



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO



INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

Dottorato di Ricerca in Scienze Filosofiche – Indirizzo Filosofia
Dipartimento di Scienze Umanistiche
SSD M-FIL/01

L'impossibile riserva del possibile.
La soggettività *utopica* in Levinas

LA DOTTORESSA
Rosa Laura Guzzetta

IL COORDINATORE
Ch. Mo Prof. Leonardo Samonà

IL TUTOR
Ch. Mo Prof. Giorgio Palumbo

IL COTUTOR
Ch. Mo Prof. Andrea Bellantone

CICLO XXVI
ANNO CONSEGUIMENTO TITOLO 2017

Indice

Introduzione	6
I. Il problema della soggettività <i>impossibile</i>	19
1.1. Levinas oggi	19
1.2. <i>Altrimenti</i> che passività	33
1.3. Sulla «metafisica della persecuzione»	47
1.4. Del <i>tragico</i> levinasiano	58
1.4.1. La componente biografico - esistenziale	60
1.4.2. La componente speculativa	69
1.4.3. La componente letteraria	82
II. Dall'essere all'uno-per-l'altro. L'etica come filosofia prima	88
2.1. La fenomenologia <i>come</i> ricerca dell'umano	89
2.2. <i>Mal-essere</i> e « <i>felix culpa</i> »	104
2.3. <i>Hic et nunc</i> . Tra «ontologia del soggetto» ed «etica come filosofia prima»	123
2.3.1. Irremissibilità vs <i>solitudine</i> . Verso la non-indifferenza?	127
2.3.2. <i>Durata</i> vs <i>separatezza</i> . Verso la de-posizione?	132
2.3.3. Sapere vs <i>materialità</i> . Verso la giustizia?	139
2.4. Socialità: come «abbordare» il problema intersoggettivo	149
III. Tra soggettivazione e soggezione: la straordinaria ambiguità del soggetto	161
3.1. Fenomenologia dell'alterità e trascendenza. Le <i>modalità</i> dell'eteroaffezione	164
3.1.1. L'Idea dell'Infinito	178
3.1.2. Il volto	185
3.2. Necessità dello psichismo. Individuazione per <i>separazione</i>	192
3.3. Unicità del responsabile. Individuazione per <i>elezione</i>	210
IV. Libertà ed eteroaffezione. Aporie dell'utopia	231
4.1. Tra l'io e il sé: Libertà <i>tragica, investita, finita</i>	232
4.2. Esigente eteronomia e <i>difficile</i> libertà	251
4.2.1. Sull'anarchia del Bene	252
4.2.2. Il Male	258
4.2.3. Ispirazione e profetismo	262
4.2.4. Echi ebraico- biblici	267
4.3. Nella «luce dell'Utopia»	274
Conclusioni	288
Appendice. L'impossible réserve du possible. La subjectivité utopique chez Levinas	290
Bibliografia	299

**Abbreviazioni utilizzate in nota
per i riferimenti bibliografici alle opere di Levinas¹**

- ADV *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris 1982, Livre de Poche, LGF, Paris 1986; trad. it. *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, a cura di G. Lissa, Guida, Napoli, 1986.
- AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, 2^a ed. 1978, Livre de Poche, LGF, Paris 1990; trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino e M. T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.
- AHN *À l'heure des nations*, Minuit, Paris 1988; trad. it. *Nell'ora delle nazioni*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2000.
- AM *Actualité de Maïmonide*, in 'Paix et Droit', 15, 1935, 4, pp. 6-7.
- AT *Altérité et transcendance*, a cura di P. Hayat, Fata Morgana, Montpellier 1995; trad. it. *Alterità e trascendenza*, a cura di S. Regazzoni, Il nuovo melangolo, Genova 2006.
- E *De l'évasion*, in 'Recherches Philosophiques', V, 1935- 36, pp. 373-392, riedito in volume da J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier 1982; trad. it. *Dell'evasione*, a cura di D. Ceccon e G. Francis, Elitropia, Reggio Emilia 1983; Cronopio, Napoli 2008.
- DL *Difficile Liberté. Essai sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1963; 2^a ed. rifiuta e completata, Ivi, 1976; 3^a ed. conforme alla 2^a, Livre de Poche, LGF, Paris 1984; trad. it. parziale *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di G. Penati, La Scuola, Brescia 1986.
- DMT *Dieu, la Mort et le Temps*, a cura di J. Rolland, Grasset, Paris 1993, Livre de Poche, LGF, Paris 1995; trad. it. *Dio, la Morte e il Tempo*, a cura di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1996.
- DQV *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982; trad. it. *Di Dio che viene all'idea*, a cura Di G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983.
- DSAS *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1977; trad. it. *Dal Sacro al Santo. Cinque nuove letture talmudiche*, a cura di O. M. Nobile Ventura, con introd. di S. Cavalletti, Città Nuova, Roma 1985.
- EE *De l'existence à l'existant*, Fontaine, Paris 1947 ; 2^a ed. Vrin, Paris 1978; trad. it. *Dall'esistenza all'esistente*, a cura di F. Sossi, con una premessa di P. A. Rovatti, Marietti, Casale Monferrato 1986.

¹ Nelle citazioni, alle abbreviazioni seguirà il numero di pagina dell'edizione francese indicata e, dopo il punto e virgola, quello della traduzione italiana corrispondente. Nei casi di espressioni particolarmente incisive, si è scelto di mantenere letteralmente la citazione francese senza riportarne la traduzione.

- EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949; 2^a ed. aumentata Ivi, 1967, 1994; trad. it. completa di F. Sossi, *Scoprendo l'esistenza con Husserl e Heidegger*, R. Cortina Editore, Milano 1998.
- EI *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris 1982, Livre de Poche, LGF, Paris 1986; trad. it. *Etica e infinito*, a cura di E. Baccarini, Città Nuova, Roma 1984, Castelvechi Lit Edizioni, Roma 2012.
- EN *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Gasset, Paris 1991, Livre de Poche, LGF, Paris 1993; trad. it. *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, a cura di E. Baccarini Jaca Book, Milano 1998.
- EPP *Éthique comme philosophie première*, Payot & Rivages, Paris 1998; trad. it. E., Levinas – A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, Guerini e Associati, Milano 1989.
- HAH *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, 2^a ed. 1978; Livre de Poche, Paris 1987; trad. it. *Umanesimo dell'altro uomo*, a cura di A. Moscato, Il melangolo, Genova 1985.
- HS *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987; trad. it. *Fuori dal soggetto*, a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Genova 1992.
- IH *Les Imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier 1994, 2^a ed. Livre de Poche, LGF, Paris 2000; trad. it. *Gli imprevisti della storia*, a cura di G. Pintus, Inschibboleth, Roma 2014.
- LC *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Paris 1994; trad. it. *Libertà e comandamento*, a cura di G. Pintus, Inschibboleth, Roma 2014.
- NLT *Nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1996; trad. it. di B. Caimi, *Nuove letture talmudiche*, SE, Milano 2004
- NP *Nomes propres*, Fata Morgana, Paris 1976, Livre de Poche, LGF, Paris 1987; trad. it. *Nomi propri*, a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato 1984.
- OE 1 *Carnets de captivité et autres inédits*, a cura di R. Calin e C. Chalier, Grasset&Fasquelle, IMEC Editeur, 2009; trad. it. *Quaderni di prigionia e altri inediti*, a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2011.
- OE 2 *Parole et silence et autres conférences inédites*, a cura di R. Calin et C. Chalier, Grasset&Fasquelle/IMEC, Paris 2009; trad. it. *Parola e silenzio e altre conferenze inedite*, a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2012.
- QLT *Quatres lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1968; trad. it di A. Moscato, *Quattro letture talmudiche*, il melangolo, Genova 1982.
- QRPH *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, in 'Esprit', II, 1934, n. 26, pp.199-208, poi in *Les imprevus de l'histoire*, pp. 23-33;

trad. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, a cura di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1996.

- SMB *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier 1975; trad. it. *Su Maurice Blanchot*, a cura di F. Fistetti e A. Ponzio, Palomar, Bari 1994.
- TA *Le Temps et l'Autre*, in J. Wahl e altri, *Le Choix, Le Monde, L'existence* (Cahiers du Collège Philosophique), B. Arthaud, Paris-Grenoble 1947, pp.123-195; 2^a ed. immutata con l'aggiunta di una nuova *Préface*, Fata Morgana, Montpellier 1979; 3^a ed. conforme alla 2^a, Puf, Paris 1983; trad. it. *Il Tempo e l'Altro*, a cura di F. P. Ciglia, Il melangolo, Genova 1987.
- THI *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris 1930, successive ed. Vrin, Paris; trad. it. *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia husserliana*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2002.
- TI *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961, Livre de poche, LGF, Paris 1990; trad. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980, 2^a ed. 1990.
- Tr I *Transcendance et intelligibilité. Suivi d'un entretien*, Labor et Fides, Genève 1984; trad. it. *Trascendenza e intelligibilità*, a cura di F. Camera, Marietti, Genova 1990, 2^a ed. 2009.

Introduzione

Il problema va là di là dei limiti di questo libro.
(TI 318; 295)

Nel suo intervento commemorativo e celebrativo di *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ricordando il carattere straordinario dell'opera levinasiana, Jacques Derrida rievocava tutti i grandi temi ai quali il filosofo francese ci aveva risvegliato: quello della responsabilità innanzitutto, di una responsabilità «illimitata» che oltrepassa e precede la libertà del soggetto, quello di un «sì incondizionato» e «più antico dell'ingenua spontaneità», di un sì che si accorda con quella rettitudine che è «fedeltà originaria a un'alleanza irrisolvibile»².

Se è senza dubbio vero che il tema della «responsabilità» rappresenta per molti aspetti il cuore della riflessione levinasiana, l'intenso e lungo processo di ricezione e assimilazione di questo pensiero, durante il quale ci si è sovente concentrati a mettere in risalto più la dimensione etica che quella teoretica, sembra aver messo in atto un sottile e subdolo depauperamento delle istanze speculative che gli sono proprie, con un conseguente appiattimento della sua plurivoca e feconda ricchezza ermeneutica. Questa è la ragione per cui si è potuto ritenere, da parte di certa critica, che un discorso su Levinas e sul tema della responsabilità non sarebbe più interessante, che si tratterebbe ormai di una moda³, *vogue* di un pensiero al quale si riconosce spesso una «candida ingenuità»⁴. A noi è parso, piuttosto, che la forza del pensiero levinasiano consista proprio nella radicalità con cui esso ha declinato il tema di una soggettività «altrimenti» concepita e teoreticamente pensata secondo un'inedita esigenza morale, nella radicalità con cui esso pone il tema di un «altrimenti» rispetto all'essere, come la dimensione esclusiva nella quale l'uomo assurge alla sua vera natura di uomo, riacquistando proprio nella «umanità dell'uomo» - ovvero nella responsabilità per Altri - la sua dignità⁵.

² J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2008, p. 59. Cfr. QLT 106-108; 95-97.

³ Cfr. R. Lellouche, *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien ?*, L'Eclat, Paris 2006, pp. 7-9. Lellouche, in effetti, non nega agli scritti levinasiani una certa forza speculativa e «potenza suggestiva», rispetto cui però, secondo lo studioso, un evidente «pathos» dell'alterità avrebbe operato una semplificazione se non banalizzazione dell'opera, fino a nascondere il Levinas più difficile e problematico dietro il più rassicurante «Levinas alla moda», che è quello più conosciuto (Cfr. *Ibidem*).

⁴ L. Sesta, *La legge dell'altro: la fondazione dell'etica in Lévinas e Kant*, ETS editore, Pisa 2005, p. 40.

⁵ Cfr. HAH 109; 150.

In un secolo marcato spesso dall'incapacità di pensare e vivere con l'altro, in un clima di scetticismo che Abraham Heschel chiama «l'eclissi dell'umano»⁶ in quanto incapacità a percepire il nostro valore 'spirituale' e a sentirci implicati nello sforzo morale, la riflessione levinasiana si presenta infatti come un audace sforzo teorico di assumere la questione del senso dell'uomo e della dignità dell'umano⁷ senza cedere minimamente alla tentazione del nichilismo o dell'anti-umanesimo, ma scorgendo piuttosto, in quella che in modo inedito Levinas definisce come «clarté de l'utopie»⁸, l'orizzonte di senso in cui la dignità stessa dell'umano si mostra.

Se, nella ricerca del senso dell'umano, Levinas ha fatto della responsabilità, quale natura essenziale del soggetto, il fulcro del suo messaggio e la condizione necessaria «per realizzare una società umana in cui gli uomini si trattino da uomini»⁹, sarebbe errato guardare alla questione della responsabilità soggettiva quale fondamento dell'agire morale, come se, prima di agire moralmente, si volesse garantire la natura dell'umano attraverso la capacità del pensiero di fornirne una definizione¹⁰. Ciò che costituisce il *proprium* della formulazione levinasiana della responsabilità soggettiva è, com'è noto, la natura non direttamente e semplicemente prescrittiva di questo pensiero, la radicalità del suo costituirsi, fino ad identificarsi con un movimento di «passività», con l'inversione dell'intenzionalità coscienziale e un vero e proprio rovesciamento della sequenza dei termini *libertà e responsabilità*.

⁶ A. J. Heschel, *Chi è l'uomo?*, SE Editore, Milano 2005, p. 41.

⁷ Tentativo che per molti critici appare «ingenuo e ostinato», insiste Catherine Chalier nel suo volume *Lévinas. L'utopie de l'humain*: in questo clima tendenziale di «anti-umanesimo» contemporaneo e di «crisi profonda che attraversa le idee e mette al bando la speranza», afferma la studiosa, si nota la propensione di molti a «sorridere con condiscendenza» davanti allo sforzo 'ingenuo e ostinato' di taluni che ancora ricercano e credono ancora nell'uomo. Testimone degli orrori – inconsolabili – di cui l'uomo è capace, non solamente Levinas non ha ceduto alla tentazione del nichilismo o all'anti-umanesimo, né tanto meno ha cercato una 'distrazione' alienante come condizione di sopravvivenza. Nella «doppia fedeltà» al logos greco e alla «source hébraïque», inquietudine che mantiene lo spirito nella veglia, egli mantiene la certezza che pensare è un dovere e un compito, e che innanzitutto bisogna pensare al *senso dell'umano* (Cfr. C. Chalier, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993, pp. 9-10).

⁸ NP 53; 49.

⁹ G. Lissa, *Introduzione* a E. Levinas, *L'Aldilà del versetto*, cit., pp. 5-50, p. 48.

¹⁰ Sebbene sia stato definito «come uno dei più grandi, forse il solo, moralista del secolo» (G. Mura, *La «provocazione» etica di Emmanuel Levinas, Introduzione* a E. Levinas, *Etica e infinito*, Città Nuova, Roma 1984, p. 5), lo stesso Levinas più volte ripete: «Il mio compito non consiste nel costruire un'etica; tento soltanto di cercarne il senso. [...] Si può senza dubbio costruire un'etica in funzione di ciò che ho detto, ma non è questo il mio tema specifico» (EI 95-96; 90). Lungi dal voler edificare una qualsiasi filosofia morale, il pensiero levinasiano ne tenta anzi la sovversione, il rovesciamento: la sua pregnanza etica è pari unicamente alla radicalità con cui si impegna nella destituzione di tutti i termini che potrebbero ancora evocarla.

Tra gli scritti levinasiani sul tema della soggettività ¹¹, *Totalité et Infini* in particolare si presenta come il tentativo di «difesa della soggettività» ¹², che, pur sfociando nell'interruzione di ogni logica dell'economico e del *conatus essendi*, concepisce l'evento straordinario della responsabilità sempre a partire da un *proprio* che funga da punto di «ingresso» ¹³ nella relazione etica e sia *condizione* di quest'ultima.

La ricezione del pensiero levinasiano più maturo nella critica contemporanea ha invece spesso posto il problema della coerenza teorica e della sostenibilità esistenziale dell'idea di soggettività progressivamente maturata dal filosofo francese secondo tratti di ridondante e a volte eccessiva tragicità. L'enfasi innegabile con cui - emblematicamente in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* - la soggettività viene declinata in termini di passività radicale, sembrerebbe comportare, agli occhi di certe letture, il depauperamento fino alla negazione di ogni esercizio di consistenza vigente nell'io. Vi sembrerebbe posta in essere una soggettività totalmente espropriata di sé per l'Altro, ineludibilmente abitata da un «grain de folie» ¹⁴ capace di fagocitare ogni residuo soggettivistico ed ogni possibile spazio per l'esercizio della libertà. Come se l'avventura esistenziale del soggetto si configurasse quale inevitabile ed alienante *soggezione* ad Altri, quale distruzione dello 'spazio vitale' della soggettività stessa. Come se si trattasse di celebrare, in ultima analisi, l'impossibilità stessa del vivere soggettivo.

Questo lavoro si confronta senza riserve con questa ipotesi, ma lo fa proprio per scandagliare questa stessa figura dell'*Impossibile* che per alcuni si intravedrebbe nella soggettività levinasiana, scommettendo che, come suggerisce Derrida, in essa bisogna imparare a scorgere non il fallimento di una impresa teorica bensì la sfida che ci può portare nel cuore stesso di ciò che è esistenzialmente possibile. Si tratta in tal senso di verificare, con tutta l'attenzione necessaria ai testi dell'autore e alle più stimolanti provocazioni offerte dalla letteratura secondaria, se l'opera levinasiana conduca verso una inaccettabile «metafisica della persecuzione» ¹⁵, come pure è stato ipotizzato, o se invece si carichi di estrema fedeltà alle più sorprendenti risorse del soggetto. Così da

¹¹ La questione della soggettività nel pensiero levinasiano, in realtà, non assurge a tema che possa essere isolato dagli altri. Si tratta di una problematica che investe tutta l'interrogazione speculativa del filosofo, toccando i punti più nevralgici negli scritti più maturi, ma impegnando da sempre il movimento del pensiero.

¹² TI 11; 24.

¹³ Ivi, 25; 34.

¹⁴ AE 111; 86.

¹⁵ R. Lellouche, *Difficile Levinas*, cit., p 11.

poter in modo sempre rinnovato offrire una direzione di scavo della *soggettività utopica* che «ha cambiato il corso della riflessione filosofica del nostro tempo»¹⁶.

Il lavoro si è articolato in quattro parti, corrispondenti a quattro capitoli. Il primo capitolo, **Il problema della soggettività impossibile**, contestualizza la ricezione del pensiero levinasiano nella critica contemporanea, mostrando gli orientamenti di fondo di quest'ultima rispetto agli aspetti problematici o per alcuni aporetici che la sorte dell'identità soggettiva presenta nelle pagine levinasiane. La nostra analisi testuale ha preso le mosse dai capitoli centrali di *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, con l'intento di discutere le obiezioni di quella parte della letteratura secondaria che ha basato il suo gesto interpretativo proprio sul volume del 1974. Concentrando l'attenzione su quest'ultimo – e quindi su una scrittura che rasenta livelli iperbolici secondo i tratti tipici di un pensiero dell'eccesso – autori come Lellouche, Vanni, Grossmann, vi hanno denunciato la consumazione di una vera e propria distruzione del polo soggettivo, enfatizzando i caratteri di impossibilità – indesiderabilità della configurazione che assume in Levinas il compito soggettivo. Se l'etica levinasiana instaura, com'è noto, una connessione strutturale tra responsabilità e passività, scorgendo in quest'ultima una condizione 'sine qua non' della vocazione morale, la nostra analisi si è focalizzata sulle figure «patologiche»¹⁷ della *vulnerabilità*, della *sostituzione*, della *persecuzione*. L'intento è quello di mostrare che anziché prendere come misura della proposta levinasiana il problema di una sua realizzabilità – desiderabilità, come vorrebbero gli autori sopra citati, si deve, in relazione al testo del 1974, seguire la traccia dell'intensificazione di un discorso che ha radici altrove, già nei primi scritti, e che poi viene portato al suo estremo attraverso le dinamiche di un linguaggio enfatico e iperbolico.

Sempre nel serrato confronto con l'accennata ipotesi critica di una «metafisica della persecuzione» che graverebbe sul pensiero levinasiano, ci siamo soffermati sul problema del *tragico*, concetto apparentemente marginale nel pensiero di Levinas e forse non ancora adeguatamente attenzionato. Tuttavia, ci è sembrato che esso possa rivelarsi come la dimensione patica e stilistica che, a volte in forme latenti, persiste in tutta l'opera levinasiana, in consonanza con quella tonalità di eccesso che connota la concezione della soggettività responsabile così come si delinea soprattutto negli scritti

¹⁶ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., p. 59.

¹⁷ Cfr. J.-L. Lannoy, *Question d'humeurs: Lévinas et la mélancolie*, in AA.VV., *Lévinas en contraste*, a c. di M. Dupuis, De Boeck, Louvain-la Neuve 1994, p. 30.

più maturi. La *Stimmung* tragica della filosofia levinasiana accompagna l'ambiguo travaglio di una soggettività che si dirime *-tragicamente* appunto- tra la fatica dello psichismo, che comporta l'emergere di una individualità capace di sottrarsi all'impersonale anonimia dell'essere, e il dramma di un inchiodamento al proprio sé che suscita un'insopprimibile esigenza di evasione dal peso dell'esserci. Prendendo le mosse da un'analisi puramente linguistica, si è evidenziato intanto che il termine *tragico* - e una serie di lemmi affini che concorrono a definire lo stesso campo semantico - risulta ricorrente lungo tutto l'arco della produzione filosofica dell'autore, dai primissimi lavori alle pagine scritte in prigionia, fino ai testi più maturi. Quanto alla semantica del *tragico*, ci è sembrato opportuno poter scandagliare questo concetto secondo tre componenti che a nostro parere, stratificandosi l'una sull'altra, lo innervano: la dimensione «pre-filosofica» (ovvero l'incidenza dell'elemento biografico nella riflessione del filosofo); quella speculativa (il *sensu* di tragicità che Levinas da un lato legge nel pensiero di Heidegger, e dall'altro lato 'vive' nelle categorie di pensiero ebraiche); e infine la dimensione letteraria (l'incidenza che hanno avuto nella formazione di Levinas la letteratura russa, delle tragedie classiche, quelle moderne - segnatamente autori come Shakespeare e Racine).

Il secondo capitolo, **Dall'essere all'altro. L'etica come filosofia prima**, presenta un taglio per alcuni versi più storico-filosofico. Nell'intento di rilevare il senso di continuità dell'itinerario speculativo levinasiano, si è voluto mettere in luce che già dai primi scritti la ricerca levinasiana si muove secondo direttrici di pensiero che rimarranno sostanzialmente costanti¹⁸. Fin dai testi giovanili l'inquietudine di fondo che anima la ricerca levinasiana è la questione dell'*umano*, la domanda su cosa è profondamente in gioco nella tensione esistenziale. Tale domanda orienta il confronto con la fenomenologia di Husserl, con Bergson, con Heidegger, con la cosiddetta «ontologia alla francese» di Marcel e Lavelle, col «problema sociale» di Durkheim, e con la 'filosofia del dialogo' di Buber. Si è innanzitutto ricostruito il rapporto di Levinas con la fenomenologia husserliana e il suo modo eretico di sviluppare il pensiero del maestro, mettendo al centro un'interpretazione dell'intenzionalità che sconfessa e

¹⁸ Come ribadisce Levinas stesso in diversi luoghi della sua scrittura, tra cui in modo emblematico nella prefazione alla seconda edizione di *De l'existence à l'existant*: «La ricerca che nel 1947 si proponeva, nella prefazione, di ricollegarsi al Bene, al Tempo e "alla relazione con 'Altri' come movimento verso il Bene", e che assumeva come guida "la formula platonica che pone il Bene al di là dell'essere", è rimasta fedele alla sua finalità pur avendo mutato la sua terminologia, le sue formule, i suoi concetti operativi e alcune delle sue tesi» (EE 12; 7).

sconvolge il ruolo attivo dell'io nella costituzione del senso. Si è affrontata la spinosa questione del rapporto con Heidegger, che gravita intorno a un interrogativo di fondo: l'ontologia è davvero *fondamentale*? E più ancora, l'etica, si rende possibile in un contesto primariamente ontologico? Questi interrogativi, aventi come bersaglio uno scontato e tradizionale primato dell'ontologia, hanno la loro incubazione nella denuncia del *mal-essere*¹⁹ come «male del secolo»²⁰ che si fa strada negli scritti degli anni 1935-1948. Perché e come criticare l'idea stessa dell'essere? Negli scritti in questione si va configurando un filo rosso che lega un radicale disagio nei confronti del piano ontologico e l'attenzione rivolta alle condizioni che determinano il sorgere della soggettività secondo i tratti concreti di una particolare «ontologia del soggetto» che vede emergere un *esistente* il cui affermarsi per molti versi è un atto di resistenza nei confronti delle istanze oppressive presenti nella tessitura dell'essere. Si è ipotizzato che la critica da parte di Levinas nei confronti dell'essere si può sintetizzare in tre punti fondamentali: 1. l'*irremissibilità* dell'essere, come risalta nel carattere fatale della «condanna a essere» che risucchia la singolarità del vivere personale nel gorgo di una spersonalizzante corrente anonima; 2. la *durata* dell'essere, nel senso di un'ostinata perseveranza che ha una duplice incidenza: da un lato, sul piano temporale riproduce il peso dell'indifferenziato, del neutro, sotto forma di un *continuum* immobile ed eterno che solo la novità dirompente del *presente* può lacerare; dall'altro, genera una sorta di pretesa, un diritto apparentemente indiscutibile all'esercizio di un *conatus* che porta con sé l'inevitabile logica di *guerra*; 3. la correlazione tra la fundamentalità dell'essere e il *sapere*, inteso come approccio «epistemico» al mondo che tende sistematicamente all'assorbimento dell'altro in contesti totalizzanti; in polemica rispetto a questa complicità tra essere e sapere, Levinas con una forza dirompente pone la domanda sulla giustificazione del senso in direzione di un'istanza di *giustizia* alimentata da una *saggezza altra*, di chiara impronta ebraica, capace rinnovare dall'interno l'impegno stesso della filosofia. Nell'esaminare ciascuno dei tre punti, l'analisi si è concentrata soprattutto su *De l'existence à l'existant*, *Le Temps et l'Autre* e sulla seconda sezione di *Totalité et Infini*. Contemporaneamente abbiamo tenuto come riferimento di fondo la conferenza del 1982 *Ethique come philosophie première*, con la finalità di focalizzare sempre meglio la questione del rapporto tra ontologia ed etica secondo gli interrogativi posti inizialmente. Di contro all'opprimente esperienza dell'essere puro / *il y a*, si è

¹⁹ Cfr. Ivi, p. 18; 17.

²⁰ E 94; 14.

mostrato che Levinas declini la soggettività radicandola in un *qui ed ora* concreto che la stacca da ogni spazio indifferenziato: secondo una *separatezza* con cui si sottrae alla neutralità vischiosa dell'essere, una *solitudine* che imprime all'esistenza un carattere personale e proprio, una *materialità* che dischiude il godimento soggettivo e si fa condizione della Dimora e dell'ospitalità. Infine, tappa necessaria per l'oltrepassamento dell'ontologia e l'elezione dell'etica come «filosofia prima», si è analizzata la questione della *socialità*: essa emerge soprattutto nei testi di fine anni Quaranta a partire da molteplici sollecitazioni esterne ²¹, nell'esigenza di pensare la relazione originaria ad Altri non in termini di rapporto conoscitivo - rappresentativo, né in termini di fusione, ma come *Incontro nella separazione*, nello scarto irriducibile.

Il terzo capitolo, **Tra soggettivizzazione e soggezione: la straordinaria ambiguità del soggetto**, nasce dalla necessità di spiegare come si giustifichi il passaggio all'etica e secondo quali modalità quest'ultima si manifesti capace di rivestire un ruolo originario e prioritario rispetto all'ontologia. Possiamo dire: come si passa dal soggetto come *posizione* alla sua *soggezione* passiva ad Altri. Per approfondire questa duplice declinazione della soggettività, si è tentato di ricostruire la questione dell'alterità a cui essa è inestricabilmente legata. Prima ancora che attraverso la problematica del «Bene» e del traumatismo etico messi a tema in *Autrement qu'être* e nei testi coevi, la questione dell'alterità, com'è noto, si affaccia già in *Le Temps et l'autre* attraverso le figure della «morte» e dell'«eros»; nei saggi *La philosophie et l'idée de l'infini*, *La trace de l'autre* e soprattutto nella terza sezione di *Totalité et Infini*, attraverso il tema dell'«idea dell'infinito» e del «volto». Riattraversando le figure maggiori della cosiddetta «fenomenologia dell'alterità» ²² (in particolare l'*idea dell'infinito* e il *volto*) si è riscontrato che ad ogni livello speculativo - corrispondente alle due figure - Levinas si preoccupa di porsi su un orizzonte non riducibile né alla *conoscenza* né ad una mistica *fusionale*: ciò che dell'alterità va necessariamente preservata sono i suoi tratti di *trascendenza* e *separatezza*, ovvero di assoluta indisponibilità ad ogni tentativo di possesso, sia portato avanti da un approccio teoretico, sia mosso da un'aspirazione all'unità fusionale.

²¹ Sia, come si vedrà in seguito, a partire dall'insoddisfazione levinasiana per la 'fenomenologia dell'intersoggettività', sia per la risonanza del 'problema sociale' posto da Durkheim, sia per il comune sentire con i 'filosofi del dialogo', da Buber a Marcel.

²² TA 14; 14.

Si è tentato di mettere in risalto come, nel far emergere la tematica dell'alterità e dell'eteroaffezione, Levinas impegni il suo sforzo di un'autentica fedeltà ai tratti complessi e felicemente ambigui che caratterizzano il *proprio* del soggetto. Lungi dal configurare un semplice ribaltamento dall'istanza di posizione autonoma dell'io all'esautoramento dei suoi poteri fino al delinarsi di un soggetto passivamente *subjectum* ad altri, sembra che Levinas ci costringa a intravedere l'oscillazione di fondo di cui il soggetto è portatore: tra un movimento centripeto di difesa di un 'proprio' puntellato sull'interiorità, e un'espropriante tensione esodale che lo trascina verso la *soggezione* ad Altri. Il processo di soggettivizzazione sembra snodarsi come tra due poli: da un lato la tendenza alla difesa del soggettivo (svolta soprattutto nell'opera del 1961) come *naturale* movimento di indipendenza e autoconsistenza dell'io, descritto nelle figure del *godimento* e della *dimora*, e avente nella *separatezza* atea e nella concretezza del corporeo il suo 'principium individuationis'. Dall'altro lato, l'irruzione d'altri sembra provocare il rovesciamento dell'io in *Subjectum*, convocato dall'appello etico a farsi risposta nel *Me-voici*, trovando così la sua unicità nell'insostituibile responsabilità a cui è *eletto*. Analizzando i testi, si può vedere come quest'oscillazione sia da Levinas stesso riconosciuta quale «straordinaria ambiguità dell'io»; da un lato la «contrazione» sul sé, condizione basica perché ci sia apertura e quindi etica; dall'altro lato l'iscrizione anarchica dell'Altro *in me*, descritta nel 'qui ed ora' concreto del corporeo e attraverso le figure della *testimonianza* e del *profetismo*. Le due istanze ci sembrano altresì riprodurre il doppio movimento di *transdiscendance / transascendance* descritto da J. Wahl - rievocato dallo stesso Levinas e figura rilevante nell'arco della maturazione speculativa del filosofo- : un movimento centripeto di contrazione sul sé e la tendenza che lo spinge ad essere «sempre al di là di se stesso»²³. Tutto ciò può essere proficuamente collegato a quella circolarità 'non viziosa' presente nell'idea dell'infinito cartesiana, tema su cui Levinas insiste incessantemente lungo l'intera sua riflessione proprio per indicare la compresenza nel soggetto di un trattenersi presso di sé e di uno sconvolgente essere visitato dall'altro.

Il capitolo quarto si intitola: **Libertà e comandamento. Aporie dell'utopia**. Si è tentato di rileggere la «straordinaria ambiguità» che lascia sospeso il soggetto tra l'istanza autoreferenziale e l'istanza relazionale eteroaffetta, in termini di feconda dialettica tra *libertà* e *responsabilità*. Lo studio della questione dell'eteroaffezione e

²³ J. Wahl, *Traité de métaphysique*, Payot, Paris 1953, p. 721.

della sua anteriorità sulla libertà ha mostrato infatti un simile nodo di fondo: la libertà, progressivamente concepita dal filosofo come *tragica, investita e finita*, risulta in ultima analisi non mortificata, ma, attraverso il tema del profetismo e soprattutto del Male, si rivela *liberata* e restituita alla sua *difficile* dignità: il tema del male e del «fascino dell'irresponsabilità», attesta infatti che il principio anarchico del Bene, a cui Levinas sembra soggiogare la soggettività, ha un rapporto aperto e rischioso con l'accoglienza e la risposta dell'umana libertà. Attraverso il tema del profetismo, sembra che avvenga una sorta di interiorizzazione del comandamento, e che ciò metta in una reciproca compromissione, ardua da decifrare, eteronomia ed autonomia. In che senso ci sarebbe un'«obbedienza che precede ogni ascolto del comandamento»²⁴? Com'è possibile che la trascendenza dell'Infinito, pur rimanendo tale, si riveli solo attraverso il soggetto, attraverso la sua risposta o il suo rifiuto? In risposta a queste impegnative domande che vorrebbero rispettare al massimo la complessità del discorso levinasiano, non appare convincente l'idea che il filosofo francese in ultima analisi ci presenti un soggetto forte, divinizzato, incapace di fare i conti con la finitezza, come vorrebbero alcuni autori (per esempio Bonan). Il ricorrente tema dello *sforzo*, trasposizione del tema del desiderio e della diacronia, resta una chiave di volta per un'efficace comprensione della soggettività levinasiana. Contro ogni pessimismo sulla natura umana, tale soggettività non va quindi intesa come svuotamento-negazione dell'io e assoggettamento all'alterità o al comandamento, ma come 'pro-vocatio' e 'risveglio all'etica quale sua natura propria. Proprio per questo la categoria dell'*utopia* – termine che ricorre in alcuni testi del filosofo sia pur senza assurgere mai a nodo tematico di primo piano – può rivelarsi dunque indispensabile per un'autentica rilettura del suo percorso teorico. *Utopia* nel senso di non-luogo e non-ancora che esigono inesausta tensione, chiedendo un'attualizzazione che trasgredisce qualunque risposta soddisfacente e che sempre rilancia 'sì incondizionato' da reiterare all'infinito. Alla luce del lavoro svolto e degli sforzi ermeneutici legati a un tentativo di leggere Levinas al di fuori di facili 'clichés', e penetrando piuttosto nelle tensioni non risolte intime al suo pensiero, ci sembra di poter dire che l'*utopia*, come impossibilità dell'adeguazione, come ritardo irrecuperabile che anima una tensione in fieri, costituisca anzi la cifra ultima di una soggettività che,

²⁴ «Possibilità di trovare, anacronisticamente, l'ordine nell'obbedienza stessa e di ricevere l'ordine a partire da se stesso – questo *capovolgimento dell'eteronomia in autonomia* è la modalità stessa secondo cui l'Infinito avviene, modalità che la metafora dell'iscrizione della legge nella coscienza esprime in modo rimarchevole, conciliante (in un'ambivalenza la cui diacronia è la significazione stessa e che, nel presente, è ambiguità) l'autonomia e l'eteronomia» (AA 232; 186, corsivo nostro).

proprio per il peso della sua finitezza, vive *nello* scarto e *dello* scarto. L'ipotesi che questo lavoro ha tentato di verificare ci ha condotto a scorgere nel felice scarto tra l'Impossibile e il possibile la risorsa che nel modo più sorprendente mantiene la soggettività segnata da quel principio anarchico che espone l'io a un compito infinito. Solo in questo modo la fallibilità dell'io, il suo continuo rischio di cedere alla possibilità del male restano pur sempre ospitati entro un più originario, e capace di futuro, legame al Bene, secondo un'irriducibile vocazione che determina il *proprio* del soggetto.

Prima di addentrarci nell'analisi, risulta opportuno fare tre precisazioni di carattere metodologico. Le prime due scaturiscono come correttivo a due modalità di approccio al pensiero di Levinas che rischiano a nostro parere di non accedere pienamente al suo senso: innanzitutto la tendenza a interpretare i suoi testi a partire dalla prospettiva di lettura fenomenologica. Nonostante la fenomenologia husserliana sia una delle prime e importanti fonti di ispirazione della speculazione levinasiana e il filosofo francese stesso si sia considerato a suo modo un fenomenologo, la chiave di lettura più adeguata in grado di farci penetrare più fedelmente nel suo pensiero ci sembra essere piuttosto quella propria della matrice filosofico - culturale ebraica ²⁵. Accanto a quella husserliana e heideggeriana, la matrice ebraica è all'origine della genesi del pensiero del filosofo francese, ma a differenza delle prime due -e delle altre fonti di ispirazioni ²⁶

²⁵ Si ricorderà l'alta tradizione di studi ebraici, a cui si lega il nome dei maestri del calibro di Gaon da Vilna e il suo allievo Rabbi Haim di Volozin; è un «ebraismo sobrio» quello che respira Levinas fin dalla più tenera età, prima fonte d'ispirazione del suo pensiero: un ebraismo «razionalista» tendente alla disciplina intellettuale e fedele alla Torah come cultura, allergico al chassidismo e alla sua pretesa di un accesso immediato alla trascendenza. L'ebraismo è lo studio, e sempre sarà così per Levinas: sia perché la famiglia gli assicura fin dall'età di sei anni un insegnante di ebraico e una rigorosa formazione biblica e talmudica, sia perché Levinas stesso, da adulto, sotto la guida del maestro talmudista Chouchani farà maturare in pienezza questa importante matrice del suo pensiero che è l'appartenenza ebraica, con un'intensa produzione di studi, conferenze e lezioni talmudiche, che gli meriteranno nel tempo la fama di grande talmudista. (Per la biografia del filosofo si rinvia, in particolare, a M. A. Lescourret, *Emmanuel Lévinas*, Flammarion, Paris 1994; S. Malka, *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia*, tr. it. di C. Polledri, Jaca Book, Milano 2003; Id., *Leggere Lévinas*, trad. it. di E. Baccarini, Queriniana, Brescia 1986).

²⁶ In molte interviste lo stesso Levinas ha rievocato le tappe fondamentali della sua esistenza e le «esperienze pre-filosofiche» che lo orienteranno alla filosofia: l'infanzia in Lituania, l'ambiente culturale russo, soprattutto i grandi classici Puskin, Lermontov, Gogol, Dostoevskij, Tolstoj, Turgenev; poi i classici della letteratura occidentale, in particolare a Shakespeare. Poi lo studio della lingua e della letteratura tedesca (in particolare Goethe) e il fascino che l'Occidente comincia a esercitare su di lui, fino al suo stabilirsi in terra francese, dove nell'arco di un anno impara il francese e il latino, incontra docenti di prestigio, tra cui Maurice Pradines, Charles Blondel, Maurice Halbwachs e Henry Carteron, rimasti poi indelebili nella memoria di Levinas come «i veri uomini, gli indimenticabili». Da questi maestri viene iniziato ai grandi filosofi classici quali Platone, Aristotele, Cartesio, Kant, ai testi di Émile Durkheim, e soprattutto ai testi di Henri Bergson. L'intensa e lunga amicizia intellettuale con Maurice Blanchot, e poi l'incontro con Husserl e Heidegger, i corsi di Léon Brunschwig, i corsi di Kojève su Hegel insieme a Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty e Raymond Aron; gli incontri filosofici del sabato sera a casa di Gabriel Marcel, con Jean Paul Sartre e Jacques Maritain; la scoperta di Rosenzweig, e poi negli anni di prigionia le letture di Hegel e Proust, Diderot e Rousseau; poi dal 1946 gli appuntamenti al Collège de

che Levinas trarrà da una vita di fecondi scambi intellettuali- è l'unica a permanere al fondo della sua opera, agendo su di essa, ed è dunque attraverso quest'ottica di lettura che si è tentato di affrontare la problematica in questione di questa ricerca. Se uno dei propositi di quest'ultima mirava originariamente a dedicare una parte del percorso – e dunque conseguentemente un capitolo di questo lavoro – al fecondo rapporto tra il pensiero del filosofo e la sua appartenenza ebraica, è venuto emergendo il problema di poter efficacemente isolare la cosiddetta *ebraicità* levinasiana dal resto della riflessione speculativa, come se fosse un momento o una fase distinta dall'intero sviluppo del pensiero. Rimane notamente aperto, infatti, il già classico dibattito sulla legittimità di separare i due versanti dell'opera: i cosiddetti versanti *filosofico* ed *ebraico*. Ci è parso, così facendo, di poter incorrere da un lato o nel rischio di operare una mera ricostruzione della formazione ebraica del filosofo, a sé stante rispetto al corpus della problematica centrale, o semplicemente un'analitica ricognizione degli scritti levinasiani a carattere ebraico – talmudico, senza in entrambi i casi rispondere agli interessi e obiettivi prefissati inizialmente, finendo per perseguire, all'interno del lavoro stesso, due distinti e separati orizzonti di ricerca. L'intento piuttosto, concentrandoci quasi esclusivamente sui cosiddetti scritti *filosofici* di Levinas, è stato quello di dipanare la questione della soggettività quale tema centrale della ricerca, scorgendo in secondo piano e come silenziosamente, la tessitura ebraica della riflessione levinasiana, ovvero l'impronta formativa, speculativa e morale del logos di Gerusalemme, che agisce in modo alternativo e non oppositivo al logos di Atene, innestandosi in quest'ultimo come dall'interno per farvi scaturire prospettive di senso rinnovate. A tale scopo, si è attraversata nel corpo del testo la problematica centrale della ricerca secondo i parametri prima tracciati, avvalendoci più estesamente di indicazioni e riferimenti all'apparato delle note per sviluppare i rimandi e le corrispondenze all'universo culturale ebraico.

In secondo luogo, sembra che molte critiche mosse alla teoria levinasiana della soggettività responsabile nascano da tentativi di lettura centrati quasi esclusivamente su *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, che è certamente uno dei testi che colpisce

philosophie' di Jean Wahl, dove incontrerà Deleuze, Jeanne Hersch, Alexandre Koyré; i Colloqui degli intellettuali ebrei di lingua francese, e infine il carteggio con Jacques Derrida, a partire dal celebre articolo del 1964 *Violence et métaphisique*, di critica a *Totalité et Infini*, fino ad *Adieu Emmanuel Levinas*. Cfr. innanzitutto EI, *Entretiens. Emmanuel Lévinas -François Poirié* (1986) in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens*, Acte sud 1996, pp. 63-136; ma anche *De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Levinas* (con R. Kearney) (1981), "Esprit", 234, 1997, pp. 121-140; *Visage et violence première. Entretien sur phénoménologie et étique* (1987), "Europe": *Emmanuel Levinas*, 991-992, 2011, pp. 49-61; *Utopie et justice. Entretiens avec Emmanuel Lévinas*, "Autrement", 102, 1988, pp. 53-60.

maggiormente il lettore, con uno stile linguistico intessuto di virtuosismi verbali notevoli ed evidentemente in dissonanza con l'andamento più pacato dei primi scritti. Pur riconoscendo questo mutamento di registro stilistico, di pari passo ad una radicalizzazione dei temi in questione, non riteniamo tuttavia di dover intravedere nel volume del 1974 un elemento di rottura o una pretesa 'svolta' nello sviluppo del pensiero levinasiano. Sebbene sia innegabile che *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* segni un momento importante nel corso della produzione del filosofo e rappresenti un testo unico nel suo genere ²⁷, per rendere giustizia alla proposta levinasiana ci sembra più corretto insistere sulla sua continuità di pensiero, certamente ponendo le dovute differenze tra le periodizzazioni dei diversi testi e tenendo in considerazione la progressiva maturazione e radicalizzazione delle questioni che vi si riscontrano.

In terzo luogo, per la specificità della scrittura levinasiana, così concentrica, ellittica e a volte labirintica, si riscontra una certa difficoltà nel riuscire ad isolare i singoli temi, dunque la necessità di accostarsi, pur con la finalità di trattare la sola tematica in questione, alla quasi totalità della sua produzione filosofica ²⁸. Effettivamente, come dice Tilliette, la scrittura levinasiana è intensamente «striata di concetti», rendendo a volte non facile qualsiasi operazione di distinzione concettuale: con grande libertà Levinas si muove all'interno della scrittura stessa, inventando neologismi e passando da un concetto all'altro con un dinamismo che testimonia quanto mal tolleri le griglie terminologiche in cui lo si vorrebbe imbrigliare. I concetti, con cui il filosofo opera, si susseguono spesso l'uno con l'altro e si intrecciano così indistricabilmente da non poterne sempre distinguere i confini, con una stretta e crescente densità di sfumature semantiche che sembrano irradiarsi da un unico eppur inesauribile *flusso* di pensiero, similmente alle immagini bergsoniane del flusso continuo degli stati di coscienza prolungantesi infinitamente gli uni con gli altri, o del sorprendente svolgimento del gomito, che inversamente cresce nel continuo avvilupparsi su di sé ²⁹. In fase di

²⁷ Testo unico, dall'articolazione inedita sia a livello linguistico che concettuale, ma la cui cifra stilistica risente indubbiamente anche dell'influenza di Derrida e delle sue critiche espresse in *Violence et métaphysique* (cfr. J. Derrida, *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, con un'introduzione di G. Vattimo, Einaudi, Torino 1971, pp. 99-198).

²⁸ È chiaro che, ciononostante, l'obiettivo del presente lavoro non sia neppure lontanamente quello di produrre un commentario esaustivo dell'intera opera levinasiana. Del resto, «non se ne vedono nemmeno più i confini tanto è ampia», afferma Derrida in *Adieu à Emmanuel Levinas* (cfr. J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., p. 59).

²⁹ Cfr. H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. Di V. Mathieu, Laterza, Bari, 1983, pp. 4-5.

scrittura, questa particolare connotazione della riflessione del filosofo è emersa con ancor maggiore evidenza, comportando a volte la trattazione simultanea di diverse nozioni (come per esempio quelle di «alterità» e «trascendenza»), o l'impossibilità di isolarne alcune a dispetto di altre. Anche per queste ragioni, il presente lavoro si inoltra spesso nella fitta trama concettuale del pensiero levinasiano tentando di non lasciarsi sopraffare dalla sua densità tematica: esso non avrà un andamento in senso stretto sistematico, né seguirà lo sviluppo cronologico delle opere del filosofo, quanto piuttosto adotterà più proficuamente una prospettiva di lettura sincronica, per rendere anche conto e delle evoluzioni e delle costanti nel corpus levinasiano nonché per adeguarsi al suo andamento concentrico e ondulatorio.

I. Il problema della soggettività *impossibile*

1.1. Levinas oggi

Oui, la question du sujet reste aujourd'hui encore la question de la question. Le je du cogito, le je transcendantal de Husserl, le je romantique de la subjectivité, la Jemeinigkeit de Heidegger, et même la contestation généalogique de Nietzsche sont des réponses qui laissent ouverte la question. Le Moi sans moi que j'évoque quelquefois n'est qu'une figure évanescence. Le lieu vide ne peut nous satisfaire. Poser la question est déjà difficile, mais nécessaire.

Maurice Blanchot, *Qui vient après le sujet ?*, Aubier, Paris 1989, p. 51.

Non c'è niente di più significativo della ricorrenza di problematiche che si immaginavano ormai esaurite o passate, e del «vincolo» in cui ci si trova a re-inscriverle nella riflessione. Questo è il caso della questione della soggettività.

Se è vero, come scrive Merleau-Ponty³⁰, che, una volta introdotta in filosofia, la soggettività non si lascia più ignorare, è tuttavia da sempre difficile parlarne, prenderla per «oggetto» del discorso filosofico.

Se, per dirla con Levinas, la storia della filosofia non è probabilmente niente altro che una presa di coscienza sempre più viva della difficoltà di pensare³¹ - perché pensare è pensare radicalmente, è pensare l'impossibile a pensarsi - e se il compito del pensare attiene innanzitutto alla necessità di interrogare la soggettività dell'uomo, non dobbiamo tuttavia rimanere schiacciati nell'aporia, nell'«impossibilità della possibilità di un pensiero e di un agire radicalmente umani»³².

Bisogna domandarsi, piuttosto, qual è il residuo della soggettività che resiste e permane irriducibile tanto da far ancora problema ed invischiare il pensiero a farsi carico di essa.

Abbiamo a che fare col «ritorno di un motivo ingenuamente metafisico oppure al contrario col ritorno di un'inquietudine feconda» quanto inesauribile³³?

Quel che è certo, è che il problema della soggettività resta.

³⁰ F. Jacques, *Différence et subjectivité*, Aubier Montaigne, Paris, 1982, pp. 9-10.

³¹ Cfr. NP 65; 67.

³² S. Currò, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, LAS Editore, 2005, p. 46.

³³ F.D. Sebbah, *L'éprouve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris 2001, p. 156.

Nel recente volume di Vergani sul tema della responsabilità³⁴, le ricerche dell'autore su cosa significhi essere responsabile rinviano, per ultimo, allo studio della dimensione soggettiva, e più ancora alla necessità di una rinnovata problematizzazione della teoria del soggetto; se la responsabilità non può essere semplicisticamente ridotta all'idea di imputabilità, è perché «il soggetto titolare dell'azione responsabile deve essere rovesciato e mostrato come preliminarmente affetto dall'altro ed esposto»³⁵, secondo una vera e propria *decostruzione* della categoria di soggettività moderna che pretenderebbe di essere inizio e cominciamento di sé e di ogni sua azione.

Dunque sempre, e ancora, la soggettività.

«Ora esaltata, ora umiliata», come dice Ricoeur nella prefazione a *Soi-même comme un autre*³⁶, essa continua a costituire comunque una questione principe dell'interrogazione filosofica contemporanea, se si pensa che, in modo certamente ambiguo e quanto mai destabilizzante, anche negli ultimi scritti di Derrida la decostruzione sovversiva posta in atto della soggettività, non agisce in ultima analisi se non per lasciarsi assillare da «qualcosa» che permane e resiste di essa in modo irriducibile.

Sarebbe tuttavia superficiale, e insieme azzardato, contrapporre la decostruzione del soggetto operato dalle scienze umane e l'oggettivismo dei pensatori strutturalisti alla nascita del soggetto responsabile alla quale si assiste leggendo Levinas. Troppo superficiale, se si pensa che Levinas non si è mai espresso a proposito dello strutturalismo³⁷, e che la sua concezione di soggettività responsabile appare molto più vicina al pensiero di Dostoevskij, Rosenzweig o Buber per esempio, che in opposizione a Lévi-Strauss o Foucault.

Non c'è in effetti riflessione filosofica che non si sia interrogata sulla soggettività del soggetto, e in Levinas, in particolare, la questione in esame resta la questione per eccellenza, quella che soppianta la classica domanda sull'origine³⁸ per farsi domanda sul presente, domanda sul senso e domanda sul senso dell'umano.

³⁴ Cfr. M. Vergani, *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Cortina Ed., Milano 2015.

³⁵ Ivi, p.84.

³⁶ Cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 27.

³⁷ Basti ripercorrere i testi autobiografici, da EI alle interviste rilasciate a Malka, come a Poirié, cfr. S. Malka, *Leggere Levinas*, Queriniana, Brescia 1986; F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, La Manufacture, Paris 1987.

³⁸ Non pare molto convincente la lettura di F. D. Sebbah, che tende a ricondurre Levinas, insieme a Michel Henry e allo stesso Jean-Luc Marion, a quella «famille» della fenomenologia francese contemporanea che si dirigerà verso la soggettività come verso un «originario» (F. F. Sebbah, *L'éprouve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, cit., p. 167). L'originario in Levinas si rivelerà piuttosto essere altro, o meglio ancora Altri. In ogni caso, la struttura etero-affetta che costituisce la soggettività può farci dire che la questione di fondo del pensiero levinasiano non è la riproposizione

Prima di addentrarci nel campo di indagine, occorre tuttavia far chiarezza sul carattere indissociabile del legame tra l'idea di soggettività e quella di uomo» o «umano»³⁹.

Tenendo presente che Levinas stesso invita alla cautela dinanzi a tal concetto oggi «precario»⁴⁰, il termine *uomo*, nei suoi scritti, non è da intendere come un termine estensionale⁴¹, volto ad esprimere un concetto caratterizzato dalla classe degli enti di cui esso si dice con verità. A meritare il nome di uomo, nella sua filosofia, è piuttosto un «enjeu», la posta in gioco: è un termine di idealità, attraverso il quale transita un appello, l'appello a divenire umano, a situarsi all'altezza dell'esigenza inclusa nel termine uomo. Il senso del termine «uomo» e dunque della soggettività a cui la ricerca filosofica levinasiana verte, costituisce un vero e proprio «sollicitant»⁴²: in esso si raccoglie e si condensa il mistero di un appello del senso, che il presente lavoro intende portare alla luce come il «ricercato» della questione, per dirla con Heidegger.

Ora, se la questione della soggettività rappresenta il motivo pressante che suscita il filosofare levinasiano stesso e che ancora oggi ci sollecita alla responsabilità del pensare⁴³, ciò non smette tuttavia di porre problemi.

È infatti indubbio che i testi levinasiani abbiano avuto e abbiano tuttora una risonanza notevole nel dibattito contemporaneo, con due generi di conseguenze.

dell'antica questione dell'originario che scaturisce dall'esigenza del fondamento; piuttosto, a partire dalla constatazione dell'impossibilità di quest'ultimo, si delineerà un movimento sbilanciato in favore di un'«esteriorità» che a diverso titolo assume una forte incidenza sulla natura del soggetto stesso, configurandosi davanti ad esso come Evento, ma anche come un Trascendentale allo stesso tempo.

³⁹ È senza ombra di dubbio a partire dalle vicende biografiche ed esistenziali del filosofo che va contestualizzato il suo pensiero per trovarvi la chiave di accesso: gli orrori della guerra, il dolore indicibile della Shoa, e il dettaglio forse non di poco conto che quel Neutro da cui con fatica ha esigenza di sorgere il soggetto levinasiano degli scritti giovanili non è niente altro che il Neutro dell'esistenza che nel dominio nazista aveva annullato ogni volto, ogni personalità, ogni singolo, per ridurre un popolo a una mera evanescenza senza diritto all'esistenza. Per la prima volta, nella storia, spiega Poirié, «l'essere umano non valeva niente. Non si trattava di un nemico da combattere, un prigioniero da scambiare: era un oggetto da distruggere. E questo, semplicemente per odio dell'altro uomo. La stessa dedica di 'Altrimenti che essere o al di là dell'essenza' è più che eloquente a tal proposito: "Alla memoria degli esseri più vicini tra i sei milioni di assassinati dai nazional-socialisti, accanto ai milioni e milioni di umani di tutte le confessioni e tutte le nazioni, vittime dello stesso odio dell'altro uomo, dello stesso antisemitismo"» (F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, Actes sud, Paris 1996, p. 18).

⁴⁰ HAH 79; 111. Cfr. A tal proposito l'intero saggio *Humanisme et an-archie*, in particolare i parr. 1-2, in HAH 73-83; 103-117.

⁴¹ Cfr. J.-M. Salanskis, *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*, Klincksieck, Paris 2011, p. 24.

⁴² Cfr. Id., *Territoires du sens : essai d'ethanalyse*, Vrin, Paris 2007, p. 11.

⁴³ Molto interessante a tal proposito è la posizione di Jean Michel Salanskis, che, assimilando la portata del pensiero di Levinas a quelle generalmente ritenute «grandi» nella storia della filosofia, traccia le linee per una possibile «posterità levinasiana», come possibilità di «ricominciare il gesto levinasiano», non tuttavia nel senso di una «pura omologia», poiché «la forza ultima di una filosofia, il più alto valore che essa possa pretendere, è di educarvi delle menti che non convengano facilmente su niente di ciò che essa afferma» (J.-M. Salanskis, *Levinas vivant*, Les belles Lettres, Paris 2006, pp.191-219, p.192).

Da un lato, soprattutto a partire da certi lettori della prima ora, si è consolidata la tendenza a scorgere in essi una filosofia di riferimento capace di risuonare e produrre senso in modo inesauribile. La conseguenza immediata è stata una proliferazione ininterrotta di studi e letteratura secondaria che hanno tentato di sviscerarne innanzitutto il registro morale, e che soprattutto nel facilitare la recezione del pensiero levinasiano, si sono in ultima analisi costituiti come tentativi di difesa delle sue prospettive e delle sue conclusioni, con un chiaro intento apologetico contro un «mondo» - non levinasiano-presumibilmente ostile.

Tuttavia, questo effetto di propagazione e celebrazione, questa «risonanza troppo grande o troppo forte»⁴⁴, come sottolinea Salanskis, deve far riflettere. Non tanto sul fatto che l'opera levinasiana non la meriti, ma sulla responsabilità che il pensiero ha di accostarsi alla filosofia dei grandi pensatori non attestandosi puramente a un livello di adesione, ammirazione, frequentazione e quindi alla fine di «fruizione e utilizzazione» di quel discorso, quanto piuttosto con la finalità e la vitalità critica di seguirne il gesto teoretico senza per questo doverne riprodurre le movenze. Del resto, un filosofare nell'adesione permanente e incondizionata segnerebbe la morte stessa del pensiero.

La seconda conseguenza è che gli scritti levinasiani hanno suscitato forti critiche, trovando eco proprio grazie a queste, traendo spunto dalla fecondità che la critica stessa può generare⁴⁵.

Gli studi levinasiani hanno così generato molteplici critiche sistematiche, eterogenee e divergenti. Si critica Levinas da un punto di vista politico (considerando che egli avrebbe fatto un torto enorme alla categoria del 'politico', senza comprenderne la portata e la giurisdizione), da posizioni femministe (sostenendo che egli non avrebbe fatto altro che confermare la relegazione ideologica delle donne)⁴⁶, da una posizione

⁴⁴ J.-M. Salanskis, *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*, cit., p. 13.

⁴⁵ Lo stesso Levinas ha ricevuto una forte risonanza grazie al disappunto di quel pensatore con cui si trovò stretto come «nel cuore di un chiasmo» (NP 72; 73.), ovvero Derrida: da *Violenza e metafisica* ad *Addio a Emmanuel Levinas* fino agli scritti più tardivi che si tende ad attribuire alla 'svolta levinasiana' di Derrida, quest'ultimo non cessa di spiegare come e perché il gesto del pensiero di Levinas gli sembra impossibile, chiede di essere piegato e deviato secondo direzioni e metodo che solo la decostruzione può indicare e concepire.

⁴⁶ Le obiezioni femministe nascono soprattutto a partire dalle critiche di Simone de Beauvoir, che in una nota di *Il secondo sesso* cita Levinas come un autore che parteciperebbe alla denigrazione a priori delle donne, ponendo la femminilità come «alterità radicale» (Cfr. De Beauvoir S., *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949, tome I, pp. 17-18, in cui si fa riferimento ai passi levinasiani sull'Eros in *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier 1979, pp. 77-84). Leggendo i testi levinasiani - e in particolare la quarta delle Conferenze del 1947 al Collegio Filosofico fondato da Jean Wahl - come la riproposizione maschilista di un concetto di Soggetto che si pone al maschile, accanto al quale la donna si determina e si definisce «in rapporto a lui», essendo, di lui, «l'Altro», la scrittrice francese dimostra effettivamente di

heideggeriana (sostenendo che egli non ha compreso ciò che in Heidegger preveniva le sue obiezioni), non per ultimo da un punto di vista ebraico (soprattutto si pensi a Benny Lévy⁴⁷, e recentemente a Judith Butler⁴⁸). Basta pensare inoltre alle obiezioni più note, quella di Derrida, in *Violence et métaphisique*, quella di Ricoeur in *Se stesso come un altro*, l'«ermeneutica del discernimento» invocata da Kearney, giusto per citarne qualcuna, delle quali avremo modo di occuparci successivamente.

Ma il tema più urgente è, a nostro avviso, il «problema» interno al pensiero di Levinas. Il problema attiene a ciò che Salanskis definisce inerente a un'«eventuale antropologia levinasiana»⁴⁹. Il pensatore dell'«umanesimo dell'altro uomo» ci ha indubbiamente consegnato una concezione della soggettività che si reclama *umana* e che deve dire in termini *in-tensionali* dell'uomo. Ora, prendendo in considerazione già alcuni dei primi saggi – *De l'évasion, De l'existence à l'existant, Le Temps et l'Autre* – ma anche tutta la prima parte di *Totalité et Infini*, si ha l'impressione di leggervi una descrizione metafisica dell'uomo, insistente sui suoi caratteri di separazione e cesura, sulla specificità del proprio come momento necessario e imprescindibile alla relazione etica. Sarebbe soltanto la seconda parte del volume del 1961, e più ancora *Autrement qu'être*, a realizzare uno sfasamento rispetto alla prospettiva ancora ontologica sull'uomo. Leggere il capolavoro del 1974 come il testo della «svolta etica»⁵⁰, della rottura compiuta con il piano e il linguaggio ontologico, comporterebbe il riconoscimento di

averne operato non solo una lettura forzata, ma di averne invertito completamente il senso: l'intento di Levinas, in quelle pagine, è dichiaratamente quello di cercare l'esperienza di alterità «pura», che si ponga «positivamente», e non configurantesi come «l'inverso dell'identità», «nell'opposizione di due specie dello stesso genere» (TA, 54; 77). A tal proposito, uno dei primi saggi tematici di Catherine Chalièr su Levinas, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Levinas*, pubblicato nel 1982 per La nuit surveillée, interroga esattamente l'insieme delle metafore e delle figure del femminile nella filosofia di Levinas, domandandosi ciò che esse fanno intendere dalle idee che il soggetto maschile che le enuncia si fa delle donne. Tuttavia quello studio precoce non solo non portò a fondo le analisi critiche che si proponeva di svolgervi, ma non ebbe un seguito nello sviluppo successivo della Chalièr, che anzi seguì ben altri orientamenti, risultando oggi come una delle migliori e più acute interpreti del filosofo francese che fu anche il suo maestro.

⁴⁷ Cfr. B. Lévy, *Visage continu. La pensée du retour chez Emmanuel Levinas*, Verdier, Paris 1998; e *Lévinas : Dieu et la philosophie*, Verdier, Paris 2009.

⁴⁸ Cfr. J. Butler, *Parting Ways : Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, 2012.

⁴⁹ J.- M., Salanskis, *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*, cit., p. 120. La tesi di Salanskis, in ultima analisi, è che il pensiero levinasiano non sia da leggere come una descrizione metafisica della situazione umana, come se il fine che si pone il filosofo fosse quello di enunciare verità metafisiche, identificazioni epistemologiche, sia del soggetto, sia di Altri, sia dell'oggetto della sua riflessione. L'opera levinasiana andrebbe piuttosto recepita, sostiene Salanskis, non come un'antropologia, quanto piuttosto in una fenomenologia di significazioni (quella della morale, della giustizia, per esempio).

⁵⁰ Basti citare F. P. Ciglia e J. Rolland come due tra gli studiosi più autorevoli che in vario modo hanno sostenuto la tesi di una vera e propria svolta, dall'ontologia all'etica, nel dispiegarsi della riflessione levinasiana tra il 1961 e il 1974.

almeno due fasi nel corso della riflessione levinasiana: una prima che, dagli scritti giovanili ai saggi degli anni Sessanta, permarrebbe nel solco di una tradizione fenomenologica o pseudo - fenomenologica, avente Heidegger come chiave interpretativa della filosofia fenomenologica stessa, e una seconda, che, sollecitata in modo emblematico dal carteggio con Derrida ⁵¹, culminerebbe in *Autrement qu'être* come il momento emblematico di rottura con l'orizzonte ontologico e il passaggio a una prospettiva pienamente etica.

Ma, come sostiene Salanskis, «il tentativo di distinzione tra un Levinas dopo l'etica e un Levinas prima dell'etica non è convincente» ⁵². Ad un'analisi più attenta, infatti, la prospettiva che si potrebbe dire *an-ontologica* è già presente sin dall'inizio: come si avrà modo di vedere nel prosieguo del lavoro, in *De l'évasion* Levinas combatte già l'ontologismo, e diverse descrizioni di *Totalité et Infini* sono esplicitamente volte a comprendere l'uomo al di fuori dell'essere. Già nei testi giovanili cioè, pur nella diversità dei contenuti trattati, si può trovare in nuce non solo la presa di distanza da quella matrice fenomenologica a cui tuttavia egli attinge -sia essa quella husserliana sia quella heideggeriana - ma la specifica emergenza di un pensiero che ha già in sé una sua singolare fisionomia che certamente non rimarrà immutata nel tempo, ma diverrà presente a se stessa tramite un lento processo di rielaborazione e di chiarificazione nel ritorno, continuo e ininterrotto, di concetto a concetto.

La visione d'insieme dell'intera opera levinasiana e la cifra stilistica che la identifica, pur nelle evoluzioni-radicalizzazioni insieme contenutistiche e linguistiche, rende giustizia all'originalità e soprattutto alla *dinamicità* di questo pensiero: non appunto immobile e sempre uguale a sé stesso, né già proteso fin dagli inizi verso gli sviluppi successivi delle opere mature, ma *in fieri*, in costante «dialogo» con gli interlocutori più svariati grazie a un cammino quanto mai fecondo intellettualmente ⁵³. Ultima prova preziosa di questo carattere 'in divenire' e «nomade» ⁵⁴ del pensiero levinasiano sono i

⁵¹ Per un'efficace ricostruzione dei rapporti tra i due filosofi si segnalano due studi di Silvano Petrosino: *La scena umana. Grazie a Derrida e Levinas*, Jaca Book, Milano 2010, e *Derrida e Lévinas, ma anche ...*, in AA.VV., *Après coup- L'inevitabile ritardo. L'eredità di Derrida e la filosofia a venire*, Bulzoni, Roma 2006, pp.?

⁵² J.M. Salanskis, *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*, cit., p. 126.

⁵³ Sono numerosi, come si sa, i saggi, gli articoli, le conferenze dedicate ad altri pensatori e intellettuali, per Levinas preziosi 'compagni' dell'avventura del pensare; innumerabili i passi anche nei volumi più estesi in cui cita altri autori, o opere, sia filosofiche che letterarie o artistiche. Uno dei grandi meriti, universalmente riconosciuti a Levinas, attiene proprio alla trasparenza con cui nella scrittura non cela mai le sue fonti, né gli interlocutori del suo pensare; perché si sa, come ci insegna il *Fedro* di Platone, per pensare non si può essere da soli.

⁵⁴ Cfr. S. Petrosino, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1980.

Carnets de captivité et autres inédits, che hanno portato alla luce un immenso cantiere di scrittura, a volte in consonanza a temi e figure di altri testi del corpus levinasiano già recepito, a volte invece senza *telos* o esiti prevedibili, ma in ogni caso testimonianza di un pensiero ‘vivente’, pienamente avvertito dei dibattiti filosofici del proprio tempo e capace tuttavia di inerpicarsi su sentieri non battuti da altri, restio alle costruzioni sistematiche e deduttive quanto piuttosto capace di esplorare piste che non necessariamente e non in ogni caso saranno seguite.

Tuttavia, pur nella molteplicità dei luoghi e delle forme del suo pensiero, ciò che dà unità all’intero corpus levinasiano è la problematica di fondo che, costante nel tempo, lo anima e lo tiene in movimento: la questione dell’*umano* e della soggettività.

Se il pensiero fenomenologico di Husserl, sostiene Rovatti, «si situa al punto di massima tensione cui una filosofia del soggetto abbia saputo spingersi» pur apparendo «non più in grado, da solo, di indicarci il fenomeno della soggettività»⁵⁵, «il pensiero ontologico di Heidegger si presenta invece come la radicale distruzione di ogni filosofia del soggetto, ma finendo poi con lo «smarrire la via fenomenologica nell'intento di radicalizzarla». Muovendosi inizialmente come tra due poli⁵⁶, lo sforzo levinasiano di raggiungere attraverso un movimento regressivo- fondativo di ispirazione husserliana le basi ultime -ontologico- esistenziali- della soggettività umana⁵⁷, dopo una brusca quanto discreta e tormentata rottura con il pensiero heideggeriano emerge già negli scritti giovanili come progetto di decisa *evasione* dalle angustie di una pura e semplice filosofia del soggetto inteso alla maniera moderna come proteso alla ricerca del fondamento, imboccando piuttosto la strada dell’«uscita dall’essere», *utopica* «uscita» alla ricerca dell’umano.

Intravedere in filigrana già nei primi scritti questa ricerca - pur riconoscendone l’autonomia di direzione e la specificità degli esiti - equivale a leggere nel pensare levinasiano intorno alla soggettività non un’intenzione descrittiva alla maniera fenomenologica, né tanto meno fondativa, quanto il prematuro «presentimento» di

⁵⁵ P. A. Rovatti., *La posta in gioco*, Bompiani, Milano 1987, p. 8.

⁵⁶ Tenendo conto di essi, per il momento, come i maggiori; come si vedrà in seguito, accanto, non per minore importanza, ve ne sono molti altri.

⁵⁷ Cfr. F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall’uomo, La genesi del pensiero di Lévinas*, Cedam, Padova 1988, p. 12.

un'inquietudine da cui questo gesto teoretico si lascerà abitare, scavare e orientare⁵⁸. Una soggettività abitata e assillata dunque, in qualche modo già dai primi scritti, da un'affezione eteronoma che suscita il Comandamento etico e ordina un movimento di de-stituzione della soggettività, di erosione delle sue basi fondative secondo una dinamica che non ha nel soggetto stesso il suo inizio, scalzando piuttosto continuamente l'istante della decisione e della libertà.

Leggiamo nei *Carnets de captivité et autres inédits* :

Io = responsabilità.

1° La mia tesi consiste nell'affermare la disimmertia nell'Essere: l'io sopporta tutta la responsabilità come se esistesse un punto privilegiato: l'uomo in quanto io. Tale punto privilegiato in quanto responsabilità – è necessario ad una filosofia anti-fascista o anti-totalitaria.[...] Conviene che l'io si affermi nella responsabilità, la quale è nello stesso tempo per... e davanti...⁵⁹.

E successivamente, in *Éthique et Infini*:

Parlo della responsabilità come della struttura essenziale, primaria, fondamentale della soggettività; e descrivo di conseguenza la soggettività in termini etici. Qui l'etica non si aggiunge come un supplemento rispetto a una base esistenziale preliminare: il nodo stesso del soggettivo si stringe nell'etica intesa come responsabilità⁶⁰.

L'intento primario da parte di Levinas è quello di ribadire che la responsabilità come natura ultima della soggettività non si colloca all'interno della struttura identitaria come derivazione e prodotto della libertà dell'io, né essa «ci tranquillizza con un rapido calcolo di costi e benefici mostrandoci l'adeguatezza della nostra decisione»⁶¹, ma si appella al pensiero pur eccedendolo, ingiungendo come l'impossibile, come la provocazione che trapassa ogni capacità di misura e ogni possibilità di saturazione dell'esigenzialità etica che porta con sé. Sebbene nei primi scritti almeno fino ai primi anni cinquanta si attestano formulazioni di pensiero meno definitive e nette, dai toni più pacati e non così perentori, indubbiamente negli scritti più maturi la scrittura raggiunge livelli iperbolici notevoli e la torsione cui Levinas sottopone il tema della soggettività

⁵⁸ Senza che questo significhi, ribadiamo, ricondurre ogni scritto del filosofo agli esiti delle sue ultime ricerche, quanto piuttosto tentando di rispettare il movimento del suo pensiero come in una sorta di 'ignoranza' di ciò che seguirà.

⁵⁹ OE 1 251; 255; la citazione è estratta dalla nota < 4 >, della sezione *Note filosofiche varie*, Raccolta A, di datazione non facile ma presumibilmente compresa tra il 1949 e il 1950.

⁶⁰ EI 101; 93.

⁶¹ C. Dovolich, *Derrida di fronte alla questione etica*, in C. Di Marco (a cura di), *Percorsi dell'etica contemporanea*, Mimesis, Milano 1999, pp. 217-235, p. 220.

rasenta toni esasperati se non tragici, tali da sfiorare il rischio della sua non praticabilità⁶².

La soggettività, difesa come punto di ingresso nella relazione etica, condizione 'sine qua non' perché di responsabilità si parli⁶³, sembra subire un processo di decostruzione che «nulla lascia intatto», declinandosi come il *proprio* (condizione affinché di apertura-accoglimento-donazione si tratti) e contemporaneamente come negazione e privazione di sé, nelle figure iperboliche della *diaconia*, dell'*esposizione*, fino alla *sostituzione*; pur in rapporto con l'*economia*, rompe con essa, pur non essendo alla portata del pensiero (pur essendo cioè impossibile per il pensiero), essa è in rapporto con il pensiero. Vi entra rimanendo esteriore ma positivamente: come l'Impossibile.

Non si tratta affatto, quindi, di una responsabilità la cui iniziativa è diretta dal soggetto, anzi implica in qualche modo «la morte del soggetto»⁶⁴, l'interruzione della logica della presenza e di ogni struttura intenzionale, la rottura «con ogni originarietà»⁶⁵.

Forse in questo senso si potrebbe dire, con Derrida, che una soggettività così delineata

[...] è l'impossibile. Non impossibile ma l'impossibile. La figura stessa dell'impossibile. Esso si annuncia, si fa (*se donne à*) pensare come l'impossibile⁶⁶.

Come interpretare una simile concezione? Di che si tratta quando si parla di responsabilità levinasiana, di primato dell'etica sull'ontologia, di anteriorità della responsabilità sulla libertà, di priorità dell'Altro sullo Stesso? Siamo dinanzi a una riproposizione della follia di Lot⁶⁷, del suo eccesso di ospitalità fino al sacrificio del

⁶² Cfr. A tal proposito M. Vanni, *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, CNRS Éditions, Paris 2004. L'alta esigibilità etica di cui si carica l'appello alla responsabilità in Levinas disegnerebbe, secondo l'autore, una curva tendente all'infinito che oltrepassa ed eccede irrimediabilmente ogni risposta possibile. La prima ricaduta fondamentale a conseguire da ciò sarebbe l'impossibilità di una sua iscrizione pratica.

⁶³ E più ancora, possiamo dire con E. Bonan che la cifra singolare del pensiero levinasiano consisterebbe proprio nel suo tentativo di pensare il grande tema dell'alterità che appella alla relazione etica, senza togliere riconoscimento e dignità al momento soggettivo, anzi ri-pensandolo, non più radicato sulle certezze autofondanti del cogito ma rinnovato di un senso nuovo nella responsabilità. (Cfr. E. Bonan., *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Levinas*, in C. Vigna (a c. di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 423-453, pp. 424-425).

⁶⁴ Cfr S. Currò, *Il dono e l'altro*. cit., p. 36.

⁶⁵ J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, a cura di G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 161.

⁶⁶ Ivi, p. 9

⁶⁷ Cfr. Gen 19, 1-8, ripreso in J. Derrida, *Sull'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, trad. it. di I. Landolfi, Baldini&Castoldi, Milano 2000, pp. 130-132.

proprio in nome dell'Altro che è lo straniero? O della follia cieca di Abramo, del suo sacrificio del proprio in nome dell'Altro che è Dio?

In questo movimento di responsabilità infinita e esasperata, sbilanciata a favore dell'altro fino a farsi suo «ostaggio», fino a farsi «Sub-jectum», «sotto il peso dell'universo»⁶⁸, una parte della critica tende a intravedere la riproposizione di un eroismo titanico incapace di fare i conti con la sua finitezza: forse che, piuttosto che una mortificazione del vivere soggettivo, non si tratti della riproposizione rovesciata delle pretese egologiche del soggetto della modernità⁶⁹? E più ancora, Levinas avrebbe avuto il merito sì di restituire al soggetto i suoi diritti, ma non nel senso di averlo «restaurato» restituendogli il ruolo di cominciamento e fondamento, di avergli reso «la maiuscola a titolo di quell'operatore onto-teologico fondamentale che ha potuto essere»⁷⁰. Il filosofo avrebbe indicato una modalità della «soggettività postmetafisica», cioè la soggettività concreta, libera da ogni ruolo in un'economia ontologica predeterminata, riallacciandosi in questo, come vorrebbe Benoist, a certe intuizioni kierkegaardiane. E nonostante sia evidente che ci sia in Levinas una critica del sostanzialismo e della sua applicazione alla categoria della soggettività, il rischio intravisto sarebbe in ultima analisi quello di una riabilitazione, consapevole o meno, delle proprietà più pesanti che la tradizione metafisica ha riconosciuto al soggetto, fino a poter ipotizzare che la soggettività levinasiana nella dismisura della convocazione etica che oltrepassa i limiti 'umani' della ragionevolezza, non sia che il tentativo di una «riappropriazione del cogito», e che la distanza di Levinas dal *cogito* cartesiano tanto esorcizzato non sia poi così notevole⁷¹.

Insistendo esattamente sul versante opposto, una parte più cospicua della critica odierna mira a evidenziare il presunto atto di svilimento e svuotamento - mortificante- cui Levinas avrebbe sottoposto la figura della soggettività: dal Michel Vanni, a Evelyne Grossmann, fino recentemente a Raphaël Lellouche, solo per citarne alcuni.

⁶⁸ AE 183;145.

⁶⁹ Il riferimento è a studiosi tra cui E. Feron (cfr. Id., *L'événement*, in AA.VV., *Emmanuel Levinas et l'histoire*, a c. di N. Frogneux et F. Mies, Les Editions du Cerfs, Paris 1998), C. De Bauw (cfr. Id., *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas*, Ousia, Bruxelles 1997), F. Ciaramelli (cfr. soprattutto *Levinas ou l'alterité impossible*, in AA. VV., *Phénoménologie et analyse existentielle*, a c. di P. Jonckheere, De Boeck, Bruxelles 1989), ed E. Bonan (cfr. Id., *Soggetto ed essere. Indagini sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, Piazza, Treviso 2002).

⁷⁰ J. Benoist, *Le cogito levinassien: Lévinas et Descartes*, in E. Levinas et AA.VV., *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*, Puf, Paris 2000, pp.105-122, p. 105.

⁷¹ Cfr. Ibid.

Basandosi sulle novità stilistiche introdotte soprattutto nell'opera del 1974, questa parte della letteratura critica mira a metterne in evidenza una tendenza all'eccesso che oltrepassa i limiti del linguaggio e del pensiero, come del resto ammette Levinas stesso, invocando un «linguaggio che ecceda i limiti del pensiero»⁷². Questo tuttavia non giustificerebbe una sua collocazione tra quelle che Blanchot chiama scritture dell'«esperienza-limite», come vorrebbe E. Grossmann⁷³. La lingua di Levinas, la sua sintassi particolare, scrive Grossmann, è forse meno lontana di quanto potrebbe a prima vista sembrare da quella, per esempio, di Mallarmé. «Tutto diviene suspens, disposizione frammentaria» scriveva Mallarmé, la parola si fa «centro di suspens vibratorio», «incrinatura disseminata»⁷⁴. Sospensioni, disseminazioni, ellissi: termini che non si possono non accostare a quella pratica discorsiva della rottura in Levinas, secondo quegli effetti di incrinature che Derrida stesso interrogava rilevando nella scrittura di *Autrement qu'être* questa strana logica della dislocazione, dell'interruzione che introduce la traccia lacerante il tessuto testuale⁷⁵. Grossmann, come Lellouche, Vanni, e altri, tendono a insistere sugli effetti di questa pratica discorsiva della dislocazione, dell'interruzione, dell'exasperazione, leggendo, soprattutto nel capolavoro del '74, la dichiarata volontà levinasiana di «disarcionare il linguaggio filosofico»⁷⁶, insistendo sulla ricorrenza reiterata dei termini 'ossessione', 'eccesso', 'eccessivo', termini che il filosofo stesso chiama «barbarismi», cioè la sua maniera di animare, rianimare, far respirare la lingua⁷⁷. L'opera levinasiana sarebbe allora un'«esplorazione dei confini estremi del pensiero» o ancor di più «un invito ad avventurarsi al cuore stesso di un pensiero metodicamente folle»⁷⁸, mentre la declinazione stessa della soggettività come *passività* nelle figure ricorrenti dalla *sostituzione* al *sacrificio* del sé inaugurerebbero per Lellouche una vera e propria 'bourdure' folle del pensiero, una «metafisica della persecuzione»⁷⁹.

⁷² AE 263, 211.

⁷³ E. Grossman, *Le grain de folie d'Emmanuel Levinas*, in Cohen Levinas- Clement, *E. Levinas et les territoires de la pensée*, cit., pp.441-454, p. 442.

⁷⁴ S. Mallarmé, *Crise de vers*, in *Variations sur un sujet*, Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, ed. H. Mondor et G. Jean- Aubry, Gallimard, Paris 1945, pp. 367, 386 , 387.

⁷⁵ Cfr. J. Derrida, *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, ora in *Psyché*, Paris, Gallimard.

⁷⁶ AE, 263; 210.

⁷⁷ Senza pensare alla questione del traumatismo della *persecuzione*, *all'esposizione* alla ferita, al possesso dell'io messo in atto dall'altro, riletti da questi autori come elementi rinviati alla struttura paranoica, che si iscriverebbe nel cuore stesso dell'esperienza etica levinasiana, come avremo modo di analizzare in seguito.

⁷⁸ Cfr. E. Grossman, *Le grain de folie d'Emmanuel Levinas*, cit., pp. 441-454.

⁷⁹ R. Lellouche, *Difficile Levinas*, cit., p 11.

Ma più che questione di follia rasentata, si tratterebbe qui di una « follia ai confini della ragione» senza la quale «l'io si ricoglierebbe, e, nel cuore della sua passione, ricomincerebbe l'essence»⁸⁰: la questione è che Levinas articola il suo discorso su un piano che eccede il piano ontologico, su quello dell'«altrimenti che essere», e il problema è che non si riesce a concepire una logica an-ontologica! Ancora una volta, la questione è - anche attraverso la scrittura dell'eccesso - *come* dire l'impensabile!

Da un certo punto di vista, gli effetti di questo disorientamento provocato dal pensiero di Levinas sono comprensibili e in parte giustificabili.

Se l'etica, come si vedrà, precede l'ontologia, il volto obbliga e ossessiona, il primato dell'Altro sempre precede ed eccede i diritti dell'Io, sembra legittimo domandarsi cosa ne resti della libertà. Al di là delle specificità delle singole voci, la domanda più comune riguarda quale compatibilità possa esserci ancora tra una responsabilità strettamente intesa come responsabilità-per-l'altro, in cui l'Uno è inderogabilmente a servizio dell'Altro, e la libertà. È evidente che è impossibile rispondere a una simile domanda finché non si chiarisce cosa si nasconde dietro al termine 'libertà', e finché, come dice Levinas stesso, «l'alternativa libero/ non libero ha significato ultimo e [...] la soggettività consiste nel fermarsi all'ultimo o all'originario»⁸¹. È come se Levinas sconvolgesse le concezioni di tutte le grandi nozioni della filosofia tradizionale. A partire dal 'soggetto', divenuto ora 'soggezione'.

Ma le critiche volte a salvaguardare una presunta libertà umiliata dal rigorismo morale smoderato cui sarebbe sottoposta la soggettività, rischiano di rimanere senza efficacia, perché si muovono su un orizzonte di comprensione che non arriva a incrociare la significatività del testo levinasiano. Invece di leggerci un rovesciamento in negativo della libertà moderna, un esempio di «asubjectivisme» contemporaneo⁸², bisognerebbe chiedersi se non vi sia in atto piuttosto una riconfigurazione della libertà stessa, giocata esattamente entro il «destino» della responsabilità-per-l'Altro alla quale è vocata. Scrive Levinas in *Humanisme de l'autre homme*:

⁸⁰ AE 85 ; 64.

⁸¹ HAH 81; 113.

⁸² Il riferimento è a Marion, citato da J. Benoist, in *Le cogito levinassien: Lévinas et Descartes*, cit., p. 108.

Il soggetto non risalta sull'essere per una libertà che lo renderebbe padrone delle cose ma per una suscettibilità preoriginaria, più antica dell'origine, suscettibilità provocata nel soggetto senza che mai la provocazione si sia fatta presente o logos che si offra all'assunzione o al rifiuto e si ponga nel campo bipolare dei valori. Per tale suscettibilità il soggetto [...] è responsabilità prima di essere intenzionalità⁸³.

Lo stesso Levinas, nella nota 15 della pagina 117 dello stesso testo, rinvia esplicitamente a Sartre come colui che ha parlato del soggetto come condannato alla libertà.

Effettivamente, in un passo di *L'Être et le néant* dal paragrafo intitolato 'Libertà e responsabilità', su cui torneremo successivamente, Sartre scrive:

L'uomo, essendo condannato a essere libero, porta il peso del mondo tutto intero sulle sue spalle: egli è responsabile del mondo e di se-stesso in quanto modo d'essere[...] Io sono responsabile di tutto, salvo che della mia responsabilità stessa, perché non sono il fondamento del mio essere. Tutto accade dunque come se fossi obbligato a essere responsabile⁸⁴.

Fa un certo effetto leggere questi passi in concomitanza ad altri levinasiani scritti durante la prigionia e poi pubblicati nel 1947, capaci di far trapelare uno smarrimento di fondo e un certo senso del «tragico»⁸⁵. Scrive Levinas:

⁸³ HAH 83; 116-117.

⁸⁴ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014, pp. 628, 631.

⁸⁵ A parte il testo di Stéphane Habib, (*La responsabilité chez Sartre et Levinas*, L'Harmattan, Paris 1998), un tentativo di una lettura parallela tra i due filosofi, limitatamente a *L'essere e il nulla* e *Totalità e infinito*, si trova in un interessante saggio di Bernhard Waldenfels, *La liberté face à l'autre. Levinas et Sartre: ontologie et éthique en conflit*, pubblicato nel 2006 nel quinto volume dei *Cahiers d'Études Lévinassiennes* (pp. 151-174). Il filosofo tedesco, pur facendo le dovute differenze, propone di incrociare questi due testi scorgendo in essi, a partire dalla stessa eredità fenomenologica, un certo idioma esistenzialista e diversi temi comuni, come il sé, il corpo, il tempo, lo spazio, il senso, il mondo, e sempre e ancora l'altro. Tuttavia a nostro parere la contrapposizione tra i due rimane considerevole e ben superiore a qualsiasi tentativo di accostamento: da un lato lo sradicamento permanente dall'essere, culminante nella mia propria libertà, dall'altro una libertà investita e giustificata dall'altro. Divergenza fondamentale che porta con sé ovviamente degli effetti sulla descrizione di fenomeni come lo sguardo, l'appello etico, e la responsabilità pratica. L'etica levinasiana, in rivolta contro l'essere e fondata su una responsabilità per e davanti all'Altro, resta ben lontana dalla morale sartriana, sempre e comunque ai margini dell'essere e limitata a pura responsabilità di sé. E ancor più, l'abbandono e la derelizione, la scelta, l'impegno, la contingenza e la libertà, spingeranno Sartre a pensare innanzitutto una responsabilità per-sé del per-sé, e poi in seguito una responsabilità-per-sé-per-altri. Per un approfondimento del rapporto tra i due autori, cfr. M. de Saint Cheron, *Sartre et Levinas: quel dialogue?*, in *Entretiens avec Emmanuel Levinas. 1983-1994*, LGF Le livre de poche, Paris 2006, pp. 77-97.

Solo l'essere libero è responsabile, il che significa che è già non libero.. Il tragico non nasce da una lotta tra libertà e destino, ma dal virare della libertà in destino, dalla responsabilità⁸⁶.

La soggettività umana 'realizza' la sua libertà, e in ciò la sua unicità insostituibile, perché risponde dell'altro, senza averlo né scelto né voluto. È in questo senso che l'appello etico proveniente dal volto o dal Bene che sia, de-situa il soggetto eleggendolo responsabile. In questo Levinas rompe con la tradizione della filosofia riflessiva che, ancora con Sartre, suppone che si vada verso l'altro sulla base di un sé preliminare. Si tratta, per Levinas, di pensare piuttosto che il sé, il soggetto, l'io unico e irripetibile, è reso tale nella misura stessa della sua responsabilità: consiste interamente nella sua risposta all'appello etico. Al contrario, la tradizione filosofica nel suo insieme tenderebbe a concordare sulla necessità di un'autonomia pura per cogliere la libertà. Per essere liberi bisognerebbe obbedire a sé stessi, la condizione della possibilità e della pensabilità della libertà sarebbe e rimarrebbe l'autonomia. Ma questa logica è ancora la logica dell'ontologia, il riflesso del *conatus essendi*, che pone la priorità alla conservazione del proprio essere. Scrive Catherine Chalièr:

Il valore della libertà non è in questione perché abbia fallito, ma perché essa manca profondamente di giustizia e non garantisce in alcun modo la moralità. Il filosofo pensa che la morale non ha la sua fonte nella libertà ma nella coscienza della sua indegnità, non faccia a faccia ai fatti coi quali l'uomo, malgrado la sua libertà, sarebbe incapace di misurarsi, ma faccia a faccia ad altri che lo fa vergognare della sua «libertà omicida»⁸⁷.

Malgrado tutti i ribaltamenti, malgrado la priorità dell'Altro sullo Stesso, malgrado la convocazione etica e l'obbligazione a rispondere al volto o al Bene che appellano e soprattutto a rispondere di Altri fino al sacrificio, fino allo sfinimento, malgrado la destituzione e la de-situazione dell'io, malgrado tutto ciò, l'idea di libertà resta presente negli scritti dell'autore di *Liberté et commandement*. Tuttavia, in seguito all'asimmetria del rapporto etico tra l'io e l'Altro, fino alla nozione di *sostituzione*, la libertà resta sì preservata, 'resiste', ma secondo una trasformazione radicale della sua accezione. Non più certamente nel senso di una libertà-rifiuto che davanti all'Altro si pone opponendosi, o di una libertà come forza cieca. Se l'etica precede l'ontologia, se la responsabilità precede la libertà in virtù di un'anarchia insormontabile, la libertà che

⁸⁶ EE 115-116;72.

⁸⁷ C. Chalièr, Levinas. *L'utopie de l'humain*, cit., pp. 62-63.

resiste e permane sarà in accordo con essa, una libertà tormentata intimamente da quest'inquietudine per Altri che lascia schiudere la sua infinita ricchezza proprio nella responsabilità per l'altro uomo ⁸⁸.

Solo la risposta all'elezione o all'appello- la responsabilità- restituisce all'uomo il senso della sua libertà. Scoprendo che egli è il solo a poter rispondere, il soggetto scopre la sua unicità, e così la sua libertà.

A essere messa in causa, qui, non è dunque la presunta dignità della 'libertà', che verrebbe minacciata, ma è la condizione o l'in-condizione umana stessa.

1.2. Altrimenti che passività

C'è qualcosa da dire, scriveva Novalis, in favore della passività. È significativo che un contemporaneo di Novalis, Maine de Biran, che ha voluto essere il filosofo dell'attività, resterà essenzialmente come quello delle due passività: l'inferiore e la superiore. Ma l'inferiore è inferiore alla superiore?

(J. Wahl, *Traité de Métaphisique*, Payot, cit., p. 562)

Poiché il motivo ricorrente nelle obiezioni di fondo mosse dalla letteratura secondaria riguarda il ruolo svolto dal volume del 1974, intendiamo prendere le mosse dall'analisi di alcuni passi centrali di quest'ultimo, in cui effettivamente giunge a compimento la radicalizzazione estrema di un discorso che ha già in realtà le sue radici altrove.

A partire del testo levinasiano, in un secondo momento si prenderanno in esame alcune ipotesi di lettura critica, che, per dirla con Lellouche, supporrebbero a vario titolo che il

⁸⁸ Se, anche per Derrida il compito fondamentale della filosofia consiste nel porre la questione della responsabilità, tuttavia è importante non dimenticare che «una tematizzazione insufficiente di ciò che è, ovvero *deve essere* la responsabilità, è anche una tematizzazione *irresponsabile*: non conoscere, non avere né una scienza né una coscienza sufficiente di ciò che *essere responsabile* vuol dire, è in sé una trasgressione alla responsabilità. Per essere responsabile, bisogna poter rispondere di ciò che vuol dire essere responsabile [...] Bisogna ricordare continuamente che qualche irresponsabilità si insinua ovunque lo esiga la responsabilità senza avere sufficientemente concettualizzato e nematicamente pensato ciò che 'responsabilità' vuol dire: *cioè ovunque*. [...] Si dovrebbe concludere da ciò che non soltanto la tematizzazione del concetto di responsabilità è sempre insufficiente ma che ella lo sarà sempre perché *deve esserlo*» (J. Derrida, *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Colloque de Royaumont, décembre 1990, d. p. J.M. Rabaté et M. Wetzel, Métailié-Transition, Paris 1992, p. 8 ; pp. 31-32.)

⁸⁸ Ivi, pp. 31-32.

filosofo abbia trasformato la sua teoria della soggettività e della relazione intersoggettiva in una «metafisica della persecuzione».

L'etica levinasiana riposa com'è noto sulla sua tesi della radicale *passività* soggettiva, instaurando una connessione strutturale tra responsabilità e passività, tra responsabilità quale essenza del soggettivo, e passività quale condizione 'sine qua non' perché l'evento straordinario della responsabilità possa sorprendere e abitare il soggetto. Ora, come si accennava prima, non si può non pensare agli esiti ultimi di *Autrement qu'être*. Qui in maniera esemplare, infatti, il tema della *passività* del soggetto responsabile emerge come la vera soggettività del soggetto, quella che lo costituisce e lo individua nella sua ipseità unica⁸⁹. Non l'*attività* di un soggetto costituente che autonomamente si pone e pone il mondo, bensì la *passività* di un 'soggetto' originariamente colpito da un'ingiunzione etica che gli viene dall'Altro e che lo individua come soggetto responsabile prima ancora che egli possa prendere posizione con un atto libero o con un atto di coscienza. Qui sorge la questione fondamentale: in che termini si gioca lo scarto tra la libertà del soggetto e il residuo di uno spazio autonomo dell'io da un lato, e la responsabilità, natura essenziale del soggetto, tratteggiata da Levinas non come prodotto di un atto consapevole dell'io ma come «passività assoluta»? In che senso il filosofo francese parla di «libertà finita»⁹⁰ e come può essere concepita senza calpestare la dignità del finito⁹¹ e anzi conservandone la potenza d'essere e d'agire?

⁸⁹ Cfr. S. Labate, *La nascita latente del soggetto. Uno studio su Altrimenti che essere*, in 'Teoria': *Levinas in Italia*, 2, 2006, pp. 171- 201. Lo studioso, in sintonia con le posizioni di G. Bailhache (Cfr. Id., *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*, PUF, Paris 1994), analizza la meditazione levinasiana sulla soggettività concentrandosi soprattutto su *Altrimenti che essere*, mostrando come la «difesa della soggettività» proposta da *Totalité et infini*, venga compiuta in effetti solo nel volume del 1974: il testo del 1961, sostiene l'autore, tratterebbe un percorso che partendo «dalla costruzione di un possesso - avere una dimora, possedere le cose per goderne - » finisce per sfociare nell'«espropriazione di ciò attraverso cui il soggetto si appropria - la donna, il linguaggio, il volto». Solo la conversione metodologica di *Autrement qu'être*, secondo Labate, permetterebbe una effettiva focalizzazione sul soggetto e sulle dinamiche che lo costituiscono agendo come dall'interno. In termini non dissimili, Bailhache scriveva: «Si può dire che, se *Totalità e Infinito* è consacrato all'altro, *Altrimenti che essere* è consacrato al soggetto. Il progetto che anima *Totalità e Infinito* ("una difesa della soggettività [...] come fondata sull'idea dell'infinito") si realizza in *Altrimenti che Essere*» (G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, cit., p. 197).

⁹⁰ AE 194; 153.

⁹¹ Come si vedrà, il tema della *dignità*, sebbene non centrale dei testi levinasiani, rimane una costante nell'arco di tutta la produzione speculativa del filosofo, fungendo da cartina al tornasole capace di indicare la portata del suo gesto ermeneutico: legato ancora al tema della *felicità* in *De l'évasion, De l'existence à l'existant*, e nei *Carnets* (Cfr. E 99; 19: «E in queste condizioni, l'*eccedenza* è possibile, e come si compie? Qual è l'ideale di felicità e di dignità umana che essa promette?». Cfr. EE 7; 3: «[È] un'uscita dall'essere e dalle categorie che lo descrivono: una ex-scendenza. Ma l'ex-scendenza e la Felicità sono necessariamente collegate nell'essere ed è per questo che essere è preferibile a non essere». Cfr. Pag. 6 del *Quaderno 6* in OE 1, fr?; 174: «L'idea di felicità è coestensiva all'idea di individualità. È la fine della nozione di specie. È per questo che la felicità è qlcs. di più dell'essere. Compim¹⁰ - ed

Com'è noto, una delle critiche più significative mosse da Levinas a Heidegger sottolinea come quest'ultimo, pur avendo inizialmente posto l'esserci come temporalità e, quindi, come *passività*, lo ha poi identificato attraverso la sua capacità di dominare tutte le sue possibilità, tutte, fino alla stessa possibilità dell'impossibilità - la morte - anticipandola con una decisione eroica. Per questo, benché gli riconosca il merito di aver criticato il soggetto di matrice idealistica, concepito, da Kant a Hegel, come sintesi di ragione e volontà, Levinas obietta ad Heidegger di avere in ultima analisi continuato a concepire l'essere umano come 'potere', 'progetto', come 'verità e luce'.

Heidegger non disporrebbe di concetti – afferma Levinas in *Totalité et Infini* e negli scritti ad esso preparatori come *Les enseignements*⁹² - per dire il «rapporto con il mistero che la finitezza del *Dasein* implica già: Se il potere è allo stesso tempo impotenza, è in relazione al potere che tale impotenza è descritta». Il filosofo francese punta invece a trovare una definizione dell'umano al di fuori della coscienza e del potere, l'umano costituito in e attraverso la relazione con l'altro. Heidegger, avendo insistito sulla fatticità e sulla finitezza, e pensando il *Dasein* in ultima analisi come «essere per la morte», avrebbe messo a fuoco una indiscutibile nozione di passività, ma questa «passività», questa «deficienza umana», è intesa ancora come «il rovesciamento del suo sforzo d'essere» e questo «sforzo d'essere» è identificato ancora come compito e destino dell'uomo. Quel che ricorre nelle sue analisi, sottolinea Levinas, è l'idea di assunzione, di comprensione, di 'presa', «è questo risorgere del coraggio dietro la passività». «*L'essere – per – la morte* o essere a morte è ancora un poter – essere, e la morte, secondo una terminologia significativa, è *possibilità* dell'impossibilità e non punto estremo, strappato ad ogni assunzione, non una impossibilità di potere, al di là di ogni afferramento»⁹³. Del resto, anche il primato dell'affettività, che il *Dasein* sembra in un primo momento garantire, non sfuggirebbe a questa logica:

essere.[...] D'altra parte il problema della soggettività – dell'ipostasi come l'avevo messo in evidenza – è il problema stesso della felicità in quanto oltrepassa l'essere»). Il tema sarà poi più precisamente declinato in relazione alla «difesa della soggettività» che *Totalité et Infini* si propone di svolgere, laddove l'intento del filosofo sarà esplicitamente restituire all'uomo «la sua più alta dignità» (HAH 77; 110).

⁹² Conferenza tenuta il 23 febbraio del 1950, la cui redazione dovrebbe presumibilmente essere posteriore, senza avere elementi decisivi per precisarne di quanto. (Cfr. OE2 173-198; 177).

⁹³ DQV 88; 69.

Le disposizioni affettive (*Stimmungen*) che, per Heidegger significano tanti modi per l'esser-ci, per l'umanità, di accordarsi all'essanza che è ciò che è da essere – e cioè da cogliere il poter essere - , si riferiscono tutte, per lui, all'angoscia in cui l'essere per la morte affronta coraggiosamente e disperatamente – liberamente ! – il nulla in cui l'umanità è così fedelmente il suo destino ontologico, tra essere e non essere. L'angoscia e l'uomo in essa, sono tutte ontologie»⁹⁴.

Ma può l'umano, si chiede Levinas, pensato

a partire dall'ontologia come libertà, come volontà di potenza o come capace di assumere nella sua totalità e finitezza l'essanza dell'essere, [... o] a partire dall'angoscia (sguardo immerso nell'abisso del nulla) che si proverebbe in ogni emozione e in ogni in-quietudine, [...può] questo umano [essere considerato] ancora all'altezza di ciò che, nella deficienza umana, coglie l'intelligenza moderna? L'intelligenza moderna, quella che, ad Auschwitz, vide l'esito della legge e dell'obbedienza – proveniente dall'atto eroico – nei totalitarismi, fascisti e non fascisti del XX secolo⁹⁵.

L'esigenza levinasiana è quella di investire piuttosto il soggetto umano con la forza di un'interrogazione capace di scuoterlo e di metterlo in discussione in maniera radicale. In questa direzione, ammette Levinas, lo stesso antiumanesimo avrebbe compiuto un lavoro positivo:

L'antiumanesimo moderno, negando il primato che, per la significazione dell'essere, apparterebbe alla persona umana, libero scopo di se stessa, è vero al di là delle ragioni che si dà. Esso ha fatto piazza pulita alla soggettività che si pone nell'abnegazione, nel sacrificio, nella sostituzione precedente la volontà. La sua intuizione geniale consiste nell'aver abbandonato l'idea di persona, scopo e origine di se stessa, in cui l'io è ancora cosa perché è ancora un essere⁹⁶.

Heidegger tuttavia ha scelto di non meglio approfondire la comprensione della passività nella quale l'io è originariamente situato, l'idea che lo scopo è l'altro e non l'io, e che l'io è piuttosto «ostaggio, responsabilità e sostituzione che sopporta il mondo nella passività dell'assegnazione che va fino alla persecuzione accusatrice, indeclinabile»⁹⁷.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ivi, 89; 69-70.

⁹⁶ AE 203; 161.

⁹⁷ Ibidem.

Per pensare il soggetto umano ad un livello di profondità maggiore è necessario verificare se il soggetto «è soltanto soggetto di saperi e di poteri», occorre accertarsi se esso «non si offre come soggetto in un altro senso»⁹⁸.

Già in *Le Temps et l'Autre*, introducendo l'esperienza della sofferenza e della *morte* che si profila in essa come «relazione con il mistero»⁹⁹, Levinas metteva in luce come questa esperienza si faccia secondo la modalità della passività, non solamente come fine dell'attività del soggetto, quanto come l'impossibilità di «assumere la sua situazione di fatto»¹⁰⁰, impossibilità di assumere la relazione con l'alterità radicale.

La passività, che connota la relazione del soggetto con l'alterità, fin qui si comprende come cessazione del potere, arresto dell'atto del comprendere, «fine della virilità e dell'eroismo del soggetto»¹⁰¹, secondo un «rovesciamento dell'attività del soggetto in passività»¹⁰² che ci fa non poter più potere¹⁰³, che nega la possibilità di avere un progetto¹⁰⁴.

A partire da *l'Humanisme de l'autre homme*, ma proprio soprattutto in *Autrement qu'être*, la passività che connota la modalità del soggetto di stare al mondo e relazionarsi con Altri non si configura più solamente come sospensione del potere, né messa in crisi della sua sovranità in seguito all'interdizione proveniente da Altrui, ma ancora più radicalmente come «passività pre-originaria dell'eletto che subisce l'elezione»¹⁰⁵. La passività si configura come la responsabilità per l'altro che oltrepassa

⁹⁸ TI 308; 285.

⁹⁹ TA 56-57; 41. Sul tema della morte, presente a più riprese nei testi di Levinas, cfr. oltre *Le Temps et l'Autre*, soprattutto le lezioni tenute in Sorbona e confluite in *Dieu, la mort et le temps*. Le analisi qui condotte, se apprezzano il «rigore» dello studio heideggeriano sul rapporto morte-tempo (cfr. Ivi 32; 64) pur tuttavia contestandone i risultati finali, concordano con Fink e la sua tesi dell'indicibilità della morte, in ragione della sua stessa intelligibilità (cfr. Ivi 104; 138) fino a intravedere in Bloch un'altra possibilità di pensiero alternativa a quello di Heidegger (Ivi 107-111; 141-145).

¹⁰⁰ TA 57; 42. Già nei primi anni quaranta, Levinas si confronta con il tema della morte, come testimoniano diversi frammenti che inchiostano i *Quaderni* di recente pubblicati, cfr. QDP, pp. 73-75, 78, 82, 178, 179-180. Il riferimento è sempre a Fedra, all'Amleto, a Macbeth, secondo le stesse linee di pensiero poi successivamente e più estesamente rielaborate nel 1947 in EE e soprattutto in TA (cfr. EE 86-88; 54-55. Cfr. TA, 29-30; 24. 61-61;44).

¹⁰¹ Ivi, p. 59; 43.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Cfr. Ivi, p. 62; 45.

¹⁰⁴ Cfr. Ivi, p. 62-63; 45.

¹⁰⁵ HAH 87; 122.

me stesso e i miei atti volontari, anteriore a ogni possibilità stessa di attività, come «passività più passiva di ogni passività»¹⁰⁶.

Nel secondo capitolo dell'opera del 1974, Levinas mette a fuoco il tema del passaggio dalla soggettività quale *attività* costituente il senso dell'essere, espressa con il concetto di «intenzionalità», alla soggettività come *passività* – esposizione etica all'altro, espressa con il concetto di «sensibilità». La scelta del termine «sensibilità», evidentemente non casuale, rinvia al fatto che la sensibilità è stata tradizionalmente intesa come la facoltà della passività del soggetto. Enfatizzando tale passività al massimo grado, Levinas ritiene che questo termine possa trasvalutare a tal punto il suo significato ontologico da riuscire a indicare quella passività più passiva di ogni passività che si ha nella esposizione etica ad Altri, ovvero nella responsabilità per Altri.

Sostenere che la relazione col prossimo, [...] sia una responsabilità per questo prossimo, significa non trovare più limite, né misura ad una tale responsabilità che, «a memoria d'uomo», non è mai stata contratta e che si trova alla mercé della libertà e del destino – per me incontrollabili – dell'altro uomo. Significa intravedere nella relazione con altri [...] una passività estrema, una passività senza assunzione¹⁰⁷.

Cioè, nella suprema passività dell'esposizione ad Altri, che è esattamente anche responsabilità per le libere iniziative dell'altro, la responsabilità del soggetto si configura come il compiuto «rovesciamento dell'intenzionalità»¹⁰⁸, «inversione» dell'intenzionalità costituente e della coscienza attiva fino a risalire alla sua origine ultima che in ultima analisi è esterna ad essa. Da ciò, continua Levinas, l'«abbandono della soggettività sovrana e attiva della coscienza di sé». L'evento straordinario della responsabilità, che nella nudità del volto convoca il soggetto a configurarsi come *uno-per-l'altro*, in *Autrement qu'être* viene descritto come il «trauma» ricevuto a partire da una «esteriorità assoluta», non riconducibile ad alcun principio immanente alla coscienza, e quindi «anarchica», senza *arché*.

I termini su cui insiste Levinas anche nel resto del testo (responsabilità non «contratta», «assunzione», «convocato» e «convocazione», «debito») rievocano infatti l'originaria etimologia e valenza semantica della nozione di responsabilità. In effetti il termine, facendo il suo ingresso nel lessico filosofico solo nel corso del secolo XVIII per

¹⁰⁶ AE 30; 20.

¹⁰⁷ Ivi, p. 80-81;60.

¹⁰⁸ Ivi, p. 81; 60.

indicare la responsabilità propria del governo, dei ministri, dei funzionari dell'apparato statale, trova una prima codificazione del suo significato nei *Lineamenti della filosofia del diritto* di Hegel, dove di responsabilità si parla in riferimento al problema del male che viene compiuto, al tema della pena e soprattutto alla questione della possibile riparazione del danno che si è prodotto. Già nei passaggi hegeliani, cioè, emerge l'idea di responsabilità come continua apertura verso il futuro ¹⁰⁹. Ricordando la stessa etimologia del termine, *responsabilità* deriva dal latino «spondeo», che in primo luogo significa «prometto, do la mia parola, garantisco», secondo un'accezione che compariva nella cerimonie matrimoniali, indicando l'impegno che il padre assumeva con il promesso sposo (*sponsus*), dandogli in sposa la propria figlia. «Respondeo» assume questi significati da «spondeo», allargando la sfera degli impegni e delle garanzie: da parte dello sposo c'è a sua volta la volontà di fornire delle assicurazioni di fronte alle possibili incertezze del futuro, di ricambiare, di «rispondere» all'impegno del padre, rendendosi responsabile del proprio agire attraverso una «promessa solenne» (*sponsum*) riguardo alla futura vita matrimoniale. L'altro significato di «spondeo» (vaticinare, presagire il volere degli dèi offrendo delle libagioni), ugualmente è proiettato verso la dimensione del futuro. Ciò conferma il collegamento tra «responsabilità» e «risposta», presente a livello terminologico nella nostra lingua, ma anche per esempio in quella tedesca, con i termini «Verantwortung» (responsabilità) e «Antwort» (risposta) ¹¹⁰.

¹⁰⁹ Per un approfondimento sulle radici etimologiche del termine responsabilità cfr. M. Vergani, *Responsabilità*, cit., pp. 51- 57. Cfr. anche È. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II, Einaudi, Torino 2001, pp. 442. Anche F. Nodari ricostruisce la significazione della *responsabilità* levinasiana a partire dalle radici etimologiche del termine. Sulla scia di Benveniste, Nodari recupera la valenza semantica del termine come 'proiezione' al futuro, nonché l'accezione giuridica che il verbo rispondere porta con sé: «come se, per un verso, *respondere*, *responsum* viene detto, in particolare, degli aruspici che offrono in cambio dell'offerta la *promessa*, per l'altro si dia un'accezione giuridica del verbo: "respondere de iure", che vuol dire "dare una consultazione di diritto", ossia il fatto che il giurista, attraverso la sua competenza, garantisce il valore del parere» (F. Nodari, *Responsabilità incarnata in Emmanuel Levinas*, relazione presentata al convegno internazionale "Le virtù dei Giusti e l'identità dell'Europa" -svoltosi a Milano il 9 e 13 novembre 2012 – e disponibile sul web all'indirizzo <http://it.gariwo.net> , citaz. p. 1). Dalla ricostruzione semantica del verbo *respondere*, commenta Nodari, «emergono, a nostro avviso, due elementi degni di nota per quanto concerne l'impiego del termine *responsabilità* in Levinas. Se da un lato, la *sponsio* è un impegno che mi obbliga nei confronti dell'altro e che non potrebbe darsi se non ci fosse colui al quale io devo garantire qualcosa – Levinas parlerebbe dell'accadimento imprescindibile della socialità; per l'altro, nella *sponsio*, levinasianamente è già implicata la *re-sponsio*, ossia il mio garantire qualcosa all'altro è già, sin da subito, un farmi-garante-per-l'altro, in maniera totalmente liturgica ovvero senza aspettarmi nulla in cambio. Tutt'altrimenti che lo strumentale "do ut des", ma secondo il procedere del "Faremo e poi udremo", in un dare che è debito inestinguibile, come se si facessero degli assegni a vuoto per Altri» (Ivi, p. 2).

¹¹⁰ Tale collegamento spiega perché la responsabilità implichi un necessario riferimento all'altro (al quale si deve rispondere) e per questo si eserciti nell'ambito dei rapporti interpersonali, rapporti che vengono regolati attraverso impegni, garanzie reciproche, promesse; e spiega altresì perché tale termine abbia trovato una prima utilizzazione in ambito giuridico e politico. L'origine giuridico - politica consente di

Nei testi levinasiani, e soprattutto in *Autrement qu'être*, ci si pone però al di qua della recettività in cui, dice Levinas, «per i filosofi risiede il supremo modello della passività del soggetto»¹¹¹: al di qua di ogni recettività perché prima di ogni assumibilità. È esattamente qui, continua Levinas, che bisogna mostrare «la de-posizione o la de-istituzione del soggetto, che rimane tuttavia insostituibile unicità: soggettività del soggetto»¹¹². Ciò che salta qui è la possibilità di qualsiasi assunzione e di qualsiasi iniziativa da parte del soggetto responsabile. La passività non sta cioè più in semplice alternativa all'attività. Essa non è passibile di scelta, condividendo un piano di rapporto con quest'ultima, ma si impone come relazione con l'appello etico che proviene dall'altro. Si tratta di una

suscettibilità preoriginaria, più antica dell'origine, [...] provocata nel soggetto senza che mai la provocazione si sia fatta presente o logos che si offra all'assunzione o al rifiuto¹¹³.

La soggettività del soggetto, che nel secondo capitolo è analizzata come *vulnerabilità, sensibilità, esposizione*, è la passività pura che precede la libertà, che è anteriore alla scelta: per questo, insiste Levinas, essa è «sacrificata piuttosto che sacrificantesi»¹¹⁴, «votata e non votantesi»¹¹⁵, «essere in - risposta a.. prima di ogni interrogazione»¹¹⁶, obbedienza e convocazione anteriore ad ogni decisione volontaria che l'avrebbe assunta, proprio perché *al di qua* della coscienza e del sapere, indisponibile alle possibilità della libertà coscienziale, *al di qua* della libertà stessa.

È questo il senso della de-posizione dell'io, che da coscienza indeclinata, come il soggetto al nominativo dell'*apophansis*, si trova di colpo all'accusativo, in quell'«accusativo assoluto», insiste Levinas più avanti a proposito della persecuzione,

comprendere, inoltre, perché il termine «responsabilità» nel corso del Novecento entri a far parte a pieno titolo del lessico morale, da Max Weber che definisce l'«etica della responsabilità» come l'etica tipica dell'uomo politico che si interroga sulle conseguenze delle proprie scelte, a Karl-Otto Apel, che concepisce la responsabilità ancora in chiave politica ma come modalità propria di tutti gli uomini; fino a Levinas, che ha fatto dell'etica la stessa *filosofia prima*, intesa non quale etica della responsabilità, ma quale *etica come responsabilità*, perché non vi è alcun senso etico al di fuori della responsabilità verso altri, né vi può esser etica che non sia una risposta alla richiesta dell'altro.

¹¹¹ AE 81; 60.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ HAH 83; 117.

¹¹⁴ AE p. 85; 63.

¹¹⁵ Ivi, p. 86; 64.

¹¹⁶ Ivi, p. 84; 63.

«sotto cui è preso l'io della coscienza libera: accusa senza fondamento, certamente, anteriore ad ogni movimento di volontà»¹¹⁷. E più avanti :

Nella responsabilità verso Altri, la soggettività non è che questa passività illimitata di un accusativo che non è il seguito di una declinazione che esso avrebbe subito a partire dal nominativo¹¹⁸.

La questione è che non ce n'è il tempo¹¹⁹!

Di fronte a un io come per esempio quello fichtiano, costretto a essere scaturigine di se stesso, a darsi e dedurre il non-io muovendo dalla sua libertà eletta finalmente a Principio ultimo, coincidente con l'atto stesso del cominciare - argomenta Levinas in *Humanisme de l'autre homme*¹²⁰ - la non-libertà assoluta non sarebbe stata assolutamente in grado di mostrarsi. Ma «l'io può essere messo in discussione da un Altro in modo eccezionale, non come potrebbe farlo un ostacolo di cui ha pur sempre lui la misura, o la morte che egli potrebbe darsi anche da sé medesimo»; l'io viene messo irrimediabilmente sotto accusa dal trauma dell'Altro che viene, da una convocazione per la quale non si era mai pronunciato, ma alla quale non può sfuggire, né farsi sostituire.

La soggettività delineata in queste pagine, pertanto, non è la soggettività che si lascia descrivere a partire dall'intenzionalità, dall'oggettivazione, dalla volontà. Essa non è coscienza, origine di se stessa e del suo tempo; essa è vulnerabilità ed esposizione all'altro. Come se nel distendersi della temporalità che le consente di essere quel che è, temporalizzazione sempre recuperabile, senza tempo perduto, si segnalasse «un lasso di tempo senza ritorno, una diacronia refrattaria ad ogni sincronizzazione, una diacronia

¹¹⁷ AE 174; 138.

¹¹⁸ Ivi, p. 177; 140.

¹¹⁹ La questione della temporalità, accanto agli altri temi centrali nella riflessione levinasiana, riveste un ruolo non certamente secondario. Si tratta, infatti, di una tematica continuamente presente negli scritti del filosofo, una «preoccupazione costante o costantemente rinnovata»¹¹⁹ (J. Rolland, *Parcours de l'autrement*, Puf, Paris 2000, p. 292), benché non vi sia uno sviluppo continuo e sistematico, quanto piuttosto dei riferimenti e delle note analitiche disseminate nei suoi scritti, secondo prospettive a volte differenti. Un'ottima ricostruzione della questione del tempo lungo tutto l'arco della speculazione levinasiana resta ancora oggi il volume di G. Sansonetti, *L'altro e il tempo: la temporalità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, Cappelli, Bologna 1985. mentre in lingua francese cfr. *Cahiers d'études levinassiennes*- 'Levinas et le temps' – n. 1, Parsi 2003. Cfr. anche i seguenti contributi: G. Palumbo, *Il tempo della responsabilità. Intrigo etico e temporalità in E. Lévinas*, in L. Samonà (a c. di), *Linguaggi della temporalità*, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo 2001, pp. 95-128; V. Perego, *Temporalità e responsabilità. Lévinas, Derrida e la fenomenologia husserliana*, 'Rivista di filosofia Neo-scolastica', 2-3 (2004), pp. 387-423; Id., *Il problema del tempo in Lévinas*, in *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

¹²⁰ Cfr. HAH 81; 114.

trascendente», per la quale essa è in balia dell'altro ¹²¹. È la passività pura dell'io scelto dal Bene nel tempo immemorabile mai rappresentabile nel presente della coscienza. Questo lasso di tempo non recuperabile precede il tempo della coscienza che è sempre tempo presente, resta «estraneo a ogni presente» e «a ogni rappresentazione» e sta a significare, di conseguenza, «un passato più antico di ogni origine rappresentabile, *passato* pre-originale e anarchico» ¹²², nel quale si colloca la responsabilità, senza spazio né tempo per la rimessa in gioco della coscienza rappresentativa.

L'io dunque non coincide con l'intenzionalità, l'attività rappresentativa, la libertà, la volontà, ma con la «passività del tempo» ¹²³. Esso è «malgrado sé» ¹²⁴. Nelle pagine centrali, intense e suggestive, di *Autrement qu'être*, Levinas tratteggia l'io come *pazienza* iscritta nella corporeità, nella sensibilità, e mostra come proprio nella corporeità e nella sensibilità il soggetto sia già vulnerabilità che anche nel contatto esprime l'esposizione, l'essere in balia dell'altro. Spogliato di ogni *conatus essendi*, esso è come tale vulnerabile fin nel rovescio della propria pelle, fino alla «follia» di dare senza il contraccambio, di essere non più *per-sé* ma solo *per-l'altro*. È così che il nucleo stesso dell'io, in virtù di un trauma che lo sconvolge, da *Io* si rovescia in *Sé*, già sempre all'accusativo nell'estrema passività dell'esposizione ad altri; *io de-posto e de-stituito* da ogni sovranità di soggetto intenzionale costituente, e quindi non più in grado di riportare alla visione sincronica del proprio presente ogni passato e ogni futuro altrui. La serie dei termini messi in campo, che si rimandano e si fanno eco l'un l'altro, esasperandosi nel loro moltiplicarsi, converge così nella descrizione della soggettività etica del soggetto, la cui iperbolica passività coincide con la vera e propria temporalità:

La soggettività del soggetto è la vulnerabilità, esposizione nell'affezione, sensibilità, passività più passiva di ogni passività, tempo irrecuperabile, diacronia non sincronizzabile nella pazienza [...] Solo così il *per-l'altro* - passività più passiva di ogni passività, enfasi del senso – si astiene dal *per-sé*. [...] L'inversione dell'Io in Sé, la de-posizione o la de-stituzione dell'Io, è la modalità stessa del dis-interessamento a mo' di vita corporea votata all'espressione e al dare, ma votata e non votantesi: un *malgrado sé* ¹²⁵.

Espressione chiave, il « malgrado sé» a cui Levinas dedica l'intero paragrafo 4c, ribadisce con definitiva chiarezza quanto sia impossibile confondere la posizione

¹²¹ AE 23; 13.

¹²² Ibidem.

¹²³ Ivi, p. 90; 68. Cfr. Ivi 24; 14.

¹²⁴ Cfr. Ivi, p. 86-90; 65-68.

¹²⁵ Ivi, p. 85-86; 63-64.

levinasiana sulla responsabilità con un semplice e banale invito moralistico all'altruismo; con questa espressione Levinas indica appunto il capovolgimento dell'*Io* in *Sé*, passivamente esposto ad altri nella passività/corporeità della pazienza, identificando il soggetto prima di ogni suo impegno volontario, di ogni sua scelta libera, ovvero «malgrado sé». La responsabilità per Altri, che definisce il soggetto etico come tale, continua più avanti Levinas, «gli viene malgrado sé da fuori, come un'elezione o come l'ispirazione, nella forma dell'unicità del convocato»¹²⁶.

Se il soggetto fosse lui stesso a decidere liberamente la sua condizione di responsabile, l'assunzione o meno della responsabilità che lo identifica, egli sarebbe ancora il soggetto che si autocostruisce nella sintesi attiva della propria coscienza temporale, che riporta al presente sia il passato che rammenta sia il futuro che anticipa. Per questo Levinas insiste non solo nel qualificare come 'malgrado sé' la passività/responsabilità che definisce il soggetto, ma ne parla come di un «lasso di tempo» irrecuperabile nella sintesi delle ritenzioni e delle protensioni, e dunque all'origine della vera e propria *diacronia* del tempo che concerne il soggetto. Per questa analisi della speciale temporalizzazione del tempo che emerge dall'essere-per-altri della responsabilità, egli stesso rimanda in nota¹²⁷ alle analisi di *Le Temps et l'Autre*, dove la vera e propria diacronia del tempo, irriducibile alla semplice «durata» continua della coscienza che tutto sintetizza in sé, nasceva dalla rottura operata dall'irrompere del futuro per l'incontro con Altri. Ora, invece, più che sull'irrompere di Altri, si insiste sul passato irrecuperabile della responsabilità per altri, che individua il soggetto prima di ogni sua scelta libera e dunque non è riportabile alla sintesi attiva della coscienza temporale.

Ma come si verifica il passaggio dall'essere in balia dell'altro alla responsabilità vera e propria? Lascia spazio a una qualche forma di assunzione, al ritorno in qualche modo della libertà, anche intesa come capacità di farsi carico dell'altro, d'esserne responsabile? Levinas è chiaro: non si tratta di «atto, ma di passività pura»¹²⁸. Lo è non solo perché non ha scelto di essere quel che è, perché è impigliata fin dall'origine in «un miscuglio di possibili già realizzati prima di ogni assunzione, come nella *Geworfenheit* heideggeriana»¹²⁹, ma perché è coscienza che nel suo sé è «cancellazione della presenza», impossibilità a raccogliersi sotto la «maschera protettiva di un personaggio

¹²⁶ AE 88; 66.

¹²⁷ Cfr. Ibidem.

¹²⁸ EN 165; 179.

¹²⁹ Ibidem. Cfr. DQV 260; 201.

contemplantesi nello specchio del mondo», e riconoscibile piuttosto come «cattiva coscienza o timidità: senza consapevolezza accusata e responsabile della sua stessa presenza». Cattiva coscienza perché, insiste Levinas, è «nella passività del non – intenzionale» che è in questione la sua posizione nell'essere, essa ha «da rispondere del suo diritto ad essere». È dal volto dell'altro che gli proviene l'ingiunzione alla messa in questione di sé e alla responsabilità, perché la messa in questione di sé è già accoglienza dell'altro. Tuttavia, ribadisce Levinas, l'accoglienza non è a discrezione della volontà, non dipende da un suo atto. Se nella messa in questione dell'io è già contenuta l'intimazione a rispondere, il soggetto non prende solo coscienza della necessità di rispondere, come se si trattasse di un'obbligazione o di un dovere del quale esso può decidere: esso «è, nella sua posizione stessa, da parte a parte responsabilità», costituito come responsabilità e per questo impossibile a sottrarsi ad essa. Questo perché l'essere assegnato alla responsabilità non dipende da lui, ma dall'altro. Non è l'io che si apre alla relazione e la determina a partire dalle sue prerogative di essere che pensa e vuole, che esperisce e agisce, ma è la relazione nella quale l'esposizione all'altro, la passività originaria, si trasfigura in responsabilità che istituisce l'io. Senza sopprimere la passività, ma approfondendola sotto un peso formidabile: «sotto il peso dell'universo» ma senza avere lo statuto di un principio¹³⁰.

Il se stesso infatti, scrive Levinas più avanti, «non è nato di sua propria iniziativa»¹³¹. Levinas utilizza spesso per esso, nel corso del testo, anche il termine di «creatura», proprio per esprimerne l'assoluta passività. Il termine - su cui ci si soffermerà più avanti - che in *Totalité et Infini* è utilizzato per indicare l'assoluta «separatezza» del soggetto, viene invece qui impiegato per esprimere la passività assoluta del soggetto, che non può ricomprendere in sé, con un atto di coscienza, la propria origine; esso è infatti, come creatura, «nato dal nulla», avendo ricevuto l'essere prima di poterlo in qualche modo accogliere. Quindi non potrà mai in alcun modo ricomprendere in sé il proprio inizio:

¹³⁰ AE 183; 145.

¹³¹ Ivi, p. 166; 132.

Creatura, ma orfana di nascita o atea, che senza dubbio ignora il suo Creatore, poiché se lo conoscesse recupererebbe ancora il proprio inizio.. essa è già e sin d'ora costituita quando l'atto di costituzione sopraggiunge per originarsi[...] La rottura dell'«eterno riposo» attraverso il tempo in cui l'essere si fa coscienza di sé uguagliandosi dopo la rottura, suppone il se stesso: [...] esso si annoda indissolubilmente in un responsabilità per gli altri ¹³².

Svincolando il concetto di «creazione» dal contesto teologico cui è abitualmente legato, Levinas indica addirittura nel pensiero che lo prende in carico l'alternativa radicale al pensiero ontologico; il movimento in atto è sempre lo stesso: viene preservata la diacronia assoluta della creazione, refrattaria alla raccolta in presente e in rappresentazione, dal momento che

nella creazione, il chiamato ad essere risponde ad un appello che non ha potuto raggiungerlo, poiché, nato dal nulla, esso *ha obbedito prima di intendere l'ordine*. Così, nella creazione ex-nihilo, è pensata una passività che non può essere capovolta e assunta, e il sé come creatura viene pensato in una passività “più passiva” della passività della materia, cioè al di qua della virtuale coincidenza di un termine con se stesso ¹³³.

Ciò che ci sembra interessante è il movimento che viene disegnato, identico a quello analizzato precedentemente: la passività del soggetto è tutta giocata, qui, in termini e figure differenti, ma sempre orientata a scalzare il gesto fiero dell'assunzione e del cominciamento, proprio dell'identità coscienziale. ‘Passività’ è il non cominciare in sé, il non poter trovare né cercare il proprio cominciamento in sé, ma il ritrovarsi piuttosto, in un tempo ormai passato e irrecuperabile, già esposti, già convocati ad essere responsabili, già irrimediabilmente invischiati e compromessi in quell'«intrigo anarchico» ¹³⁴ senza possibilità di fuga. Continua Levinas nel testo:

La passività dell'uno – la sua responsabilità o il suo dolore – non comincia nella coscienza, cioè non comincia; al di qua della coscienza, essa consiste in questa preoriginaria influenza del Bene su di lui, sempre più antica di un qual si voglia presente, di un qual si voglia inizio – diacronia che impedisce che l'uno si raccolga e s'identifichi come sostanza, contemporanea di se stessa- Unicità senza identità ¹³⁵.

Insomma, ‘in principio era l'altro’, si potrebbe dire, con buona pace di ogni nostalgico mito di un'origine ‘pura’. E quest'alterità radicale, che è in ultima analisi il vero

¹³² AE 165-167; 131-132.

¹³³ Ivi, p. 180; 142.

¹³⁴ Ivi, p. 167; 132.

¹³⁵ Ivi, p. 95; 72.

cominciamento della responsabilità e della vita etica, dunque del soggetto stesso, se fino a *Totalité et Infini* si identifica con il volto dell'altro e la sua indigente nudità che appella, in *Autrement qu'être* prende più definitivamente il nome di *Bene*, il terzo nonché decisivo elemento da cui si origina la situazione della passività del soggetto responsabile.

In diversi e ben noti passaggi Levinas incalza sull'irrevocabilità della chiamata che il soggetto riceve dal Bene. Sono largamente noti i passi in cui Levinas chiarisce che il Bene non si offre alla libertà, «mi ha scelto prima che io lo abbia scelto»¹³⁶, «mi ama prima che io l'ami»¹³⁷, «mi elegge prima che io lo accolga»¹³⁸, prima che io abbia il tempo di sceglierlo: il «Bene prima dell'essere»¹³⁹.

Ora, la questione che viene da porsi -ed è per questo che siamo partiti da qui ai fini del nostro discorso- è questa: se *passività* è il fatto di trovarsi, come di getto, invischiati senza via di scampo nel traumatismo dell'appello etico del Volto, già scelti dal Bene una volta per tutte prima ancora di ogni atto libero e volontario, se al soggetto è impossibile riscattare il passato da cui l'ingiunzione proviene, riportandosi con la propria coscienza al momento immemorabile in cui il Bene lo ha scelto, cosa resta del soggetto? Forse tale passività comporta un determinismo che nega la dignità della libertà stessa? Il non potersi sottrarre alla responsabilità, il fatto che «nessuno è buono volontariamente»¹⁴⁰, farebbe coincidere la modalità passiva della responsabilità con una forma di servitù? Che senso ha un tale ribaltamento della soggettività in «soggezione» declinata nella più pura passività?

¹³⁶ AE 25;15.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Ivi, p. 196; 155.

¹³⁹ Ivi, p. 195; 154.

¹⁴⁰ Ivi, p. 216; 173.

1.3. Sulla «metafisica della persecuzione»

*Senza questa follia ai confini della ragione,
l'uno ritornerebbe in se stesso,
e, nel cuore della sua passione,
ricomincerebbe l'essenza. Ambigua avversità del dolore!*
(AE 85;64)

Passando in rassegna le *Note filosofiche varie*, pubblicate di recente nei *Carnets*¹⁴¹, non si può non soffermarsi sulle sorprendenti note sulla metafora¹⁴², in cui Levinas prende in esame questa «meraviglia delle meraviglie», essenza stessa del linguaggio spinto all'estremo, in grado di far trapassare il pensiero al di là dei dati del mondo e dell'esperienza, al di là di ciò che designa la parola. Nel suo potere di significare al di là di quanto dice, «il miracolo» della metafora consisterebbe nel saper far sprigionare un movimento «verso l'alto», condurrebbe a poter pensare la trascendenza al di là dell'immanenza claustrofobica delle parole. Ora, al di là delle suddette note, si può dire che l'intera scrittura del filosofo rimane segnata da questa valorizzazione della metafora. È noto che Levinas diffida del rigorismo nevrotico con cui si persegue una concettualità troppo sicura del suo diritto a sentenziare su ciò che è¹⁴³. Il suo salutare scetticismo a riguardo, genera una scrittura *eccessiva* che non esita a ricercare e ad assumere dalla concretezza sensibile significati, forme e immagini che sostanziano la sua argomentazione.

¹⁴¹ Cfr. OE 1 221-478; 227-482. Si tratta di una delle parti più interessanti degli inediti comparsi nell'edizione a cura di R. Calin e C. Chalier. Scritte a mano durante gli anni cinquanta sul retro di biglietti di invito a cerimonie di nozze o di altro tipo, su ricevute di prestito di libri della biblioteca, o su volantini di ogni genere, proprio nella precarietà del supporto o nell'estemporaneità della loro genesi, testimoniano l'intensa attività di ricerca del filosofo, il suo pensiero in divenire, pienamente avvertito dei dibattiti filosofici del proprio tempo, un pensiero che esplora piste che vengono abbozzate ma non necessariamente poi seguite.

¹⁴² Cfr. Ivi, Raccolta A, n. 1, pp. 227-242; 233-247.

¹⁴³ La tesi dell'inadeguatezza del concetto, come metodo filosofico di analisi e approccio alla realtà, risuona come uno delle più lucidi lasciti di Bergson, che sicuramente Levinas avrà avuto modo di apprezzare. (Per una ricostruzione del rapporto Levinas- Bergson, cfr. EI (pp. 22-23; 53-54) a F. Poirié, cit., pp. 74-75; cfr. <*L'Omaggio a Bergson*>, in OE 1, 217-219; 223-225. Cfr. DMT, 64-66; 98-99. Cfr. anche EE 41; 26; TA 72 ; 51-52). Come nell'illusione di ricomporre l'intero dalla somma delle parti, nel suo tentativo di cogliere il proprio delle cose di cui pretenderebbe di offrire una «rappresentazione», pur tuttavia sempre «imperfetta», relativa a un «punto di vista» e al termine di «paragone» con cui ci si avvicina ad essa, il concetto costituirebbe in ultima analisi un'«imitazione maldestra», una «contraffazione del movimento reale» della vita tramite pallidi e insaziabili tentativi di ricostruire l'oggetto, risultando essere alla fine nient'altro che «l'ombra» di questo. (Cfr. H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 3-7).

Proprio tenendo in considerazione tutto ciò, vale la pena di ritornare ad *Autrement qu'être*, in particolare al capitolo quarto intitolato 'La sostituzione'¹⁴⁴, laddove in maniera emblematica il discorso levinasiano raggiunge i livelli estremi di quello che lui stesso chiama metodo dell'«enfasi», dell'«esagerazione» o dell'«iperbole»¹⁴⁵. Parallelamente, il processo di de-stituzione della soggettività da ogni categoria che ricordi ancora ogni forma di potere-progetto-iniziativa-assunzione rasenta i limiti del parossismo, configurando il soggetto non solo come responsabile malgrado sé e colpito intimamente da un'eteroaffezione che lo rende «sub-jectum»¹⁴⁶, «soggettività oblativa»¹⁴⁷, ma più ancora quale «ostaggio» nel rapporto etico. Il tema della soggettività come soggezione raggiunge cioè qui il culmine dell'«esasperazione fino a far esplodere la significazione concettuale della 'passività' nella descrizione delle figure-limite della «ricorrenza», dell'«esposizione», della «persecuzione», fino alla «sostituzione».

Che l'analisi di queste pagine abbia da più parti suscitato, al di là delle considerazioni stilistiche, perplessità e obiezioni di fondo, deve attirare ancor di più l'attenzione su questa parte del volume, soprattutto se si considera il fatto che, come Levinas ci tiene a precisare, essa costituisce il «germe»¹⁴⁸ stesso dell'opera in questione, il cuore della sua argomentazione sulla soggettività.

La nozione di «ricorrenza», sviluppata soprattutto nel secondo paragrafo¹⁴⁹, esclude ogni possibile residuo tentativo di riduzione della soggettività a coscienza di sé¹⁵⁰: se la

¹⁴⁴ Pubblicato originariamente come *La substitution* nella 'Revue Philosophique du Louvain', LXVI (1968), 487-508.

¹⁴⁵ Se, per poter «dire» la trascendenza non per via negativa ma con formule in qualche modo positive, Levinas imbocca la via dell'*enfasi*, per esagerare o sublimare i termini ontologici cui la filosofia tende a ricorrere, fino a trasvalutarli in una luce propriamente etica, non c'è dubbio che dietro questa scelta stilistica vada riconosciuto il peso del carteggio con Derrida, e di *Violenza e metafisica* del 1964 in particolare. Per le dichiarazioni di 'metodo' dello stesso Levinas, cfr. il capitolo introduttivo di AE: il metodo del «dire e disdire», nel reciproco implicarsi dei concetti, il metodo «dell'analisi intenzionale» adoperato tuttavia insieme a quello dell'«enfasi» o dell'«esagerazione» o «dell'iperbole», che fa eco al metodo della «sublimazione» altrove teorizzato (cfr. DQV 141-142; 112).

¹⁴⁶ AE 183; 145.

¹⁴⁷ Cfr. J. M. Salanskis, *L'humanité de l'homme*, cit., p.137.

¹⁴⁸ AE, 156;124, n. 1.

¹⁴⁹ Cfr Ivi, p. 162-173; 128-137.

¹⁵⁰ «Niente che assomigli alla coscienza di sé» ribadisce Levinas (Ivi, p. 163;129). La struttura della soggettività non è più la coscienza di sé, la riflessività 'per sé' della coscienza isolata. La coscienza di sé riflette una *con*-scienza, qualcosa che è sempre già 'sapere' come sapere di sé. Levinas insiste, piuttosto, che la struttura irriducibile della soggettività non è un 'per sé', ovvero che la coscienza non è il buon «termine di ricorrenza» (Ivi, 163;128-129), e più ancora, «il se stesso non è nato di propria iniziativa» (Ivi, p. 166; 132). Commenta Lellouche a tal proposito: «È Fichte che per primo ha aggiornato questa struttura *a priori*: l'Io riflessivo, come Minerva, sorge di colpo tutto armato, come autoposizione,

coscienza, ovvero «l'io (Moi) percipiente il Sé»¹⁵¹ argomenta Levinas, realizzasse l'essere dell'ente, l'identità dell'io (*Je*) si ridurrebbe al ripiegamento dell'essenza su se stessa¹⁵². Attraverso la ricorrenza, invece, accade piuttosto un'«espulsione fuori dall'essere, in sé»¹⁵³: la ricorrenza del se stesso accade annodata in un tempo irrecuperabile, come instancabilmente Levinas infine ci illustra mediante la metafora del suono udibile solo nella sua eco¹⁵⁴. Non solo: l'ipseità, convocata irremissibilmente e provocata così come insostituibile nella responsabilità per altri, senza dimissioni possibili, diventa «esposizione»: con una certa ansiosa vorticosità si rincorrono e si affastellano nell'arco di queste poche pagine i campi semantici della corporeità, della vulnerabilità, della maternità¹⁵⁵, restituendoci immediatamente il senso della difficoltà del dire, della fatica dello scrittore, dell'impossibilità della parola e del discorso a seguire il movimento del pensiero¹⁵⁶. La vivida immagine dell'io che è «in sé come

uguaglianza a sé (Io = Io), senza che si debba cadere in una regressione all'infinito della riflessione [...]. Nella *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel riprenderà questo processo dialettico dell'unità della coscienza e della coscienza di sé come “sapere”, e identificherà questa struttura con lo spirito stesso! [...] Da Descartes a Husserl, la fondazione radicalmente *soggettiva* dell'egoità è dunque la condizione inevitabile senza la quale nessuna intersoggettività e nessun rapporto all'altro sarebbe possibile né pensabile. Ora, è questa fondazione radicalmente soggettiva che tutta una corrente della problematica “dialogica” moderna – da Feuerbach a Buber – alla quale Levinas appartiene in maniera “catastrofista”, rimetterà in questione: egli vorrà non tanto rendere conto dell'intersoggettività tramite la radicalità della fondazione (a priori) soggettiva, ma, all'inverso, spiegare la struttura soggettiva a partire da una *intersoggettività originaria*» (R. Lellouche, *Difficile Levinas*, cit., p. 68).

¹⁵¹ AE, 164;130.

¹⁵² Cfr. Ivi, p. 164; 129.

¹⁵³ Ivi, p. 163;129.

¹⁵⁴ È interessante il recente studio di Dan Arbib, che, a partire dalla conferenza levinasiana del 1948 *Parole et silence*, ricostruisce l'affezione del filosofo alla nozione di ‘suono’ e le eterogenee sfumature di senso che vi affiorano, parallelamente all'evolversi della sua riflessione nel corso degli anni: da Evento e irruzione – extra fenomenale- dell'altro nel testo del 1948, a segno di continuità e immanenza e momento della sensibilità annesso alla sfera dell'io in *Totalité et Infini*. (Cfr. Id., *La lucidité de l'éthique. Études sur Levinas*, Hermann Ed., Paris 2014, pp.17-54).

¹⁵⁵ Per un'analisi dei concetti di *corporeità* e *maternità* come figure centrali «dell'altrimenti che essere», cfr. O. Ombrosi, *L'umano ritrovato Saggio su Emmanuel Lévinas*, Marietti, Genova 2010, pp. 142-194. Affondando lo sguardo nei capitoli centrali del volume del 1974, Ombrosi mette in evidenza i richiami ad altre figure di *Totalité et infini* e dei testi degli anni Quaranta, sottolineando come la stessa corporeità prima rivolta verso il godimento della carezza nella voluttà erotica viene in *Autrement qu'être* votata alla sofferenza della vulnerabilità materna: non come se fossero due opposte modalità di fruizione del vivere soggettivo, quanto piuttosto come «i due volti» della stessa medaglia (Ivi, p. 155).

¹⁵⁶ L'ansimante fatica della scrittura, percepibile nel vorticoso movimento di andirivieni di rimandi e definizioni, metafore e soprattutto immagini concrete, ‘viventi’ è quasi il caso di dire, fa da eco alla torsione-inquietudine- contrazione esplosione a cui è sottoposto il soggetto, generando quell'identità dell'io che in queste pagine Levinas descrive come «angoscia»: non più intesa heideggerianamente, non più come l'esistenziale essere-per-la-morte, che, nell'essere finito è da un lato il segno della sproporzione tra l'essere e la sua fenomenalità, e dall'altro lato speranza di evasione nel non essere. Ora, piuttosto, l'angoscia è la «costrizione» nella propria pienezza, «ricorrenza del se stesso», «ansietà della contrazione e dell'esplosione», senza evasione né fuga, poiché «responsabilità più forte della morte» (Cfr. AE 171; 135)

nella sua pelle»¹⁵⁷ indica nella corporeità, nell'«incarnazione» del soggetto, la sua esposizione all'altro, l'espropriazione di sé, che lungi dall'alienare, piuttosto restituisce pienamente a se stessi. Il senso di «costrizione» entro se stesso, entro la propria pelle, nel suo essere «corpo» esposto ad altri, – costrizione che non può non richiamare alla memoria, sia pur per distinguersene, quel senso di «prigionia» e di incatenamento a sé che incombe negli scritti degli anni Trenta - Quaranta, da *De l'existence à l'existant* ai *Carnets de captivité* – introduce a quella radicalizzazione del discorso che costituisce il culmine della trattazione levinasiana della soggettività. Riprendendo il termine «ossessione», già prima utilizzato per descrivere la passività del soggetto, Levinas spiega come esso, identificato dalla passività anarchica dell'ossessione, si trovi più precisamente declinato come «Sé» all'accusativo. Il nuovo livello di esasperazione del discorso culmina con le nozioni di «espiazione» e «sostituzione».

Se il corpo, lungi dall'essere accidentale o platonicamente ostacolo o tomba all'anima, è la condizione della stessa suscettibilità e dell'esposizione ad altri¹⁵⁸, esso diventa il luogo della più compiuta passività dell'ossessione e della «persecuzione»: per pensare più a fondo la radicalità del movimento del Sé *per l'altro*, nel cuore del capitolo - e dunque di *Autrement qu'être* - Levinas ricorre alla nozione di «sostituzione»:

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ Si noti il corrispettivo del tema, sviluppato tuttavia solo per tratti fugaci e meno intensi rispetto a *Autrement qu'être*, nei primi scritti: da *De l'existence à l'existant* fino anche a *Totalité et infini*, come si avrà modo in seguito di approfondire, il ruolo della «posizione», della «localizzazione», del corpo come condizione di ogni interiorità, e infine più largamente il tema della separatezza e dell'interiorità sviluppati in *Totalité et infini* quale punto di accesso necessario e indispensabile alla relazione etica. Il tema del «corpo», anche in questa particolare maniera levinasiana di indugiarsi, rappresenta sicuramente un lascito della lezione fenomenologica: l'originalità del fenomeno *Leib*/corpo-vivente-proprio, rispetto al *Körper*/corpo fisico, come reazione a quella fisicizzazione e materializzazione del vitale che a partire da Cartesio si è diffusa nella scienza moderna. Basti citare Husserl come Scheler, e poi Sartre, Ricoeur, e Merleau-Ponty (sul cui concetto di incarnazione e sensibilità Levinas ritorna nel saggio a lui dedicato, *Sull'intersoggettività. Note su Merleau-Ponty*, in HS 131-140; 101-108). Più di recente vi si è impegnato con particolare originalità anche M. Henry, (cfr. Id., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000).

Passività estrema dell'‘incarnazione’-essere esposto alla malattia, alla sofferenza, alla morte, è essere esposto alla compassione e, Sé, al dono che costa. [...] senza luogo dove posare il capo¹⁵⁹, nel non-luogo e, così, senza condizione, il se stesso si mostrerà portatore del mondo- il portante, il sofferente, fallimento del riposo e della patria, e correlativo della persecuzione-sostituzione all'altro¹⁶⁰.

Quell'apertura verso altri, nel gesto di dis-amorarsi di sé, di espropriarsi fino a perdersi, e perdersi senza trovarsi, porta dalla «gestazione dell'altro nel medesimo»¹⁶¹ - tesi ultima del rapporto intersoggettivo in *Autrement qu'être* - fino al traumatismo estremo della persecuzione per altri, anche per il proprio persecutore.

Attraverso l'identificazione per sostituzione, Levinas osserva come l'identità del soggetto che scaturisce da questa convocazione-ossessione- accusa, è di carattere così singolare che ciascuno può ritenere tale accusa e responsabilità vincolante unicamente riferita a sé, come all'unico – o all'eleto -, senza possibilità di remore, e senza possibilità di delegare alcuno¹⁶². Più ancora, il soggetto, che riacquista la propria identità nell'offrirsi ad altri come una dimora che apre le sue porte all'ospite sacro, trova pienamente se stesso nel gesto di sostituirsi all'altro¹⁶³, di sostituirsi a lui nella responsabilità delle sue stesse colpe, fino al compimento di una responsabilità universale, di cui si perdono i confini e i limiti:

¹⁵⁹ Frase di evidente matrice biblica (e più precisamente evangelica) come del resto l'intera tematica dell'esposizione-espiazione-sostituzione, a parte gli echi sapienziali manifestati dal filosofo stesso, parte di un contesto di rimandi di matrice kerigmatica e profetica disseminati con naturalezza qua e là nel gesto della scrittura, come echi di una Parola ascoltata altrove e tuttavia interiorizzata al punto da fermentare insieme alle formulazioni più squisitamente filosofiche: il rinvio a *Lamentazioni* 3,30, l'«Io significa Eccomi» di mosaica memoria, la metafora della guancia tesa verso colui che percuote, e soprattutto il capitolo 53 di Isaia, citato espressamente in EDE 273; 225: «La sua presenza è un'ingiunzione a rispondere. L'Io non prende solo coscienza della necessità di tale risposta, come se si trattasse di un obbligo o di un dovere rispetto a cui ci sarebbe possibilità di scelta. Nella sua stessa posizione, egli è integralmente *responsabilità e diaconia*, come nel capitolo 53 di Isaia». Comunemente noto come «quarto canto del servo», si tratta di un testo che la tradizione biblica applica alla figura del Cristo sofferente, poiché presenta la sofferenza del servo che viene portata fino al limite: la persecuzione, il processo, l'esecuzione, la morte. Insieme con questo annuncia la glorificazione del servo. Il tema rievocato qui è quello della salvezza attraverso la sofferenza, è quello della gloria attraverso la croce.

¹⁶⁰ AE, 172-173, n. 2; 136-137, n. 12.

¹⁶¹ Ivi, p. 167;132.

¹⁶² Il processo di costruzione dell'identità, variamente inteso da autodiretto nell'atto della ri-flessione della coscienza di sé di lunga tradizione filosofica, al processo di identificazione che si configura attraverso la dialettica del riconoscimento, si delinea ora con Levinas come processo di soggettivazione che vede l'io trovare se stesso nell'irremissibile convocazione etica che sopraggiunge spiazzando la certezza di sé a sé.

¹⁶³ Nelle pagine successive Levinas parlerà delle «paradossali possibilità psicologiche del mettersi al posto-di un altro». La stessa frase lapidaria quanto paradossale, «Io è un altro» (AE 187; 148, ripresa in *Senza identità*, articolo apparso nel 1970 in *L'Ephémère* n. 13 -1970- pp.27-41, poi ripubblicato in HAH, 98; 135), frase presa da Rimbaud (Cfr. A. Rimbaud, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1972, p. 249) e tuttavia esautorata da ogni portata alienante propria del contesto originario.

Il Sé è Sub-jectum: è sotto il peso dell'universo-responsabile di tutto. L'unità dell'universo non è ciò che il mio sguardo abbraccia nella sua unità d'appercezione, ma ciò che da tutte le parti m'incombe, mi riguarda nei due sensi del termine, mi accusa, è mio affare ¹⁶⁴.

Secondo queste linee finora tratteggiate, la passività assoluta propria di una siffatta soggettività, questo «sopportare l'intero universo- carico opprimente, ma disagio divino» ¹⁶⁵, e soprattutto l'ingiunzione a rispondere del proprio persecutore, ha posto e pone non pochi problemi alla critica interpretativa. Già nel 1986 France Guwy intravedeva un certo masochismo a fondamento delle tesi levinasiane, suscitando l'ilar risposta del filosofo, che sorridendo affermò che «toutes les maladies ne sont pas bonnes à soigner» ¹⁶⁶. Ricoeur ha in vario modo denunciato lo scandalo dell'idea di responsabilità per il persecutore ¹⁶⁷, ossia il parossismo inaccettabile di una soggettività mortificata fino a tal punto. Lellouche, non da ultimo, ha proposto una rilettura del pensiero levinasiano ¹⁶⁸ che instaurerebbe dei nessi di attiguità e corrispondenza tra la convocazione etica delineata nei capitoli centrali di *Autrement qu'être* e l'analisi lacaniana del delirio di persecuzione (com'è noto, a partire dal caso del presidente

¹⁶⁴ AE, 183;145.

¹⁶⁵ Ivi, p. 194; 154. Sull'universalità di questo appello alla responsabilità, che va di pari passo alla nozione di sostituzione e unicità del convocato, risuona la celebre espressione di Dostoevskij ricorrente in varie forme nei *Fratelli Karamazov*: «Ciascuno di noi è colpevole davanti a tutti per tutti ed io più di tutti gli altri» (Cfr. AE 228; 183)

¹⁶⁶ *L'asymétrie du visage*, 'Interview d'Emmanuel Levinas par France Guwy pour la télévision néerlandaise' - 1986, in *Cités* n.26, Puf, Paris 2006, p. 121.

¹⁶⁷ L'estrema vicinanza tematica, sia pur nella divergenza dei due progetti profondamente alternativi, presterebbe i due pensatori non solo a un confronto di contenuti, sulla scorta della letteratura secondaria (basti far riferimento a due saggi contenuti in R.A. Cohen -- J.L. Marsh, *Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity*, Suny, Albany (N.Y.) 2002; Patrick L. Bourgeois, *Ricoeur e Levinas: Solitude in Reciprocity and Solitude in Existence* (pp. 109-126) e Richard A. Cohen, *Moral Selfhood: A Levinasian Response to Ricoeur on Levinas* (pp. 127-160); al volume di F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma 2006 (in particolare pp. 101-105); al contributo di G. Ferretti, *Primato dell'io o primato dell'altro? Il problema dell'intersoggettività nel confronto di Ricoeur con Husserl e Levinas*, in Id., *Il Bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinasiani*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2003, pp. 265-290; al volume di L. Margaria, *Passivo e/o attivo. L'enigma dell'umano fra Levinas e Ricoeur*, Armando ed., Roma 2005); vi è stato anche un confronto diretto delle rispettive posizioni, come emerge dall'insieme di testi o articoli destinato a tal fine: dal lungo dialogo diretto tra i due filosofi, in P. Ricoeur, E. Levinas, *Giustizia amore responsabilità*, del 1985, contenuto in F. Riva (a c. di.), *Il pensiero dell'altro*, Ed. Lavoro, Roma 1999, pp. 73-94; al saggio ricoeuriano del 1989, *Levinas pensatore della testimonianza*, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, pp. 80-103; fino al già citato *Sé comme un autre*, laddove il confronto con Levinas è più articolato e ritorna in più luoghi (pp. 284-287, 451-457, 472-473) e allo scambio epistolare su quest'ultima opera, in E. Levinas-. Ricoeur, *L'unicité humaine du pronom je*, in J.-Ch. Aeschlimann (a c. di.), *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*, Baconnière, Coll.: «Langages», 1994, pp. 35-37; e infine il commento ricoeuriano su *Altrimenti che essere*, ovvero il piccolo volume *Altrimenti. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Puf, Paris 1997.

¹⁶⁸ Cfr. R. Lellouche, *Difficile Levinas*, cit., in particolare alle pp. 134-150.

Schreber)¹⁶⁹, sostenendo in ultima analisi che ciò che viene posto in essere da Levinas non sarebbe nient'altro che una vera e propria dissoluzione del soggetto e la re-istaurazione di una violenza etica.

Innanzitutto, come è stato già detto, pur nell'intenzione di ricorrere al metodo dell'enfasi e della sublimazione, va in effetti riconosciuto il ricorso levinasiano a un registro linguistico confinante con quello proprio della psicosi paranoica. Potrebbe in effetti generare un simile equivoco l'insistenza esasperata del filosofo sui toni e termini relativi al campo semantico del traumatismo e della persecuzione, e soprattutto quella che, a una lettura più superficiale, potrebbe apparire come manifestazione di un gusto sadico, come ingiustificata e forse compiaciuta ricerca del sacrificio e della sofferenza.

Tuttavia, a una lettura più attenta e fedele al testo e allo spirito levinasiano, appare chiaro che la brutalità della sintassi o di certe immagini possano destare un senso di smarrimento o un vero e proprio choc soltanto di primo acchito. Potremmo dire, seguendo l'interpretazione di Marion¹⁷⁰, che più che di contraddizione o di eccesso iperbolico messo in atto da Levinas, si tratterebbe di una necessità puramente concettuale sebbene paradossale.

Ritornando a Lacan, egli descrive l'allucinazione verbale del delirio paranoico, ovvero del delirio di persecuzione, come la ritorzione di una significazione del soggetto che egli percepisce come proveniente dall'altro. L'interpretazione lacaniana della psicosi nel caso Schreber, secondo Lellouche, sarebbe in stretta corrispondenza con quanto

¹⁶⁹ La pubblicazione delle *Memorie di un malato di nervi*, da parte del Presidente della Corte di Appello di Dresda Daniel Paul Schreber, nel 1903, suscitò -come si ricorderà- scalpore, diventando un vero e proprio caso clinico capace di attirare lo studio e l'interpretazione della letteratura psichiatrica posteriore, da S. Freud stesso in poi. Dallo studio freudiano di tale caso clinico, condotto pur senza mai aver mai incontrato né conosciuto il soggetto, venne alla luce nel 1910 il volume *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*. La teoria freudiana qui esposta, a partire dalla lettura delle Memorie in chiave psicanalitica, era incentrata sul collegamento tra sindrome paranoide e libido omosessuale repressa, e, alla base dei deliri di persecuzione, il meccanismo di difesa della «proiezione». Da questo studio freudiano, e appoggiandosi al testo di Schreber, Lacan rimette la questione della psicosi e del delirio alla prova della tesi dell'inconscio strutturato come un linguaggio. Il Seminario III, *Le psicosi 1955-56* – ripreso nei suoi tratti essenziali nel 1959 in *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi (1958-59)* in *Scritti II*, ne costituisce testimonianza.

¹⁷⁰ Cfr. J.L. Marion, *La substitution et la sollecitude*, in D. Cohen Levinas- B. Clément (a. c. di), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, pp. 51-72. La tesi di Marion consiste più nello specifico nell'affermare che il forte impatto di stranezza se non di vero e proprio choc, deriva dal fatto che si trovino ad essere utilizzati ben due registri lessicali e due metodi di interrogazione, che si incrociano e insieme si scontrano in queste pagine come due placche telluriche: quello proprio fenomenologico, e quello che lui chiama proprio della «rivelazione dell'infinito» (Ivi, p. 53).

descritto da Levinas, e in particolare con certe sue affermazioni in *Dieu, la mort et le temps*:

L'ossessione attraversa la coscienza in contro-corrente e si iscrive in essa come *estranea* per significare un'eteronomia, un disequilibrio, un delirio che sorprende l'origine, che sorge prima dell'origine, anteriore all'*arché*, all'inizio, producendosi prima di ogni bagliore della coscienza [...] Tale anarchia è *persecuzione*; è l'ascendenza dell'altro sull'io che lascia quest'ultimo senza parole. Tale persecuzione non designa il contenuto di una coscienza folle, ma la forma secondo la quale l'io s'intacca¹⁷¹.

Ora, mentre a proposito dell'accostamento al delirio paranoico lacaniano l'argomentazione di Lellouche si interrompe, mostrando come sia debole quanto ardita la sua ipotesi priva di testi e temi a supporto, lo studioso polemizza contro la teoria levinasiana della soggettività – e in particolare a proposito della figura della persecuzione – focalizzando la sua attenzione sulla radicalità con cui Levinas descriverebbe la dinamica di eteroaffezione cui è sottoposto il soggetto¹⁷². Accostando la dinamica della persecuzione del soggetto levinasiano ora all'esperienza della poesia come possessione entusiastica¹⁷³, ora alla corrispondente esperienza del *profetismo* propria della tradizione giudaica, l'obiettivo di Lellouche è quello di mostrare come la dinamica descritta da Levinas porti a compimento una tale de-possessione e un tale depauperamento del soggetto, da decretarne una dissoluzione definitiva. Da qui il neologismo «metafisica della persecuzione».

In effetti, il luogo d'empasse nell'argomentazione levinasiana, secondo le sopra citate posizioni critiche, risiederebbe nel passaggio dal concetto di «ossessione» a quello di «persecuzione»¹⁷⁴. Sebbene la dinamica a cui è sottoposto il soggetto sia sempre comunque sotto il segno di un «traumatismo» che sa di passività assoluta, senza spazio alcuno per qualsiasi benché minima forma di iniziativa, ricezione o volontà, la questione che si profila in questo punto dell'analisi testuale è un'altra. Nel passaggio dall'*ossessione* alla *persecuzione* viene infatti a saltare il momento dell'eteroaffezione, ovvero dell'interazione con un'esteriorità che a vario titolo produce un'ingiunzione etica. Se tramite l'ossessione il soggetto si trova anarchicamente convocato da Altri - nelle diverse figure che lo costituiscono, dalla generica nozione di *volto* (più ricorrente

¹⁷¹ DMT, 203; 237. Cfr. J. Lacan, *Du traitement possible de la psychose*, in *Écrits*, Seuil, Paris 1966, pp. 534-536.

¹⁷² Cfr. R. Lellouche, *Difficile Levinas*, cit., p. 139.

¹⁷³ Il riferimento è a Platone, al dialogo *Ione*.

¹⁷⁴ Cfr. par. 3, 4-5 di AE.

in *Totalité et Infini*) all'immagine dello sguardo pietoso del povero, all'idea di *Bene* che appella alla responsabilità per tutti- e nell'unicità della sua responsività trova la sua stessa identificazione, nello stadio della persecuzione giunge a saturazione il processo di interiorizzazione dell'obbligazione morale: la persecuzione, infatti, non è nient'altro che la risonanza della convocazione all'interno della stessa coscienza, l'interiorizzazione della legge e del comando etico a tal punto che non sopraggiunge più da un Altro rispetto cui si deve rispondere, ma promana dalla soggettività stessa.

La persecuzione non viene ad aggiungersi alla soggettività del soggetto e alla sua vulnerabilità; essa è il movimento stesso della ricorrenza. La soggettività come *l'altro nel medesimo*- come ispirazione...¹⁷⁵

Ritorna il tema della «ricorrenza», stavolta con la portata di un'evoluzione semantica non indifferente: com'è stato notato¹⁷⁶, Levinas non parla di 'persistenza' ma di 'ricorrenza', come se vi fosse una ripetizione incessante, ancora ed ancora, dello choc traumatico, piuttosto che un prolungamento dello stato di sofferenza. E questo avviene non come il ricordo della legge, «Non ucciderai», ma sotto forma di tentazione interna tra sé e sé: «Tu puoi uccidere», come se la finalità della tentazione nella persecuzione del soggetto da parte della sua propria coscienza fosse esattamente non solo quella di sottoporre a tensione la coscienza affinché questa vi resista, ma anche e semplicemente per «traumatizzarla». Il prosieguo dell'argomentazione levinasiana, del resto, ribadisce la necessità del traumatismo della persecuzione e della sua ricorrenza: proprio nella ricorsività ininterrotta di quest'ultimo, infatti, - nutrito dell'idea di violenza di cui si può essere capaci- viene custodita la garanzia dell'ideale di *giustizia* al quale ci si dovrebbe quanto più possibile avvicinare¹⁷⁷.

Su questo punto, Lellouche forza l'interpretazione levinasiana alla luce di Lacan: il sentimento d'«essere sé», l'unicità della propria auto-affezione è messa in crisi dal dito accusatore del persecutore che mi 'singolarizza' tra tutti (Lacan lo descrive nel delirio paranoico): «Moi, c'est l'Accusé!»¹⁷⁸. Ma lasciando da parte l'analisi diagnostica

¹⁷⁵ AE 176; 139.

¹⁷⁶ Cfr. F. Bastiani, *La dernière éthique de Levinas cède-t-elle à la folie ?* in AA.VV., *Rencontrer l'imprévisible. À la croisée des phénoménologies contemporaines*, Le Cercle Herméneutique Éd., Millau 2013, pp.145-152, p. 147.

¹⁷⁷ Com'è noto, è in questa direzione che Ricoeur tende a leggere l'opera levinasiana, secondo un'ipotesi di lettura incentrata sul ruolo strategico del tema del Terzo e della giustizia (Cfr. P. Ricoeur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris 1998, soprattutto alle pp. 19-39)

¹⁷⁸ R. Lellouche, *Difficile Levinas*, cit., p. 69.

lacaniana ¹⁷⁹, si potrebbe semmai ancora indagare ancora se e sulla base di quali elementi l'etica levinasiana possa essere interpretata come espressione di un delirio paranoico ¹⁸⁰.

Se, nei casi di delirio persecutorio, l'alterità – in tutte le sue forme: l'altro come persona, gli accadimenti, tutto ciò che è esterno al soggetto e può fare Evento - costituisce l'«eccezionale» e l'«imprevedibile» capace di mandare in frantumi il proprio rassicurante microcosmo dell'abituale e dell'ordinario, ovvero rappresenta una probabile minaccia contro cui dover far fronte per salvaguardare l'integrità dell'io e la sua struttura unitaria, è evidente che nel testo levinasiano troviamo una dinamica diametralmente opposta.

Il traumatismo etico descritto da Levinas, fino ai limiti estremi della persecuzione, è un movimento di eteroaffezione avente nell'alterità – intesa sia come exteriorità del volto sia come provocazione del Bene – il principio a partire da cui si avvia il processo di soggettivazione del soggetto. L'obbligazione etica, nel momento in cui nega all'io di essere origine di sé e ne genera il ribaltamento verso l'altro e per-l'altro, costituisce, nella responsabilità stessa a cui esso è votato, il suo principio di individuazione ¹⁸¹, la possibilità di essere se stesso nella sua personalissima responsività. Nello stato psicotico, al contrario, il soggetto è ripiegato su se stesso, mirando al mantenimento dell'ordine interno e del precario equilibrio generato dalla coerenza di tutti gli elementi che lo compongono, rispetto a cui l'irruzione dell'imprevisto e dell'imprevedibile rappresenta una violenza ¹⁸² capace di mandare in frantumi l'unità soggettiva ¹⁸³. La via

¹⁷⁹ Non sembrano esserci in effetti dei validi elementi a supporto dell'ipotesi di Lellouche: Levinas e Lacan, sebbene contemporanei, non si sono mai confrontati su alcun punto della propria rispettiva speculazione, né tantomeno sembrerebbe che l'indagine diagnostica di Lacan abbia avuto come fine quello di indirizzarsi all'opera levinasiana. Per un approfondimento cfr.: S. Hasasym, *Levinas and Lacan. The missed encounter*, SUNY Press, 1998; B. Bonato, *Tra il desiderio e il dono. Note su Lacan e Lévinas*, in 'Aut- aut' 1985, n. 209-210, settembre - dicembre, pp. 237-253.

¹⁸⁰ Nel linguaggio psichiatrico, il termine paranoia, ormai un po' desueto e sostituito dal concetto di disturbo delirante – nel suo sottotipo persecutorio-, indica un disturbo del contenuto del pensiero, ovvero la condizione psicotica caratterizzata da un delirio cronico basato sull'elaborazione razionale e lucida di un sistema di credenze e convinzioni principalmente a carattere persecutorio, non corrispondenti alla realtà.

¹⁸¹ Cfr. AE 166 ;131 ; EI 86; 85.

¹⁸² Basti pensare alla nota immagine del cristallo, cui ricorreva Freud già dal 1932 a proposito della struttura psichica e dei percorsi di strutturazione della personalità umana, Cfr. Id., *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, Cremonese, Roma 1934, p. 171 : «Se gettiamo per terra un cristallo, questo si frantuma, ma non in modo arbitrario: si spacca secondo le sue linee di sfaldatura i cui contorni, benché invisibili, erano tuttavia determinati in precedenza dalla struttura del cristallo. Strutture simili, piene di strappi e fenditure, sono anche i malati di mente». Fuori dall'analogia, ciò significa che le vicissitudini del processo evolutivo costituiscono alcuni dei punti più significativi del processo attraverso

d'uscita da questo stadio di crisi esistenziale è rappresentata, per il soggetto psicotico, dalla condizione di delirio come effetto unificante -come modalità per fronteggiare la frantumazione dell'io causata dall'irruzione dell'alterità- attraverso l'accesso a una dimensione che rompe con il reale tentando di dare un'altra possibile significazione a quel residuo di unità soggettiva ferita ¹⁸⁴.

Ora, tornando a Levinas, è fuori dubbio che si tratti del movimento opposto: se il paranoico si crede vittima dell'altro e ricorre all'ostilità se non alla violenza per difendersi dalla minaccia dell'altro, il soggetto levinasiano non è mai una vittima ¹⁸⁵ quanto piuttosto un convocato, un obbligato al debito e alla risposta davanti all'altro. E più ancora, contro ogni obiezione mossa al Levinas del 1974, va detto che dal traumatismo di una siffatta configurazione della soggettività responsabile scaturisce una «ferita aperta» che, piuttosto che risigillarla in una rinnovata prigione solipsistica, preserva l'io dalla chiusura e da ogni vizioso ritorno alla coincidenza di sé con sé.

A tal proposito, farei intervenire la voce di Marion, che nel tentativo di ridimensionare le reazioni critiche al linguaggio levinasiano, ricorda le chiarissime dichiarazioni d'intenti espresse nell'opera ¹⁸⁶:

cui si giunge all'organizzazione di una struttura psichica relativamente stabile, sebbene suscettibile di cambiamento.

¹⁸³ Un ulteriore efficace immagine, interessante ai fini di questo discorso, è ancora quella descritta dalla neuropsichiatra e psicanalista Gisela Pankow, (Cfr. *L'uomo e la sua psicosi*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 52-55): il vissuto di crisi esistenziale di un uomo psicotico viene da lui stesso espresso mediante un disegno, in cui egli rappresenta la sua figura come attraversata dalle radici di un albero. L'evento, scatenante la psicosi, tocca cioè così profondamente il soggetto da frantumare persino la sua unità corporale, fino a fargli percepire il proprio corpo come attraversato da qualcosa di estraneo.

¹⁸⁴ Seguendo lo studio già citato di F. Bastiani, (Id., *La dernière éthique de Levinas cède-t-elle à la folie?*, cit., p. 149), accanto all'etica levinasiana si può piuttosto pensare in parallelo, pur nella differenza, alla speculazione filosofico - psichiatrica di Henri Maldiney, (soprattutto *Regard Parole Espace*, Éd. L'Âge d'Homme, Lausanne 1973, e *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1991). Nella specificità di questo originale lettore e interprete di Heidegger e Binswanger, la condizione umana viene indagata nella sua doppia possibilità di destinazione: creazione artistica o follia. L'irruzione dell'alterità che fa evento, spezzando la sicurezza dell'unità psichica e minacciando la dispersione dell'io, nella passività del suo traumatismo diventa «rivelazione dell'umanità»: là dove le faglie psichiche causate dalla crisi provocano quell'«ouverture à rien» che minaccia la dimensione stessa dell'umano, in cui non c'è più strada da percorrere né possibilità da intravedere, come alternativa al delirio e alla follia conseguente Maldiney intravede la creazione artistica quale possibilità di affrontare e attraversare la condizione dell'essere in faccia al niente e sapervi aprire un orizzonte di senso.

¹⁸⁵ Si potrebbe piuttosto parlare di un senso di colpevolezza, della dismisura tra l'appello etico e la cattiva coscienza, l'inadeguatezza di quest'ultima e della propria libertà che si scopre «ingiusta».

¹⁸⁶ Cfr. J. L. Marion, *La substitution et la sollecitude*, cit., p. 53.

Che l'enfasi dell'apertura sia la responsabilità per l'altro fino alla sostituzione- il *per l'altro* dello svelamento, della messa in mostra all'altro, virando in *per l'altro* della responsabilità- è in conclusione la tesi della presente opera ¹⁸⁷.

Questo libro interpreta il *soggetto* come *ostaggio*, e la soggettività del soggetto come sostituzione che rompe con l'*essenza* dell'essere ¹⁸⁸.

Più che delirio del paranoico, sul limitare degli eccessi da follia, più che ricaduta e richiusura nel proprio claustrofobico e solipsistico foro interiore, la figura della sostituzione è esattamente il luogo che custodisce la posta in gioco della soggettività: la sua finalità è esattamente quella, radicale e implacabile, di contraddire – nella ricorsività ininterrotta- il primato dell'io, la determinazione della soggettività a partire dall'essenza, dunque dall'essere.

1.4 Del *tragico* levinasiano

È impossibile!
Impossibile, d'accordo, ma fatelo.
(F. M. Dostoevskij)

Sulla scia delle precedenti analisi intorno alla cosiddetta «metafisica della persecuzione» e agli evidenti effetti di eccesso propri della scrittura levinasiana, intendiamo ora soffermarci sul concetto di *tragico* nei testi del filosofo ¹⁸⁹. Non si tratta in effetti di una nozione che abbia suscitato in maniera diretta molti studi nella

¹⁸⁷ AE, 189; 150.

¹⁸⁸ AE 282; 228.

¹⁸⁹ Risulta necessario, a questo punto, soffermarci a definire cosa si intende per «tragico». Prendendo in prestito un'espressione di L. Bottani, potremmo dire che «esso è un momento della spiritualità umana risultante dal riconoscimento delle contraddizioni radicali percepite dalla coscienza nella realtà» (L. Bottani, *Il Tragico e la Filosofia*, Edizioni Mercurio, Vercelli 2008, p. 7). Queste contraddizioni possono scaturire in rapporto al contrasto tra la propria finitezza e la consapevolezza di quest'ultima e l'esigenza di infinito, ovvero il bisogno di oltrepassare i limiti della propria caducità; possono generarsi in virtù di un contrasto tra la vaga presupposizione della totale significatività del mondo e il dubbio della sua insensatezza; o ancora, la dimensione tragica dell'esistenza si può manifestare a partire di una stridente e implacabile tensione tra il desiderio di piacere o di felicità e l'insussistenza delle sue condizioni di realizzabilità. O ancora, un'altra circostanza tipica dell'insorgere di un 'sentire' *tragico* può essere la particolare condizione per cui, pur provando un lancinante desiderio di felicità, si evidenzia in sé un'oscura e concomitante pulsione di sofferenza e di infelicità: piacere e dolore si intrecciano intimamente, in una riconfigurazione complessiva degli schemi percettivi ai fini di scongiurare a tutti i costi ogni rischio di «ristagno emotivo» (Ivi, p. 8). Rimandando al volume di P. Szondi, *Saggio sul tragico*, tr. it. di G. Garelli, a cura di F. Vercellone, Introduzione di S. Givone, Torino, Einaudi, 1996, per una puntuale ricostruzione del concetto in questione, intendiamo qui piuttosto tratteggiare gli elementi di fondo che hanno innervato, nel corso del tempo, l'animo in formazione - e quindi, di riflesso, la scrittura - di Levinas.

letteratura critica. Malgrado ciò, questo studio ci sembra necessario e di vitale importanza nell'economia del presente lavoro, poiché può avere una preziosa funzione rivelativa in ordine all'intento ermeneutico che queste pagine vanno via via esplicitando: fino ad indicare nella categoria dell'*utopia* la chiave d'accesso alla teoria levinasiana della soggettività.

La connotazione tragica della filosofia levinasiana si dispiega, come si è accennato, nella dislocazione ambigua di una soggettività che si dirime *-tragicamente* appunto- tra la fatica dello psichismo, della necessità d'individuarsi, di sorgere come «ipostasi» e di ribadire la dignità finita del singolo di contro all'anonimato impersonale dell'essere e di ogni totalità indeterminata, e il dramma di un necessario processo di contemporanea *evasione* da se stessi, dalla pericolosa vischiosità di un sé che minaccia di imprigionare l'io nella comodità oziosa di una casa propria. Dunque un *esodo* da se stessi, in direzione dell'altro e convocati proprio dall'altro a depossessarsi, a spogliarsi del proprio, a dar il pane della propria bocca - dopo che nella corporeità e attraverso la corporeità si acquisisce identità – perché solo l'esposizione dell'esistenza alla responsabilità, in ultima analisi, consente un *nome proprio*.

La categoria- tragica- che scandisce il soggetto e il suo rapporto alla propria soggettività nell'oscillazione tra questi due movimenti, mi sembra essere quella dell'*obbligazione*. C'è un senso di *incatenamento* e di obbligazione nel processo di identificazione tratteggiato nei primi scritti, senso di fatalità e senso di condanna ad un destino, come a un'identità che forzatamente si assume; ed è ancora e soprattutto un forte senso di *obbligazione* a connotare la responsabilità etica quale principio di identificazione nelle opere più mature, là dove sembra non contemplarsi spazio per la libertà personale e la possibilità di diniego come concretizzazione del gesto autonomo e incondizionato della volontà.

Prendendo le mosse da un'analisi puramente linguistica, infatti, si è evidenziato intanto che il termine *tragico* - e una serie di lemmi affini che concorrono a definire lo stesso campo semantico - risulta ricorrente lungo tutto l'arco della produzione filosofica dell'autore, dai primissimi scritti passando per i testi frammentari scritti in prigionia, fino ai testi più maturi. Se la pratica dell'eccesso quale pratica discorsiva ricorrente agli strumenti linguistici dell'enfasi e dell'iperbole rappresenta la cifra 'estetica', se così si può dire, 'l'impronta stilistica' in crescendo della scrittura levinasiana, il *tragico* ci pare

sia la dimensione patica che connota il pensiero del filosofo lungo tutta la parabola della sua evoluzione.

Rinviando puntualmente dall'analisi linguistica e testuale all'analisi semantica dei vari testi presi in esame, il concetto di *tragico* può essere scandagliato secondo tre componenti che, stratificandosi l'una sull'altra, lo innervano: la dimensione biografico-esistenziale o «pre-filosofica», quella speculativa e quella letteraria. Quale ruolo ha svolto ognuna di esse e secondo quali interconnessioni hanno interagito nel determinare la cifra ultima del pensiero levinasiano come *tragico*?

La componente biografico - esistenziale

Non sono rari i contributi che, nell'approcciarsi allo studio del pensiero levinasiano, hanno posto l'accento sugli aspetti 'tragici' della biografia del filosofo, che com'è noto ha conosciuto gli anni bui della guerra e della Shoa. Sebbene i riferimenti espliciti e diretti a tali eventi siano da parte di Levinas piuttosto discreti e distribuiti parcamente - come a voler attenersi al minimo dosaggio, secondo un silenzio loquace più di infinite parole - non si può ignorare il forte radicamento del suo pensiero nella contingenza biografica e l'incidenza dell'elemento storico per l'intelligibilità della sua opera. Come scrive Levinas stesso già all'età di trent'anni,

[...] il valore di una vera filosofia non si colloca in un'eternità impersonale. Il suo volto luminoso è rivolto verso gli esseri temporali che noi siamo ¹⁹⁰.

E più tardi, in *De la description à l'existence* ¹⁹¹ :

¹⁹⁰ E. Levinas, *Actualité de Maïmonide*, in 'Paix et Droit', 15, 1935, 4, pp. 6-7, p. 6.

¹⁹¹ Si tratta di un saggio apparso nel 1949 inedito, contestualmente alla prima edizione di *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, gravato di una rilevante funzione nell'economia del volume: saggio di chiusura di una raccolta di testi eterogenei e parzialmente modificati alla luce delle acquisizioni teoretiche intanto maturate (si tratta dei seguenti articoli: *L'oeuvre d'Edmund Husserl*, *Martin Heidegger et l'ontologie*, *L'ontologie dans le temporel*) il testo in questione ha il compito di chiarire ed esplicitare la non sempre facile continuità e il senso finale delle analisi filologiche ed ermeneutiche proposte nei testi precedenti.

La filosofia non esplode *nell'esistenza* umana, ma coincide con tale esistenza.[...] La filosofia non si contrappone alla vita in un istante privilegiato, ma coincide con essa, è l'evento essenziale della vita, ma della vita concreta [...] Non si può più dire *primum vivere, deinde philosophari*, la filosofia stessa è esistenza ed evento ¹⁹².

È in questo modo, potremmo dire, che la storia si trasforma, s'incarna e si fa filosofia; ed è forse anche a questo che Levinas stesso allude quando, ripensando agli anni della sua formazione, vi riconosce all'opera delle «esperienze pre-filosofiche» ¹⁹³ che orientano il pensiero ad assumere le sue prime direttrici di senso.

Lissa, tra gli altri, ha insistito molto sull'impatto traumatico degli eventi storici sullo sviluppo del pensiero levinasiano. Secondo lo studioso, la stessa elaborazione della categoria levinasiana di *passività*, in particolare, discenderebbe dall'esperienza tragica dei campi di concentramento durante il secondo conflitto mondiale ¹⁹⁴:

¹⁹² EDE 137-138; 110.

¹⁹³ EI 19; 51.

¹⁹⁴ Proprio in nome della centralità della Shoa e del nazionalsocialismo nella determinazione dell'intero percorso della filosofia levinasiana, M. Durante definisce Levinas «un filosofo post-totalitario [...] e non post-moderno» (M. Durante, *Violenza e diritto nella filosofia di Emmanuel Lévinas. Riflessioni sul post-totalitarismo*, “Annali dell'Università di Ferrara – Sez. V – Scienze giuridiche”, 17, 2003, p. 144). Il pensiero levinasiano, nella sua interezza, secondo lo studioso sarebbe la riproposizione della domanda su tale evento, affinché questa stessa domanda «possa elevarsi al livello di una considerazione morale che conferisce al tempo quella qualità di esperienza umana, quello *spessore della storia*, in cui è messa in gioco la comprensione stessa dell'umano» (Ivi, p. 145). Anche S. Malka insiste sull'incidenza degli angosciosi fatti dei primi anni quaranta: «[...] l'esperienza della prigionia fu determinante per Lévinas. L'incontro con le persone più semplici, la prova della perdita della libertà, la sensazione del tempo, la delinquenza, la miseria, la passività assoluta, la fragilità, la precarietà.. Tutto ciò che non smetterà di tormentare la sua opera era già lì» (S. Malka, *La vita e la traccia*, cit., p. 89).

La guerra mise il soggetto umano di fronte allo specchio della sua impotenza, l'obbligò a gettare uno sguardo acuto sul fondo oscuro del suo essere e a prendere atto di quanto estesa sia l'area di passività che vi si annida. Mentre, infatti, sui campi di battaglia, coperti interamente dalle contrapposte macchine belliche, lo scontro tra i materiali, occupando tutta la scena, ne riduceva il ruolo a semplice oggetto sacrificale di un'impersonale volontà di potenza, nei campi di prigionia esso era sottoposto a una pressione formidabile che addossandolo al nudo fatto di esistere, lo spogliava della sua soggettività di soggetto, gli impediva di ricompattarsi, di reagire, d'essere qualcuno e, abbandonandolo al fluire delle emozioni, ne disintegrava completamente la libertà. E fu in uno di quei campi che, sviluppando alcune riflessioni, già accennate prima della guerra, Lévinas poté approfondire il senso di una di 'quelle strane ossessioni che si conservano fin dall'infanzia e che riappaiono nell'insonnia quando il silenzio risuona e il vuoto resta pieno'¹⁹⁵.

Già leggendo questa efficace descrizione dello stato d'animo in fase bellica non è difficile richiamare alla mente quelle che saranno poi le figure essenziali dell'itinerario speculativo levinasiano: l'idea di impotenza del soggetto e di *passività*, la *totalità* impersonale che sacrifica la dignità specifica del *singolo*, il senso irremissibile del *nudo* fatto di esistere come 'essere' ancora senza soggetto, il problema di una *libertà* che fa fatica a sorgere, il senso di *obbligazione* e di *ossessione* ricorrente – poi carattere necessario dell'etica della maturità.

Ripercorrendo gli scritti levinasiani¹⁹⁶ alla ricerca di riferimenti diretti ai fatti esistenziali e al *tragico* della storia che incide nella vita e si fa filosofia, si ricorderà, innanzitutto, la dedica esplicita di *Autrement qu'être*, seguita da quella significativamente in caratteri ebraici, elevata per i suoi familiari come epitaffio alla tomba mai avuta¹⁹⁷. Ma, prima ancora, il presentimento dell'hitlerismo preannunciato nell'articolo del 1934; la velata allusione, in *De l'évasion*, alla cultura «barbara» e alla

¹⁹⁵ G. Lissa, *Critica dell'ontologia della guerra e fondazione metafisica della pace in E. Lévinas*, apparso in 'Giornale critico della Filosofia Italiana', I, Gennaio-Aprile, 1987, pp.119-174, citazione a p. 131-133.

¹⁹⁶ A parte i testi autobiografici, come la lunga intervista concessa a F. Poirié nel testo già citato (Cfr. F. Poirié, *Emmanuel Levinas*, cit., soprattutto alle pp. 92- 96, sugli anni di prigionia, la sua condizione di prigioniero di guerra, di sottufficiale interprete di russo e di tedesco, tra i lavoro giornaliero nei boschi e l'impegno della lettura che lo occupava nelle ore libere. Cfr. anche lo scritto levinasiano *Captivité*, di datazione incerta ma probabilmente relativa al 1945, anno di apparizione di *La spiritualité chez le prisonnier israélite*, e *L'expérience juive du prisonnier*, pubblicati in OE 1, rispettivamente alle pp. 201-203, 205-208, 209-215; 207-209;211-214; 215-221.

¹⁹⁷ «Alla memoria degli esseri più vicini tra i sei milioni di assassinati dai nazional-socialisti, accanto ai milioni e milioni di uomini di ogni confessione e di ogni nazione, vittime dello stesso odio dell'altro uomo, dello stesso antisemitismo.[...] Alla memoria di mio padre e maestro, Rabbi Yehiel figlio di Abraham Halévy, di mia madre e guida Dvora, figlia di Rabbi Mosè, dei miei fratelli, Dov, figlio di Rabbi Yehiel Halévy, e Aminadab, figlio di Rabbi Yehiel Halévy, di mio suocero Rabbi Shmuel, figlio di Rabbi Gerson Halévy, e di mia suocera, Malka, figlia di Rabbi Haïm». E, subito dopo, le iniziali tradizionali per l'espressione religiosa tipica: «Che la loro anima sia sepolta nei legami della vita» (AE, 5; V).

«disperazione *tragica* che [...essa] comporta e i crimini che giustifica»¹⁹⁸; la presa di distanza dalla filosofia heideggeriana, dal «tono del tutto tragico e [...] testimonianza di un'epoca e di un mondo che un domani potrà forse essere superato»¹⁹⁹; la denuncia dell'inumanità della guerra nel bellissimo saggio *Sans noms*²⁰⁰ e dell'antisemitismo in *L'au-delà du verset*²⁰¹; la preziosa amicizia con il cane randagio Bobby, «ultimo kantiano della Germania nazista»²⁰²; il silenzioso riserbo rispetto ad Heidegger, la non meglio precisata causa dell'impossibilità di perdonarlo²⁰³ e il rimorso per averlo «preferito» a Cassirer a Davos²⁰⁴; il terribile 'senso di colpa del sopravvissuto', indelebile come «tumore nella memoria»²⁰⁵, e infine la lapidaria sentenza della

¹⁹⁸ E 127; 45.

¹⁹⁹ EDE 128; 101.

²⁰⁰ «Ciò che fu unico tra il 1940 e il 1945, fu l'abbandono. Sempre si muore soli e dovunque le sciagure sono senza speranza.[...] Ma che potrà dire la solitudine delle vittime che morivano in un mondo messo in discussione dai trionfi hitleriani, in cui la menzogna non era neppure necessaria al Male ormai certo della sua superiorità? Chi potrà dire la solitudine di coloro che pensavano di morire contemporaneamente alla Giustizia, nel tempo in cui i giudizi vacillanti sul bene e sul male trovavano un criterio soltanto all'interno delle pieghe nascoste della coscienza soggettiva, là dove nessun segno arrivava dall'esterno?» (NP 141-142; 155).

²⁰¹ «L'antisemitismo non è né la semplice ostilità provata da una maggioranza nei confronti di una minoranza, né soltanto una xenofobia, né un qualsiasi razzismo, foss'anche la ragione ultima di questi fenomeni da esso derivati. Perché esso è la ripugnanza suscitata dall'ignoto dello psichismo altrui, dal mistero della sua interiorità o, al di là di ogni agglomerazione in un insieme e di ogni organizzazione in un organismo, dalla pura prossimità dell'altro uomo, e cioè dalla socialità stessa» (ADV 223; 279).

²⁰² Cfr. il saggio *Il nome di un cane o il diritto naturale*, pubblicato nel 1975 dalle edizioni Fata Morgana in una raccolta dal titolo *Celui qui ne peut se servir des mots* in onore del pittore Bram Van Velde, e poi ripreso in DL 231-235; 191-194. Cfr. Quaderno 2, <p. 47>, in OE 1 80; 91, e Quaderno 6 <p. 2>, (fine novembre 1944) in OE 1 150; 158.

²⁰³ In occasione di un colloquio di intellettuali ebrei consacrato al perdono, commentando una pagina talmudica Levinas dirà: «A molti Tedeschi si può perdonare, ma ci sono Tedeschi ai quali è difficile perdonare. È difficile perdonare a Heidegger. Se Hanina non poteva perdonare a Rav, giusto e umano, perché era anche il geniale Rav, ancora meno si può perdonare a Heidegger» (QLT 56; 58). Ad Heidegger non si perdona. Il rifiuto di concedere la minima circostanza attenuante, il rifiuto di sminuire la portata dell'impegno, pur nell'ininterrotto e continuo confronto con il suo pensiero, testimoniano ancora dell'altezza a cui era stato innalzato il maestro. Nelle rare occasioni in cui rompe il suo silenzio sulla compromissione di Heidegger con il nazional-socialismo, Levinas dichiara il suo smarrimento, la sua incomprensione: «Non so... è la parte più nera dei miei pensieri su Heidegger, ma non è possibile dimenticare [...] Non dimenticherò di certo i rapporti di Heidegger con Hitler. Anche se questi furono solo di breve durata, essi restano per sempre» (F. Poirié, *Emmanuel Levinas*, cit., p. 78). E ancora: «Nel 1930 era difficile prevedere le tentazioni che il nazional-socialismo poteva rappresentare per un Heidegger! Nel mio recente intervento al colloquio organizzato dal Collège International de Philosophie, - ma ancora precedente al libro di Farias- io ricordavo, malgrado la mia ammirazione per *Sein und Zeit*, questo problema morale. [...] L'essenziale è l'opera stessa o, almeno *Sein und Zeit* che resta uno dei libri più grandi della Storia della filosofia, anche per coloro che lo rifiutano o lo contestano. Certamente, nelle sue pagine, non c'è nessuna formula espressamente riferibile alle tesi del nazional-socialismo, ma la costruzione comporta degli angoli in cui esse possono situarsi» (EN 255-256; 269-270).

²⁰⁴ Cfr. E. Levinas, *Entretiens*, in F. Poirié, *Emmanuel Levinas*, cit., p. 84.

²⁰⁵ «Più di un quarto di secolo fa la nostra vita s'interruppe e indubbiamente persino la storia. Nessuna misura riusciva più a contenere le cose smisurate. Quando si ha questo tumore nella memoria, vent'anni non possono cambiare nulla. Senza dubbio la morte verrà presto ad annullare l'ingiustificato privilegio di essere sopravvissuti a sei milioni di morti. [...] [Ma] al di là dell'incomunicabile emozione di questa

Signature, con la lucida consapevolezza che «questo disparato inventario è una biografia: dominata dal presentimento e dal ricordo dell'orrore nazista»²⁰⁶.

Testo principe in questa ricognizione del tragico della vita che incide sul pensiero e lo spinge ad assumere una forma piuttosto che un'altra, restano tuttavia i *Carnets de captivité*, che riflettono e testimoniano più direttamente l'evento drammatico della prigionia e della persecuzione nazista del popolo ebraico. Contrariamente alla così diffusa e inflazionata retorica che non cessa di domandarsi 'com'è possibile filosofare dopo Auschwitz?', anche in questi scritti Levinas mantiene il più rigoroso silenzio sui terribili fatti di quegli anni, come se quell'«ombra silenziosa, che ricopre l'intero testo, lo ispira e lo giustifica, non potesse tuttavia- e proprio per questo- nemmeno dirsi, né mostrarsi direttamente»²⁰⁷.

Ora, se volessimo metterci al riparo da ogni accusa di vaghezza e astrattezza, potremmo dire che alla componente biografico - esistenziale del *tragico* levinasiano si potrebbe dare un nome preciso e concreto, che la simboleggi nell'intero: il nome di «prigionia».

Infatti, focalizzando l'attenzione ancora sui *Carnets de captivité*, risulta che sebbene essi riuniscano note e frammenti eterogenei se non dissonanti, la diversità non riguarda il contenuto tematico di volta in volta affrontato, ma la modalità di espressione²⁰⁸; nonostante cioè la diversità dei frammenti che lo compongono, pur nella differenza tra i tre tipi di scrittura impiegatevi - filosofica, critica e romanzesca- , essi formano un tutto, raccolti a fare un *unicum* dalla cifra che li connota irremissibilmente tutti e li accomuna: la prigionia. Non intendiamo cioè solo la prigionia come condizione fisica del filosofo durante la redazione degli scritti in questione, ma la prigionia come luogo di ambientazione di alcuni di essi, e più ancora come il campo semantico cui rinviano molte note dei *Carnets* così come anche alcune delle prime opere del periodo pre- e

Passione, in cui tutto fu compiuto, che cosa si deve e che cosa si può trasmettere vent'anni dopo sotto forma di insegnamento?» (NP 142;156).

²⁰⁶ DL 434; 362.

²⁰⁷ Cfr. J. L. Marion, *Prefazione* di OE 1 III; 7. I *Carnets*, peraltro, rappresentano una risorsa preziosissima nel lavoro critico-ermeneutico su Levinas, poiché trattandosi per lo più di quaderni di domande -dunque di travaglio speculativo piuttosto che di rigorosa sistematizzazione che tenti di appianare le asperità del pensiero- consentono un fecondo riattraversamento dell'intera sua opera e conferiscono una rinnovata e più efficace intelligibilità alle questioni che incarnano il suo cammino filosofico.

²⁰⁸ Come si legge in un frammento del Quaderno 2, risalente presumibilmente al 1945, (Cfr. OE 1 74; 85) l'intento di Levinas era comporre un'opera unica, in triplice dimensione: «La mia opera da realizzare: Filosofica: 1) L'essere e il nulla 2) Il tempo 3) Rosenzweig 4) Rosenberg / Letteraria: 1) Triste opulenza 2) L'irrealtà e l'amore / Critica: Proust».

post-bellico (come si avrà modo di vedere, da *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme* e *De l'évasion* a *De l'existence à l'existant*, e in parte fino a *Le Temps et l'Autre*): la *prigionia* diventa opera di finzione e cornice di uno dei due romanzi levinasiani – incompiuti- conservati negli archivi Levinas, *La dame de chez Wepler*²⁰⁹; *Eros*, il secondo romanzo che Levinas progettava di scrivere e che nei *Carnets* ha già in gran parte abbozzato²¹⁰, è invece imperniato interamente sul tema della prigionia e della disfatta della Francia, secondo l'immagine ricorrente nel romanzo della caduta dei drappi, metafora della rottura del mondo dell'ufficialità, della perdita di ogni stabilità, della caduta stessa della realtà e della fine del senso²¹¹, con cenni che ricordano da vicino la descrizione del «mondo infranto» in *De l'existence à l'existant*²¹².

La *prigionia*, condizione dell'esistenza levinasiana tra il 1940 e il 1945, diventa metafora e trasposizione di uno stato d'animo, matrice da cui si alimentano e traggono origine le prime figure della riflessione del filosofo: già nelle poche pagine di cui consta il saggio del 1935, il termine compare due volte²¹³, e l'intera argomentazione sulla necessità di «evadere» il clima asfissiante della cultura del tempo nonché l'angusto dominio dell'essere è costruita sul susseguirsi di analisi dal taglio fenomenologico dominate dalla sfera semantica dell'incatenamento, della chiusura, del bisogno impellente di fuga. È ancora la *prigionia* in *De l'existence à l'existant* - sebbene non venga esplicitamente evocata se non nell'introduzione ma descritta piuttosto secondo i tratti del «mondo infranto» - a rivelare il fatto stesso dell'essere, l'*il y a*, nozione cardine dello scritto e di quelli di quegli anni²¹⁴, con le connotazioni di vischiosità,

²⁰⁹ Ambientato durante la guerra, alla fine del mese di maggio del 1940, il romanzo ha tuttavia come tema centrale non la guerra ma l'ossessione del personaggio principale per un prostituta conosciuta tre anni prima in un albergo e che non ha osato avvicinare, per la sua incapacità a «staccarsi dal mondo delle responsabilità».

²¹⁰ Si tratterebbe del romanzo che inizialmente aveva concepito come *Triste opulenza*, scritto su due supporti di scrittura di tipo diverso che fanno ipotizzare risalga ad almeno due stagioni di scrittura, tra loro intervallate a loro volta da un lungo intermezzo.

²¹¹ «I drappi che cadono nella mia scena d'Alençon riguardano anche le cose. Le cose si decompongono, perdono il loro senso: le foreste diventano alberi- tutto ciò che nella letteratura francese voleva dire foresta- scompare. Decomposizione ulteriore degli elementi – pezzi di legno che rimangono dopo la partenza del circo o sulla scena- il trono è un pezzo di legno, i gioielli schegge di vetro ecc. Ma non voglio parlare semplicemente della fine delle illusioni; piuttosto della fine del sensò. (Il senso stesso come illusione) [...] Approfondire questa 'perdita di senso' da parte delle cose. E della solitudine che ne deriva». (Quaderno 5, OE I 132; 140).

²¹² Testo peraltro redatto in massima parte proprio durante la prigionia, come si legge nell'introduzione stessa, redazione di cui i *Carnets* contengono numerose tracce.

²¹³ E 97, 98; 16,17.

²¹⁴ Negli archivi Levinas, il reperimento di una delle cartelle che raccoglie alcuni fogli manoscritti preparatori di *De l'existence à l'existant*, recante solamente il titolo di 'mondo infranto', ha richiamato l'attenzione sulla centralità di questo tema, che invece, leggendo il primo capitolo del volume pubblicato

impersonalità, e irremissibilità che gli sono note. Ma prima ancora, già nell'articolo del 1934, Levinas mette a fuoco quella categoria dell'essere incatenati a sé, dell'*être rivé* – termine tecnico centrale negli scritti del filosofo fino alla fine degli anni quaranta, e che, significativamente, alla lettera indica l'essere inchiodati o appiattiti su qualcosa- e come fa notare Agamben, il verbo *river* più precisamente, tragicamente è il caso di dire, indica il gesto di ribattere e rivoltare un chiodo fino a conficcarlo completamente nel legno ²¹⁵. La soffocante e ossessiva figura dell'irremissibilità dell'essere e dell'impossibilità di fuggire a se stessi, se in *Quelques réflexions sur l'hitlerisme* sono attenzionate e descritte come le categorie che riconosce all'opera nella filosofia dell'hitlerismo – che ha congegnato attraverso il vincolo del corpo e del «biologico, con tutta la fatalità che comporta» il «dramma» di un'identità dal «tragico sapore di definitivo» ²¹⁶, l'assunzione incondizionata della fatticità - «resistono» e vengono indagate con una maggiore finezza di analisi nelle opere successive ²¹⁷, tuttavia come segno dell'impossibilità di fuggire a se stessi, cifra del carattere definitivo e fatale di un'identità a cui si è irremissibilmente inchiodati.

E se nel testo del 1934 la tragica possibilità del «Male elementale» ²¹⁸ incombe senza ombra di dubbio non direttamente sull'umano 'tout court' ma sulla «razza» ebraica ²¹⁹, se quel fatale senso di incatenamento è relativo al sentimento d'essere «ineluttabilmente inchiodato al suo giudaismo», allo stesso modo, tornando ai *Carnets*, la prigionia cui allude Levinas non è una prigionia generica, ma nello specifico quella del prigioniero ebreo. Il suo proposito, leggiamo nei quaderni, è quello di scrivere un «romanzo g<iudaico> sulla prigionia» ²²⁰, così come le note raccolte nel volume in esame riguardano la prigionia del prigioniero ebreo. Questa stessa identità, ritrovata drammaticamente durante la prigionia come qualcosa da cui tuttavia fuggire sebbene vischiosamente incollata al proprio sé, mentre ci rimanda al senso dell'incatenamento all'essere e al proprio sé, lungamente descritto in *De l'évasion*, in *De l'existence à*

nel 1947, sembrerebbe essere un tema di passaggio, preparatorio alla descrizione del nudo fatto dell'esistere.

²¹⁵ Cfr. G. Agamben, *Introduzione a QRH*, pp. 10-11.

²¹⁶ QRH 18; 33.

²¹⁷ Il riferimento è a *De l'évasion*, a *De l'existence à l'existant*, e in parte a *Le Temps et l'Autre*.

²¹⁸ QRH 25; 23.

²¹⁹ Ivi, p. 19; 34.

²²⁰ Pagina 5 del Quaderno 7 a inserita nel Quaderno 7, OE 1 192; 197. Si riporta esattamente la trascrizione dei curatori, secondo cui le virgolette caporali semplici vengono da loro impiegate per aggiungere qualcosa che chiarifichi meglio la scrittura levinasiana. Il filosofo infatti, qui come in altri luoghi dei *Carnets*, ricorre all'accortezza di scrivere solo l'iniziale del termine 'giudaico'.

l'existant e in parte in *Le Temps et l'Autre*, abbozza il senso di una nuova via interpretativa rispetto ad Heidegger, rintracciabile nelle parole di Levinas stesso ²²¹. In drastica alternativa al pensiero heideggeriano, come vedremo in seguito, Levinas sembra riappropriarsi dell'esperienza di prigioniero ebreo che vive sulla sua pelle il tragico 'peso' della propria identità ²²², fino ad operare una trasposizione di essa sul piano speculativo: il giudaismo o l'essere-ebreo compaiono come una «categoria ontologica», dunque come il luogo di una interpretazione *altra* dell'uomo e della sua soggettività ²²³.

Un'ulteriore e curiosa conferma dell'imprescindibile legame tra la scrittura levinasiana e l'esperienza della prigionia è il riferimento ad un carteggio tra Vàclav Havel, politico scrittore e drammaturgo recluso a Praga tra il 1979 e il 1982, e la moglie Olga Šplíchalová ²²⁴. Havel si riferisce a più riprese a un saggio di Levinas non meglio identificato e speditogli sotto forma di copia da un suo amico: «saggio magnifico, come una rivelazione», in cui egli coglie «non solo l'insieme delle tradizioni spirituali e del vissuto millenario del popolo ebraico, ma anche l'esperienza di un uomo che è stato prigioniero. Lo si percepisce ad ogni riga, ed è forse per questo che il suo saggio mi tocca così fortemente» ²²⁵. Ci chiediamo, insieme a Malka, che cosa, nel «non-detto» levinasiano, parla di prigionia? Perché sentirlo così vicino alla propria esperienza di recluso? Lo spiega Havel stesso: «L'idea di Lévinas che qualche cosa deve cominciare, che la responsabilità stabilisce una situazione etica a-simmetrica e che questo non può

²²¹ Leggiamo nei *Carnets*: «Partire dal *Dasein* o partire dal G<iudaismo>», e successivamente «G<iudaismo> come categoria» (<p. 35> del Quaderno 2, in OE 1 75; 86); «Heidegger- prolungamento del pensiero greco – Opporgli il giudaismo? Ma il suo pensiero è interamente cristianizzato. Löwith gli oppone il mondo greco. Ma Heidegger si considera il prolungamento del pensiero greco. Quali che siano i concetti per mezzo dei quali si vorrebbe discutere con Heidegger, questi li denuncerebbe come sprovvisti di pensiero perché ancora non rivisti alla luce del suo pensiero. – Quanto occorre, è un punto di vista nuovo.» (nota 20 della Raccolta D delle *Note filosofiche varie*, in OE 1 467; 471).

²²² Cfr. E. Levinas, *L'expérience juive du prisonnier*, in OE1 209- 215; 215- 221.

²²³ L'idea del giudaismo come «categoria» fa riferimento al pensiero di F. Rosenzweig, come Levinas stesso preciserà nei due articoli dedicati al filosofo: cfr. *Entre deux mondes (la voie de Franz Rosenzweig)*, in DL 272-310; 227-249; e *Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne*, in HS 67-89; 51-68. Come Levinas stesso ricorda nell'intervista rilasciata a Poirié (*Entretiens. Emmanuel Lévinas - François Poirié*, cit., p. 121; ma cfr. anche S. Malka, *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia*, cit., p. 55; pp. 72-74) proprio in quell'anno, 1935, è da collocarsi la sua scoperta di F. Rosenzweig e della sua opera *La stella della redenzione*, che avrà un ruolo decisivo nello sviluppo del suo pensiero, principalmente per la sua riflessione sull'ipseità e l'analisi critica della nozione di totalità, nonché per la sua originale interpretazione filosofica della teologia ebraica.

²²⁴ Cfr. S. Malka, *La vita e la traccia*, cit. 89-90. Come precisa Malka, si trattava dell'ex portavoce di Carta 77, fondatore del 'Forum civico' e Presidente della Repubblica Ceca dopo la rivoluzione del 1989, condannato insieme ai firmatari di Carta 77 a quattro anni e sei mesi di reclusione.

²²⁵ V. Havel, *Lettres à Olga*, Éditions de l'Aube, Paris 1990, p. 347.

essere predicato ma solo sopportato corrisponde in tutto e per tutto alla mia esperienza e alla mia opinione. Detto altrimenti, io sono responsabile dello stato del mondo».

Mi sembra illuminante, infine, la testimonianza riportata da Greisch, che ripensando a una conversazione avuta con il filosofo durante un viaggio, ricorda «il suo stupore di fronte al fatto che dei pensatori abbiano potuto pensare che lo stupore di fronte all'esistenza di qualche cosa, invece che nulla, sia il punto di partenza radicale della metafisica. Poi [Levinas] aggiunse che ai suoi occhi il fatto che su una terra così crudele come la nostra qualche cosa come il miracolo della bontà abbia potuto apparire era infinitamente più degno di stupore»²²⁶.

Alla luce di ciò e degli sviluppi futuri del pensiero levinasiano, ci si può chiedere in ultima analisi che ruolo abbia l'esperienza tragica della prigionia, quasi mai *detta* o narrata, eppure così pervasivamente presente sia nella scrittura filosofica sia in quella romanzesca, negli scritti coevi o successivi a tali eventi, e addirittura in quelli precedenti. Si tratta forse della «derealizzazione» ipotizzata da Calin e Chalier²²⁷, meccanismo di difesa dagli eventi esistenziali che lo sovrastano e trasposizione - per prenderne le distanze - nella realtà fittizia della narrazione²²⁸? O possiamo ancor meglio stigmatizzarla come quel «non-detto», efficace e silenziosa sorgente del *dire* a venire²²⁹?

²²⁶ J. Greisch, *Heidegger et Levinas interprètes de la facticité*, in AA. VV., *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, cit., p. 206.

²²⁷ Cfr. R. Calin - C. Chalier, *Introduzione*, in OE 1 16; 22.

²²⁸ Leggiamo in *Captivité* (OE 1 202-203; 208-209): «Il prigioniero, come un credente, vive nell'aldilà. Non ha mai preso sul serio la stretta cornice della sua vita. Durante cinque anni, nonostante il suo insediamento, era sul punto di partire. Le realtà più solide che lo circondavano portavano il sigillo del provvisorio. Si sentiva impegnato in un gioco che oltrepassava infinitamente questo mondo di apparenze. Il suo vero destino, la vera salvezza si costruivano altrove[...] E poi, c'è stata una privazione che ha restituito il senso dell'essenziale [...] Tutti gli spazi del quotidiano divenuti collettivi. Rimaneva il letto: tre metri cubi limitati dai letti dei due vicini[...] Si possedeva. Ma la proprietà non era il padrone, non era più sacra. La mano sacrilega del sorvegliante poteva sfogliare finanche le lettere e come penetrare nell'intimità dei ricordi. Ma abbiamo scoperto che non se ne moriva. Abbiamo imparato la differenza tra avere e essere[...] Abbiamo imparato la libertà. [...] al di sopra di tutto ciò, un ritmo nuovo della vita. Avevamo poggiato il piede su un altro pianeta, respirando un'atmosfera di miscele sconosciute e manipolando una materia che non pesava più».

²²⁹ Cfr. S. Malka, *La vita e la traccia*, cit., p. 75. Cfr. anche il testo di C. Chalier, *Levinas. L'utopie de l'humain*, cit., p.41; l'autrice sottolinea che il criterio della citazione o del riferimento in nota come indice dell'attenzione levinasiana alla storia a lui contemporanea o al giudaismo, non sarebbero attendibili. Piuttosto, quest'attenzione in Levinas si delinea in un modo più sottile, e soprattutto essa cerca di «dirsi» senza rinunciare alle esigenze di un discorso filosofico di cui tenta di orientare l'andamento.

La componente speculativa

Su un piano più propriamente speculativo, come si è detto, il *tragico* della filosofia levinasiana si dispiega attraverso la categoria dell'*obbligazione* che in maniera plurivoca connota la teorizzazione della soggettività in entrambi i due movimenti tra i quali oscilla: ripiegamento dell'io su se stesso e impossibilità di fuga, per una dinamica di identificazione / eteroaffezione radicale e irremissibile, con conseguente apertura del proprio spazio vitale e incondizionato sbilanciamento verso l'altro. Riferendoci ad essi attraverso i termini «evasione» ed «esodo» presi in prestito da Ciaramelli²³⁰, possiamo notare che per ciascuno dei due momenti occorre guardare rispettivamente al pensiero heideggeriano e all'ebraismo come alle due fonti da cui prende le mosse la ricerca levinasiana e a partire da cui essa acquisisce certi tratti di *tragicità*.

Il nostro intento sarà qui di abbozzare, per rapidi tratti, gli elementi essenziali di questo doppio movimento, senza soffermarci sulla ricostruzione del rapporto con le due matrici culturali della riflessione levinasiana appena citate.

In primo luogo, il riferimento va al rapporto con Heidegger²³¹. Dalla fase di entusiasmo per la genialità insita in quel pensiero avente in sé le migliori promesse per un efficace

²³⁰Cfr. F. Ciaramelli, *De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Levinas*, in 'Revue philosophique de Louvain', 48, 1982, pp. 553-578.

²³¹ Il complesso e non lineare rapporto con Heidegger è stato un privilegiato oggetto ermeneutico degli studiosi di Levinas, che rilevano, rispetto al maestro tedesco, ora la continuità, ora la serrata critica da parte dell'allievo, soprattutto in seguito alla spinosa questione della compromissione, per quanto temporanea, di Heidegger al nazionalsocialismo. In realtà, il confronto con Heidegger rimarrà costante e gravido di potenzialità ermeneutiche e di sviluppi che non cesseranno di nutrire la riflessione levinasiana, anche se *nella direzione opposta*, come direbbe Thomas Bernhard. È innegabile, infatti, che l'andare *contro* Heidegger, al di là della efficace o meno penetrazione levinasiana nel pensiero del maestro, costituirà la spinta fondamentale per la formulazione della sua questione sulla soggettività e sul primato dell'etica sull'ontologia. Per una ricostruzione dei rapporti Levinas - Heidegger, occorre tenere in considerazione, a parte i testi autobiografici o i volumi che raccolgono interviste - da *Éthique et Infini* al volume già citato di Poirié - i numerosi saggi dedicati dal giovane Levinas a colui che considera - nonostante tutto - come uno dei più grandi filosofi di tutti i tempi, colui che chi si accosta a fare filosofia non può ignorare, colui che ha segnato il corso dell'umano pensare in modo mirabile e geniale: Se si citano soprattutto i primi saggi del 1932 e 1940, rispettivamente *Martin. Heidegger et l'ontologie* (comparso in 'Revue Philosophique de la France et de l'Étranger', LVII, 1932, nn.5-6, pp.395-431, confluito in forma abbreviata e parzialmente modificata in EDE 77-109; 59-86) e *L'ontologie dans le temporal* (conferenza tenuta davanti agli studenti di Jean Wahl, apparso nel 1948 nella rivista argentina *Sur*, n.167, 1948, pp.50-64, e poi pubblicato in EDE 111-128; 87-102), dedicati più che altro a una ricostruzione del pensiero del maestro, il saggio *De la description à l'existence* presenta un taglio critico più notevole; ma sarà soprattutto l'apparizione di *De l'évasion*, - il cui riconoscimento deve molto a J. Rolland che nella sua introduzione e nelle sue note critiche all'ed. del 1982 l'ha valorizzata quale vera e propria cellula germinale della successiva proposta filosofica levinasiana - a segnare se non una vera e propria «svolta» ermeneutica nei confronti della filosofia heideggeriana, come vorrebbe Ciglia (Cfr. Id., *Un passo fuori dall'uomo*, cit., p. 39, n.24), sicuramente il primo scritto in cui il filosofo esplicita

compimento dell'«ermeneutica della fatticità»²³² - dalla rivelazione dell'esistenza come nuovo punto di partenza per la filosofia, alla sonorità del verbo essere, e la transitività insita in esso – Levinas, pur nell'«incessante attenzione»²³³ e ammirazione rivoltagli, matura uno sguardo critico crescente, sia per una evoluzione autonoma della sua riflessione, sia per il «problema morale»²³⁴ conseguente agli indicibili fatti del 1933²³⁵.

La tragicità del senso di *obbligazione* che ritroviamo nella descrizione levinasiana dell'«incatenamento al puro fatto d'essere», dell'irremissibile presenza dell'io a se stesso e dell'impossibilità di fuggirvi, e successivamente nella descrizione dell'«assegnazione non sviabile»²³⁶ della responsabilità etica, trova infatti in Heidegger

direttamente le sue preoccupazioni teoretiche, anche *contro* Heidegger. Malgrado la sua presa di distanza, tuttavia, Levinas sottolineerà sempre il suo debito nei confronti di Heidegger (Cfr. AE 67; 49; EN 227; 241; e in numerosi altri passi) e più precisamente soprattutto nei confronti di *Sein und Zeit*, riconosciuta come «uno dei più bei libri della storia della filosofia» (Cfr. EI 33; 59). Le riserve che egli esprimerà negli anni seguenti verso l'antico maestro, non gli impediranno di riconoscere nel suo pensiero «un grande avvenimento del nostro secolo» (Ivi p. 40) mentre le critiche più radicali saranno concentrate in TI e AE, benché siano costantemente presenti nella maggior parte dei saggi di Levinas successivi agli anni Trenta. Per gli studi critici sul rapporto con Heidegger, si vedano, tra gli altri, F. Camera, *L'ermeneutica tra Lévinas e Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2001; F. Ciaramelli, *Prima della legge. Considerazioni su filosofia ed etica in Lévinas e Heidegger*, «Teoria»: *Levinas in Italia*, 2, 2006; F.P. Ciglia, *Emmanuel Lévinas interprete di Husserl e Heidegger nel primo decennio della sua speculazione*, «Filosofia», III, 1983; G. Ferretti, *Fenomenologia - Ontologia - Esistenzialismo. Husserl e Heidegger nei primi scritti di Emmanuel Lévinas*, «Annuario filosofico», 8, 1992; J.-L. Marion, *La substitution et la sollicitude*, cit.; G. Sansonetti, *Lévinas e Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1998.

²³² Come si sa, l'ontologia heideggeriana parve al giovane Levinas la «migliore prova della fecondità del metodo fenomenologico» e Heidegger come colui che ne sarebbe stato la «continuazione» (*Fribourg, Husserl et la phénoménologie*, in IH 91; 83), operando tuttavia un ribaltamento dall'orizzonte gnoseologico proprio delle analisi husserliane a una teoria dell'essere capace di cogliere una nuova concezione della soggettività, nella pregnanza e concretezza della sua dimensione esistenziale.

²³³ EN 249; 263.

²³⁴ Sui rapporti di Heidegger con il potere, come si accennava prima, Levinas dichiara il suo smarrimento, la sua incomprensione: «Non so... è la parte più nera dei miei pensieri su Heidegger, ma non è possibile dimenticare [...] Non dimenticherò di certo i rapporti di Heidegger con Hitler. Anche se questi furono solo di breve durata, essi restano per sempre» (F. Poirié, cit., p. 78). E ancora: «Nel 1930 era difficile prevedere le tentazioni che il nazional-socialismo poteva rappresentare per un Heidegger! Nel mio recente intervento al colloquio organizzato dal Collège International de Philosophie, - ma ancora precedente al libro di Farias- io ricordavo, malgrado la mia ammirazione per *Sein und Zeit*, questo problema morale. [...] L'essenziale è l'opera stessa o, almeno *Sein und Zeit* che resta uno dei libri più grandi della Storia della filosofia, anche per coloro che lo rifiutano o lo contestano. Certamente, nelle sue pagine, non c'è nessuna formula espressamente riferibile alle tesi del nazional-socialismo, ma la costruzione comporta degli angoli in cui esse possono situarsi» (EN 255-256; 269-270).

²³⁵ Sulla spinosa questione del cosiddetto «nazismo di Heidegger», a partire dal volume di V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, cfr. tra gli altri G. Sansonetti, *Levinas e Heidegger*, cit., J. F. Lyotard, *Heidegger e 'gli ebrei'*, Feltrinelli, Milano 1989; P. Bourdieu, *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, a c. di G. De Michele, Il Mulino, Bologna 1989; tra i difensori di Heidegger troviamo soprattutto G. Vattimo, che attribuisce il gesto di Heidegger, «equivoco» di non significativa durata, a una «ricaduta metafisica» del suo pensiero (cfr. Id., *Introduzione* a J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990). Un discorso a parte merita l'analisi di M. Zarader, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, Vita e Pensiero, Milano 1995, volta a recuperare il peso dell'eredità ebraica, impensata perché denegata, sulla formazione dell'Occidente e della stessa filosofia di Heidegger che intende esserne la ripresa pensante.

²³⁶ DQV 145; 115.

il riferimento e il termine di paragone d'eccellenza. Prendiamo le mosse, retrospettivamente, dalle parole di Levinas stesso, che, nel 1975 durante una conversazione con alcuni filosofi olandesi all'Università di Leyde riportata in *De Dieu qui vient à l'idée*, a proposito dell'idea di assegnazione e di obbligazione che non lasciano possibilità di fuga o nascondimento, afferma:

È a partire da questa idea che ho anche meglio compreso certe pagine di Heidegger. [...] Al § 9 di *Essere e Tempo* il *Dasein* è posto nella sua Jemeinigkeit[...] *Dasein* significa che il *Dasein* ha da essere. Ma questa 'obbligazione' a essere, questa maniera di essere è una esposizione ad essere talmente diretta che diviene mia! [...] Il *Dasein* è talmente consegnato all'essere che l'essere è suo²³⁷.

Il filosofo francese, cioè, sembra riconoscere a ritroso, nell'opera heideggeriana, i tratti tragici di definitività e irremissibilità senza possibilità di scampo che connotano anche il proprio pensiero maturo: l'idea di soggettività come responsabilità assegnata e come «sostituzione» gli sembrano riflettere la stessa idea heideggeriana del «non-poter-sottrarsi»²³⁸, dell'«obbligazione a essere» che caratterizza il *Dasein* heideggeriano.

Già nei saggi del 1932 e soprattutto del 1940, Levinas mette in luce il carattere di «dover essere»²³⁹ insito nel *Dasein*, che nell'evento fondamentale della comprensione dell'essere «gioca l'intero suo destino» e nel passaggio dall'inautenticità all'autenticità sperimenta il «dramma» dell'esistenza²⁴⁰. Ma è soprattutto il concetto di *Geworfenheit* ad essere chiamato in causa, all'analisi del quale Levinas dedica ampio spazio già in *Martin Heidegger et l'ontologie*:

²³⁷ Ivi, 146; 115-116.

²³⁸ Ibidem.

²³⁹ EDE 114; 90.

²⁴⁰ Ivi 83; 64. Sull'Esser-ci come situazione emotiva, al §29 di *Essere e Tempo* leggiamo: «Nello stato emotivo l'Esserci è già sempre emotivamente aperto come *quell'*ente a cui esso è rimesso (consegnato) nel suo essere in quanto essere che esso, esistendo, ha da essere. 'Aperto' non significa però riconosciuto come tale. [...] Il puro 'che c'è' si manifesta; il donde e il dove restano invece nascosti. [...] Questo carattere dell'essere dell'Esserci, di essere nascosto nel suo donde e nel suo dove, ma si essere tanto più radicalmente aperto in se stesso, questo 'che c'è' noi lo chiamiamo l'*esser-gettato* di questo ente nel suo Ci. [...] L'espressione *esser-gettato* sta a significare l'*effettività dell'esser-rimesso* (consegnato). [...] In quanto ente rimesso (consegnato) al suo essere, l'Esserci è sempre rimesso (consegnato) anche al fatto che deve essersi già sempre trovato, e precisamente in un trovare che scaturisce più da una fuga che da una ricerca diretta» (M. Heidegger, *Essere e Tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2009, p. 168).

Il *Dasein* si comprende in una certa situazione emotiva (*Befindlichkeit*). Esso è già disposto in un determinato modo.[...] Per Heidegger, tali disposizioni non sono degli stati, ma dei *modi di comprendersi*, e cioè, dal momento che è la stessa cosa, di *esser qui*. La situazione emotiva che non si stacca dalla comprensione- grazie a cui la comprensione esiste- ci rivela il fatto che il *Dasein* è consegnato alle sue possibilità, che il suo ‘qui’ si impone a lui. [...] Esistendo, il *Dasein* è già sempre *gettato in mezzo* alle proprie possibilità e non posto di fronte ad esse. Le ha già sempre colte o mancate. Heidegger dà il nome di *Geworfenheit* al fatto di essere gettato e di dibattersi in mezzo alle proprie possibilità e di esservi abbandonato. Noi lo tradurremo con il termine di ‘derelizione’. [...] La derelizione, l’abbandono alle possibilità imposte, dà all’esistenza umana un carattere di *fatto* in un senso molto forte e molto drammatico del termine: è un fatto che si comprende in quanto tale attraverso la sua effettività ²⁴¹.

Come non notare il ricorso alla terminologia propria dei saggi del 1934-35? Come non sentire riecheggiare le descrizioni della «brutalità» dell’essere, dell’incatenamento e dell’«impossibilità di uscire dal gioco» ²⁴² perché il peso dell’essere è misura della sua «serietà» ²⁴³? È da ritenere casuale la circostanza per cui l’espressione *être rivé* compare

²⁴¹ EDE 98-99;77-78. Del resto, lo stesso Levinas ha posto in relazione in maniera esplicita questo approccio all’esistenza con la nozione heideggeriana di *Geworfenheit*: «Non credo che Heidegger possa ammettere un esistere senza un esistente, che gli sembrerebbe assurdo. Tuttavia [...] si insiste così su una conseguenza della *Geworfenheit*. Bisogna tradurre *Geworfenheit* con il fatto di ‘esser-gettato-dentro’..l’esistenza. Come se l’esistente non potesse apparire se non entro un’esistenza che lo precede, come se l’esistenza fosse indipendente dall’esistente e l’esistente che vi si trova gettato non potesse mai divenire padrone dell’esistenza. [...] Così si fa strada l’idea di un esistere che si fa senza di noi, senza soggetto, di un esistere senza esistente» (TA 24-25; 21).

²⁴² E 95; 14. In *De l’évasion*, domina il campo semantico della fatalità e dell’irremissibilità. I termini che con ridondante frequenza si susseguono sono: «brutalità» o «bruto» (cfr. E 91, 93, 95, 99, 121; 11, 13, 14, 18, 40); «incatenamento» o «inchiodato» (cfr. E 95, 98, 99, 113, 122; 14, 17, 18, 32, 41, e due occorrenze a p. 116; 36); «pesantezza» o «peso» (cfr. E 96, 106, 114, 122, 123, 124, 127; 16, 25, 34, 40, 41, 43, 46. «Fatalità» o «fatale» (Ivi, 97, 121, 122; 17, 40, 41). Nel breve saggio del 1934, che può leggersi in parallelo a quest’ultimo, i termini più ricorrenti fanno eco a quelli poc’anzi citati: «brutale» o «bruto» (QRH 10,14, 17 ; 27, 28, 32); «incatenamento» o «incatenato» (Ivi, 18, 20, 21; 33, 34, 35); «tragedia» o «tragico» o «drammatico» (Ivi, 9, 10, 18, 19; 26, 27, 28, 33, 35); «definitivo» (Ivi, p. 10, 14; 27, 33); «peso» (Ivi, p. 18, 19, 21; 29, 30, 31, 35); «inchiodato» (Ivi, 18; 31). Anche in *De l’existence à l’existant*, si nota il persistere dello stesso campo semantico, con il susseguirsi dei termini: «tragico» o «tragicità» (Ivi, p. 19, 34, 115, 122; 13, 14, 23, 72, 76), «peso» (Ivi, p.18, 28, 33, 34, 38, 44; 13, 18, 22, 24, 28) «nudità» (Ivi, p.18, 50, 80; 13, 32, 50. Tre occorrenze a p. 53; 34). «Rifiuto»: (cinque occorrenze a p. 27; 18. Quattro occorrenze a p. 28-29; 19. Due occorrenze a p. 32; 21. Due occorrenze a p. 34; 23).

²⁴³ Un discorso a parte, a nostro parere, meriterebbe la coppia di termini *gioco-serietà*: nozioni un po’ più marginali, ma tuttavia interessanti, soprattutto se si nota che compaiono per la prima volta in QRH, con una sola ricorrenza, a p. 20; 35, riappaiono nel saggio del 1935 (una sola ricorrenza, cfr. E 95; 14) e poi con una certa frequenza in EE a fare da sfondo nella descrizione di questo clima di brutale fatalità capace di trasformare il gioco della vita in qualcosa di irremissibilmente serio da cui dipende la sorte e il destino dell’esistenza umana (cfr. EE 23, 28, 31, 32, 43, 96; 15; 18, 21, 27, 60. Cinque volte a p. 30; 20. Otto volte a p. 42; 26). Anche nei *Carnets*, del resto, se ne registra una certa ricorrenza: <p. 1> del Quaderno 1 (1937), in OE 1 51; 65, <p. 8> del Quaderno 1, in Ivi, p. 53; 65, <p. 27> del Quaderno 1, in Ivi, p. 59;70. Cfr. anche: <p. 18> del Quaderno 4, in Ivi, p. 116; 125-126, <p. 5> del Quaderno 7, in Ivi, p. 173; 179; <p.30> del Quaderno 7, in Ivi, p. 181; 187, <p. 40> del Quaderno 7, in Ivi, p. 185; 190. Come ha fatto notare E. Bonan, il tema del gioco, in particolare, che ha tanto spazio in certa filosofia contemporanea, mentre nell’articolo del 1934 afferisce alla possibilità da parte del pensiero di disimpegnarsi del reale, negli scritti più maturi - come già in TI - compare nell’esperienza ‘economica’

per la prima volta nel saggio del 1932 a proposito della *Geworfenheit*, per poi diventare il fulcro della tematizzazione dell'essere e del *mal-essere* dal 1934 al 1947²⁴⁴? E come interpretare il gesto ermeneutico levinasiano, che, come fa notare Rolland²⁴⁵, nella sua meditazione sulla *Geworfenheit*, opera una dissociazione tra il momento dell'essere-gettato e quello del progetto? :

Se la comprensione delle possibilità proprie da parte del Dasein si compie nella derelizione, in quanto comprensione del possibile, il Dasein esiste in una propensione al di là della situazione imposta. Il Dasein è già sempre avanti a se stesso. [...] La possibilità è la progettualità del *Dasein* stesso grazie alla sua esistenza, lo slancio verso ciò che non è ancora. Heidegger dà il nome di *Entwurf* a tale movimento, il progetto. Nella *Geworfenheit* e senza affrancarsi dalla derelizione, attraverso la propria comprensione, il Dasein è al di là di sé. La terminologia tedesca *Geworfenheit-Entwurf* indica bene l'opposizione tra derelizione e il progetto.[...] ²⁴⁶.

Insistendo sul carattere già imposto delle situazioni, delle possibilità stesse, e sulla fatalità dell'essere-gettato, se l'intento di Levinas è da un lato quello di valorizzare la fatticità dell'esistenza umana, la sospensione della sua analisi sulla *Geworfenheit* mette in luce uno scarto sempre già presente tra l'essere-gettato e il progetto, pur nella loro inseparabilità: come se l'esistenza non trovasse più in sé una propensione che aspiri «al di là della situazione imposta», come se l'essere-gettato paralizzasse ogni possibilità di proiettarsi. Proprio lo scarto tra l'essere-gettato e il progetto condurrebbe, come sottolinea Abensour, alla situazione dell'essere inchiodato, «come se l'essere-gettato, fermato nella sua corsa, nella sua propensione al di là da sé- trascinato dalla 'fatalità

del fenomeno che è sempre sul punto di degradarsi in illusione e apparenza, in semplice *phainestai*. Tuttavia, al di là delle sfumature di senso, sembrerebbe che il termine venga declinato dal filosofo «nel senso del *divertissement* pascaliano: in contrapposizione alla gravità e serietà dell'etica, il gioco significa sempre un lasciarsi andare alle pulsioni di una "vita che va", la cui apparente leggerezza è sempre sul punto di rovesciarsi nel suo opposto, nel tragico incatenamento a "ciò che è e non può non essere"» (E. Bonan, *Soggetto ed essere*, cit., nota 49, p. 267).

²⁴⁴Si deve a J. Rolland e al suo studio che accompagna *De l'évasion* il riconoscimento del legame tra l'idea di incatenamento all'essere propria del testo da lui posto in esame e quella di *Geworfenheit* heideggeriana. La tesi dello studioso è che, considerando il saggio come evidentemente riferito sia pur tacitamente contro Heidegger, il gesto ermeneutico di Levinas avrebbe una finalità precisa: «Perché la *Geworfenheit* – il fatto di essere-incatenati a un'esistenza non scelta – appaia come fondo insuperabile e quindi come senso ultimo di un'esistenza comprensibile solo dalla parte dell'ontologia, *occorre che l'esistenza stessa si imponga come Geworfenheit*, nella fatalità dell'essere-incatenati a ciò che non si può abbandonare. Non è possibile pensare, dunque, che sia stata proprio la brutale rivelazione dell'essere ebrei in quanto essere-incatenati all'ebraismo come condizione che non si può abbandonare, ciò che ha indotto Lévinas a pensare l'essere-uomo o l'esser-ci come essere-incatenati-all'essere in tutta la gravità del fatto d'essere, e a elaborare filosoficamente un tale pensiero soffermandosi, nel corso della descrizione, sul "momento" della *Geworfenheit*?» (J. Rolland, *Annotazioni*, in E 50).

²⁴⁵ Cfr. J. Rolland, *Uscire dall'essere per una nuova via*, in E 71-109, p. 80.

²⁴⁶ EDE 100; 78-79.

della *déréliction*'- si coagulasse nell'essere inchiodato»²⁴⁷. Il fatto è, spiega Levinas, che in fondo

il divenire non è l'alternativa all'essere. La propensione verso l'avvenire, il "davanti a sé", contenuti nello slancio, contrassegnano un essere votato alla corsa.[...] Il compimento di un destino è lo stigma dell'essere: il destino non è tutto tracciato, ma il suo compimento è fatale²⁴⁸.

L'essere-avanti-a-sé viene equiparato dal filosofo ad un essere-votato-a-una-corsa, come nei testi più maturi l'astrizione all'essere che connota il *Dasein* viene letta come una «riduzione dell'umano al compito d'essere».

L'essenza dell'essere o *essere-in-questione* è in questione nell'*esser-ci* in quanto *dover-essere* che è l'essere dell'uomo. *L'uomo è*, equivale a: l'uomo *deve* essere. La proprietà indicata in *dover* dell'espressione dover-essere misura tutto l'irrecusabile- irrecusabile alla morte! – incluso in dover-essere²⁴⁹.

Ma, se è vero che in Heidegger stesso l'essere-gettato non è un «*Faktum* compiuto» ma serba in sé in qualche modo l'apertura all'avvenire e il *Dasein* stesso si qualifica come *possibilità*, si comprende tuttavia la finezza dell'intuizione levinasiana che già nel 1935 riconosce come «tragico» un pensiero che, sebbene nella sua genialità non possa essere ignorato da chi si avvicina alla filosofia, rimane la «testimonianza di un'epoca e di un mondo che un domani potrà forse essere superato»²⁵⁰, metafora di una chiusura piuttosto che del movimento di ex-stasi²⁵¹. Se il compito o la «missione d'essere»²⁵², tradendo l'iniziale promettente transitività intravista nella verbalità dell'essere, si

²⁴⁷ M. Abensour, *Il 'Male elementale'*, in QRH 41-91.

²⁴⁸ E 97; 16-17.

²⁴⁹ E. Levinas, *De la déficience sans souci au sens nouveau*, apparso in 'Concilium', n. 113., 1976, poi pubblicato in DQV 77-89; 65-74. Citazione a p. 80; 68. Qui appare anche la sorprendente prossimità rintracciata tra il *Dasein* così inteso e il concetto di *conatus essendi* di Spinoza. Il termine ricorre ripetutamente nei testi più maturi, soprattutto a partire da *Totalité et Infini* in poi, per indicare proprio la tensione a sé, il «gesto d'essere» di un essere perseverante nel suo essere, come tensione a dover-essere o compito d'essere.

²⁵⁰ EDE 128; 102.

²⁵¹ Si è molto discusso dell'*aperto* come della categoria centrale del pensiero heideggeriano, dimenticando però che spesso la novità di tale apertura consiste nel suo essere innanzitutto apertura a una chiusura, e attraverso una chiusura. Nella raccolta postuma di Hanna Arendt, *Essays in Understanding* del 1994, venne pubblicata inedita una breve nota nella rubrica *Heidegger the fox*: la Arendt vi paragona il suo antico maestro a una volpe, ma a una volpe particolare, che volendo come tutte le volpi costruirsi un covo sicuro, scelse come tana una trappola. Le riflessioni di Agamben, nel saggio introduttivo a QRH (cfr. soprattutto le pp.13-20), ricordano come i corsi di Heidegger a Friburgo a partire dal 1934-1935 si occupano proprio del proprio e dell'estraneo, del rapporto tra la casa e la situazione fattizia e il compito storico che può trasformarsi in trappola fatale.

²⁵² DQV 77; 65.

esaurisce nell'«identificazione dell'identico», come «la non-inquietudine»²⁵³ di un'identità che satura il senso dell'umano nell'articolare l'*Er-eignis* dell'essere²⁵⁴, il problema è come assistere tacitamente a questo tragico «fiasco dell'umano»²⁵⁵. Quale tragicità intollerabile porta in sé l'essere heideggeriano riportato alla struttura della Cura, incapace di porre «la questione dell'infinito»²⁵⁶, se nella postilla del 1990 a *Quelques réflexions sur l'hitlerisme*, Levinas giungerà a legare apertamente l'origine della barbarie nazionalsocialista alla «possibilità essenziale del Male elementale» iscritta proprio «nell'ontologia dell'essere che ha cura d'essere»²⁵⁷ ovvero nella struttura unitaria che per Heidegger definisce il *Dasein*? Quale «singolare tragedia» nasconde l'io dell'essere, «inchiodato al suo sé»²⁵⁸, esistenza votata a un'«estasi» che è possibile però solo «verso la fine»²⁵⁹, che poggia sul nulla, ovvero «non poggia su nient'altro che su se stessa»²⁶⁰? Scrive Levinas nel 1957:

²⁵³ Ivi, p. 78; 66.

²⁵⁴ Spiega meglio Levinas: «L'uomo, secondo alcuni passaggi di *Sein und Zeit*, [...] per il fatto che il suo essere si dispiega in forma di interrogazione dell'essanza dell'essere, [...] sarebbe la via che potrebbe portare alla risposta. Ma l'interrogazione dell'essanza nell'uomo capovolge il suo genitivo-oggettivo in genitivo-soggettivo (la famosa *Kehre* heideggeriana è questo capovolgimento e non un semplice momento nell'evoluzione del filosofo)» (DQV 80; 68).

²⁵⁵ Ivi, p. 86; 71.

²⁵⁶ E 99; 18.

²⁵⁷ QRH 25; 23. Il riferimento è in particolare alla formula del §41 di *Essere e tempo*: «L'esserci è un ente per cui, nel suo essere, ne va di questo essere stesso» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 234). Si deve a G. Agamben il merito di aver richiamato l'attenzione sull'articolo levinasiano del 1934, nel suo *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 167-170, definito «forse ancora oggi il contributo più prezioso a una comprensione del nazionalsocialismo». Prendendo le mosse dalle analogie tra l'analitica dell'Esserci e alcuni caratteri della filosofia implicita nell'hitlerismo nonché nella situazione politica dell'Occidente in cui ancora ci troviamo. Lo studioso si pone il problema ancora aporetico del rapporto tra situazione fattizia e l'assunzione incondizionata di essa, e compito storico che rischia di esautorarla e trasformarla in una trappola fatale (Cfr. anche Id., *Introduzione* a QRH 9-20).

²⁵⁸ Cfr. <f. 30> di *Parole et silence*, in OE 2 96; 87.

²⁵⁹ EE 18; 13. Nella recensione a Louis Lavelle, *La présence totale* (pubblicata in 'Recherches philosophiques', IV, 1934/1935, pp. 392-395) Levinas riconosceva in Heidegger (e più in generale «ai filosofi tedeschi contemporanei») un pensiero della finitezza in cui il rigore faceva a gara con la disperazione. Essi tenterebbero di «rispondere al problema del rapporto tra l'uomo e l'essere assumendo in un senso estremamente forte il carattere finito dell'essere umano. L'uomo, essere finito, è limitato in senso assoluto, vale a dire isolato, abbandonato a se stesso, e incapace di uscire da questo isolamento. Nel suo presente, esso è già proiettato verso l'avvenire, ma questo avvenire è già la disperazione della morte» (Ivi, p. 939).

²⁶⁰ EDE 128; 102.

Sein und Zeit [...] ha forse sostenuto un'unica tesi: l'Essere è inseparabile dalla comprensione dell'essere, l'Essere è già invocazione della soggettività. Ma l'Essere *non* è un ente. È un Neutro che guida il pensiero e gli esseri, ma che rafforza la volontà invece di umiliarla. La coscienza della propria finitezza non deriva all'uomo dall'idea di infinito, non si rivela cioè come un'imperfezione, non si riferisce al Bene, non si coglie come malvagia. [...] Si tratta di un'esistenza che coglie se stessa come naturale, per la quale il suo posto al sole, il suo suolo, il suo *luogo* orientano ogni significato. Si tratta di un *esistere* pagano²⁶¹.

Se, secondo l'analisi del giovanile saggio *L'actualité de Maimonide*, il paganesimo, come «impossibilità radicale a uscire dal mondo», autosufficiente e chiuso in sé stesso²⁶², è metafora della definitività dell'essere, in opposizione a tutto ciò e di contro all'*in-fermità* dell'ontologia heideggeriana²⁶³, si può piuttosto riconoscere un autentico movimento *esodale*, secondo quell'«eccedenza» auspicata in *De l'évasion*, nella matrice filosofico - culturale ebraica, non a caso posta dallo stesso Levinas proprio come alternativa ad Heidegger in quasi tutti i testi presi finora in esame²⁶⁴.

Anche a tal proposito, sorvolando per il momento le vicende biografiche e i risvolti più dettagliati dell'«ebraismo»²⁶⁵ di Levinas, intendiamo fare riferimento a due categorie proprie di quest'ultimo che ci sembrano abbiano inciso sul carattere *tragico* del pensiero levinasiano intorno alla soggettività: la categoria dell'*obbligazione*, che nella prassi

²⁶¹ E. Levinas, *La philosophie et l'idée de l'infini*, in EDE 236; 194-195.

²⁶² E. Levinas, *L'actualité de Maimonide*, cit., p. 7.

²⁶³ Cfr. E 98-99; 18-19.

²⁶⁴ L'«ebraismo» è salutato come liberazione dal dramma irreparabile del tempo tipico del pensiero occidentale esaminato in QRH (cfr. Ivi, 9; 26-27); in *De l'évasion* l'«eccedenza» che si auspica per ovviare al bisogno di evasione dalla prigione dell'essere è affidato a quell'*altro* dal «senso comune e saggezza delle nazioni» che è la saggezza d'Israele (E 127; 46); nei *Carnets* leggiamo: «Un elemento essenziale della mia filosofia- ciò per cui differisce dalla filo. Di Heidegger – è l'importanza dell'Altro. [...] D'altro canto segue il ritmo del g.» (<p. 14> del Quaderno 5, in OE1 134; 142) «Partire dal *Dasein* o partire dal G<iudaismo>», e successivamente «G<iudaismo> come categoria» (Quaderno 2, <p. 35>, in Ivi, p.75;86); «Heidegger- prolungamento del pensiero greco – Opporgli il giudaismo? Ma il suo pensiero è interamente cristianizzato. Löwith gli oppone il mondo greco. Ma Heidegger si considera il prolungamento del pensiero greco. Quali che siano i concetti per mezzo dei quali si vorrebbe discutere con Heidegger, questi li denuncerebbe come sprovvisti di pensiero perché ancora non rivisti alla luce del suo pensiero. – Quanto occorre, è un punto di vista nuovo» (nota 20 della Raccolta D delle *Note filosofiche varie*, in Ivi, p. 467; 471).

²⁶⁵ Un discorso a parte meriterebbe la questione relativa al termine «ebraismo». Da un punto di vista storico, infatti, si dovrebbe forse utilizzare il termine «giudaismo», che indica l'esperienza ebraica a partire dal ritorno di Israele dall'esilio e soprattutto da quando la tradizione dell'ebraismo rabbinico si è imposta, tra tutte le tradizioni, come la dominante. (Per un approfondimento della questione ancora aperta sulla realtà storica del giudaismo cfr. G. Boccaccini, *Il Medio Giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Marietti, Genova 1993. J. Neusner, *Il Giudaismo nella testimonianza della Mishna*, Ed. Dehoniane, Bologna 1995. In molte altre lingue moderne, infatti, si utilizza: il termine «Judaïsme» in francese, «Judaism» in inglese, «Judentum» in tedesco. In italiano invece, sebbene gli studi storici propende a «giudaismo», l'uso corrente preferisce il termine «ebraismo», anche perché al di fuori delle ricerche storiche il primo termine conserva un suono peggiorativo.

giudaica riveste un ruolo essenziale e che ritroviamo come ossatura centrale della forma mentis levinasiana, e la categoria dell'*elezione*, vocazione universale di Israele come metafora dell'umano²⁶⁶. La connotazione tragica dell'*obbligazione*, possiamo dire 'tonalità emotiva' principale dell'etica levinasiana e della sua teorizzazione della soggettività, rispecchia uno dei tratti fondanti del «massiccio ebraico»²⁶⁷ nell'ambito

²⁶⁶ Levinas stesso mette al centro delle sue riflessioni l'identità, i testi sacri, la Legge e la morale ebraiche, fin dagli anni Trenta e dal suo rapporto con l'*Alliance Israélite Universelle*, sulla cui rivista "Paix et Droit" potrà pubblicare numerosi articoli, molti dei quali riediti nel numero monografico dei "Cahiers de L'Herne": *Emmanuel Lévinas*, 60, 1991, pp. 142-152. In tutta la sua produzione successiva, del resto, per Levinas il riferimento all'ebraismo è essenziale e necessario, e non è possibile un rimando specifico ad un'opera particolare, se non alle letture e ai commenti talmudici, che presentano anche un grande interesse dal punto di vista filosofico sebbene il loro studio richieda delle competenze linguistiche e soprattutto ermeneutiche di altro genere. Definito come il «più laico dei pensatori religiosi [e il] più religioso dei pensatori laici» (S. Malka, *Leggere Levinas*, cit., p. 53), Levinas custodisce la forza speculativa del suo pensiero proprio nella doppia *source*, greca ed ebraica, di cui esso si è incessantemente nutrito secondo un movimento di distinzione dei due differenti «modi di pensare» mai così in reciproco arricchimento, non soltanto non riconoscendo alcun disaccordo tra essi, ma neanche la necessità di accordarli. Tuttavia, la distinzione tra i due piani, tra Atene e Gerusalemme, tra l'attitudine concettuale, rigorosa della filosofia, rischio dell'universale, e la *forma mentis* ebraica, *modo di esistenza*, ovvero attitudine concreta, «inquietudine» dello spirito risvegliato da un'*esperienza* che non si lascia ridurre all'ordine dell'essere e della tematizzazione, la distinzione tra opere 'confessionali' e quelle 'filosofiche', corrisponde veramente alla realtà della scrittura levinasiana e alla sua ispirazione? O piuttosto si tratta di mostrare che anche restando all'interno del logos greco egli ha saputo far risalire dal fondo della sua trama un senso che greco non è, e nel quale si può intendere il soffio di una Parola che viene da altrove? Così si può dire che il pensiero levinasiano propriamente filosofico, anche se fedele al linguaggio concettuale dei Greci, sorge e trova compimento sotto l'ispirazione di questa esperienza pre-filosofica che è la matrice ebraica, fino a poter mostrare che la questione radicale della soggettività in Levinas, volta a ricercare il senso dell'umano, trova il suo senso a partire da certe figure e categorie che scaturiscono dalla fonte ebraica. «Enunciare in greco i principi che la Grecia ignorava» (ADV 233-234; 290) secondo la formula ormai nota del *Au-delà du verset*, mette in luce la posizione levinasiana, la sua volontà di restare sul terreno della filosofia, di esporre le aperture del logos, là dove il logos si assenta. Probabilmente a partire da ciò, si possono comprendere certe sue scelte: il suo rifiuto del qualificativo di «penseur juif» utilizzato da Lyotard nei suoi confronti; la rivendicazione risoluta del carattere filosofico del suo lavoro; il rifiuto di presentarsi come un dottore dell'*halakha* e anzi la tendenza a presentare le sue letture talmudiche, impartite nel corso di più di trent'anni nel ciclo dei Colloqui degli intellettuali ebrei di lingua francese, semplicemente come l'esercizio di un hobby; ancora il rifiuto dell'etichetta di «penseur juif» in *Qui êtes vous, Emmanuel Levinas ?* (Cfr. F. Poirié, *Emmanuel Levinas, Qui êtes vous ?*, Éditions de la manufacture, Lyon, p. 130): gesti diversi che ribadiscono in tutti i casi la ferma volontà di difendere l'esigenza e la natura 'filosofica' della sua ricerca e la volontà di preservarla da qualsiasi tentativo di interpretarla come una traduzione in termini filosofici di premesse o contenuti di carattere religioso.

Si ricorderà l'amicizia col dottor Henri Nerson, la misteriosa figura del maestro Chouchani, che Levinas innalzava alla stessa stregua di Husserl o Heidegger (Cfr. S. Malka, *Leggere Levinas*, cit., p.117), il suo attivismo per le questioni ebraiche, i Colloqui degli intellettuali ebrei di lingua francese, le lezioni talmudiche tenute ogni sabato alla Scuola Normale Israelita. Sul rapporto di Levinas con l'ebraismo si vedano, tra gli altri, F. Ciaramelli, *Le rôle du judaïsme dans l'œuvre de Levinas*, in 'Revue philosophique du Lovain', 81, 1983, pp. 580-600; S. Malka, *Monsieur Chouchani. L'énigme d'un maître du XX siècle*, Cerf, Paris 1994; AA.VV., *Emmanuel Levinas. Philosophie et judaïsme*, Inpress, Paris 2002; B. Lévy, *Être Juif. Étude levinassienne*, Verdier, Lagrasse 2003; il numero monografico de 'L'arche': *Lévinas, philosophe et juif*, febbraio, 2006; G. Bensussan, *Sartre, Levinas et les Juifs. Phénoménologie de l'antisémitisme et ontologie du judaïsme*, 'Les Temps Modernes': *Emmanuel Levinas*, 664, 2011.

²⁶⁷ Cfr. D. Banon, *Un'ermeneutica della sollecitazione. Lévinas lettore del Talmud*, in 'aut-aut', 1986, nn.211-212, p. 83-99, p.84. Ma qual è l'«ebraismo di Levinas»? È vero, come precisa G. Mura, che «non esiste di fatto una ortodossia [...] nell'unità della tradizione ebraica, come non esiste un centro istituzionale e dottrinale dopo la diaspora, pur restando immutati in modo sorprendente i principi teologici fondamentali riguardanti l'unità assoluta, incomunicabile e impenetrabile dell'Altissimo, e la necessità

del quale il filosofo si è formato e trova ispirazione: la priorità della Legge e l'urgenza della prassi, che nell'esperienza della Rivelazione fanno un tutt'uno con la ridefinizione di un'identità votata all'esistenza *esodale, nomade*, «rosa da una sorda inquietudine»: «è la follia o la fede di Israele»²⁶⁸, riconosce Levinas nel saggio del 1935.

La dinamica in atto nell'eteroaffezione cui è sottoposto il soggetto levinasiano ovvero nell'etica come filosofia prima, infatti, può essere letta in parallelo all'etica della rivelazione della Torah²⁶⁹, etica come «fondamento e non sovrastruttura»²⁷⁰, dove la Parola diventa Legge, parola creatrice e insieme norma dell'agire dell'uomo.

L'obbligazione costituisce il tratto dell'ebraicità in un senso opposto a quello esperito dalla via occidentale universalista. Come spiega Salanskis, la distinzione basilare consegue dal fatto che la via dell'Occidente sarebbe quella del «diritto della libertà», mentre quella ebraica è quella del «diritto dell'obbligazione»²⁷¹: nell'ottica occidentale la possibilità di 'passare' all'altro e l'apertura verso di esso emergono *a partire* dalla libertà e dal riconoscimento della libertà, come suo gesto e suo corollario. La prassi etica ebraica invece, vibra all'unisono nel cuore dell'uomo a partire dall'esperienza concreta e *passiva* dell'obbligazione.

Come si sa, infatti, l'intera *esperienza ebraica* è scandita intorno a un appello, all'appello del Dio della *Berit* che si rivela all'uomo, determinandolo a sua volta come un essere interpellato. Tutta «la rivelazione ebraica», scrive Lévinas, «poggia sulla

della Torah affinché l'uomo si metta sulla sua 'traccia'» (G. Mura, *Emmanuel Levinas: ermeneutica e separazione*, cit., p. 127). A parte ciò, per comprendere meglio l'ebraicità levinasiana e il ruolo che essa gioca nell'evoluzione del suo pensiero, occorre ricordare che il suo è il tipico «ebraismo lituano», ovvero non chassidico e piuttosto restio ai fenomeni entusiastici e mistici, fatto di un certo intellettualismo, costruito su quella «disciplina intellettuale che domina l'immediatezza», sull'impegno della ragione e dello studio nell'interpretazione dei testi e nell'espressione religiosa. Un ebraismo insomma, che aveva «vissuto la secolarizzazione dall'interno» (S. Malka, *Monsieur Chouchani*, cit., p. 52). Cfr. anche G. Sansonetti, *Emmanuel Levinas. Tra filosofia e profezia*, Il Margine, Trento 2009, pp.16-19.

²⁶⁸ E. Levinas, *L'actualité de Maïmonide*, cit., p. 7.

²⁶⁹ Il termine Torah, che letteralmente significa insegnamento, come precisa L. Pepi «viene solitamente tradotto con Legge, ma occorre ricordare che deriva dal verbo *yarah* (radice *y r h*) che significa insegnare, mostrare. La Torah è l'insegnamento per eccellenza. Essa, infatti, insegna a vivere nel modo corretto. Quando si traduce Legge si deve tener presente che tale vocabolo non ha quella accezione giuridica che ha assunto nelle lingue occidentali. La Torah è Legge in quanto dà norme di vita, contiene tutti i comandamenti e i divieti divini. La Torah, rivelazione divina, è un dono che santifica la vita umana: Dio dando all'uomo la sua 'legge' gli insegna a vivere in modo santo (Levitico 19,2: 'Siate santi perché io sono santo')» (L. Pepi, *Fede e libertà nell'ebraismo*, in «Medieval sophia». Studi e ricerche sui saperi medievali', 13, gennaio-giugno 2013, pp.194-203, n.2 p. 194.

²⁷⁰ C. G. Bruno, *Levinas: etica o giudaismo?*, in *Aquinas, Rivista Internazionale di Filosofia*, 3, settembre-dicembre 1987, p. 515- 523, p. 519.

²⁷¹ Cfr. J. M. Salanskis, *L'émotion éthique*, cit., p. 69.

prescrizione, la *mitsva*»²⁷², come «nomofania»²⁷³, ovvero rivelazione attraverso la Legge, in cui la Parola e la Legge si confondono nella stessa parola ebraica: *davar*. È quindi comandamento e prescrizione, legge come *ethos*, nella quale il comandamento è già un'inversione della normale cronologia tra sapere e pratica, una smentita del primato del conoscere: per dirla con Ciaramelli, un'inedita *vue philosophique*²⁷⁴. La rivelazione comporta un vero e proprio rovesciamento dell'ordine naturale della conoscenza: la si accetta prima di conoscerla, nell'impossibilità di non essere colpiti dall'obbligazione. In questione è nientemeno che la modalità dell'agire come categoria per la quale l'atto elude l'orizzonte del comprendere, a fronte di un appello che è improvvisamente lì, quale comandamento imprevedibile e insondabile che sottrae l'etica a ciò che ne farebbe un atto di adesione volontaria a un ordinamento che si esige fondativo e razionale. L'etica è infatti già responsabilità, è un «fare» *prima di intendere*, che si concretizza nel comandamento principale che ordina la santità, essere *qadosh* come Dio stesso lo è²⁷⁵. Ciò che conta non è la definizione di un insieme di credenze o di dogmi, quanto la prassi, l'impellenza della risposta attiva della vita: l'ebraismo, com'è noto, si manifesta soprattutto con le opere, le azioni, tanto da essere definito un'*ortoprassi*²⁷⁶.

La Rivelazione, peraltro, come incondizionato e gratuito movimento discensionale divino, fa tutt'uno con la simultanea «ridefinizione del modo di essere popolo»²⁷⁷: il movimento divino che entra nella storia facendosi trascendenza immanente diventa

²⁷² ADV 170; 225. Il termine ebraico *mitzwah* esprime la relazione tra precetto, obbligo, comandamento. Come osserva Pepi, «il verbo da cui deriva, *siwwah*, significa infatti: comandare, ordinare, stabilire, costituire, dare disposizioni. Il comandamento è un obbligo divino, e in quanto tale, rende la vita quotidiana, profana e mortale, permeata di senso divino ed immortale. Mettendo in atto le *mitzwoth* l'ebreo rende piena la propria vita» (Cfr. L. Pepi, op. cit., p. 195).

²⁷³ Cfr. F. Salvarezza, *Emmanuel Levinas*, cit., p. 143.

²⁷⁴ Cfr. F. Ciaramelli, *Le rôle du Judaïsme dans l'œuvre de Levinas*, in 'Revue philosophique de Louvain, 1983, pp. 580-600, cit. p. 582.

²⁷⁵ «La conoscenza di Dio che possiamo avere, e che si enuncia – a partire da Maimonide – sotto forma di attributi negativi, riceve un senso positivo a partire dalla morale: “Dio è misericordioso” significa: “Siate misericordiosi come lui”. Gli attributi di Dio sono dati non all'indicativo ma all'imperativo. La conoscenza di Dio ci raggiunge come un comandamento, come una *mitsvah*. Conoscere Dio significa sapere cosa bisogna fare» (DL 37; 34). Il mistero della chiamata ad essere *qadosh*, 'santi, come Lui è santo', rappresenta il cuore intimo e vibrante del senso di appartenenza ebraica, il punto 'zenit' a partire da cui si snoda tutta l'esistenza, per l'ebreo. Rappresenta cioè la 'chiamata' ad assumere un'identità dis-messa, mai più fissa e appagata di sé, quanto piuttosto un'identità in movimento, un'*identità nomade* potremmo dire.

²⁷⁶ Come precisa Chalier, l'ebraismo levinasiano si definisce più che mai come «un'estrema coscienza» (DL 19;20), come scavo incessante nel proprio sé che attesta la trasposizione della via che conduce a Dio nella relazione all'altro (Cfr. C. Chalier, *Levinas. L'utopie de l'humain*, cit., p. 29). Scrive Levinas in QLT: «È noto, da Maimonide in poi, che tutto ciò che si dice di Dio nell'ebraismo *significa* pel tramite della *prassi* umana. [...] L'esperienza religiosa non può non essere - almeno per il Talmud – per prima cosa, un'esperienza morale» (QLT 33-34; 42-43).

²⁷⁷ A. Rizzi, *Per un pensiero dell'esodo: alterità ed eticità*, in E. Baccharini (a c. di), *Il pensiero nomade*, Cittadella ed., Assisi 1994, p.156.

gesto di *elezione*, impensabile prossimità, colmando in qualche modo l'eterno abisso che separava uomo e Dio - ma mantenendo sempre la differenza radicale tra i due - diventa paradigma della responsabilità etica che anche l'uomo di rimando è chiamato a incarnare.

Nell'ordine del gratuito così istituito, Israele è chiamato a rispondere di riflesso all'amore di alterità con cui è stato amato: il senso della Legge rivelata sul Sinai, tratto qualificante della tradizione ebraica, è l'appello ad assumere l'identità *responsabile* come *risposta*, segno di un Patto che avvicina Dio e l'uomo, *scommessa* divina²⁷⁸ sulla libertà umana. Scrive Rizzi:

In questo senso l'amore è 'comandamento'; la ragione per cui nell'ebraismo è così forte il senso dell'amore come comandamento è proprio questa. La legge è la condizione di possibilità perché l'amore sia amore dell'altro; l'amore come spontaneità è sempre amore per il coappartenente, è amore per l'altro in quanto è parte di me, prolungamento di me, [...] Invece per Israele esodico il fondamento dell'amore non è la prossimità, ma il rapportarsi all'altro come Dio si è rapportato a Israele stesso, a ogni israelita, ad ogni uomo. Il comandamento vuol dire un amore che non puoi tirar fuori da te perché è un amore che non ha la sua base nelle relazioni naturali, ma trova il suo fondamento nell'appello²⁷⁹.

L'indicazione - da parte dello stesso Levinas - dell'ebraismo come di una «*modalità* essenziale dell'umano»²⁸⁰, e più in generale la considerazione del popolo ebraico come «popolo eletto», «nazione santa», o più ancora, «qadosh», «separato», che si fa paradigma dell'autentico rapporto etico all'altro, tuttavia, non è da intendersi nel senso di una sua presunta superiorità rispetto agli altri. Se è vero che quella dell'*elezione* è una delle principali categorie ermeneutiche per poter dire dell'ebreo, non va comunque intesa come «sguardo divino che [lo] illumina e lo aureola di una santità esemplare»²⁸¹, quanto piuttosto in chiave di *rappresentanza*²⁸², come storia particolare che si trascende in universale, facendosi paradigma dell'umano. Lo stesso Lévinas, in un commento ad una lettura talmudica scrive:

²⁷⁸ Cfr. A. Neher, *Chiavi per l'ebraismo*, cit., p. 36.

²⁷⁹ A. Rizzi, *Per un pensiero dell'esodo*, cit., pp.158-159.

²⁸⁰ S. Malka, *Colloquio con Emmanuel Lévinas*, in *Leggere Lévinas*, cit. p.120. È sempre con questa connotazione che questa parola appare sotto la penna di Lévinas, seguendo in ciò l'insegnamento del Talmud e del suo maestro Chuchani; (cfr. ADV 151; 190.) E altrove, aggiunge: «La nozione di Israele [...] dev'essere separata da ogni particolarismo, salvo quella dell'elezione. Ma elezione significa un sovrappiù di doveri, conformemente alla formula di Amos 3.2: "È solo voi che ho distinto tra tutte le famiglie della terra, ed è per ciò che io vi chiedo conto di ogni vostra colpa"» (Ivi, p. 89; 132).

²⁸¹ A. Neher, *Chiavi per l'ebraismo*, cit., p.17.

²⁸² Cfr. C. Di Sante, *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Città Aperta, 2006, p.44.

Ogni volta che nel Talmud si accenna ad Israele, si è certamente liberi di intendere con ciò un gruppo etnico particolare, che probabilmente avrà realizzato un destino incomparabile; ma si sarà in tal modo limitata la portata generale dell'idea enunciata nel brano talmudico, si dimenticherà che Israele significa popolo che ha ricevuto la Legge e, di conseguenza, una umanità giunta alla pienezza della sua responsabilità e della propria coscienza di sé²⁸³.

Nell'identità ebraica, nell'«ebreo che è in ogni uomo», per dirla con Levinas, o «Israele [come] l'umanità dell'umano», è possibile cioè seguire quella nuova modalità di pensiero, alternativo a quello seguito dal pensiero e dall'antropologia occidentali, che ci indica in funzione paradigmatica la valenza *in-tensionale* dell'essere ebreo come *compito* e come risposta a una chiamata²⁸⁴. Ne scaturiscono l'elezione e la convocazione etica, quindi, come dovere esistenziale scaturente da un rapporto inedito con la trascendenza, e l'esperienza dell'alterità *as-soluta* del divino quale indeclinabile paradigma dell'umano come responsabilità; la rivelazione sul Sinai e l'istituzione di Israele quale soggettività *ob-audiente*, popolo dell'ascolto e non della visione; l'imperativo ad essere *qadosh* - «santo» o meglio ancora «separato», «distinto» - e la chiamata alla responsabilità come dovere personale, indeclinabile ad altri; emerge infine, non per ultimo, l'irriducibilità del valore individuale, l'unicità e irripetibilità del singolo come fondamento di un'antropologia che antepone al compimento dell'esistenza, ovvero al *lasciare entrare* Dio nel mondo, l'adempimento del qui ed ora, in un rapporto autentico con la quotidianità nel quale si è situati. Da qui, la definizione dell'identità ebraica come l'antitesi di ogni identità statica e piuttosto come l'incarnazione perfetta della «dis-identità»²⁸⁵, del trascendimento della logica dello

²⁸³ DSAS 18; 31.

²⁸⁴ La categoria speculativa centrale dell'ebraismo è quella di *elezione*. È quest'ultima che governa l'idea stessa di popolo ebraico, nella sua struttura identitaria e nel suo dispiegamento attraverso la storia. S. Trigano spiega le radici storiche della categoria speculativa dell'elezione, risalendo al comandamento Deut 7,6 («YHVH, il tuo Signore, ti ha scelto perché tu sia per lui un popolo-*segoula*») «L'istituzione di questo "popolo" è così pensata come risultante di una scelta sotto l'egida della trascendenza: ciò che non si comprende in lingua francese in termini di "popolo eletto" s'intende in lingua ebraica come in lingua inglese nei termini di "popolo scelto". Questa condizione è tuttavia più precisamente definita dal termine di *segoula* che designa l'oggetto prezioso o l'attitudine specifica e unica a un'azione o a uno stato [...Nell'] uso contemporaneo *Seguel* designa il corpo professionale di un'istituzione, i suoi "quadri". La tribù levitica, essa stessa "scelta" tra le tribù di Israele (Deut 18, 5) potrebbe perfettamente illustrare una tale accezione del termine. Essa costituisce questo corpo professionale dedito al culto di JHVH». Ma, come ben mette in rilievo Trigano, l'idea di elezione si presta anche a un equivoco fondamentale. Ogni scelta induce ad operare una selezione suscettibile di generare, anche solo per inerzia, una gerarchia, una sorta di ordine, religioso, spirituale, politico. Questa è la comprensione, spiega lo studioso, che è radicata nelle culture eredi del cristianesimo, dell'islam, e nella stessa cultura moderna. Elezione invece, qui è atto puramente gratuito e ridefinizione della modalità esistenziale stessa del popolo. Cfr. S. Trigano, *Ethnos, l'élection d'Israël*, in *Le judaïsme et l'esprit du monde*, Grasset, Paris 2011, pp. 279-704, pp. 279-280.

²⁸⁵ C. Di Sante, *Lo straniero nella bibbia*, cit., p. 220.

Stesso e del possesso, secondo una «concezione nomade dell'esistenza»²⁸⁶ che, in direzione opposta all'Ulisse nostalgico della patria e del suo sé, si fa Movimento radicale senza ritorno del Medesimo verso l'Altro, ovvero per dirla con Levinas: l'Opera di Abramo²⁸⁷.

La componente letteraria

Alla domanda su 'come si comincia a pensare', Levinas risponde in *Ethique et Infini*:

Probabilmente il pensiero comincia da traumi o da tentativi che non si riesce neppure a esprimere: una separazione, una scena di violenza, un'improvvisa consapevolezza della monotonia del tempo. Poi, leggendo i libri – non necessariamente filosofici –, questi choc iniziali diventano domande e problemi, danno da pensare²⁸⁸.

Se il riferimento «ontologico» al libro e alla letteratura per Levinas non ha mai cessato di essere una linfa costante della sua riflessione, nonché veramente la «modalità del [suo] essere»²⁸⁹, senza difficoltà ne troviamo traccia nelle sue opere, nelle disinvolte ed eterogenee citazioni che dal fluente tessuto della sua scrittura si richiamano ora ai

²⁸⁶ E. Baccarini, *La persona e i suoi volti*, cit., p. 189.

²⁸⁷ Cfr. EDE 266-267; 219-220.

²⁸⁸ EI 15;49.

²⁸⁹ Cfr. Ivi, p. 16; 49. Si legge nei *Carnets*: «I libri hanno il loro destino. Il nostro incontro con i libri il nostro destino» (cfr. p. 30 del Quaderno 1, in OE 1 p. 71). La lettura non si lascia esaurire in un rapporto meramente estrinseco e strumentale, ma il «rapporto ontologico» dell'umano al libro significa ben oltre, anziché la fine e la saturazione di ogni interrogativo, costituisce piuttosto l'acuirsi della Domanda, lo scavo incessante del pensiero affinché non si acquieti nella fissità definitoria di qualsiasi tentativo di risposta, sospendendo fino a mettere persino «in discussione ciò che è così come è» (F. Riva, *La distrazione da sé, ovvero: la prossimità, il sociale*, in EI 5-44, citazione a p. 10). È metafora di un'esistenza *nomade*, potremmo dire, è già esperienza dell'altro. Per un contributo prezioso a proposito del rapporto «al libro» in Levinas, cfr. C. Chalier, *L'utopie de l'humain*, cit., pp. 15-35.

classici della letteratura russa ²⁹⁰, ora a quelli del romanticismo tedesco, ora a quelli di lingua francese ²⁹¹, ora al teatro inglese del Seicento.

A una lettura incrociata degli scritti levinasiani, soprattutto fino agli anni Sessanta, si riscontra tuttavia un'insistente ricorrenza di autori e figure di un certa tonalità tragica, ovvero la presenza importante di Dostoevskij, e di figure tragiche shakespeariane come Macbeth e Amleto. Che incidenza hanno tali richiami letterari nel pensiero levinasiano della soggettività, soprattutto se il filosofo non cesserà di rinviare ad essi, e soprattutto se si tratta di libri attraversati da un'«inquietudine» ²⁹², da una cocente «ricerca del senso della vita» ²⁹³ che spinge i personaggi sull'orlo di un'esistenza divorata dal tragico, ora in prossimità della morte ora sul limitare delle possibilità umane? Come non dare peso a tutto ciò, se Levinas stesso afferma di essersi avviato alla filosofia grazie alle letture russe e alla radicale interrogazione morale che le attraversa, o se afferma che in fondo «tutta la filosofia non sia altro che una meditazione di Shakespeare» ²⁹⁴?

E se per il filosofo la tragedia shakespeariana «è prima di tutto il contatto dell'uomo e del nulla, del nulla nel suo equivoco, nella sua forma diabolica» ²⁹⁵, le figure che più ricorrono nei testi levinasiani - soprattutto di fine anni Quaranta - sono Macbeth ²⁹⁶ e

²⁹⁰ «A casa di mio padre, e in tutte le famiglie della sua generazione, si parlava russo con i bambini, e l'importanza ai miei occhi della cultura russa resta molto grande, questo risale lontano nel tempo. Gli autori russi come Pouchkine, Gogol, Dostoevski, Tolstoj, mantengono nel mio spirito tutto il loro prestigio malgrado tutti gli abbagliamenti della mia vita occidentale» (F. Poirié, *Emmanuel Levinas*, cit., p. 63). Rispetto alla letteratura e alla cultura russa, si tratta di citazioni o brevi allusioni nei testi autobiografici già citati come *Ethique et Infini*, (Cfr EI 16-17; 50) l'intervista rilasciata a Malka, in Id. *Leggere Levinas*, e in quella rilasciata a Poirié, in Id., *Emmanuel Levinas, Qui êtes vous?* (Cfr. Ivi, pp. 68-71); infine Levinas stesso evoca i classici russi in *Le Temps et l'Autre*, prima ancora nel testo del 1935, *De l'évasion*, e parlando di quest'ultimo, nel volume V delle *Recherches philosophiques* degli anni 1935-1936: da Puskin a Lermontov, Gogol, Turgenjev, Tolstoj fino a Dostoevskij.

²⁹¹ Passando con disinvoltura da Baudelaire a Zola, Molière, Maupassant e Huysmans, Proust e Valery, Rimbaud e Racine.

²⁹² F. Poirié, cit., p. 70. Cfr. il contributo di M. Dennes, *Les sources russes de la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, in 'Bulletin de Littérature Ecclésiastique', 1998/ v. 99, pp. 325-345, che affronta non solo il problema dell'influenza della letteratura e della cultura russa - influenza «non occasionale ma essenziale» (Cfr. Ivi, p. 326) - ma mettendo in evidenza, nel cuore di questo rapporto, il legame con un terzo elemento: la tradizione biblica.

²⁹³ F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, cit., p. 70.

²⁹⁴ TA 60; 43-44.

²⁹⁵ Cfr. <p. 8> del Quaderno 7, in OE1 174; 180. Si ricordi l'altra definizione levinasiana del tragico shakespeariano: «[I] ritorno della presenza nella negazione, questa impossibilità di evadere da un'esistenza anonima e incorruttibile è il momento più profondo del tragico shakespeariano. Qui, la fatalità della tragedia antica diviene la fatalità dell'essere irremissibile» (EE 87; 54).

²⁹⁶ I riferimenti a *Macbeth* sono relativi a *De l'existence à l'existant* (Cfr. EE fr?; 54), a *Le Temps et l'Autre* (Cfr. TA 29,60-61; 24, 44), ai *Carnets* (Cfr. OE 1 173, 174, 195; 179, 180, 200) La citazione a p. 179, in cui Levinas sembra ricordare a memoria Macbeth, atto V, scena 5, in cui nella sua disperazione Macbeth esclama: 'And wish th'estate o' th'world were now undone', viene poi ripresa in *Totalité et Infini* (TI 256; 236). Rispetto ad *Amleto* invece cfr. EE 87; 54. Cfr. TA 29, 61; 24, 44. Si trova

Amleto²⁹⁷. Nel tentativo di trovare un senso e una possibile direzione alla necessaria *evasione* dal male dell'essere²⁹⁸, la scrittura levinasiana lotta con l'esigenza di dire l'indicibile: «l'elemento tragico» proprio dell'esistenza, «che la morte non può risolvere»²⁹⁹. Qual è il dramma di Macbeth, se non quello della menzogna che attraverso l'equivoco delle streghe fornisce al nulla le apparenze dell'essere, per cui come «le bolle della terra»³⁰⁰ l'essere s'insinua nel nulla stesso? Per questo il punto culminante della tragedia sarebbe la visione del fantasma di Banco³⁰¹, ovvero la prova evidente dell'impossibilità del nulla, dell'impossibilità della morte come negazione dell'essere. Stesso dramma incarnato da *Amleto*: in esso «l'uomo ha trapassato l'equivoco o piuttosto ha fatto di questo equivoco il tema stesso della sua sofferenza»³⁰². La tragedia non è soltanto la vittoria del destino sulla libertà, ma una doppia vittoria del destino, perché gli eroi tragici sperimentano che neanche la morte funziona da antidoto all'assurdo dell'esistenza, né si può con il suicidio compiere l'estremo gesto di dominio sull'essere e sulla sua fatalità³⁰³. Dramma dell'impossibilità di quel nulla che ha sfidato il pensiero occidentale pur rimanendo impensabile³⁰⁴, Amleto diventa allora «la tragedia della tragedia»³⁰⁵, la traduzione drammatica dell'essere irremissibile e senza uscita che costituisce l'assurdità intrinseca dell'esistenza. Come non rileggere il soliloquio *'To be or not to be'* (atto III, scena I)

un'allusione a *Romeo e Giulietta* in TA 29; 24, e un riferimento a *Otello* (in OE1 174; 180) sebbene nell'intervista riportata in *Ethique et Infini* leggiamo anche *Re Lear* annoverato insieme ad *Amleto* e *Macbeth* come i drammi migliori in cui Levinas apprezza maggiormente Shakespeare (Cfr. EI 17; 50).

²⁹⁷ Per i riferimenti ad *Amleto*: cfr. EE 87; 54. OE1 174, 195; 179, 180, 200. TA 29, 61; 24,44.

²⁹⁸ Cfr. E 127; 46.

²⁹⁹ Cfr. EE 19; 14. Scrive Levinas: «Il nostro tentativo sarà quello di metter in questione l'idea del male come difetto. L'essere ha in sé difetti diversi da quello della limitazione e del nulla? Non c'è insito nella sua stessa positività un qualche male? L'angoscia di fronte all'essere – l'orrore dell'essere- non è forse tanto originaria quanto l'angoscia di fronte alla morte? La paura d'essere tanto originaria quanto quella per l'essere? [...] La paura del nulla misura solo il nostro investimento nell'essere. In quanto tale, e non in virtù della sua finitezza, l'esistenza nasconde un elemento tragico che la morte non può risolvere» (Ivi, p. 19; 13-14).

³⁰⁰ EE 87; 54.

³⁰¹ Cfr. OE 1 200, E EE 54: «C'è stato un tempo in cui, quando il cervello veniva tratto fuor del cranio, l'uomo moriva e tutto era finito; ma ora essi sorgono di nuovo... e vengono a noi per scacciarci dai nostri seggi. È cosa più strana dello stesso assassino» (citazione di Levinas in EE 54, da *Macbeth* atto III, scena IV).

³⁰² Pagina 8 del Quaderno 7, in OE1 174; 180.

³⁰³ Questa è l'illusione anche di Giulietta, alle ultime battute dell'atto III, scena V, di *Romeo e Giulietta*: «Se tutto andasse male, mi rimane il potere di morire». Questa è l'estrema illusione di Macbeth, dopo la scoperta dell'inganno equivoco delle streghe: «Benché il bosco di Birnam sia venuto a Dunsinane ed io abbia te di fronte, te, che non sei nato da donna, tenterò tuttavia la mia ultima possibilità. Sul mio corpo alzo il mio forte scudo. Dai, Macduff, e dannato chi grida per primo 'Basta!'''» (*Macbeth*, atto V, scena VI).

³⁰⁴ DMT 82; 115.

³⁰⁵ TA 29; 24.

citato più volte da Levinas, e riscoprire poi molte pagine delle sue lezioni alla Sorbona come meditazioni filosofiche che pur argomentando da Aristotele a Bergson trovano in esso il suo riferimento antico ³⁰⁶?

Lo stesso motivo dell'impossibilità della morte come soluzione salvifica riporta il filosofo al ritorno ripetuto sui versi dell'atto IV della *Fedra* racineana ³⁰⁷: «Dove nascondermi? Fuggirò nella notte infernale. Che dico? Mio padre vi tiene l'urna fatale... E Giona che sperava di nascondersi!» ³⁰⁸. Dove nascondersi, come fuggire alla pienezza dell'essere in cui non scorre ombra, né c'è possibilità alcuna che la morte insinui il vacuo del nulla? Il crimine rende visibile l'impossibilità del nascondimento, l'impossibilità della fuga. E ancora il dramma di un'evasione impossibile e smentita, e insieme i residui di un senso di vergogna che ricorda l'irremissibilità che inchioda l'io al fatto ormai compiuto, all'esistenza assunta in maniera ormai indelebile. «Il tragico è qui», spiega Levinas, «più forte della morte» ³⁰⁹.

E più ancora, oltre Shakespeare, «il crogiolo russo» ³¹⁰. È a partire dalle sue letture di classici russi che Levinas desume temi che, con la forte curvatura etica che li connota, diventeranno poi leitmotiv del suo pensiero: la *responsabilità*, ovvero l'*obbligazione* della responsabilità, sospinta fino all'esposizione per l'altro, fino alla sostituzione ad esso. Si può ricordare innanzitutto Dostoevskij, citato numerose volte soprattutto nella formula «Ciascuno di noi è colpevole davanti a tutti, per tutti e per tutto, ed io più degli altri» ³¹¹; la *pietà*, risvegliata nell'esperienza dell'amore descritta da Puskin nella

³⁰⁶ Cfr. *Dieu, la Mort et le Temps*, soprattutto le lezioni *Comment penser le néant ?* e *La réponse de Hegel: La Science de la logique*, (Ivi, pp. 78-82 e 83-88 ; 111-115 e 117-121).

³⁰⁷ Per i riferimenti a *Fedra*, cfr. <p. 1-5> del Quaderno 2 dei *Carnets*, in OE1 61, 62; 73-75; EE 88; 55. Cosa spinga poi Levinas a leggere la *Fedra* nella recezione di Racine piuttosto che nella versione classica greca dell'*Ippolito* di Euripide, o della *Phaedra* di Seneca, è una questione a parte rispetto cui si possono solo azzardare delle ipotesi. Non il dramma della *Fedra* euripidea, dilaniata senza sua colpa da passioni furenti ed etero dirette, scenario di lotta tra forze oscure rette dal capriccioso volere degli dei, fino alla ricerca ultima della morte come rimedio alla dignità deturpata; non la *Fedra* senechiana, che, libera ormai da qualsiasi attaccamento al proprio onore, è il dramma tutto umano del conflitto devastante e dilaniante delle passioni, non più causa necessaria di vizio ma candidate ad essere riconosciute umanamente come diritti naturali. La *Fedra* di Racine piuttosto: giocata molto sul gioco ambiguo delle coppie e dei loro amori difficili; non del tutto colpevole, né del tutto innocente, di animo debole come tutti gli anteroi di Racine, in balia delle passioni, della fatalità di un destino che non lascia margine di libertà, sullo sfondo giansenista che nella fitta trama della predestinazione lascia poco spazio al libero arbitrio ed eppure chiede una rigidità morale austera e senza pari. I fattori decisivi probabilmente: la forte introspezione psicologica capace di scandagliare il cuore e la sua lotta interna, e la teatralità di un conflitto latente tra i residui del libero arbitrio e una morale silenziosa e innominata che esige un'altra fermezza d'animo.

³⁰⁸ <P. 3> del Quaderno 2 dei *Carnets*, in OE1 62; 74.

³⁰⁹ <P. 5> del Quaderno 2 dei *Carnets*, in OE1 63; 75.

³¹⁰ M. A. Lescourret, *Emmanuel Lévinas*, cit., p. 42.

³¹¹ AE 228; 183.

famosa lettera di Tatiana a Onegin, estesa a tutti i suoi prossimi dal tolstoiano Ivan Ill'ič nel momento culminante dell'incontro con la morte, riscoperta ed esaltata da Andrej Bolkonskij in *Guerra e Pace*, nel sussulto di umanità per il quale riconosce nel nemico Anatole Kuragin «quell'uomo» che eppure sente così strettamente e dolorosamente legato a sé; la dimensione cosmica dell'amore- da Puskin a Turgenev, fino a Dostoevskij come riconoscimento di un mistero che lega gli esseri, per natura chiamati a comunicare tra loro e a riconoscersi parti di un tutto. E ancora, soffermandosi su Dostoevskij: la nozione – che diventa centrale in Levinas - di *vergogna*, come avvertimento etico anteriore ad ogni mancanza identificabile o concreta, scaturente piuttosto dal semplice *essere-davanti-ad-altri*, dalla semplice posizione di un io ad un tempo *al mondo* e di fronte *agli altri*³¹²; la questione dell'alterità e della relazione come luogo di definizione dell'umano e del senso dell'identità; l'*asimmetria* e non-reciprocità, tratto fondamentale della relazione ad Altri, levinasianamente allergica sia alla fusione dei termini che alla loro riconciliazione³¹³; l'ossessione della domanda sul dolore del mondo, che attraversa per intero i *Fratelli Karamazov*, non lasciandosi saturare dall'ipotesi risoltrice di Ivan di un'armonia redentrice. Ma soprattutto, poi, la problematica tragicamente sottostante a tutti i suoi testi – da *Il sosia* a *L'idiota*, dalle *Memorie dal sottosuolo* a *I demoni*, a *L'adolescente*, fino a *I fratelli Karamazov* – cioè la «tragedia interiore di [quell'] unico destino umano»³¹⁴ che fa esperienza e si arrovella sul senso della *libertà*. Dramma di un fardello insopportabile per l'uomo capace di rasentare l'irrazionale e l'assurdo³¹⁵, fino a rivelarsi solo un'illusione, una

³¹² Come non ricordare la confessione di Fëdor Pavlovič Karamazov di fronte allo *starec* Zosima: «Non vergognatevi tanto di voi stesso, perché tutto viene solo di lì, con questa osservazione voi mi avete come bucato da parte a parte e mi avete letto dentro. Per l'appunto mi par sempre, quando vado da qualcuno, che io sia il più abietto di tutti e che tutti mi prendano per un buffone, e allora 'Facciamo dunque realmente il buffone, mi dico, io non temo i vostri giudizi, perché voi tutti fino all'ultimo siete più abietti di me!' Ed ecco perché sono un buffone, sono un buffone per vergogna, grande starec, per vergogna. È solo per diffidenza che faccio lo spavaldo. Se fossi soltanto sicuro, sapete, che, quando entro, tutti mi accolgano subito come una persona intelligente e simpatica, Dio, come allora sarei buono!» (F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, tr. it. di A. Polledro, Garzanti, Milano 1981, p. 47.)

³¹³ Cfr. J. Rolland, *Dostoevskij e la questione dell'altro*, Jaca Book, Milano 1990, p. 38. Interessantissimo il contributo dell'autore, che, nel volume appena citato, si propone di compiere il percorso opposto: un «tentativo di approccio filosofico all'opera letteraria di Dostoevskij», nello sforzo di prendere l'opera per ciò che essa stessa è e si dà, e piuttosto, «in quanto filosofi, [...] portarsi verso di essa» (Ivi, p. 21).

³¹⁴ N. A. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, tr. it. di B. Del Re, Einaudi, Torino 1945, p.23. È tuttavia da Vjačeslav Ivanon che Berdjaev riprende peraltro la definizione del romanzo dostoevskijano come tragedia (cfr. 'Le roman – tragédie', tr. in *l'Herne*, n. 24, pp. 252-258).

³¹⁵ Si ricorderà come già a partire da *Ricordi dal sottosuolo* del 1864, per Dostoevskij la *mente euclidea* che vorrebbe razionalizzare il mondo storico e la società è destinata al fallimento: l'uomo infatti è intimamente attraversato da antitesi profonde (emblematiche saranno nel polifonico panorama umano dell'autore figure di sdoppiamento come ad esempio Smerdjakov nei confronti di Ivan Karamazov). E se,

falsa libertà, trovando un senso unicamente nell'«oltrepassamento dell'immagine del doppio»³¹⁶ sempre dipendente da un soggetto inizialmente posto, nel riconoscimento che è nel rapporto con l'altro che è custodita la posta in gioco della libertà dell'io, dalla libertà «minor» a quella «major» come capacità de-cisione, di scelta tra il bene e il male³¹⁷. Nelle stupende pagine dedicate a questo dramma della libertà, fardello antico e «tormentoso» che sconquassa l'intimo dell'uomo rendendo appetibile anche e più la morte che quel segreto supplizio, come non ritrovare a ritroso il *tragico* della nozione levinasiana di libertà soggetta al difficile appello del Bene³¹⁸ e di colpo svuotata delle frivolezze e di ogni diritto al godimento, per essere gravata fatalmente di responsabilità?

A partire da questi brevi cenni - che non hanno la minima pretesa di esaurire la portata della presenza degli autori citati né le multiple sfaccettature della loro opera - sembra ci si possa ora meglio addentrare nella questione levinasiana della soggettività nella sua vocazione *impossibile*, nel suo dirimersi tra l'io e il sé, tra il diritto di posizione e il destino di soggezione. Prima ancora di analizzare lo sviluppo della soggettivazione levinasiana nell'oscillazione tra il processo di individuazione per il principio d'identità e quello per l'eteroaffezione liberante della responsabilità elettiva, si intravede in filigrana la portata della posta in gioco e quella dinamica che, con tutto il peso della sua 'tragicità' è il caso di dire, è disegnata nei suoi contorni nitidi già in *De l'existence à l'existant*:

Solo l'essere libero è responsabile, il che significa che è già non libero [...] Il ritorno del presente a se stesso è l'affermazione dell'io già inchiodato a sé, già raddoppiato in un sé. Il tragico non nasce da una lotta tra libertà e destino, ma dal virare della libertà in destino, dalla responsabilità³¹⁹.

per di più, l'uomo dostoevskijano non aspira necessariamente alla felicità, la sua libertà spesso è piuttosto esercizio che verte all'irrazionale, all'arbitrario: «Si può benissimo voler qualcosa a dispetto del proprio interesse» (Cfr. F. M. Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*, Bur, Milano, 1975, pagg. 45).

³¹⁶ M. Dennes, *Les sources russes de la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, cit., p. 334.

³¹⁷ Nella leggenda del grande inquisitore, il tema della libertà come fardello troppo pesante per l'uomo, che cerca chi può togliergli il peso della responsabilità: «Non vi è per l'uomo affanno più grande che quello di trovare al più presto qualcuno a cui rendere il dono della libertà che quell'infelice ha avuto nascendo. Ma si impossessa della libertà degli uomini solo chi pacifica la loro coscienza. [...] Anziché impossessarti della libertà degli uomini, tu l'hai accresciuta ancora di più! O avevi forse dimenticato che la tranquillità e persino la morte sono più care all'uomo della libera scelta fra il bene e il male? Non vi è nulla di più allettante per l'uomo della libertà di coscienza, ma nulla è altrettanto tormentoso.[...] Anziché impossessarti della libertà umana tu l'hai potenziata e hai oppresso per sempre con il fardello dei suoi tormenti il dominio spirituale degli uomini» (F. M., *I fratelli Karamazov*, cit., p. 267).

³¹⁸ Pur precisando che in Levinas, come si vedrà, l'opposizione tra bene e male avrà chiaramente un ruolo e una configurazione molto diversa.

³¹⁹ EE 115-116; 72.

II. Dall'essere all'altro. L'etica come filosofia prima

La speculazione di Levinas si sviluppa lungo un arco temporale che abbraccia più di sessant'anni: dal 1929, anno di pubblicazione del lungo articolo *Sur les 'Ideen' de M.E. Husserl*, fino agli ultimi scritti degli anni novanta. Se la tendenza più comune nella letteratura critica è quella di concentrarsi, come si è detto, sui testi della maturità - laddove sono evidenti i nodi più ostici della sua riflessione- è evidente che la conseguenza più immediata di questa attitudine ermeneutica sia stata una relegazione in secondo piano dei primi scritti dagli anni trenta fino all'immediato dopoguerra, in nome di uno stesso principio d'interpretazione che, nell'intento di leggere quest'ultimi alla luce degli scritti futuri, finisce per rintuzzarli al rango di 'scritti inferiori', di 'scritti della giovinezza' in cui si trovino già in germe le direttrici di pensiero sviluppate successivamente.

Se indubbiamente, come hanno ben mostrato a vario titolo studiosi come Rolland, alla luce di «costanti» e «nodi» tematici che resistono, scritti come per esempio *De l'évasion* offrano importanti orizzonti di senso in una lettura parallela a quella di *Autrement qu'être*, sembra tuttavia necessario tentare di accostarsi ai primi testi come unità di contenuto autonoma, con uno sguardo che ne restituisca una lettura il più possibile fedele e non inficiata dalla consapevolezza degli sviluppi successivi; una lettura capace, in questo modo, di portare alla luce non solo i lasciti e le influenze di pensiero universalmente riconosciute- da quella husserliana a quella heideggeriana- ma anche le tracce di un ricco e variegato humus sottostante alimentato da contatti meno enfatizzati e da un'atmosfera di pensiero dai contorni meno netti e probabilmente meno esplicitati ma egualmente stimolante e viva³²⁰. Si comprende dunque perché il presente capitolo possa sembrare a tratti assumere un taglio più storico-filosofico, sebbene la sua finalità resti quella di mostrare, a partire soprattutto dai primi testi levinasiani ma non solo,

³²⁰ Si terrà presente che il periodo compreso tra il soggiorno a Friburgo e il conflitto bellico corrisponde a un quinquennio di grande intensità intellettuale e culturale, il quale, oltre che dall'«incontro» con Husserl e Heidegger, è segnato dall'intensa e lunga amicizia intellettuale con Maurice Blanchot, dai corsi di Léon Brunschwig, dai corsi di Kojève su Hegel, insieme a Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty e Raymond Aron; bisogna anche tenere presenti gli incontri filosofici del sabato sera a casa di Gabriel Marcel, con Jean Paul Sartre e Jacques Maritain; la scoperta di Franz Rosenzweig, e poi, negli anni di prigionia, le letture di Hegel e Proust, Diderot e Rousseau; dal 1946 gli appuntamenti al 'Collège de philosophie' di Jean Wahl, dove incontrerà Deleuze, Jeanne Hersch, Alexandre Koyré.

come si origina nella speculazione del filosofo la sua ricerca dell'*umano* e la sua questione – che rimarrà incessante e mai satura di risposte definitive - sulla soggettività.

2.1. La fenomenologia *come* ricerca dell'*umano*

Di una filosofia che ci abbia segnato,
si trattengono le verità di un “sapere assoluto”
o certi gesti e certe “inflessioni di voce” che formano per noi
il volto di un interlocutore necessario ad ogni discorso,
persino a quello interiore? ³²¹

Ancora oggi uno dei problemi più dibattuti nella discussione sull'opera di Levinas concerne la relazione del suo pensiero alla fenomenologia ³²².

«Come affrontare Lévinas?» scriveva Salomon Malka, «Da dove cominciare? Descrivere la *genesi* delle idee o prenderle come un tutto? Si esita, tanto l'opera appare segnata da un'andatura progressiva e ondulatoria insieme. La riflessione si approfondisce e si fa più acuta di libro in libro... Da qualsiasi parte la si prenda, l'opera è *una* sola parola. Sotto i testi giovanili traspare l'architettura sotterranea. Dietro i primi abbozzi filtra il progetto globale» ³²³. Come se fin dalle prime righe fosse detto tutto, come se l'opera avesse trovato già molto presto la propria strada, prendendo talvolta sentieri trasversali soltanto per accedervi meglio; come l'infinita insistenza dell'acqua - di derridiana memoria - contro una spiaggia, come l'opera «della stessa onda contro la stessa riva», che tuttavia riassumendosi ogni volta si rinnova e si arricchisce infinitamente ³²⁴.

³²¹ EDE 175; 143.

³²² A tal proposito, tra le pubblicazioni di riferimento restano gli atti del convegno alla Sorbona del 12-13 dicembre 1997 dedicato a *Levinas et la phénoménologie* (in particolare i contributi di F. Dastur, *Intentionnalité et métaphysique*, di J.F. Lavigne, *Lévinas avant Lévinas : l'introducteur et le traducteur de Husserl*, in AA.VV., *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*, cit., pp. 49-72); i lavori di S. Strasser: *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la pensée de Levinas*, in 'Revue philosophique de Louvain', 1977, pp.101-124 e *Le concept de « phénomène » chez Lévinas et son importance pour la philosophie religieuse*, in 'Revue philosophique de Louvain', 1978, pp. 328-341; C. R. Vasey, *Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Levinas*, in 'Revue de métaphysique et de morale', 1980, pp. 224-239; J. Rolland, *Parcours de l'autrement*, PUF, Paris 2000, specie il capitolo 'Les aventures de l'intentionnalité', pp. 323-353. Tra gli studi in italiano si fa riferimento soprattutto ai volumi di F. P. Ciglia (*Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Lévinas*, Cedam, Padova 1988) e di G. Ferretti (*La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996).

³²³ S. Malka, *Leggere Lévinas*, cit., p. 9.

³²⁴ Cfr. J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., nota 1 pp.105-106.

Ogni eredità, del resto, in quanto passaggio ad altro, porta con sé la minaccia di un tradimento. Così come ogni traduzione.

Proprio la traduzione delle *Méditations cartésiennes* di Husserl, come primo atto di esercizio filosofico del giovane Levinas, è luogo privilegiato e metafora di un rapporto al maestro protratto lungo tutta una vita secondo una dialettica particolare di fedeltà e superamento, di fedeltà infedele, o meglio ancora secondo un'«infedeltà fedele»³²⁵.

Ad ogni modo, per gli studiosi di Levinas sarebbe un'opinione condivisa che la sua opera non sia «filosoficamente comprensibile se non riferita alla fenomenologia husserliana»³²⁶, l'incontro con la quale, avvenuto per «puro caso»³²⁷, per «imprevisto della storia», maturerà in un confronto durato per tutta la vita, per il fascino di quel metodo al quale lo stesso Levinas si è richiamato fino alla fine, anche quando se ne allontanerà, fino a poter far dire a Malka che «Husserl è il modo di pensare di Lévinas»³²⁸: ne conserverebbe «il rifiuto del dualismo dell'apparire e dell'essere, il ritorno alle cose stesse, non essendo il fenomeno che la serie delle apparizioni in cui si manifesta, ma che debbono essere ritrovate»; è innanzitutto da Husserl che Levinas si formerebbe a quella disciplina di riflessione e di scrittura che fa «procedere l'analisi integrandovi a mano a mano gli elementi “offuscati” dalla cosa “tematizzata”, fino a quelli che sembrano smentirla»³²⁹; come «girando intorno» ad essa per coglierne sempre nuove sfaccettature³³⁰ in un «processo infinito»³³¹ che ricorda il movimento di «auscultazione spirituale» di matrice bergsoniana³³².

³²⁵ E. Baccarini, *Emmanuel Lévinas: intenzionalità e trascendenza a partire da Husserl*, in “Teoria”, 2006 (n.2), p. 13. Come osserva giustamente Matteo Penati, «il pensiero filosofico levinasiano nasce e si sviluppa intrecciandosi strettamente con la filosofia fenomenologica. Intreccio fatto di continuità e di rotture. Rotture che comunque non “frantumano” l'orizzonte fenomenologico e rotture che rompono con la fenomenologia. Proprio [per] questo intreccio, questo rapporto costante col pensiero di Husserl e Heidegger, questo “tenersi in equilibrio” sul crinale della fenomenologia, la domanda da porsi è “può Lévinas dirsi fenomenologo?” (M. Penati, *Lévinas nelle pieghe della fenomenologia*, in *Dialegesthai Rivista telematica di filosofia*, disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>, p. 1).

³²⁶ J. Colette, *Levinas et la phénoménologie husserlienne*, in AA. VV., *Emmanuel Levinas*, Cahiers de la nuit surveillée, Verdier, Lagrasse 1984, p. 19.

³²⁷ Cfr. EI 24; 54.

³²⁸ S. Malka, *Leggere Lévinas*, cit., p. 16.

³²⁹ Ibidem.

³³⁰ EDE 41; 29.

³³¹ Ibidem.

³³² Scriveva Bergson: Se «l'analisi, che moltiplica all'infinito, su quell'oggetto, i punti di vista, [...credendo] di potere, componendo insieme tutti i punti di vista, ricostruire l'oggetto», trova in realtà ben presto «l'assenza di qualsiasi determinazione», solo una «ricomposizione artificiale dell'oggetto», e solo «l'ombra di un corpo», si tratta invece ora di «stringere il più da vicino possibile l'originale medesimo, [...] approfondirne la vita e, con una specie di *auscultazione spirituale*, sentirne palpitare l'anima, [...con

Dieci sono in effetti i testi levinasiani esclusivamente consacrati all'analisi di Husserl³³³, mentre altrove la ricorrenza dei suoi riferimenti al filosofo tedesco è così non circosccrivibile e soprattutto estesa fino agli ultimissimi scritti, da rendere innegabile l'intreccio dei due sistemi di pensiero e comprendere forse perché Levinas stesso si ritenesse fino alla fine un fenomenologo. Da filosofo maturo, in un'intervista del 1987, egli afferma ancora:

La fenomenologia è in un senso indiretto, la vera fonte della mia filosofia ³³⁴.

Posto quindi che l'incontro con Husserl sia stato «l'evento esistenziale e teoretico che gli ha aperto orizzonti e modalità di indagine assolutamente originali»³³⁵, apprendogli innanzi «delle nuove possibilità di pensare»³³⁶ e «il senso concreto delle possibilità

un] movimento anteriore all'immobilità, e tale movimento [...] con cui trascendiamo noi stessi [...] è la stessa metafisica» (H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 12, 14, 7, 23).

³³³ Si tratta dei seguenti testi: l'articolo del 1929, *Sur les "Ideen" de M. E. Husserl*, pubblicato in 'Revue Philosophique de la France et de l'Etranger', LIV, 1929, nn. 3-4, pp. 230-265, ora in IH 37-80; 45-93; *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, cit.; l'articolo del 1931, *Fribourg, Husserl et la phénoménologie*, pubblicato in 'Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande', V, 1931, n. 43, pp. 402-414, ora in IH 81-92; 94-106. *Phénoménologie*, pubblicato in 'Revue Philosophique de la France et de l'Etranger', 118, 1934, pp. 414-420, l'articolo del 1940, *L'œuvre d'Edmund Husserl*, pubblicato in 'Revue Philosophique de la France et de l'Etranger', LXV, 1940, nn. 1-2, pp. 33-85, ripreso in EDE 11-75; 3-57; l'articolo del 1959, *Réflexions sur la "technique" phénoménologique*, apparso nella raccolta *Husserl, Cahiers de Royaumont, Philosophie n. III*, Minuit, Paris 1959, ora in EDE 155-172; 125-139; *Le ruine de la représentation*, pubblicato in *Edmund Husserl 1859-1959*, Nijhoff, La Haye 1959, ora in EDE 173-188; 141-154; *Intentionnalité et métaphysique*, apparso in 'Revue Philosophique de la France et de l'Etranger', LXXXIV, 1959, N. 149, PP. 471-479, poi in EDE 189-199; 155-164; l'articolo del 1965, *Intentionnalité et sensation*, pubblicato in 'Revue internationale de la Philosophie', Bruxelles, 1965, n. 19, pp. 34-54, ora in EDE 201-225; 165-186; e infine *Hors sujet*, in HS 205-215; 161-168. Inoltre si segnalano dei testi in cui l'analisi di Husserl gioca un grande ruolo: *De la conscience à la veille. À partir de Husserl*, apparso nella rivista olandese 'Bijdragen', 1974, n. 35, pp. 235-249, ora in DQI 34-61; 31-51; *La mauvaise conscience et inexorable*, pubblicato in 'Exercices de la patience', 1981, n. 2, pp. 109-113, ora in DQI 258-265; 199-204; *La conscience non-intentionnelle*, apparso in 'Philosophes critiques d'eux même', vol. X, Bern- Frankfurt a M., 1983, pp. 143-171, poi ripreso in EN 141-151; 157-167; e infine, *De l'Un à l'Autre. Transcendance et Temps*, apparso in 'Archivio di Filosofia', 1983, n. 51, pp. 21-38, ora in EN 153-175; 169-191.

³³⁴ E. Levinas, *Visage et violence première. (Phénoménologie de l'éthique). Une interview*, in AA.VV., *La différence comme non indifférence. Éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas*, sous la dir. de A. Münster, Éditions Kimé, Paris 1995, pp. 129-143, p. 130.

³³⁵ E. Baccarini, *Emmanuel Lévinas: intenzionalità e trascendenza a partire da Husserl*, cit., p.8. Cfr. EI 24; 54. Scrive Levinas nel brillante saggio *Fribourg, Husserl et la Phénoménologie*: «La fenomenologia vuole appunto strappare la saggezza agli amori passeggeri, ai giochi stravaganti e alle frequentazioni compromettenti dei conferenzieri mondani e dei conversatori alla moda. Essa vuole rimanere un'unione 'per la vita', tra la saggezza e Socrate, essa esige tutta la serietà che un'unione simile comporta» (IH 82; 95).

³³⁶ E. Levinas, *Entretiens*, in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, cit., p.61. In *Totalità e Infinito*, Levinas riconoscerà a Husserl di aver aperto, soprattutto attraverso la concezione dell'intenzionalità, anche la via alla sua propria concezione dell'etica come una particolare «ottica», capace di operare il passaggio alla trascendenza propriamente metafisica. Cfr., ad esempio, TI 15; 27, dove dopo aver parlato dell'etica come «già di per sé stessa un'ottica», anzi la «via regale» per la «trascendenza metafisica» che pone in relazione con l'assolutamente altro o la verità, si osserva: «la fenomenologia husserliana ha reso possibile questo passaggio dell'etica all'esteriorità metafisica».

stesse di “lavorare in filosofia”»³³⁷, la questione da porsi ora sarebbe quale sia lo statuto della fenomenologia nel suo pensiero. Ci si può chiedere, per dirla con Marion: in che cosa si può dire che egli appartenga alla tradizione fenomenologica e l’abbia profondamente modificata³³⁸?

Non si tratta, come vorrebbe Yasuhiko Murakami³³⁹, di schierarsi dalla parte di chi³⁴⁰ vi intravede un oltrepassamento della fenomenologia a vantaggio dell’etica³⁴¹, né di scorgere in questo insieme ai fenomenologi, una «*déviatio*n»³⁴², né ancora si tratta di leggere l’opera levinasiana come il versante etico della fenomenologia, come la radicalizzazione della fenomenologia husserliana o il risultato della riduzione fenomenologica³⁴³.

Non si tratta neanche, come vorrebbero gli husserliani, di sentenziare sulle eventuali semplificazioni poste in essere da Levinas, e dunque sulla sua presunta non ortodossia³⁴⁴.

Ciò che è a tema qui non è affatto la pertinenza dell’interpretazione levinasiana dei testi husserliani, interpretazione che si basava peraltro quasi esclusivamente sulla lettura

³³⁷ TI 15; 27.

³³⁸ Cfr. J.L. Marion, *Avant-propos* in AA. VV., *Positivité et transcendance*, cit., p. VI.

³³⁹ Professore associato all’Università di Osaka, autore di una monografia volta a proporre una lettura fenomenologica dell’intera produzione filosofica di Levinas, *Lévinas phénoménologue*, Ed. Jérôme Million, Grenoble 2002. Secondo Murakami, la forza fenomenologica levinasiana non risiederebbe nella sua critica contro la fenomenologia. Fenomenologia ed etica sarebbero in lui due componenti non giustapposte, ma legate in un rapporto «architettonico» per cui la tematica metafisico - etica non sarebbe altro che una radicalizzazione del progetto husserliano della fenomenologia. Che poi l’autore, nello svolgere la sua ipotesi di lavoro, metta programmaticamente fuori circuito il momento metafisico, sottoponga anche gli studi talmudici all’analisi fenomenologica, scelga di non prendere in considerazione la presenza forse imbarazzante di Heidegger (e anche di Hegel, come ammetterà egli stesso in sede di introduzione) con la motivazione che il rapporto col filosofo tedesco è troppo inestricabile per esser preso in esame, per non parlare delle pagine sul presunto «delirio della persecuzione» (cfr. cap. 4, pp. 233-247), tutto ciò, insieme all’analisi del suo lavoro, ci conducono a ritenere la sua lettura viziata in partenza e inficiata dal forte rischio di operare, attraverso il suo gesto interpretativo, un’evidente forzatura ai testi levinasiani.

³⁴⁰ Per esempio H. Choplin, *De la phénoménologie à la non-philosophie, Levinas et Laruelle*, Paris, Kimé, coll. Bibliothèque de non-philosophie, 1997, p.11.

³⁴¹ Egle Bonan (Cfr. Id., *Soggetto ed essere*, cit.) rilegge il tentativo levinasiano di oltrepassare Husserl e Heidegger, assunti tuttavia come punti di partenza, come uno «sfondamento» etico della fenomenologia, una «rottura della fenomenologia e del soggetto da parte dell’etica», in un senso molto simile a quello intravisto da Iolanda Poma (cfr. I. Poma, *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1996).

³⁴² Y. Murakami, *Lévinas phénoménologue*, cit., p. 10. Un esempio di questa posizione è D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L’Éclat, 1991, soprattutto il capitolo 2.

³⁴³ Per esempio cfr. E. Feron, *De l’idée de transcendance à la question du langage*, Grenoble, J. Million, coll. Krisis, 1992, p. 325.

³⁴⁴ Si ricordino le celebri parole di Ricoeur: «La fenomenologia è per buona parte la storia delle eresie husserliane, e la struttura dell’opera del maestro implicava che non ci potesse essere ortodossia husserliana» (P. Ricoeur, *À l’école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, 156.)

delle *Logische Untersuchungen*, della *Philosophie als strenge Wissenschaft*, delle *Ideen I*³⁴⁵ nonché delle *Méditations cartésiennes*; lettura peraltro già orientata dall'influenza heideggeriana, come Levinas stesso ammetterà già nei suoi primi studi, aspetto su cui torneremo in un secondo momento³⁴⁶.

A proposito delle origini della fenomenologia in Francia, E. Franzini ricorda come la tendenza, di area tipicamente francese, a conferire una coloritura «esistenziale» al percorso husserliano - con conseguente semplificazione della sua complessità e dell'originario suo progetto scientifico- «è probabilmente il peggior destino che per Husserl avrebbe potuto avere la fenomenologia in quanto progetto epistemologico»³⁴⁷. In questo clima, Levinas sceglierebbe «una direzione del tutto autonoma, eticamente orientata, in virtù della quale la fenomenologia appare come una “filosofia della libertà”, [...il che] significa leggere Husserl in una chiave ben più “esistenziale” che “epistemologica”»³⁴⁸. Ma al di là dell'ortodossia o meno o della «fedeltà infedele», ciò che è indubbio è il merito che Levinas ha avuto, pur nella sua originalità, nell'aver contribuito a divulgare e far conoscere in Francia l'ampio movimento fenomenologico³⁴⁹.

Sembra tuttavia possibile rilevare, da una lettura retrospettiva dei testi di Levinas, che egli sia stato tutt'altro che fedele al metodo husserliano, e che una certa sintonia col maestro tedesco è ancora percepibile unicamente nei primissimi scritti (la tesi di

³⁴⁵ Cfr. E. Levinas, *Séjour de jeunesse auprès de Husserl 1928-1929*, in AA. VV., *Positivité et transcendance*, cit., p. 3 ; cfr. P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 285.

³⁴⁶ Solo qualche esempio: «[...] Non temiamo di tener conto dei problemi che si pongono i filosofi discepoli del nostro autore e, in particolare, Heidegger, la cui influenza su questo libro è facilmente riconoscibile» (THI 15; 9-10); «[...] L'intensa vita filosofica che anima la filosofia di Heidegger permette talvolta di precisare i contorni della filosofia di Husserl» (Ibidem).

³⁴⁷ E. Franzini, *Le origini della fenomenologia in Francia: da Lévinas a Sartre*, in V. Costa- E. Franzini - P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 278-284, p. 279.

³⁴⁸ Ivi, p. 283.

³⁴⁹ Si ricorderà che il pensiero di Husserl, negli anni di apprendistato filosofico di Levinas, non conosceva ancora un'ampia diffusione in terra francese. Derrida osserva pertanto che la Francia dovesse proprio a lui «la prima apertura, nel 1930 [...] alla fenomenologia» (cfr. J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, cit., p. 65); Ricoeur lega il suo «primo incontro approfondito con Husserl» alla lettura di THI, punto d'inizio degli «studi husserliani in Francia» (cfr. P. Ricoeur, *À l'École de la phénoménologie*, cit., p. 285. Cfr. anche V. Descombes, *Le Même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Les Éditions de minuit, Paris 1979). Come puntualizza lo stesso Levinas (cfr THI 5-6; 1-2), tra i principali lavori pubblicati fino ad allora si annoveravano: il saggio di V. Delbos, *Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1911 ; il volume di J. Hering, *Phénoménologie et Philosophie religieuse*, Alcan, Paris 1925 (ed era questo l'antecedente più importante della tesi dottorale di Levinas); due articoli di Chestov, *Memento mori* e *Qu'est-ce que la vérité?*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», rispettivamente apparsi nel gennaio-febbraio 1926 e nel gennaio-febbraio 1927; la replica di Hering, *Sub specie aeterni*, nella «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 1927; l'articolo di A. Gurwitsch, *La philosophie phénoménologique en Allemagne*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n.4, 1928.

dottorato, i primi articoli dal taglio ancora accademico – *Sur le 'Ideen', Fribourg, Husserl et la phénoménologie* – nonché in *L'œuvre d'Edmund Husserl*, del 1940 ma ancora dettato da una finalità esplicativa della filosofia husserliana). Non sarà un caso che a partire dalle prime opere in cui viene in luce il pensiero autonomo di Levinas – a partire da *De l'évasion*, e più nello specifico lo si può notare in saggi come *De la conscience à la veille* del 1974, in *La conscience non-intentionnelle* del 1983- il rapporto alla fenomenologia sarà già irrimediabilmente segnato da una presa di distanza su cui non tornerà indietro³⁵⁰. L'idea di fondo che guida questo lavoro é che in effetti già dai primi scritti, pur nella loro specificità, si possono intravedere le direttrici fondamentali del pensiero levinasiano; quest'ultime assumeranno man mano la configurazione meglio definita di una filosofia che, nel tentativo di recuperare «husserlianamente» il fondamento ultimo della soggettività, finisce per pensarla radicalmente come rovesciamento di ogni intenzione tematizzante sull'oggetto e piuttosto già aperta nel gioco già dato della relazione etica.

Ci sembra dunque che l'interesse intimo che guida il Levinas lettore di Husserl - tanto da giustificare in parte anche la sua interpretazione *eretica* - è esattamente il movimento di ricerca dell'*umano* come intelligibile: questo è il chiodo fisso di tutta la sua speculazione successiva nonché in verità l'intimo interesse attraverso cui il filosofo legge e interpreta gli scritti husserliani per poi abbandonarli quando gli entusiasmi e le speranze per il «nuovo modo di filosofare» lasceranno posto a certi «imbarazzi»³⁵¹ e ad un'irrimediabile insoddisfazione di fondo.

A parte i testi di natura più strettamente autobiografica come *Éthique et infini* o la già citata intervista edita nel volume di Poirié, un saggio che ci pare illuminante a tal

³⁵⁰ Come precisa Ciglia, mentre il rapporto con Heidegger sarà sottoposto ad altre vicissitudini, il rapporto di Levinas con il pensiero di Husserl è a questo punto già strutturato nella sua direzione di sviluppo definitiva. «Esso corre già, infatti, inequivocabilmente, lungo il binario di un'arrischiata distinzione e separazione tra la "lettera" e lo "spirito" della filosofia husserliana» (F.P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, cit., p. 37). La relativa stabilità del rapporto con Husserl si conferma nelle due grandi opere di Levinas, in *Totalité et Infini* e in *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence*, in cui emerge una sostanziale identità di vedute nei confronti del filosofo tedesco. Nella Prefazione a *Totalité et Infini*, l'autore ammette apertamente che: «la presentazione e l'articolazione delle nozioni utilizzate [nell'opera] debbono tutto al metodo fenomenologico», e precisa: «la nozione, sottoposta all'intenzione diretta del pensiero che la definisce, si rivela però situata, all'insaputa di questo pensiero ingenuo, in orizzonti non sospettati da questo pensiero; questi orizzonti le donano un senso - ecco l'insegnamento di Husserl. Che cosa importa se nella fenomenologia husserliana, presa alla lettera, questi orizzonti insospettati sono interpretati, a loro volta, come pensieri che intendono degli oggetti! Ciò che conta è l'idea dell'oltrepassamento del pensiero oggettivante attraverso un'esperienza dimenticata di cui esso vive» (TI 14; 26).

³⁵¹ Cfr. TrI 40; 36; EI 25-28; 55-56. HAH 118; 109.

proposito è *Transcendance et intelligibilité*: alla luce di questo breve testo del 1983 si procederà a ritroso con la finalità di ricostruire la recezione levinasiana di Husserl e mostrarvi come essa sia già orientata da embrionali direttrici di pensiero convergenti poi apertamente sulla categoria dell'umano quale soggettività vocata alla responsabilità.

Ammette Levinas: «Comincio come quasi sempre con Husserl o da Husserl, ma quel che dico non si trova più in Husserl»³⁵². Viene ribadita, in sostanza, la posizione mantenuta lungo tutto l'arco della sua produzione, secondo una relativa stabilità di rapporti che è ben sintetizzata nelle famose pagine conclusive di *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*:

Le nostre analisi rivendicano lo *spirito* della filosofia husserliana di cui la lettera è stata il richiamo, nella nostra epoca, della fenomenologia permanente come metodo di ogni filosofia³⁵³.

Ora, in cosa consiste per Levinas questa distinzione tra la lettera e lo spirito nella fenomenologia e il progressivo ridimensionamento della prima per un'aperta rivendicazione del secondo?

Per affondare lo sguardo nel doppio movimento con cui Levinas giunge a penetrare la lettera husserliana per poi non ritenerne che lo spirito, può venirci in aiuto una riflessione di Ricoeur³⁵⁴; quest'ultimo, nel suo commento alle *Méditations cartésiennes*, definisce la fenomenologia come una lotta tra due tendenze:

in quanto descrizione votata alle cose così come esse si danno, la fenomenologia è uno sforzo generoso per rispettare la diversità dell'apparire e per restituire a ciascuno dei suoi modi (il percepito, il desiderato, voluto, amato, odiato, giudicato, ecc.) il suo carico di estraneità e, se posso dire, di alterità; in quanto interpretazione idealista del proprio comportamento descrittivo, la fenomenologia husserliana è uno sforzo radicale per ridurre ogni alterità alla vita monadica dell'ego, all'ipseità³⁵⁵.

Senza entrare nel merito dell'eventuale efficacia interpretativa delle parole di Ricoeur, le due tendenze da lui rintracciate corrispondono in effetti ai due nuclei essenziali attorno a cui si condensa la ricezione levinasiana della lezione husserliana, nuclei fondamentali che poi matureranno nelle due direttrici di fondo della sua riflessione

³⁵² TrI 39-40; 35-36. Continua Levinas: «Non perché io sia più scaltro di Husserl, ma perché la quinta delle Meditazioni cartesiane mi mette in grande difficoltà» (Ibidem).

³⁵³ AE 280; 226.

³⁵⁴ Come suggerisce G. Palumbo in *Finitezza e crisi del senso*, Mimesis, Milano 2011, p. 139.

³⁵⁵ P. Ricoeur, *À l'Ecole de la phénoménologie*, cit., pp. 108-109.

successiva: in ordine inverso *assolutezza* e *trascendenza*, «strenua difesa dell'individualità del soggetto» e «ricerca di una trascendenza che lo apra all'esterno senza dissolverlo»³⁵⁶.

Adottando una lettura sincronica dei principali testi levinasiani dedicati a Husserl, si può infatti notare come partendo dalla seconda delle due categorie concettuali menzionate, cioè la trascendenza, vi si ritrova il principale polo tematico della filosofia husserliana che Levinas ha tanto interesse a far emergere.

Il richiamo alla *trascendenza* è insito in quella che per Levinas sarebbe la «più grande scoperta della fenomenologia»: l'intenzionalità quale il modo d'essere della coscienza.

*L'intenzionalità costituisce la soggettività stessa del soggetto. La sua stessa sostanzialità consiste nel trascendersi*³⁵⁷.

Precisamente, l'interesse della nozione husserliana di intenzionalità consiste nella sua accezione molto ampia: essa esprime unicamente questo fatto molto generale che la coscienza si trascende, che essa si dirige su qualcosa che essa non è, che essa ha un senso³⁵⁸.

È il concetto di intenzionalità come modo d'essere peculiare della coscienza ad attirare l'interesse di Levinas³⁵⁹ -fino a poter dire ancora nel 1959 che «la fenomenologia è l'intenzionalità»³⁶⁰ -, sebbene secondo una modalità che tuttavia cela già un suo orientamento heideggeriano: se la coscienza è sempre «coscienza di qualche cosa»³⁶¹, l'intenzionalità non è l'attributo di una sostanza già esistente, ma la sostanzialità stessa del soggetto. Il rapporto della coscienza all'oggetto, ovvero l'intenzionalità, non è uno «sguardo vuoto», una luce trasparente diretta sugli oggetti; la trascendenza dell'oggetto, in rapporto alla coscienza, è costituita da un insieme ricco e «multicolore» d'«intenzioni»³⁶². L'intenzionalità è appunto quell'elemento intermedio tra l'oggetto e la coscienza, che è insieme oggetto e coscienza, potremo quasi dire la «sedimentazione della sua trascendenza»³⁶³. Essa è il modo attraverso cui l'oggetto entra nella coscienza e proprio per questo ne rivela la trascendenza, ma consiste non in un semplice «ponte tra

³⁵⁶ E. Bonan, *Soggetto ed essere*, cit., p. 43.

³⁵⁷ THI 70-71; 55

³⁵⁸ Ivi, p. 74-75; 58.

³⁵⁹ Non è certo un caso che Levinas prenda a interrogarsi partendo dalle analisi svolte da Husserl nelle *Ideen*, concentrandosi anzitutto sul tema della coscienza intenzionale.

³⁶⁰ EDE 175; 143.

³⁶¹ E. Levinas, *Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl*, in IH 62 ; 70. Cfr. THI 66; 51.

³⁶² E. Levinas, *Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl*, in IH 74 ; 81.

³⁶³ E. Baccarini, *Emmanuel Lévinas: intenzionalità e trascendenza a partire da Husserl*, cit., p. 11.

coscienza e oggetto»³⁶⁴; il «fenomeno primitivo» non sarebbe un *ego cogito*, ma un *ego cogito cogitatum*³⁶⁵:

Husserl, superando il concetto sostanzialista di esistenza, ha dunque mostrato che il soggetto non è qualcosa che esiste dall'inizio e che in seguito si rapporta all'oggetto. Il rapporto del soggetto con l'oggetto costituisce il fenomeno originariamente primo ed è soltanto in esso che ciò che si chiamano "soggetto" e "oggetto" si ritrovano³⁶⁶.

Il concetto di intenzionalità – e di trascendenza in esso insito – avrebbe cioè la capacità di superare l'astratta contrapposizione tra soggetto e oggetto e dunque la posizione tradizionale del problema della conoscenza nella filosofia moderna – con riconoscimento di merito a Husserl su Descartes; sembrerebbe insinuare già nel cuore della prospettiva fenomenologica la salvifica virata da una teoria della conoscenza a una teoria dell'essere, l'iscrizione del problema ontologico già nelle pieghe più intime della fenomenologia³⁶⁷:

L'interesse della concezione husserliana [dell'intenzionalità] consiste nell'aver posto nel cuore stesso dell'essere della coscienza, il contatto con il mondo³⁶⁸.

Oltre a rimandare alla novità della concezione husserliana dell'intenzionalità rispetto a quella di Brentano, Levinas intravede in essa il chiasmo *coscienza-mondo*, connessione che denuncia anche l'evidente tonalità heideggeriana del suo gesto interpretativo³⁶⁹. Si inaugurerebbe così, peraltro, un inedito modo di pensare la questione dell'identità come

³⁶⁴ Ibidem.

³⁶⁵ IH 76 ; 83.

³⁶⁶ THI 71; 55. Si tratta di un'idea costante nella lettura levinasiana della fenomenologia, che negli scritti più maturi, sia pur su un piano altro, disegnerà una dinamica simile: la dinamica relazionale quale pre-esistente all'io, la primordietà dell'altro nella costituzione della stessa soggettività, un *con-essere* preoriginario che precede ogni forma di esistenza, per dirla con J. L. Nancy, secondo un'«ontologia del con» che configura l'essere dell'ente già da sempre come posto nell'intreccio relazionale (Cfr. J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001).

³⁶⁷ Non si dimentichi che gli anni Trenta, cui risalgono le prime ricognizioni levinasiane, sono gli anni segnati sia dai dubbi interpretativi sulla supposta piega idealistica del percorso husserliano – col conseguente problema della continuità o rottura delle *Ideen* rispetto alle *Logische Untersuchungen* – sia dalla folgorante apparizione di *Sein und Zeit*, che sembrò allora essere «la migliore prova della fecondità del metodo fenomenologico» e la sua promettente continuazione (IH 105; 108).

³⁶⁸ THI 73; 57.

³⁶⁹ Come si avrà modo di ribadire in seguito, nella recezione levinasiana di Husserl gioca un ruolo decisivo l'influenza di *Sein und Zeit*. Si ricorderà qui semplicemente l'intento esplicito già del lavoro del 1930: analizzare la teoria husserliana dell'intuizione, considerata il cuore del suo metodo fenomenologico, facendo vedere la sua derivazione dalla nuova concezione dell'essere che emerge in Husserl proprio dalla sua analisi del modo di essere proprio della coscienza concreta. Si rimanda ai già citati contributi di G. Ferretti, *La filosofia di Levinas*, e di F.P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, oltre che per l'eccellente ricostruzione della prima produzione filosofica di Levinas, soprattutto per la sottolineatura della sua interpretazione della fenomenologia in chiave ontologica.

«vita concreta» di un essere, l'uomo, nella misura in cui «dà senso» e misura d'essere alle cose del mondo.

Si può cioè riconoscere che la lettura levinasiana di Husserl si gioca intorno alla questione della soggettività³⁷⁰, poiché essa costituisce l'asse focale dei suoi interessi: oltre alla scelta delle *Ideen* quale punto di avvio delle sue analisi, non è da tacere il fatto che in *La théorie de l'intuition* il tema della riduzione fenomenologica, che per Husserl costituisce l'inizio stesso del filosofare, anzi la sua condizione preliminare, sia toccato esplicitamente solo alla fine³⁷¹; e ancora, è sulla soggettività – in quanto coscienza fenomenologicamente ridotta – che convergono tutti i livelli della teoria dell'intuizione, sia pur con l'esigenza di oltrepassare poi il piano della coscienza, e guadagnare «una dimensione soggettiva di fondazione più profonda e originaria»³⁷².

La connessione coscienza - mondo, che sembra a Levinas una promettente risposta alla sua esigenza di concretezza e referenza esistenziale nonché l'auspicata «irreversibile evoluzione [della fenomenologia] verso una filosofia dell'esistenza»³⁷³, ribadisce la stessa struttura transitiva del pensiero: pensiero sempre *di* qualcosa, è in esso che è in gioco la nozione stessa di essere, del quale parimenti viene messa in luce la transitività. Scrive Levinas nel 1949 in *De la description à l'existence*³⁷⁴:

³⁷⁰ Come non cessa di ribadire Strasser, «la soggettività si trova al centro di tutte le sue ricerche filosofiche [...É addirittura] innegabile che la filosofia di Levinas è una filosofia del soggetto e che lo sia stata dall'inizio» (S. Strasser, *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, cit., p. 119).

³⁷¹ Cfr. F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, cit., p. 20.

³⁷² Ibidem.

³⁷³ EDE 138; 111.

³⁷⁴ Sulla funzione centrale di questo saggio all'interno della raccolta del 1949, cfr. F.P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, cit., pp. 99-102.

La struttura transitiva del pensiero caratterizza ormai l'atto d'essere. Così come il pensiero è pensiero di qualcosa, il verbo essere ha sempre un complemento diretto: io *sono* il mio dolore, io *sono* il mio passato, io *sono* il mio mondo. [...] L'atto d'esistere viene concepito ormai come un'intenzione. Certo, per Husserl, la transitività non è il solo carattere del pensiero che determina ormai l'esistere. [...] Ma è proprio la transitività introdotta nella nozione di essere ad aver preparato il terreno a quella nozione di esistenza che conosciamo a partire da Heidegger e da Sartre in Francia³⁷⁵.

Attraverso molteplici richiami a Bergson³⁷⁶, nei saggi come *L'oeuvre d'E. Husserl*, - ma anche in *De la description à l'existence*, e più ancora dieci anni dopo in *Intentionnalité et métaphysique* - l'analisi levinasiana si spinge oltre: il carattere transitivo del pensiero immetterebbe nel cuore dell'analisi intenzionale il motivo della «libertà» e della «liberazione» quale «nuova idea di un'uscita da sé»³⁷⁷: l'atto del pensare e di dare un senso costituisce un atto di «libertà e origine»³⁷⁸. Rifacendosi soprattutto a *Die Krisis europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*³⁷⁹, secondo un'autonomia interpretativa che lascia ancora meglio intravedere i suoi successivi sviluppi, Levinas riconosce alla base del progetto fenomenologico non solo il motivo cartesiano della ricerca di una 'mathesis universalis', ma anche il motivo «liberale» che fin dall'antichità greca pone il «destino» dello spirito umano nella sua «vocazione» alla libertà³⁸⁰: la fenomenologia, oltre ad essere la ricerca di una fondazione ultima per le scienze, costituirebbe «per l'uomo un

³⁷⁵ EDE 140; 112.

³⁷⁶ Già nella sua «autobiografia intellettuale» (cfr. EI 23-24; 52-54), Levinas stesso riconosce l'influenza decisiva su di lui esercitata dal pensiero di Bergson, la cui presenza nella cultura francese (e non solo francese) dell'epoca era certamente molto consistente. Il suo merito, quello di «aver liberato la filosofia dal prestigioso modello del tempo scientifico», aver insegnato «la spiritualità del nuovo, l'«essere» liberato dal fenomeno in un «altrimenti che essere»» (Ibidem). E ancora, il fascino vitale delle sue pagine, il senso «spirituale» del tempo, il fluire concreto della durata, il «movimento» della vita, la filosofia come ritorno all'origine e «memoria», esercitarono una forte suggestione sul nostro autore e, fatte salve le profonde differenziazioni reciproche su molti punti, anticiparono e in un certo senso resero possibili alcune acquisizioni fondamentali del pensiero di Heidegger. Interessante a tal proposito l'ipotesi di studio di F.P. Ciglia (in Id. *Un passo fuori dall'uomo*, cit., p. 32, n.20), secondo cui nella «preistoria» filosofica levinasiana, cioè nei primi anni che precedono l'apparizione dei primi lavori a stampa, potrebbe esserci stato un momento di esitazione di fronte alla scelta dei propri autori di riferimento, trovandosi come di fronte al bivio rappresentato dal bergsonismo, da un lato, e dalla linea di pensiero che va da Husserl a Heidegger, dall'altro. Ipotesi tutta da verificare, ma che tuttavia concorderebbe con il senso di ammirazione e di riconoscimento levinasiani molto spesso ripetuti nei confronti di Bergson, il quale possiede già, «con la nozione di vita o di durata [...] la nozione di un'esistenza che ci sembra ricalcata sulla transitività del pensiero e che, a nostro avviso, costituisce il grande apporto della filosofia fenomenologica ed esistenzialista, in senso ampio, alla filosofia» (EDE 142; 114).

³⁷⁷ Ivi, p. 201; 165.

³⁷⁸ Ivi, p. 57; 42.

³⁷⁹ Ma anche alle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Cfr. EDE 60-61; 44-46).

³⁸⁰ Cfr. Ivi, p. 61-64; 46-48.

modo di esistere con cui egli adempie il suo destino spirituale»³⁸¹; essa sarebbe un «metodo di vita spirituale» realizzante la libertà dello spirito, inteso come capacità di donazione del senso, origine del sapere e della stessa auto evidenza:

La libertà consiste nel potere che l'uomo possiede di conferire a suo essere un senso ragionevole, di cogliere l'essere del mondo in quanto ragione che 'dona un senso alle cose, ai valori, ai fini'. Un sapere che non lascia nulla al di fuori della ragione, un sapere *universale* è il solo modo per lo spirito di essere se stesso, libero a riguardo del mondo³⁸².

Si tratta del secondo polo tematico attorno a cui dicevamo si possa riannodare la trama della ricezione levinasiana di Husserl: il versante dell'*assolutezza*, rispetto cui tuttavia Levinas si muove con una certa ambiguità di fondo³⁸³.

Sia attraverso le metafore della «visione» e della «luce»³⁸⁴ - centrali negli ultimi paragrafi di *L'oeuvre d'E. Husserl* ma riprese anche nelle grandi opere della maturità – sia attraverso il tema dello «psichismo umano come sapere» - punto di origine a partire da cui si snoda la conferenza *Transcendance et intelligibilité* che ci guida in questa lettura – l'analisi levinasiana si concentra sul versante interno della coscienza intenzionale. Nell'identificazione tra spirito ed evidenza³⁸⁵, «presenza [stessa] dell'essere al pensiero», viene messo infatti in rilievo il carattere rappresentativo insito nella coscienza e nella stessa intenzionalità: la coincidenza di visione in atto e di trasparenza luminosa dell'essere non può che assumere la configurazione di una «trascendenza nell'immanenza». In quanto *sapere*, scrive con maggiore chiarezza nel testo del 1983,

³⁸¹ Ibidem.

³⁸² EDE, 60; 44. Il rimando interno alla citazione è a *Die Krisis europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, apparsa nel 1936 nel vol. I della rivista «Philosophia», edita a Belgrado da A.Kiebert, 89.

³⁸³ In fondo si tratta della stessa ambiguità di fondo che può riscontrarsi nella sua più matura concezione di soggettività: tra difesa del *proprio* quale «necessario punto di ingresso nella relazione» e radicale necessità di esporlo ai colpi di un'eteroaffezione che non ammette compromessi.

³⁸⁴ Categorie sempre più centrali non solo per l'interpretazione della filosofia husserliana ma per la sua interpretazione di tutta la tradizione occidentale.

³⁸⁵ Cfr. Ivi, p. 35-42; 24-30.

il pensiero è il modo in cui una exteriorità viene a trovarsi all'interno di una coscienza che non smette di identificarsi [...], in cui il pensiero si rapporta all'altro, ma in cui l'altro non è più altro in quanto tale [...] È immanenza³⁸⁶.

Nel carattere intenzionale della coscienza, cioè, per Levinas dovrebbe da un lato essere custodita la cifra della portata rivoluzionaria della teoria fenomenologica³⁸⁷, in grado di innalzare l'umano alle sue più alte possibilità, come apertura all'intelligibilità della trascendenza. Non sarà neanche qui un caso che, seguendo lo svolgersi del discorso in entrambi gli scritti pur nella loro differente collocazione cronologica e contestuale, i riferimenti levinasiani al principio di libertà connesso alla radice dell'evidenza si intrecciano ai richiami a Bergson e alla sua concezione di temporalità: è lì che Levinas riconosce essere la posta in gioco della libertà come «intimità di un senso con il pensiero», nel flusso della coscienza, nella dimensione temporale come «manifestazione stessa della libertà»³⁸⁸. Nello *Zeitbewusstseins* Levinas intravede infatti dapprima «una teoria che fa del tempo la manifestazione stessa della libertà e della spiritualità»³⁸⁹: ad attirare la sua attenzione è la concezione husserliana della *Urimpression* o «passività» originaria dell'istante presente, che sta all'origine di ogni coscienza svolgutesi nel tempo come ritenzione del passato e protensione verso il futuro. Ma osserva Levinas,

³⁸⁶ TrI 13; 14.

³⁸⁷ Con un orientamento certamente heideggeriano, per Levinas la portata «rivoluzionaria» della filosofia di Husserl non è da intendersi solo su un piano epistemologico. Intendere la fenomenologia come apertura a «nuove possibilità», ovvero a una rinnovata riproposizione del problema della verità e dell'essere, significava per Levinas già recepire la lezione fenomenologica secondo il celebre adagio del paragrafo 7 di *Sein und Zeit*: «più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*. La comprensione della fenomenologia consiste esclusivamente nell'afferramento di essa come possibilità» (M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 59).

³⁸⁸ EDE 61; 45.

³⁸⁹ *Ibidem*.

tale passività originaria è al tempo stesso la spontaneità iniziale. L'intenzionalità prima in cui essa si costituisce è il presente. Il presente è il sorgere stesso dello spirito, la sua presenza a sé³⁹⁰.

Tuttavia, il filosofo francese si renderà conto che la teoria husserliana è difettiva a riguardo, configurando in realtà una visione dell'essere poco coinvolta negli aspetti concreti della vita, una visione gnoseologica puntellata soprattutto da un'intenzionalità teoretica, una teoria «del tempo come una coesistenza mancata»³⁹¹, come immagine mobile dell'eternità immobile³⁹² che non lascia spazio alla novità radicale dell'imprevedibilità.

Leggendo ancora in parallelo i saggi di *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *La théorie de l'intuition*, e *Transcendance et intelligibilité*, si può notare dunque che il polo tematico husserliano dell'«assolutezza», sia sul piano della teoria dell'essere, sia sul piano della teoria della conoscenza, sia sul piano della temporalità, è il nodo concettuale che fa problema a Levinas e il luogo in cui rispetto a Husserl egli intravede uno scarto: a) lo scarto tra una concezione dell'essere inficiata dal teoreticismo e la concretezza della vita che vi sporge come un'eccedenza; b) lo scarto tra una teoria della conoscenza sul modello dell'*adaequatio* e della rappresentazione e l'eccedenza di un *cogitatum* impossibile ad esser ridotto a noema³⁹³; c) lo scarto tra una dimensione temporale imperniata sull'asse invariabile del presente e l'eccedenza dell'imprevedibile. Nell'interstizio dello scarto così delineato, in tutti i casi troviamo

³⁹⁰ EDE 59; 44. Non è difficile riconoscere che, con cadenze similari, Levinas tenterà di concettualizzare il sorgere della soggettività attraverso il concetto di ipostasi come evento del *presente* (Cfr. *De l'existence à l'existant*, *Le temps et l'autre*). Sono gli anni in cui la discussione dei testi fenomenologici ed heideggeriani, le sollecitazioni bergsoniane, il lavoro di alcuni suoi contemporanei come Louis Lavelle, e infine dagli anni '46-47 le suggestioni provenienti dal vivace circolo intellettuale di Jean Wahl, pongono Levinas a misurarsi con la tematica della temporalità. In particolare, nel tomo IV (1934/1935, pp. 392-395) delle 'Recherches philosophiques' - la stessa rivista nella quale l'anno successivo sarà pubblicato *De l'évasion*, Levinas pubblicava una recensione a *La présence totale* di Lavelle, apprezzando quest'ultimo per la sua «riabilitazione del presente realizzato contro i filosofi tedeschi», per i quali «il flusso del tempo dispiegava in qualche maniera la densità opaca dell'essere». Nella conclusione della recensione stessa, pur esprimendovi qualche reticenza, Levinas riconosceva: «il grande merito di Lavelle consiste a renderci sensibile questa verità che la riabilitazione del presente è il solo modo per spezzare il gioco tragico del tempo. Ma in Lavelle la vittoria sul tempo è un'uscita fuori dal tempo.. il presente di Lavelle è in temporale. È l'incrocio del tempo e dell'eternità.[...] La riabilitazione del presente, punto culminante del tempo e condizione della libertà, deve essere condotta fatalmente all'incontro dell'eternità così difficilmente separabile dalla freddezza impersonale di una verità matematica?».

³⁹¹ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 129 .

³⁹² Cfr. Platone, *Timeo*, 37 d.

³⁹³ In TrI Levinas stesso svolge l'analisi dell'«Idea dell'infinito» come il punto di passaggio obbligatorio per comprendere il salto dalla concezione di sapere come tematizzazione e corrispondenza noesi-noema, a un «altrimenti che sapere» che preserva la trascendenza e la sproporzione di ciò che non può essere ridotto a tema (Cfr. TrI 18; 23-26).

Bergson: a) a proposito della frattura fenomenologica tra l'ordine del sapere e quello dell'esistere³⁹⁴; b) come 'correttivo' al residuo intellettualismo husserliano³⁹⁵; c) per la teoria del tempo come «durata» quale accesso alla trascendenza non tematizzabile della novità assoluta³⁹⁶.

Se, infine, il problema decisivo per Levinas è rappresentato dalla necessità di una «fenomenologia intersoggettiva» che superando il rischio dell'autoreferenzialità solipsistica possa esaurire il senso della verità e della realtà³⁹⁷, le *Méditations cartésiennes* costituiscono l'ennesimo testo in cui il filosofo francese ricerca le condizioni e modalità operative per dire dell'*umano*, fino a riscontrarvi poi solo delle deludenti incongruenze³⁹⁸. Ma il punto d'arrivo è già ben oltre Husserl.

Riprendendo i paragrafi conclusivi di *Transcendance et intelligibilité*, che hanno guidato questa ricognizione della lettura levinasiana di Husserl, sembra di poter concludere con le stesse parole del filosofo:

³⁹⁴ «L'intuizione filosofica non è, come nel bergsonismo o nella "filosofia della vita", un atto in cui tutte le forze vitali sono coinvolte, atto che gioca un ruolo importante nel destino della vita. In Husserl essa è una riflessione sulla vita, che viene considerata in tutta la sua pienezza e tutta la sua ricchezza concreta, ma è una vita che viene osservata, non più vissuta. Questa riflessione sulla vita è troppo separata dalla vita stessa, e non si vedono i suoi legami con il destino e l'essenza metafisica dell'uomo. Sembra che l'uomo, il cui atteggiamento naturale non è un atteggiamento puramente contemplativo [...] realizzi bruscamente la riduzione fenomenologica, passando alla riflessione sulla vita, atto puramente teoretico; c'è qui un rovesciamento la cui comprensione in Husserl manca, e che non costituisce un problema. Il problema metafisico della situazione dell'*homo philosophicus* non è posto da Husserl» (THI 203;158-159).

³⁹⁵ «L'intuizione filosofica di Bergson si trova strettamente legata alla vita concreta dell'uomo e al suo destino, e in esso raggiunge il suo punto culminante: l'atto della libertà. Questo fondamento metafisico è assente nella fenomenologia di Husserl, e il legame dell'intuizione con tutte le forze vitali che definiscono l'esistenza concreta è estraneo al suo pensiero» (THI 219; 171).

³⁹⁶ «Bergson è una tappa essenziale del movimento che mette in discussione le strutture della spiritualità derivate dal sapere e quindi dal significato prioritario della presenza, dell'essere, dell'ontologia. [...] La durata, che è puro cambiamento, senza che si debba cercare al di sotto di questo cambiamento alcun sostrato identico. Scaturire della novità incessante. Novità assoluta del nuovo. La spiritualità della trascendenza che non si risolve in un atto assimilatore della coscienza. [...] Non si annuncia qui la temporalità stessa come una trascendenza, come pensiero al di sotto del quale, indipendentemente da ogni esperienza, sgorgerebbe l'alterità della novità assoluta, l'assoluto nel senso etimologico del termine?» (TrI 16 ; pp. 20-21).

³⁹⁷ IH 90; 101.

³⁹⁸ Laddove Husserl, notamente nella *Quinta meditazione*, ipotizzava un mondo abitato da un *ego solus ipse*, senza alcuna presenza dell'altro, la critica levinasiana consisterà nell'imputare al maestro proprio l'aver affrontato il problema dell'intersoggettività attraverso la categoria dell'*ego cogito*: esso inevitabilmente, può cogliere l'altro solo come *alter ego*, ma così facendo, l'*ego* rimane il momento originario e costituente del mondo e degli altri, rispetto al quale l'*alter* appare inizialmente con i caratteri dell'esteriorità. Contestando il «narcisismo del *cogito*» ed il mito dell'interiorità della coscienza, Levinas si concentrerà invece sull'esteriorità dell'assolutamente altro, al di fuori però di ogni dialettica del riconoscimento. Per questo l'altro non sarà, per Levinas, descrivibile come *alter* (io estraneo), ma come *autrui*, pronome indefinito, riferibile solo alla persona, espressione quindi indicante la presenza di qualcun'altro, ma senza la pretesa di identificarlo inserendolo nelle categorie abituali del nostro pensiero.

Fare della fenomenologia non è soltanto, contro la surrezione, lo slittamento e la surrogazione de senso, garantire la significatività del linguaggio, minacciato nella sua astrazione o nel suo isolamento; non è soltanto controllarlo interrogando i pensieri che esso oscura e fa dimenticare. *È soprattutto cercare e richiamare [...] l'intreccio umano – o interumano- che è la concretezza del suo impensato [...] È cercare l'intreccio umano o interumano come la trama dell'intelligibilità ultima* ³⁹⁹.

Se fare fenomenologia significa per Levinas cercare l'«umanità dell'uomo» ⁴⁰⁰ come l'intelligibilità ultima del trascendente, si capisce bene che la *lettera* husserliana è già oltrepassata se non de-formata, fino a un punto di torsione a partire da cui i lineamenti essenziali della teoria levinasiana sono di già ben definiti; ma tutto questo è già *oltre* Husserl.

2.2. Mal-essere e «felix culpa» ⁴⁰¹

*MEFISTOFELE: Vuoi udire soltanto quel che hai già udito?
Niente ti deve più turbare, qualunque suono renda,
avvezzo come sei alle cose più strane.
FAUST. Ma io non cerco salvezza nell'indifferenza:
il brivido è la miglior parte dell'umanità.*

Goethe, Faust (II, Atto I)

Se è «la tesi del valore ontologico inerente alla soggettività e al suo senso intrinseco [come] la vera base di tutto il pensiero di Husserl» ⁴⁰² ad aver spinto il giovane Levinas alle ricerche husserliane, sono come si sa soprattutto le geniali nozioni di *Weltlichkeit* e *Mitdasein* a farlo interessare ad Heidegger, per la torsione verso l'autentica concretezza dell'esistenza e «mondanità del mondo», compresa allora come la più rigorosa radicalizzazione del discorso husserliano, in un rapporto di creativa e originale

³⁹⁹ TrI 19; 26-27 (corsivo nostro).

⁴⁰⁰ Ivi, p. 27.

⁴⁰¹ L'espressione - che ricorre frequentemente nei *Carnets de captivité* indicando un concetto non secondario nella riflessione levinasiana di quegli anni, secondo modalità che verranno più avanti indagate - è presa in prestito da Ciglia, che la utilizza per indicare simbolicamente la portata del gesto interpretativo levinasiano nei confronti di Heidegger (cfr. F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, cit., p. 66).

⁴⁰² THI 213; 166.

continuità ad esso, secondo una trasposizione degli orizzonti speculativi «dalla gnoseologia all'ontologia»⁴⁰³.

Ma, «l'ontologia è davvero fondamentale?»⁴⁰⁴, si chiedeva Levinas in un noto saggio del 1951 in cui sembra aver raggiunto una certa maturità e autonomia di pensiero. Dalla domanda, polemica se non provocatoria, traspare un'inquietudine tutt'altro che momentanea, riaffiorante lungo tutto l'itinerario della ricerca levinasiana⁴⁰⁵.

La ricerca del senso dell'umano genera infatti nel filosofo un'inquietudine profonda che non si acquierà nei promettenti incontri filosofici di quegli anni fecondi. Heidegger soprattutto, ma non solo⁴⁰⁶. Sarà soprattutto il piccolo saggio del 1935, *De l'évasion*, com'è noto, a costituire il momento di presa di distanza effettiva dall'orizzonte ontologico heideggeriano e l'inizio di una maturazione in direzione autonoma della speculazione levinasiana: rispetto ad *Essere e Tempo*, innanzitutto, e poi da *La lettera sull'umanismo* in particolare, nelle sue promesse di riaffrontare il problema ontologico per recuperare il senso autentico dell'umanità. Grazie agli interrogativi di Jean Beaufret, divenuto nel corso di un trentennio un suo interlocutore privilegiato, in un lungo sodalizio che segnerà in modo decisivo la sua fortuna in Francia, Heidegger è sollecitato a ritornare su problemi per lui essenziali- dal senso dell'umanismo, al rapporto dell'ontologia con un'etica possibile⁴⁰⁷. Heidegger rispondeva che non è l'etica la vera questione del pensiero, poiché «noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire», una volta che si sia concepito come il «produrre» qualcosa di utile. Piuttosto, il vero agire è solo il *Vollbringen*, il «portare a compimento», che permette il dispiegarsi di «ciò che già è». In questo modo Heidegger rinviava la

⁴⁰³ F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, cit., p. 31.

⁴⁰⁴ L'articolo, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, fu pubblicato in 'Revue de Métaphysique et de Morale', LVI, 1951, n. 1, pp. 88-99, poi confluito in EN 13-24; 29-40.

⁴⁰⁵ Per un ulteriore rimando sulla ricostruzione dei rapporti non lineari tra Levinas e Heidegger, cfr. J. F. Courtine, *La trama logica dell'essere*, Inschibboleth, Roma 2013, soprattutto alle pp. 13-21.

⁴⁰⁶ Come si ricorderà, la Francia dell'immediato dopoguerra conobbe una grande diffusione del pensiero sartriano e contemporaneamente un rinnovato interesse alle opere di Heidegger, cui Sartre si era ispirato. Dunque Sartre, ancora Heidegger, ma non solo. Si segnala, a tal proposito, il prezioso contributo di J. Hansel, che, nel volume da lei stessa curato (Cfr. Id., *Autrement que Heidegger: Levinas et l'ontologie à la française*, in *De l'être à l'autre*, PUF, Paris 2006, pp. 37-53), focalizza l'attenzione sui testi levinasiani degli anni Trenta, mostrando il legame che essi intrattengono non solo con la «philosophie de papa» Heidegger, ma anche con la cosiddetta «ontologia alla francese», probabilmente di minor risonanza perché eclissata dall'evento heideggeriano, ma tuttavia di notevole interesse e soprattutto tale da avere un peso e un'incidenza anche nella maturazione della riflessione levinasiana: il riferimento è, oltre a Sartre, soprattutto a Gabriel Marcel e Luis Lavelle.

⁴⁰⁷ Cfr. J. Beaufret, *In cammino con Heidegger*, Marinotti, Milano 2008.

questione dell'agire alla questione dell'essere, al modo di come far essere l'essere, per sottrarlo al potere produttivo-appropriativo della soggettività umana.

Potrebbe essere interessante tenere in parallelo la tematica di fondo del presente capitolo - il passaggio dall'essere all'uno-per-l'altro, dunque all'orizzonte dell'alterità e al terreno dell'etica - a partire da questo interrogativo di fondo che sollecita le ulteriori tardive riflessioni heideggeriane, rispetto cui Levinas si muove in parte in parallelo e successivamente in disaccordo: in rapporto all'ontologia, vi è un'etica possibile? Possono coesistere o è inevitabile il passaggio dall'ontologia all'etica? Oppure può essere condivisibile la prospettiva che accomuna studiosi come Courtine e Calin, che riconoscono in atto rispettivamente un'«ontologia del soggetto»⁴⁰⁸, l'unica da poter legittimamente intendere come una possibile «ontologia fondamentale» levinasiana⁴⁰⁹?

Come si ricorderà, *Autrement qu'être* costituisce un enorme tentativo linguistico di oltrepassamento dei termini dell'ontologia il cui linguaggio «espone la risonanza silenziosa dell'essenza»⁴¹⁰ attraverso la predicazione nella cui «copula è splende o lampeggia l'ambiguità dell'essenza»⁴¹¹. Ancora nel 1974, uno dei problemi principali della ricerca levinasiana sarà quindi porsi la questione: «Il soggetto si comprende fino

⁴⁰⁸ Cfr. R. Calin, *Lévinas et l'exception du soi*, Puf, Paris 2005.

⁴⁰⁹ Cfr. J. F. Courtine, *La trama logica dell'essere*, cit., p. 25; cfr. Id., *L'ontologie fondamentale de Levinas*, in D. Cohen-Levinas et B. Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, cit., pp. 99-119. La tesi di Courtine intende rimettere in questione la critica levinasiana dell'ontologia di Heidegger mostrando come essa si configuri piuttosto come una sorta di «contro-ontologia», o «ontologia fondamentale» imperniata sul persistere levinasiano attorno alle questioni relative alle relazioni tra l'esistente e l'essere, nonché sulla base di quella «fenomenologia materiale» (relativamente a EE e TA, soprattutto, mentre in parte rispetto a TI), che rappresentano il preludio all'apertura al discorso etico ma in ultima analisi costituiscono una vera e propria «ontologia (risolutamente egologica) e pre-etica: l'ontologia del soggetto e della sostanza» (Cfr. J. F. Courtine, *La trama logica dell'essere*, cit., p. 24), ontologia ipostatica, «basica» o dell'elementale, della materialità del soggetto, definito nel suo «egoismo-ontologico» come avvento – necessario e preliminare poi alla dimensione etica- dell'interiorità e dello psichismo, come si avrà modo di approfondire nei paragrafi successivi. Sulla stessa linea interpretativa si vedano il saggio di J. Taminaux, *La première réplique à l'ontologie fondamentale*, in *Cahier de l'Herne, Levinas*, a c. di C. Chalier e M. Abensour, Éditions de l'Herne, Paris 1991, pp.275-284. Cfr. anche D. Franck, *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*, Puf, Paris 2008, in cui lo studioso tenta una lettura del pensiero levinasiano alla luce della domanda della differenza ontologica e del senso dell'essere. Cfr. inoltre il raffinato studio di E. Gordon, *Fidelity as Heresy, Levinas, Heidegger and the Crisis of the Transcendental Ego*, in *Heidegger's Jewish Followers, Essay on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas and Emmanuel Levinas*, a c. di S. Fleischacker, Duquesne University Press 2008, pp.187-203: la tesi dello studioso è quella secondo cui ciò che Levinas chiama «relazione etica» non sia da intendere come un'«alternativa» all'ontologia, quanto piuttosto come un tentativo di dare «una risposta più radicale a una domanda che dimora ontologica nella sua stessa struttura» (Ivi, p. 188).

⁴¹⁰ AE 70; 51.

⁴¹¹ Ivi, p. 72; 53.

alla fine a partire dall'ontologia?»⁴¹². Nel sottoparagrafo intitolato significativamente *Il soggetto assorbito dall'essere* Levinas precisa che, nella prospettiva ontologica, il fatto che si possa pensare l'essere significa che l'apparire dell'essere appartiene all'essere stesso che, di conseguenza, «si manifesta nella verità, [la quale] protegge, in qualche modo, lo svolgimento dell'essere contro la proiezione di fantasmi soggettivi che turberebbero il processo o la processione dell'essenza»⁴¹³. La soggettività, cioè, in quanto sapere, attraverso il suo potere di rappresentazione, si subordina al senso dell'oggettività, ma ne consegue che, «in quanto altro in rapporto all'essere vero, in quanto differente dall'essere che si mostra, la soggettività non è niente»⁴¹⁴. Con una continuità di pensiero non indifferente, retrospettivamente già nel 1940, Levinas rilevava che proprio in *Sein und Zeit*

ponendo il problema dell'ontologia, in cui Heidegger scorge giustamente l'aspetto essenziale della sua opera, egli ha subordinato la verità ontica, in tensione verso l'altro, alla questione ontologica che si pone in seno allo Stesso, in seno a quel se stesso che, attraverso la sua propria esistenza, è in relazione con quell'essere che è il proprio essere. Questa relazione con l'essere è l'interiorità originaria vera e propria. La filosofia di Heidegger è dunque un tentativo di porre la persona come luogo in cui avviene la comprensione dell'essere, rinunciando completamente ad appoggiarsi sull'Eterno⁴¹⁵.

Se, infatti, la ricerca e la definizione di un «nuovo umanesimo» costituiva uno dei temi dominanti della cultura del secondo dopoguerra, Heidegger anche nell'inizio della *Lettera* appare fortemente critico nei confronti di tentativi del genere. Ogni nuovo umanesimo rischierebbe inevitabilmente di somigliare a quello vecchio, ricadendo in quel vizio formale che sarebbe per Heidegger quello della soggettività, della priorità dell'Ente rispetto all'Essere, con la conseguente relegazione dell'Essere, ricaduto in oblio, alla stregua di un Ente. L'essere viene così pensato dall'Ente – dal soggetto trascendentale (com'è noto nella *lettera* il termine Ente *das Seiende* sostituisce

⁴¹² Ivi, 54; 38. Un contributo interessante a tal proposito è il personalismo ontologico di V. Possenti espressa nel volume *Il nuovo principio persona*, Armando Editore, Roma 2013. L'autore, non indifferente al lascito levinasiano e alle sollecitazioni del suo pensiero, sostiene la tesi per cui pensare la persona e pensare l'essere si collocano sullo stesso asse (Ivi, p. 28). Nel testo sembra compiersi questo «sforzo del filosofo» quando propone «un'ontologia dell'inesauribile e dell'ulteriorità» (Ivi, p. 95) in cui la persona possa essere primitiva, non si deduca da nulla e non si possa ridurre a cosa o oggetto (cfr. ivi, p. 26); essa infatti è un'eccezione e un'ulteriorità mai completamente catturabile (cfr. ivi, p. 18). Questa «ontologia dell'ulteriorità» potrebbe essere non allergica alle intenzioni del filosofo lituano per il quale «l'eccezione dell'altro dall'essere, al di là del non-essere, significa la soggettività o l'umanità, il *se stesso* che respinge le annessioni dell'essenza» che pretende di ricoprire e di recuperare ogni eccezione (cfr. AE 21; 12).

⁴¹³ Cfr. Ivi, pp. 206-208; 165-166.

⁴¹⁴ Ivi, p. 211; 169.

⁴¹⁵ EDE 128; 102.

l'Esserci, il *Da-sein*) – alla stessa stregua in cui pensa tutti gli altri Enti, cioè come semplice *apparire*, cioè – dal punto di vista critico – come ciò che viene raggiunto dall'indagine categoriale sotto il dominio della soggettività. In contrasto a Sartre e alla sua cerchia, il filosofo tedesco propone quindi non un pensiero e un «impegno/engagement» storicamente concreto da parte dell'Ente e in favore dell'Ente, ma un pensiero e un «engagement» da parte dell'Essere e in favore di esso. Pensiero dell'Essere che, come osserva Chiodi ⁴¹⁶, va inteso nel senso *soggettivo* del genitivo: il pensiero diventa un *affare dell'Essere*, non già un compito della soggettività dell'Ente uomo. Si precisa qui il tema della *differenza ontologica* fra *Ente* ed *Essere*, che sarà al centro di tutte le opere successive ⁴¹⁷ e a partire da cui si snoda in autonomia la maturazione del pensiero di Levinas in direzione dell'*umanesimo dell'altro uomo*.

⁴¹⁶ P. Chiodi, *L'ultimo Heidegger*, Taylor, Torino 1952, p. 68.

⁴¹⁷ Qui la distanza fra la *Lettera* e *Essere e tempo* appare già notevole, e di ciò Heidegger dovrà esser stato consapevole, se è vero che una delle finalità principali della *Lettera* è proprio quella di dimostrare che le due opere non sono incompatibili, ovvero che è proprio rispetto all'incompiutezza di *Essere e tempo* che la *Lettera* assume un ruolo complementare. Come spiegare, ad esempio, l'affermazione di *Essere e tempo* secondo la quale «nur solange Dasein ist, gibt es Sein» («solo in quanto c'è un Esserci si dà l'Essere»)? Heidegger la spiega capovolgendo tranquillamente la formula, che ora significa che l'Essere si illumina nella sua *radura* e prende l'uomo come suo *pastore*. Essa non dice affatto, quindi, che l'Essere è un prodotto dell'uomo, ma, al contrario, che l'Ente uomo esiste in quanto si colloca estaticamente (nel senso dell'*estasi*, *ex-sistere* o uscire fuori di sé) nella verità dell'Essere, ponendosi in suo *ascolto* (Cfr. M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 2008, pp. 289-291). In modo analogo la progettualità del Dasein in *Sein und Zeit* diventa nella *Lettera* la progettualità dell'Essere stesso, che destina l'uomo all'*ex-sistere* del Dasein come alla sua essenza (Ivi, p. 290). O ancora, quando in *Essere e tempo* si legge che tutte le questioni filosofiche rinviano all'esistenza, deve essere chiaro, ora, che l'esistenza di cui si parla non è la realtà dell'*ego cogito* cartesiano (Ivi, p. 295). Insomma, nella *Lettera* l'essenziale non è più l'uomo in quanto tale, ma l'uomo in quanto abita in prossimità dell'Essere, in quanto è il *vicino* dell'Essere. In *questo* umanesimo paradossale, che il filosofo tedesco oppone sia all'umanesimo tradizionale che all'umanesimo riformato sartriano basato sull'*engagement*, non è in questione l'uomo ma l'essenza storica dell'uomo in quanto proveniente dal seno della verità dell'Essere. L'Ente (il vecchio Esserci di *Essere e tempo*) si rivela dunque come «agito» dall'Essere stesso. Come spiega L. Albanese, ciò che sembra delinarsi qui è «un movimento che ricorda molto da vicino quello dello Spirito hegeliano. Infatti l'Essere di Heidegger, come lo Spirito di Hegel, in una sorta di *gioco* si sottrae alla vista dell'Ente, rendendosi *straniero* all'uomo. Nasce così uno stato di *alienazione*, che dà origine sul piano teorico alla metafisica del soggettivismo e al falso umanesimo, sul piano pratico allo *spaesamento* e alla perdita della *patria*. Poiché i ritmi di questo processo sono decisi dall'Essere stesso, la metafisica e il falso umanesimo sono in un certo senso giustificati nel loro apparire. Marx ha visto meglio di chiunque altro, secondo Heidegger, che l'alienazione dell'Essere è ciò che vi è di essenziale nella storia; ciò che invece non hanno capito né Husserl né Sartre [...] Il difetto fondamentale dell'umanesimo male inteso è il soggettivismo, la cui punta culminante è raggiunta dalla volontà di potenza di Nietzsche, fondamento teorico del dominio planetario della scienza e della tecnica, che invadono tutto il mondo conosciuto stravolgendo e utilizzando ad esclusivo vantaggio del Si anonimo della collettività tutta la natura del mondo fisico. Da questa catastrofe globale l'Essere – che pur ritraendosi l'ha esso stesso provocata – va comunque 'protetto'. A partire dal 1955 (*La questione dell'Essere*, in onore di Ernst Jünger) Heidegger propone di scrivere *Sein* sormontato da una barratura a forma di croce, che lo protegge e nello stesso tempo lo divide nelle sue quattro *regioni* (cielo, terra, mortali, divini) che costituiscono la sua essenza. Protetto ulteriormente da questa croce [...] l'Essere ci farà sapere lui quando verrà il momento della sua ricomparsa. Per ora, il vero umanesimo non può che mettersi in ascolto e aspettare, tranquillamente seduto fra i campi della radura dell'essere. Tutte le opere

Come ha osservato polemicamente J. L. Marion, in seguito Levinas non farebbe altro che rovesciare i termini della differenza ontologica del filosofo tedesco, spostando l'accento dall'essere all'ente e rimanendo dunque ancora all'interno della sua prospettiva, anzi in qualche modo consacrandola⁴¹⁸. Ma, rispondendo a tale obiezione, nella prefazione alla seconda edizione di *De l'existence à l'existant* del 1978 Levinas stesso puntualizza a ritroso il senso della sua ricerca, definendo i termini della sua distanza da Heidegger:

Scorgere nell'«esistente», nell'*essente* umano [...] non un occultamento o una «dissimulazione» dell'essere, ma una tappa verso il Bene e verso la relazione con Dio, e, nel rapporto tra gli essenti, qualcosa di diverso dalla «fine della metafisica», non significa limitarsi ad invertire i termini della famosa differenza heideggeriana privilegiando l'ente a discapito dell'essere. Questo capovolgimento sarà il primo passo di un movimento che, aprendosi su un'etica più antica dell'ontologia, permetterà delle significazioni che vanno al di là della differenza ontologica, il che senza dubbio coincide, infine, con la significazione stessa dell'Infinito. È questo il cammino filosofico che va da *Totalità e infinito* a *Altrimenti che essere*⁴¹⁹.

Tenendo presente sullo sfondo tale dichiarazione d'intenti, si intende qui ripercorrere il movimento che, a partire dalla denuncia del *mal-essere* come «male del secolo»⁴²⁰, si snoda nel sorgere della soggettività, secondo dei caratteri che, pur nella specificità degli scritti degli anni 1935-1948, non sono lontani dalle finalità degli ultimi risvolti del pensiero levinasiano maturo⁴²¹. Potrebbe essere utile a tal fine, seguire l'indicazione di

successive alla *Lettera* svolgono più o meno questo tema, che avvicina Heidegger da un lato alla teologia negativa (l'Essere è *senza nome*), dall'altro al Buddismo. (Cfr. L. Albanese, *Il concetto di alienazione. Origini e sviluppi*, Bulzoni, Roma 1984, pp. 270-276).

⁴¹⁸ Cfr. J. L. Marion, *L'idolo e la distanza*, tr. it. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1979, p. 222. Successivamente, ritornando più di un decennio dopo sulle sue osservazioni del 1977 sul tema della differenza ontologica – fatte «con un po' di insolenza e di ingenuità» - Marion riconosce che lo slittamento di senso operato da Levinas agisce non tanto nell'inversione dei termini della differenza, quanto nel porre questa stessa come «un'anfibologia dell'*essere* e dell'*ente*» (cfr. AE 19; 10. 67; 49); anfibologia che, scrive Marion, «si sostituisce [alla nozione] di differenza poiché s'insinua "al di là o al di qua" (cfr. Ivi, p. 63; 100) dell'essere e dell'ente un termine assolutamente nuovo. Di colpo, la differenza ontologica non offre più un fine, ma solamente un punto di partenza, un dato da interpretare e distruggere.[...] La differenza diviene anfibologica, perché si trova colta sotto uno sguardo che, da sempre, cerca di intravederla come già più ontologica. La differenza non appare che per disparire. [...] L'etica s'istituisce da una differenza nuova, al secondo grado, tra da una parte la differenza ontologica intera, e dall'altra il Dire. Dunque l'al-dilà della differenza ontologica non potrebbe assolutamente più, qui, confondersi con un qualunque ribaltamento dei termini interni alla differenza ontologica, a beneficio dell'ente» (J. L. Marion, *Note sur l'indifférence ontologique*, conferenza presentata al Colloque de Cerisy-La-Salle nel 199 e ripresa in Id., *Figures de Phénoménologie: Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Vrin*, Paris 2012, pp. 61- 73, citazione pp. 61- 63).

⁴¹⁹ EE 11; 6- 7.

⁴²⁰ Cfr. E 94; 14.

⁴²¹ Infatti, sempre nella prefazione alla seconda edizione di *De l'existence à l'existant*, Levinas più avanti aggiunge: «La ricerca che nel 1947 si proponeva, nella prefazione, di ricollegarsi al Bene, al Tempo e

Lawton, che scrive: «Il lavoro di Emmanuel Lévinas, in questo – come per altri aspetti – sulla linea delle opere di Rosenzweig e Buber, offre un’articolazione tripartita dell’Essere. Le tre dimensioni o livelli dell’esistenza sono quelli dell’*il y a*, dell’‘ipostatico’ evento della separazione e dell’incontro con l’altro»⁴²², punti su cui si concentreranno rispettivamente il presente paragrafo e i due successivi.

Non solo la «risonanza nichilistica»⁴²³ delle ricerche heideggeriane risulta *tragica*, giacché «iscrivendoci nell’essere, c’iscriviamo nel nulla», ma in ultima analisi si configura agli occhi di Levinas come la riproposizione di un vero e proprio *oblio* dell’umano soggettivo, vero obiettivo invece della sua interrogazione filosofica. Per riportare ancora solo una tra le tantissime citazioni possibili del filosofo francese che ci dia misura della sua valutazione di massima su Heidegger e dei futuri sviluppi del proprio pensiero, si rinvia qui ad un articolo poco citato, *Philosophie, justice et amour*⁴²⁴, in cui pur riconoscendo Heidegger per l’ennesima volta come il più grande filosofo del secolo e forse uno dei massimi del nostro millennio, Levinas afferma:

“alla relazione con ‘Altri’ come movimento verso il Bene”, e che assumeva come guida “la formula platonica che pone il Bene al di là dell’essere”, è rimasta fedele alla sua finalità pur avendo mutato la sua terminologia, le sue formule, i suoi concetti operativi e alcune delle sue tesi» (EE 12; 7).

⁴²² P. Lawton, *Levinas’ notion of the ‘there is’*, in *Tijdschrift voor filosofie*, Peeters, Leuven 1975, pp.477-489, citazione p. 477. La tesi di Lawton andrebbe in realtà in parte corretta, poiché la tripartizione in questione riguarderebbe più che l’Essere ciò che potremmo chiamare il ‘reale’, come fa notare Petrosino: se l’essere descrive, per Levinas, un primo livello del reale, per poi aprirsi a un secondo livello in quanto io e mondo, il terzo livello che scaturisce dalla presenza di altri scandisce la necessità di abbandonare la categoria di essere e l’uscita verso un non ancora meglio precisato altrimenti che essere (Cfr. S. Petrosino, *La fenomenologia dell’unico*, Introduzione a TI, XV- LXXV, p. XX).

⁴²³ G. Sansonetti, *Levinas e Heidegger*, cit., p. 29.

⁴²⁴ Si tratta di un articolo che riporta la conversazione avuta con R. Fernet e A. Gomez, pubblicato in ‘Aut aut’, settembre dicembre 1985 (1983), poi raccolto in EN 121-139; 137-156.

Vi è, nel mio modo di vedere, un'opposizione alla tendenza di tutta una parte della filosofia contemporanea che vuole ravvisare nell'uomo una semplice articolazione o un semplice momento di un sistema razionale, ontologico, che non ha nulla di umano; anche in Heidegger il Dasein è in fin dei conti una struttura dell'essere in generale tenuto al suo mestiere d'essere [...] L'umano non esaurisce il senso dell'essere: l'uomo è un essente che comprende l'essere, e in questo senso ne è la manifestazione. Solo così interessa alla filosofia. [...] Quello che mi spaventa un poco è lo svolgimento di un discorso dove l'umano diventa un'articolazione di un'intelligibilità anonima o neutra [...] In Heidegger la relazione etica, il *Miteinandersein*, l'essere-con-altri, non è che un momento della nostra presenza nel mondo. Non occupa il posto centrale. *Mit* è sempre essere-accanto-a... non è l'approccio al Volto, è *zusammensein*, forse *zusammenmarschieren*⁴²⁵.

Già a partire dal saggio del 1935, che, pur non citando mai esplicitamente Heidegger, è in evidente polemica al suo pensiero⁴²⁶, la questione in gioco è dunque quella di riaffrontare e «rinnovare l'antico problema dell'essere in quanto essere»⁴²⁷, questione viva e vibrante nel clima culturale degli anni Trenta⁴²⁸.

Qual è la struttura di questo essere puro? Ha l'universalità che Aristotele gli conferisce? È il fondamento e il limite delle nostre cure, come pretendono certi filosofi moderni?⁴²⁹.

Da questa domanda, che Levinas si pone in *De l'évasion*, conseguono la notevole dislocazione semantica a cui è sottoposto lo stesso termine *essere* e il ricorso al concetto di *evasione* come necessario e vitale movimento di «uscita» da esso. Ciò rende misura

⁴²⁵ EN 129-130;146 e 134-135; 150-151.

⁴²⁶ Com'è stato da più parti notato, *De l'évasion* rappresenta la prima severa critica all'«ontologismo» heideggeriano. Di Heidegger viene altresì ripresa una certa comprensione della filosofia, per cui il problema della filosofia è quello dell'essere e del suo senso, o per dirla nei termini del saggio del 1932, la ricerca di questo senso, l'*ontologia* è la filosofia stessa e pensare l'essere significa farlo sempre nella dimensione della differenza ontologica. Ma, come precisa Rovatti, se il tema è l'uscita dall'essere e dunque la polemica sia pure implicita al filosofo tedesco, la categoria dell'*evasione*, attraverso cui si tenta di compiere questa «uscita», è un sentimento, così come le analisi delle figure attraverso cui si esperisce il fatto puro dell'essere sono improntate ancora alle analisi heideggeriane del *Dasein*, tradendo quindi un'adesione al suo modo di procedere» (P. A. Rovatti (a c. di), *Intorno a Levinas*, cit., p. 49).

⁴²⁷ E 99; 18. Si pone la stessa questione in: EE 17; 13. A tal proposito, mentre, tra gli altri, Rolland segna una linea di continuità tra *De l'évasion* e *Autrement qu'être*, scorgendo tra le due opere una sostanziale immutabilità di significato nel concetto di *essere*, pur ovviamente nella diversità delle metafore scelte e delle modalità di approccio, e leggendo già nella metafora dell'*evasione* «l'esigenza di pensare al di là dell'essere» (Cfr. J. Rolland, *Uscire dall'essere per una nuova via*, cit., p. 73), concordo con le posizioni di J. Hansel che tende a preservare la cifra specifica di ognuno dei due testi, mostrando come l'imperativo dell'*evasione* nei primissimi scritti levinasiani non trabocca ancora sull'«esigenza di pensare al di là dell'essere», quanto semplicemente si propone di «pensare l'essere altrimenti» (Cfr. J. Hansel, *Autrement que Heidegger: Levinas et l'ontologie à la française*, cit., p. 38).

⁴²⁸ Come si ricorderà, sono gli anni del fecondo rinnovamento del problema ontologico e della ricca pluralità di approcci ad esso: nel 1934 Louis Lavelle pubblicava *La présence totale*, l'anno seguente compariva *Être et avoir* di Gabriel Marcel; successivamente, nel 1943, uscirà l'*Être et le néant* di J. P. Sartre.

⁴²⁹ E 99; 18.

dello spostamento dell'obiettivo teoretico della ricerca levinasiana, che sottopone l'interesse ontologico a uno slittamento di senso capace di trasporlo se non come un peso da cui liberarsi, almeno come orizzonte da relegare quale coordinata di fondo⁴³⁰.

Le analisi levinasiane, dal taglio fenomenologico e condotte a vario titolo negli anni 1934-1948, hanno infatti tutte come esito il medesimo contenuto di senso: «la verità elementare che c'è dell'essere – dell'essere che vale e che pesa – [... dando] misura della sua brutalità e serietà»⁴³¹; «il fatto anonimo dell'essere», dal «carattere desertico, ossessivo e orribile»⁴³²; la nozione «affatto vuota» di essere e la sua «irremissibilità»⁴³³, «il tragico sapore definitivo» insito in questo «incatenamento»⁴³⁴. L'esperienza dell'essere che emerge da questi studi rivela la natura dell'*incatenamento* quale cifra del sentimento d'identità nei suoi tratti più brutali e ripugnanti, nonché l'urgenza di un'*evasione* da questo «mal d'essere»⁴³⁵ secondo una modalità impellente che si percepisce e si riflette, scrive Levinas, in tutta la letteratura contemporanea⁴³⁶. In polemica innanzitutto all'idealismo, all'accusa già rivoltagli nel saggio del 1932 in cui Levinas opponeva l'allora promettente novità del pensiero heideggeriano all'idealistico primato del pensiero sull'essere e all'idea di soggetto come spirito, in *De l'évasion* la critica si concentra sull'obiettivo polemico della sua concezione autarchica di «io come autosufficiente»⁴³⁷ concepito proprio a partire dall'idea tradizionale di essere:

⁴³⁰ Come se in questione fossero esattamente quell'«oggetto e il piano» che intitolano il primo paragrafo di *Le Temps et l'Autre* (cfr. TA 17; 17): il problema e le analisi si pongono come ontologiche, ma lo sviluppo dell'argomentazione mostrerà che si necessita di una torsione dell'oggetto di ricerca su un piano *altro*.

Cfr. a tal proposito il già citato contributo di F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, cit., soprattutto alle pp.40-48. La tesi dello studioso, partendo dal ruolo autonomo e specifico del saggio del 1935, consiste nel riconoscere in esso la repentina inversione di rotta da parte di Levinas, che, sebbene in un movimento polemico solo implicito nei confronti di Heidegger, attraverso la categoria dell'*evasione* compie il decisivo abbandono del «problema dell'essere» nel drammatico tentativo di ricerca di una «via che conduca *fuori* dall'essere, [...] verso la liberazione della soggettività» (Ivi, p. 44).

⁴³¹ E 94-95; 14.

⁴³² EE 23, 10; 15, 5.

⁴³³ TA 18 e 26; 17 e 22.

⁴³⁴ QRH 18; 33.

⁴³⁵ EE 25; 17.

⁴³⁶ Cfr. E 94; 14. Sul ruolo dell'*evasione* nei primi scritti di Levinas e nella letteratura francese di fine secolo da cui essi traggono ispirazione, cfr. il già citato F. Ciaramelli, *De l'évasion à l'exode*, cit., soprattutto pp. 553- 564. Sui passi di Levinas, Ciaramelli riporta l'attenzione alla «letteratura dell'*evasione*» che offre al filosofo i più adeguati mezzi per poter *dire* la «condanna più radicale della filosofia dell'essere» (Cfr. E 94; 14): dalla lezione dei «poeti maledetti», da Mallarmé a Baudelaire passando per Rimbaud, alla tragedia di Racine, Shakespeare, allo stesso Blanchot, fino a Lévy-Bruhl.

⁴³⁷ E 91-92; 11.

Ma con questo non viene risolto il problema che sta altrove: l'essere basta a se stesso? Il problema dell'origine dell'essere non è il problema del suo procedere dal nulla, ma quello della sua sufficienza o insufficienza. Esso è dettato da tutto ciò che di rivoltante c'è nella posizione dell'essere ⁴³⁸.

In evidente consonanza a certi temi cari a Marcel ⁴³⁹ - per il momento però senza interessarsi troppo alle prospettive di senso che quest'ultimo sviluppa in direzione della questione dell'alterità - Levinas contesta l'idea di soggetto idealista nell'ambivalenza del suo stato, che lo vede «autosufficiente» ed «inchiodato» nello stesso tempo. L'essere, infatti, perde la sua connotazione di «esteriorità», di non-io rispetto al quale il soggetto possa trovare rifugio nella sua interiorità ⁴⁴⁰. Nell'ottica concreta e fattuale che declina il soggetto non più su un piano esclusivamente gnoseologico ma esistenziale, come *esistente*, esso non può più illudersi della sua autosufficienza, visto che non può evitare di esperire «la brutalità della sua esistenza» ⁴⁴¹ e dell'irremissibile presenza a sé.

Seguendo gli studi levinasiani soprattutto del 1935 e poi del 1947, le analisi sull'essere palesano infatti con lucidità i suoi caratteri di *brutalità*, *tragicità* e *pesantezza* ⁴⁴². Nel saggio del 1935, l'«esperienza dell'essere puro» ⁴⁴³ - nell'irremissibilità della sua presenza e nell'*impossibilità di fuggire* da esso - viene guadagnata attraverso l'analisi di quattro tonalità emotive, ognuna delle quali sfocia nella successiva. Il *bisogno*, lungi

⁴³⁸ Ivi, p. 122; 41.

⁴³⁹ Levinas ricorderà sempre con nostalgia gli incontri filosofici tenutisi il sabato sera, tra il 1931 e il 1932, a casa di Gabriel Marcel, dove si riuniva tutta l'«avanguardia filosofica» dell'epoca. Marcel, per la distinzione operata tra le categorie di *essere* e *avere*, *mistero* e *problema*, e soprattutto per la critica all'autarchia idealistica e al pensiero rappresentativo, costituisce per Levinas l'esempio di una «nuova razionalità» (EN 77; 93). In uno dei due importanti saggi che Levinas gli dedicherà (cfr. *Gabriel Marcel, Martin Buber et la philosophie*, in HS 33-55 ; 25-42, e *Une nouvelle rationalité: sur Gabriel Marcel*, in EN 77-79; 93-95), Marcel viene salutato appunto come il promotore di «una nuova saggezza», di una «nuova significanza del sensato» (EN 79; 95) visto che ha saputo profilare, a partire dal problema ontologico e dalla critica all'autosufficienza dell'essere, una via alternativa che lo conduce a intravedere il «rapporto all'altro da sé» e un «risveglio» dai tratti non lontani rispetto al risveglio all'etica del soggetto levinasiano.

⁴⁴⁰ Così come, per dirla con Marcel, la categoria dell'esteriorità propria della considerazione oggettivizzante, pertiene e condiziona la dimensione dell'*avere* ma non riguarda minimamente l'*essere*: «mistero» in cui l'io «si trova coinvolto» senza che possa essere distinto dal soggetto che s'interroga su di esso.

⁴⁴¹ E 99; 18.

⁴⁴² Non intendiamo qui insistere oltre sui campi semantici che dominano in questi scritti, come già argomentato nel precedente capitolo. Potrebbe essere interessante, invece, rileggere ancora in parallelo alle analisi levinasiane, le riflessioni di Heidegger nel paragrafo § 29 sul peso dell'essere: «Certamente una tonalità emotiva euforica può liberarci dal peso dell'essere; ma questa stessa possibilità emotiva rivela sia pure liberandocene, il carattere di peso dell'Esserci. [...] La situazione emotiva non solo apre l'Esserci nel suo esser-gettato ed esser-rimesso a quel mondo che gli è già sempre aperto insieme al suo essere, ma è anche il modo di essere esistenziale in cui l'Esserci si abbandona costantemente al 'mondo' e viene affetto da esso in modo da evadere da se stesso» (M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., § 29, p. 167 e 173).

⁴⁴³ E 116; 36.

dall'identificare un'insufficienza d'essere, costituisce quel «peso morto al fondo del nostro essere, da cui la soddisfazione non arriva a liberarci»⁴⁴⁴. Anche il momento transeunte dell'appagamento, il *piacere*, nella sua promessa di evasione dal malessere del bisogno non fa che rivelarsi essere «delusione e inganno»⁴⁴⁵. Nello scacco del piacere si radicherebbe poi la *vergogna*, da intendersi non ancora quale esperienza morale ma come disagio *interiore* col proprio sé, nella propria ultima intimità e nudità, nell'«impossibilità radicale di fuggire per nascondersi da sé»⁴⁴⁶. Il fondo di questo acuto sentimento di incatenamento ineluttabile a sé genera infine la *nausea*: la disposizione fondamentale che, nella «rivoltante presenza di noi a noi stessi», ci restituisce «la nudità dell'essere nella sua pienezza e nella sua irremissibile presenza»⁴⁴⁷, introducendo come uno scarto tra il *me* e il *sé*, tra il fatto brutale di esistere e il senso possibile dell'esistenza⁴⁴⁸. Nell'esperienza della nausea, tra l'irremissibilità della

⁴⁴⁴ Ivi, 106; 25.

⁴⁴⁵ Ivi, 110; 30.

⁴⁴⁶ Ivi, 113; 32-33. È interessante cogliere il tema della *vergogna* in questi primi scritti levinasiani, conoscendo già le ulteriori direttrici di senso che assumerà nell'arco della riflessione del filosofo. Le analisi di questi primi testi, infatti, fanno emergere una tonalità emotiva della vergogna da intendere non ancora come senso di colpa scaturito dallo sguardo altrui e scavato da esso: non è la vergogna che nasce dal 'riconoscimento' di una *colpevolezza* oggettivata grazie all'esteriorità di uno sguardo che ci trova in difetto. In questa provvisoria assenza di un'alterità all'io esteriore, in questa fase di 'esistenza' dell'io *solo* nel rapporto al suo esistere, la vergogna si configura unicamente come disagio del soggetto nell'insostenibilità del proprio suo stesso sguardo, quale *colpevolezza* originaria e non etica, come ne *Il processo* di Kafka. Anche questo tema, accanto a quello della corporeità, della posizione e della separazione, graviterà sulla dimensione della soggettività contribuendo a vivificare l'oscillazione tra autonomia ed eteroaffezione radicale, nel gioco soggettivo che si dirime tra il proprio e l'esposizione ad altri, tra l'identificazione e lo *spossezzamento*.

⁴⁴⁷ Ivi, p. 115-117; 35-36. Ci si potrebbe anche chiedere, come vorrebbe Bonan (cfr. Id., *Soggetto ed essere*, cit., p. 92), se tutta la riflessione sartriana sulla nausea – e nel suo romanzo *La nausea* (1938) e ne *L'Essere e il nulla* (1943) - non sia in qualche modo debitrice delle analisi levinasiane, di pubblicazione evidentemente anteriore. Se, in verità, non sussistono elementi per dimostrarlo, non possiamo tuttavia ignorare che i tratti di correlazione sono evidenti: i tratti di pienezza del puro fenomeno dell'esistere, la divaricazione interna che in Sartre assume le definizioni di «in sé» e «per sé», la nausea che il peso dell'esistenza produce. Sartre «sembra tuttavia aver rinunciato all'uscita, all'evasione», per dirla con Rovatti: di fronte alla pienezza e *vischiosità* dell'essere nell'*in sé*, il per sé è destinato alla sconfitta, è un'attività bloccata e «impotente». Al contrario, il tentativo levinasiano di evasione avrebbe «la peculiarità [...] di indicare qualcosa che è sullo stesso piano dell'essere come passivo, di indicare dunque un'altra passività, che dovrebbe andare oltre l'opposizione attivo- passivo» (per un confronto Levinas-Sartre su questo tema cfr. P. A. Rovatti, *Intorno a Levinas*, cit., pp. 52-56, citazione p. 55).

⁴⁴⁸ Il concetto di *nausea* richiama inevitabilmente il corrispettivo concetto di *angoscia*, costituendo insieme ad essa la coppia di nozioni poi di maggior fortuna nell'esistenzialismo francese: tuttavia, mentre la nausea ci mette di fronte all'essere puro, l'angoscia ci fa esperire il nulla, com'è noto dalle riflessioni in *Sein und Zeit*, § 40, e come sarà riconfermato in *Was ist Metaphysik?*: «Ciò che caratterizza il davanti-a-che dell'angoscia è il fatto che il minaccioso non è in *nessun luogo*. [...] Nel davanti-a-che dell'angoscia si rivela il “nulla e in-nessun-luogo”» (M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 228). O ancora: «L'angoscia rivela il Niente. [...] Che l'angoscia sveli in Niente, l'uomo stesso lo attesta non appena l'angoscia se n'è andata. Nella luminosità dello sguardo sorretto dal ricordo ancora fresco, dobbiamo dire: ciò di cui e per cui ci angosciavamo non era 'propriamente' – niente. In effetti il Niente stesso, in quanto tale, era presente» (M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, pp. 50-51). Ciononostante, come ha ben sottolineato Zarader, per Heidegger questa situazione emotiva

propria presenza a sé e l'*impossibile* tensione evasiva che necessariamente essa impone, comincia a venire a nudo il tema della «passività»: quest'ultimo, oltrepassando la tradizionale contrapposizione tra attivo e passivo, costituirà il punto di svolta per lo svincolamento dal terreno ontologico e la ricerca della «nuova via»⁴⁴⁹ capace di dischiudere un'autentica dimensione soggettiva. Non solo dunque l'irremissibilità dell'essere coincide con il sentimento d'identità, con l'aderenza di sé a sé, ricordando per rovescio il senso di incatenamento al biologico analizzato nel saggio dell'anno precedente⁴⁵⁰, ma, soprattutto nelle ricerche sfociate poi in *De l'existence à l'existant*, il problema di riaffrontare la questione ontologica si risolve per Levinas in una vera e propria rielaborazione dell'antropologia heideggeriana per un suo superamento a partire dal suo interno, nella necessità impellente di riattraversare proprio la differenza ontologica⁴⁵¹. Marion allora ha ragione nel cogliere nel segno un Levinas intrappolato nel senso della differenza ontologica e nell'analisi di essa⁴⁵²; il gesto teoretico del suo

fondamentale comporta l'apertura all'esperienza più autentica: anche se nell'angoscia l'Esser-ci si trova nella condizione di *spaesamento*, del non sentirsi a casa propria, proprio questa condizione rappresenta il modo originario di cogliere l'autenticità e/o l'inautenticità come possibilità del suo essere. «Nell'esperienza dell'angoscia, la totalità dell'essente disponibile 'crolla', è vero, ma in questo venir meno essa libera per la prima volta il tutto *come tale* [...]. Si vede che l'angoscia si impadronisce del *Dasein* e lo strappa a sé soltanto per condurlo dinanzi a sé, e così renderlo a se stesso. Si obietterà che essa l'ha tuttavia ridotto a essere "qualcuno" e ciò sembra poco compatibile con la tematica del "proprio". [...] Ma il *Dasein* può cessare di essere un 'si' proprio a condizione di essere semplificato fino alla nudità del 'qualcuno'. [...] La *depersonalizzazione* dell'io in qualcuno, così come attuata dall'angoscia, è dunque la condizione della *singularizzazione* [...] del *Dasein*. Non interdice ma garantisce la "miità" o il 'proprio', cioè la possibilità per il *Dasein* di parlare in prima persona» (M. Zarader, *L'être et le neutre. A partir de Maurice Blanchot*, Verdier, Lagrasse, 2001, pp. 158-160). Per un confronto più approfondito tra *angoscia* e *nausea*, vedi J. Rolland, *Uscire dall'essere per una nuova via*, cit., pp. 82-90.

⁴⁴⁹ E 127; 46.

⁴⁵⁰ Concordo perfettamente con M. Abensour, che nella Postfazione a *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme* suggerisce di leggere il suddetto articolo, nella sua tacita relazione ad Heidegger, accanto alla meditazione filosofica di *De l'évasion*: «la categoria dell'*evasione*, [...] esercitata già, "in negativo" si potrebbe dire, l'analisi dell'hitlerismo, svelando così il fenomeno dell'incatenamento [...] come se i due saggi si completassero al di là della stessa reciproca illuminazione. O più esattamente come se *De l'évasion* portasse a compimento la riflessione sull'hitlerismo» (M. Abensour, *Il Male elementale*, cit., pp. 44 e 62). Il tema dell'*incatenamento*, infatti, affrontato in QRH in relazione al senso di definitivo e di irreparabile del tempo, ma soprattutto in relazione all'«incatenamento originario al proprio corpo» e all'aderenza al «mondo implacabile della materia, [...] alla quale non si sfugge» (Cfr. QRH 19 e 18; 34 e 33), richiama come per necessità – e per contrasto – la categoria di *uscita*, il bisogno di fuga, di svincolamento e di liberazione, che ritroviamo esattamente nel saggio del 1935.

⁴⁵¹ J. Taminiaux propende a leggere il gesto teoretico insito nel testo del 1947 negli stessi termini di quello che sarebbe già in opera nella conferenza del 1940: se è vero che l'ontologia come comprensione dell'essere e come esistenza stessa dell'uomo «si chiude per l'esclusione dell'altro, ridotto all'ontico, a vantaggio dello stesso, cuore della verità ontologica, allora l'ontologia non potrebbe essere fondamentale. Conviene, quindi, intendere altrimenti che Heidegger il rapporto dell'essere e dell'ente, del verbo e del sostantivo» (Id., *La première réplique à l'ontologie fondamentale*, cit., p. 281).

⁴⁵² A prescindere dalla già citata obiezione di Marion (cfr. J. L. Marion, *L'idolo e la distanza*, cit., p. 222) si può certamente riconoscere il ruolo che la differenza ontologica heideggeriana ha rivestito per Levinas come pungolo a partire da cui si snoda la sua riflessione, se si pensa che in effetti, come fa notare J. Rolland (cfr. Id., *Uscire dall'essere per una nuova via*, cit., n. 10 p. 111), molti dei suoi libri si aprono,

ribaltamento, però, gli si può additare però solo agli inizi delle sue ricerche, che si vogliono «ontologiche» appunto, muovendosi successivamente in direzione di un'etica che – senza del tutto fare a meno dell'ontologia - tuttavia la precede, sostituendo alla questione dell'essere – come Marion stesso riconosce altrove⁴⁵³ - «la questione dell'uomo»⁴⁵⁴.

La posta in gioco si nasconde infatti, per Levinas, in quell'unità di significato che necessariamente non si può più ignorare: la distinzione tra l'*étant* e l'*être*⁴⁵⁵, punto di partenza obbligato per ogni filosofia post-heideggeriana⁴⁵⁶. A tal proposito, come ha osservato G. Hansel, questa distinzione agisce secondo due 'modalità' di radicalità crescente, a seconda che l'accento sia posto sul primo o sul secondo termine⁴⁵⁷. La modalità «debole» consisterebbe nel fissare in partenza l'attenzione sugli *étants* per classificarli secondo la loro modalità d'*être*⁴⁵⁸; nella modalità «forte», invece, la

sia pur in forme diverse, con il richiamo ad essa: cfr. EE 15; 11; TA 21; 24. TI 32; 40. AE 9; 1. Nella raccolta del 1948, del resto, Levinas stesso dichiara: «Questa distinzione heideggeriana è per me la cosa più profonda di *Sein und Zeit*» (TA 24; 21).

⁴⁵³ «Egli ha sostituito la questione dell'essere con l'etica, e ne ha fatto la filosofia prima, e questo dagli anni Trenta, cioè prima della Shoah. Questa fu la sua maniera di comprendere ciò che chiamiamo spesso "la fine della metafisica". [...] Heidegger è qualcuno dell'antica filosofia, Levinas della nuova. Egli ha sostituito alla questione dell'essere la questione dell'uomo» (J. L. Marion, *Hommage à Emmanuel Levinas*, 'Arche', février 1996, p. 36).

⁴⁵⁴ Si tratta del primo versante di quel duplice movimento che secondo F. Salvarezza Levinas imprimerebbe alla questione ontologica: la ripresa della centralità della soggettività in un discorso orientato al problema dell'essere, che secondo la studiosa è accompagnata dalla decisione di sovrapporre *essere* e *vissuto*, *essere* ed *esistere*, con la conseguenza di mantenere la differenza ontologica in un terreno ancora fenomenologico (cfr. F. Salvarezza, op. cit., p. 36).

⁴⁵⁵ Nel saggio *Levinas e la questione dello spazio*, Salanskis nota come Levinas utilizzi in seguito il termine *existant* al posto del termine heideggeriano *étant*, per intendere l'essere umano come colui che dona la misura, nel rapporto col mondo: la 'differenza ontologica' diviene anzi in lui la differenza tra l'esistere e l'esistente (Cfr. *Levinas vivant*, Belles Lettres, Paris, 2006, p.134). Nonostante l'argomentazione levinasiana giustifichi la sua scelta per motivi di «eufonia» e non per ragioni esistenzialistiche (cfr. TA 24; 21), si ha in effetti diritto di pensare che il gesto teoretico del filosofo tradisca già la volontà di dividere l'intero dell'essere in due differenti piani, quello del *verbo* come quello dell'impersonale, e quello del *sostantivo* come quello del personale, dell'*esistente*, e non di un esistente qualunque, ma del soggetto *umano* che è già l'oggetto insieme il pungolo della sua ricerca. Su questo punto, in *Violenza e metafisica*, Derrida non mancherà di sottolineare l'ambiguità levinasiana: «È allora, "per ragioni di eufonia" (TA) la traduzione che Levinas propone per *Seiendes* e *Sein*. Proposta che tuttavia non eliminerà del tutto l'equivoco: con *existant*, Levinas intende, in effetti, quasi sempre, se non sempre, l'essente-uomo, l'essente nella forma del *Dasein*. Ora, l'esistente così inteso non è l'essente (*Seiendes*) in generale, ma rinvia – e innanzitutto perché ha la medesima radice – a quello che Heidegger chiama *Existenz*, "modo dell'essere e, precisamente, l'essere di quell'essente che è aperto per l'apribilità dell'essere e in essa"» (J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., p. 113).

⁴⁵⁶ Cfr. EE 18; 13.

⁴⁵⁷ Cfr. G. Hansel, *L'il y a, au foyer de la discorde*, in AA.VV., *Emmanuel Levinas: Philosophie, Théologie, Politique. Actes de la conférence internationale pour le centième anniversaire d'Emmanuel Lévinas*, Institut Adam Mickiewicz, Varsovie 2006, pp. 34-46, soprattutto pp. 34-35.

⁴⁵⁸ Quindi innanzitutto la differenza tra l'*étant* umano e l'*étant* non umano, e Levinas è consapevole dei risvolti di questa scelta, come riferisce per esempio in EN, riportando le accuse che spesso gli vengono mosse per una sua presunta «sottovalutazione del mondo» (EN 135; 151).

prospettiva è invertita: distogliendo lo sguardo dagli *étants* e dalla loro differenziazione, l'analisi si focalizzerà unicamente sul processo dell'essere in generale, fino ad identificarlo con l'Essere scritto con la maiuscola come immenso processo da cui emergono gli esistenti. Esattamente secondo tale modalità, e mettendo in opera la tecnica fenomenologica dell'*epoché*, Levinas elabora com'è noto la nozione di *il y a* ⁴⁵⁹.

In *Le Temps et l'Autre*, egli sembra essere consapevole della differenza capitale tra le due 'modalità' prima citate, e ciò che lo interessa è esplorare il secondo versante, per cogliere il senso del rapporto dell'esistente con il proprio atto d'esistere, ovvero il senso di un soggetto emergente dal nulla e in grado di dire «io». È per questo motivo che gli scritti in questione assumono un ruolo non secondario nel lavoro ermeneutico sulla sua teoria soggettiva, ed è a partire da qui che si esplorerà il senso di una possibile «ontologia del soggetto», richiedendo al lettore familiare delle opere mature quella «conversione dello sguardo» da orientare con sorpresa non verso l'altro ma piuttosto verso l'io ⁴⁶⁰.

Scriva Levinas:

Questa distinzione heideggeriana è per me la cosa più profonda di *Sein und Zeit*. Ma in Heidegger, c'è distinzione, non c'è separazione. L'esistere è sempre colto all'interno dell'esistente [...], è sempre posseduto da qualcuno. Non credo che Heidegger possa ammettere un esistere senza esistente, che gli sembrerebbe assurdo ⁴⁶¹.

Ricorrendo all'espedito husserliano di un'ipotetica nullificazione del mondo (cfr. *Ideen* § 49), Levinas immagina la situazione possibile di una esistenza *senza* esistente :

⁴⁵⁹ Elaborata negli anni di prigionia e apparsa per la prima volta nell'articolo omonimo apparso nel 1946 nella rivista 'Decaulion', per essere poi sviluppata più estesamente soprattutto in EE e TA, la nozione di *il y a* in realtà rimarrà una figura costante nel pensiero levinasiano, il suo «elemento di permanenza» per dirla con i suoi stessi termini (EE 9; 5), sebbene secondo modalità di approccio e funzioni diverse. Per esempio in TI, come si vedrà, paradossalmente assume un ruolo positivo, indicando quell'abisso capace di provocare l'inquietudine del soggetto del godimento e aprendolo alla possibilità dell'epifania dell'altro. In AE, invece, la nozione conserva integralmente i tratti di neutralità, di anonimato e di orrore in conformità alle analisi di EE – e Levinas stesso lo attesta esplicitamente nella nota 2 del primo capitolo (cfr. AE 14; 6) – per poi rivestire un ruolo positivo, una volta che si sia delineata la responsabilità come la struttura essenziale della soggettività.

⁴⁶⁰ L'espressione è di Joëlle Hansel, dal saggio *Hic et nunc: lieu et subjectivité dans les premiers écrits d'Emmanuel Levinas*, in AA.VV., *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck, Paris 2007, pp. 93- 101, p. 93. L'autrice insiste sulla necessità di considerare gli scritti levinasiani degli anni Trenta e Quaranta nella loro specificità e originalità, senza cedere alla tentazione di proiettarvi retrospettivamente gli esiti maturi della riflessione «etica» del filosofo.

⁴⁶¹ TA 24; 21.

Immaginiamo il ritorno al nulla di tutti gli esseri: cose e persone. [...] Qualcosa accade, non fosse altro che la notte e il silenzio del nulla. L'indeterminazione di questo "qualcosa accade" non è quella del soggetto, non si riferisce a un sostantivo. È come se designasse il pronome di terza persona nella forma impersonale del verbo, non un autore dell'azione che non si conosce bene, ma il carattere di questa stessa azione che, in qualche modo, non ha autore, è anonima. Indicheremo questa "consumazione" impersonale, anonima, [...] che mormora al fondo del nulla stesso, con il termine di *il y a*, [...] l'"essere in generale"⁴⁶².

Lungi dal costituire un concetto marginale nella riflessione levinasiana o una probabile digressione ai fini del nostro discorso, oltre che luogo di esplicitazione della distanza da Heidegger e dall'ontologia, la nozione di *il y a* costituisce quel *morceau de résistance* che illumina il processo di costituzione della soggettività e le aporie che scaturiranno in essa: essa non evacua, ma *implica* il tema della soggettività - pertanto suscita interesse - essendo ciò che permette al filosofo di guadagnare una diversa relazione al soggetto, declinandola nelle note figure della «notte», dell'«ombra», dell'«insonnia», quali momenti di una variazione metaforica che possa nominare con l'esperienza dell'*il y a* anche il nucleo meno scontato e più problematico dell'esperienza soggettiva⁴⁶³.

Il residuo fenomenologico, similmente all'esito delle analisi del 1935, non è un puro nulla, perché «il nulla è impossibile»⁴⁶⁴: è *qualcosa che c'è* e che pesa, che fa

⁴⁶² EE 81; 50. La formulazione è quasi identica anche in TA: «E ancora: «Immaginiamo il ritorno al nulla di tutte le cose, esseri e persone. Incontreremo forse il puro nulla? Dopo questa distruzione immaginaria di tutte le cose, rimane non qualche cosa, ma il fatto che c'è [il y a]. L'assenza di tutte le cose ritorna come una presenza: come il luogo in cui tutto è sprofondato, come una densità d'atmosfera, come una pienezza del vuoto o come il mormorio del silenzio.[...] C'è, impersonale, il "campo di forze" dell'esistere. Qualcosa che non è soggetto, né sostantivo. Il fatto dell'esistere che s'impone, quando non c'è più nulla. Ed è anonimo: non c'è nulla e nessuno che prenda quest'esistenza su di sé. È impersonale come "piove", o "fa caldo". [...] C'è come l'irremissibilità dell'esistere puro» (TA 25-26; 22).

⁴⁶³ È in questa fase filosoficamente più densa che si possono però già intravedere alcune direttrici di senso decisive per il pensiero levinasiano, a partire dalla presa di distanza da Heidegger fino alla curvatura che assume la nozione di esperienza al di qua e all'interno dell'evidenza stessa. Per quest'ultimo punto cfr. F. Salvarezza, *Emmanuel Levinas*, cit., pp. 41-71, in cui l'autrice, nell'analizzare le figure attraverso cui si snoda la nozione di *il y a*, lascia emergere la progressiva incrinatura del visibile e dell'orizzonte dell'evidenza in misura proporzionale all'esperienza di *passività* che si configura lentamente come l'esperienza propria del soggetto.

⁴⁶⁴ TA 61; 44. Similmente Rosenzweig, nelle pagine introduttive de *La stella della redenzione*, sottolinea che il nulla non è nulla, ma qualcosa: «Quando poi ogni cosa fosse avvolta da questa nebbia, la morte sarebbe certo inghiottita, se non nell'esterna vittoria, almeno nell'unica universale notte del nulla. E la conclusione ultima di questa saggezza è: la morte è *nulla*. Ma in verità non è una conclusione ultima bensì un primo inizio e la morte davvero non è ciò che pare essere, non è nulla, bensì un inesorabile, ineliminabile qualcosa [...] Il nulla non è nulla, è qualcosa. Nell'oscuro retroscena del mondo si annidano, come suo inesausto presupposto, mille morti ed invece di un unico nulla, che sarebbe realmente un nulla, stanno mille nulla che, proprio perché molti, sono qualcosa» (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, tr. it. di G. Bonola, Marietti, Genova 1985, pp. 4-5).

resistenza, una pienezza *opaca* che riempie e opprime, la «densità del vuoto»⁴⁶⁵, il semplice fatto del *c'è* dell'esistenza.

Il filosofo puntualizza innanzitutto la distanza tra la sua nozione di *il y a* e la formulazione corrispondente heideggeriana di «*das es gibt*», di cui non intende essere né la traduzione né replicare i suoi caratteri di «abbondanza e generosità»⁴⁶⁶.

Non si tratta di una ricaduta nel niente, ma della paradossale «presenza dell'assenza», sfuggita sia a Bergson che ad Heidegger nonostante le loro acute analisi sul *nulla*: impensabile come assenza di contenuti per Bergson⁴⁶⁷, e concepibile come «la fine e il limite dell'essere»⁴⁶⁸ per Heidegger. Non è neanche il *Neutro* di Blanchot, sebbene a lui Levinas si senta prossimo⁴⁶⁹ e a lui si richiami in nota⁴⁷⁰.

⁴⁶⁵ EE 90; 56.

⁴⁶⁶ Ivi, p. 9; 5. La nozione heideggeriana di *das es gibt*, in verità, viene resa pubblica e sviluppata solo nella *Lettera sull'umanismo*. L'espressione era comparsa due volte solo per inciso in *Essere e tempo*, senza essere però affrontata, come riporta G. Hansel nel suo studio già citato (cfr. G. Hansel, *L'il y a, au foyer de la discorde*, cit., p. 35). Altre ricerche sostengono invece che l'espressione fosse già presente in alcuni corsi tenuti dal 1919 al 1923, sebbene siano stati poi ripresi e approfonditi in modo vero e proprio solo diversi decenni dopo (cfr. T. Kisiel, *The genesis of the Heidegger's Being and Time*, University Press Group Ltd, New Era 1995; V. Buren, *The young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington 1994).

⁴⁶⁷ Rispetto a Bergson, se Levinas può da un lato riconoscere un'affinità tra le sue analisi nell'ultimo capitolo dell'*Evolution créatrice* e la propria nozione dell' *il y a*, nota tuttavia che egli ancora «si accosta sempre all'essere come a un "ente", e perviene a un *ente* residuale. L'oscurità in cui si immerge la coscienza che ha spento la luminosità dell'essere, viene comunque compresa come contenuto». Invece, «in quanto presenza dell'assenza l'oscurità non è un contenuto puramente presente. Non si tratta di "qualcosa" che resta, ma proprio di un'atmosfera di presenza che, se a posteriori può certamente apparire come contenuto, originariamente è l'evento impersonale, a-sostantivo della notte e dell' *il y a*» (EE 89-90; 56).

⁴⁶⁸ Ivi, 91; 57.

⁴⁶⁹ Cfr. E. Levinas, *Entretiens*, in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, cit., p. 101: «Quanto a *Dall'esistenza all'esistente*, ciò che è importante in questo libro, è la descrizione dell'essere nel suo anonimato, descrizione molto prossima ai temi di Blanchot. Una convergenza, un parallelismo. Ciò che chiamo *il y a*».

⁴⁷⁰ Levinas stesso, in nota si richiama a Blanchot, come a sua fonte: il riferimento è in particolare a *Thomas l'Obscur*, al secondo capitolo che si aprirebbe sulla descrizione dell' *il y a*. (Cfr. EE 89; 56). Proprio nello stesso periodo in cui Levinas scriveva *De l'existence à l'existant*, durante la prigionia, Blanchot iniziava a scrivere le pagine di *Thomas l'Obscur* (pubblicato nel 1941) e *Le dernier mot*. (Le prime pagine di *Thomas l'Obscur* furono scritte, come dice Blanchot stesso all'incipit del romanzo, a partire dal 1932. Per quanto riguarda *Le dernier mot*, testo non destinato alla pubblicazione che conclude *Le ressassement éternel*, viene scritto tra il 1935-1936: in esso appare per la prima volta l'espressione *il y a*. Nel resoconto che Blanchot dà di questo ultimo testo in *Après coup*, Minuit, Paris, 1983, pp. 93-94 si legge: «Una tale ricapitolazione [...] ha per caratteristica il fatto di raccontare come ha avuto luogo il naufragio totale, così impossibile o assurdo, da cui il racconto stesso non saprebbe di conseguenza esserne preservato a meno che esso non si pretenda profetico, annunciando al passato un avvenire già lì o ancora che dica quello che *c'è* sempre quando non *c'è* niente: o l'*il y a* che reca il niente e impedisce l'annichilimento [...]»). Nonostante la forte amicizia, fonte di ispirazione reciproca lungo l'arco di vita, e la prossimità di certi temi, il confronto dei due pensatori dovrebbe sapere dare il giusto peso alle discrepanze tra i due, secondo un «compito immenso e abissale» che come scrive Derrida resta ancora aperto. Due sono i riferimenti bibliografici dell'intuizione derridiana, tuttavia non ulteriormente

Nella verbalità del puro atto di essere, piuttosto, *qualcosa accade*, come una «corrente anonima e impersonale che invade e sommerge»⁴⁷¹, come un «campo di forze» che s'impone «perché non lo si può negare», come «il contesto di ogni affermazione e di ogni negazione»⁴⁷². Lo si può parimenti cogliere, scrive Levinas in *De l'existence à l'existant*, attraverso le concrete situazioni limite che ce ne danno esperienza: la *fatica*, la *pigrizia*, l'*insonnia*, ma soprattutto la *notte*.

Allorché le forme delle cose sono dissolte nella notte, l'oscurità della notte, che non è né un oggetto, né la qualità di un oggetto, invade come una presenza. Nella notte in cui siamo inchiodati alla notte stessa, non abbiamo a che fare con un nulla. [...] Ed anche ciò che definiamo con il termine di 'io' viene sommerso dalla notte, pervaso, spersonalizzato, soffocato da essa. La scomparsa di ogni cosa e la scomparsa dell'io pervengono a ciò che non può scomparire, al fatto stesso dell'essere a cui, volenti o nolenti, si partecipa senza aver preso l'iniziativa, anonimamente. [...] La sua intensità ridiede proprio nella sua indeterminatezza. Non ci sono esseri determinati, qualsiasi cosa vale per un'altra. [...] Di fronte a quest'oscura invasione non è possibile raccogliersi in sé, rientrare nel proprio guscio. Siamo esposti⁴⁷³.

Ciò che emerge è come un «essere senza nulla», «che non lascia aperture, che non permette di sfuggire»⁴⁷⁴, che non permette più neanche la possibilità della morte come

approfondita: «Si potrà sempre interpretare il discorso fenomenologico come prescrizione e al tempo stesso come descrizione neutra del fatto della prescrizione. Questa neutralizzazione resta sempre possibile, e temibile. È senz'altro uno dei rischi contro i quali si rivolge Lévinas ogni qualvolta se la prende con la neutralizzazione o con la neutralità – la stessa ch'egli imputa ad Heidegger e che, come curiosamente afferma, «è stata così ben messa in luce dall'opera critica di Blanchot [...] Dato che il pensiero del Neutro – così come non cesserà di iscriversi nell'opera di Blanchot – non si lascia affatto ridurre a ciò che Lévinas intende per Neutro, un compito immenso e abissale resta qui aperto» (Cfr. J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 116-117). E ancora: «Qualunque cosa Lévinas e Blanchot abbiano detto o lasciato apparire del loro accordo, della loro alleanza, un abisso li separa che potrebbe [...] dar luogo a irreconciliabili controversie, a volte a delle opposizioni frontali o esplosive: sul "neutro" [...], su un certo "anonimato", e anche nella forma che prende la loro rispettiva distanza nei confronti del pensiero heideggeriano» (La nota derridiana è contenuta in A. David, «Derrida avec Lévinas: entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée» in *Le magazine littéraire. Emmanuel Lévinas, éthique, religion, esthétique: une philosophie de l'Autre*, n° 419, avril 2003, p. 31). Sulla sussistenza reale di una convergenza, o piuttosto sull'esistenza di divergenza, cfr. anche J. M. Salanskis, *Levinas et Blanchot: convergences et malentendus*, in Id., *L'humanité de l'homme*, cit., pp. 67-97: lo studioso ripercorre il pensiero dei due filosofi, oltrepassando i luoghi comuni del legame d'amicizia e del presupposto filosofico condiviso, individuando piuttosto almeno cinque motivi attraverso cui emerge la distanza tra i due: il rapporto a Hegel, il tema della morte, l'ebraismo, l'Essere, e non per ultimo il neutro o il y a. Per un ulteriore raffronto tra i due filosofi, cfr. F. Sossi, *L'esperienza-limite dell'evasione. Nota su Lévinas e Blanchot* in «Aut-Aut», n° 189-190, 1982, pp. 207-218; F. Collin, *La peur. Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot* in 'Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas', Paris 1991, pp. 313-327; É. Hoppenot - A. Milon (dir.), *Emmanuel Lévinas- Maurice Blanchot, penser la différence*, Presses universitaires de Paris Ovest, Nanterre 2008.

⁴⁷¹ EE 81; 50.

⁴⁷² TA 26; 22.

⁴⁷³ EE 82-83; 50-51.

⁴⁷⁴ TA, 28; 24.

via di fuga⁴⁷⁵. In questa indistinzione generale e «partecipazione all'*il y a*»⁴⁷⁶, nell'«orrore» che deriva dalla *spersonalizzazione* universale che l'anonimato della notte impone, «il soggetto è spogliato della propria soggettività»⁴⁷⁷. È l'«eccedenza del non-senso sul senso»⁴⁷⁸, lo stesso «silenzio degli spazi infiniti» di Pascal, la fine del senso in quel «mondo infranto» che apre il testo del 1947⁴⁷⁹.

Come spiega Chalier⁴⁸⁰, queste descrizioni levinasiane e i termini da lui impiegati evocano l'istante originario dell'essere che nei testi biblici precede la parola e la luce⁴⁸¹: l'enigma e il tormento del *tohu-bohu* biblico⁴⁸², della desolazione dell'oscurità e dell'abbandono esperita nel momento iniziale della creazione del mondo, in un mondo privo della parola, di ogni speranza e come paralizzato e stupefatto. È il mondo ancora privo della Parola creatrice⁴⁸³ e ancora insensibile al soffio di Dio, al soffio della

⁴⁷⁵ Viene in certo qual modo rievocato l'intreccio heideggeriano tra essere e nulla, ma solo per compiere in questo «rovesciamento del nulla in esistere» quel discrimine essenziale che contrappone alla *Stimmung* dell'angoscia la *Stimmung* dell'orrore: «L'orrore dell'essere si contrappone all'angoscia del nulla; è una paura d'essere e non per l'essere. [...] Noi contrapponiamo quindi l'orrore della notte, “il silenzio e l'orrore delle tenebre”, all'angoscia heideggeriana; la paura d'essere alla paura del nulla. Mentre in Heidegger l'angoscia realizza l'“essere-per-la-morte”, che in qualche modo viene colto e compreso, l'orrore della notte “senza via d'uscita” e “senza risposta” è l'esistenza irremissibile» (EE 88; 55. Cfr. TA 29; 24).

⁴⁷⁶ EE 86; 53. Il riferimento è a Lévy-Bruhl e alle sue ricerche etnologiche sulle comunità primitive, sulla partecipazione mistica, che appare a Levinas «come una sfera anonima che rassomiglia molto all'anonimato angosciante dell'esistenza non assunta ancora da un soggetto» (E. Levinas, *Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine*, in EN 53-67; 69-83, cit. p. 64; 79-80).

⁴⁷⁷ EE 86; 53. Certo a tal proposito, come osserva Rovatti, «in *Dall'esistenza all'esistente* un versante, infatti, resta come presupposto e indagato: lo sguardo del soggetto che sta compiendo l'analisi, la modificazione dell'atteggiamento e non solo del risultato dell'analisi» (P. A. Rovatti, *Premessa* alla tr. it. di EE, p. XV).

⁴⁷⁸ L'espressione è di E. Bonan, in *Soggetto ed essere*, cit., p. 98.

⁴⁷⁹ Com'è noto, all'inizio di *De l'existence à l'existant*, Levinas mette in scena quella «caduta dei drappi» a lungo vagheggiata durante la prigionia - come dicevamo prima e come attestano molte note e pagine dei *Carnets* - quale fine del senso e ritorno nell'elementale, nel «mondo infranto», nel «mondo rovesciato» (EE 23; 15). Il tema del *mondo infranto* come momento limite che rivela il fatto puro dell'essere, - e che si richiama tra l'altro al «monde cassé» di Marcel - non è da intendersi come semplice espediente per introdurre l'analisi dell'*il y a*, sebbene il primo capitolo di EE possa dare quest'impressione. Infatti, una delle cartelle che raggruppa alcuni fogli manoscritti preparatori a *De l'existence à l'existant* - oggi agli archivi Levinas - è intitolata proprio 'mondo infranto', confermando l'importanza di questo tema, come si evince anche dalla ricorrenza che esso presenta in tutto il 'corpus' dei *Carnets*. È «l'antica ossessione della fine del mondo» (EE 23; 15), la stessa 'crisi del senso' che attraversa l'Europa nel decennio della seconda guerra mondiale, la stessa crisi dell'Europa come *progetto* di senso che angustiava Husserl soprattutto però dal punto di vista scientifico (cfr. E. Bonan, *Soggetto ed essere*, cit., p. 75) e che porterà invece Levinas alla tesi del fallimento della storia come *luogo* del senso.

⁴⁸⁰ Cfr. C. Chalier, *Ontologie et mal*, in AA.VV., *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (23 août - 2 septembre 1996), a c. di J. Greisch e J. Rolland, La nuit surveillée, Cerf, Paris 1993, pp. 63- 78, p. 66.

⁴⁸¹ Gen 1,2: «La terra era informe e deserta e le tenebre coprivano l'abisso».

⁴⁸² *Tohu* significa «stupore», «meraviglia», mentre il termine *bohu* indica il «vuoto», la «solitudine».

⁴⁸³ Non a caso né in modo inopportuno, sulla scia della crisi del paradigma del *fondamento* e della ricerca di questo, comincia a farsi strada nei testi levinasiani l'idea ebraica di «creazione». Come nota Ciglia, sarà un tema centrale soprattutto per ovviare all'empasse generata dal crollo delle speranze ontologiche

*santità*⁴⁸⁴, l'unico impulso propulsivo capace di sradicare il soggetto dalla fissità dell'essere e del luogo per elevarlo *al di là stesso del possibile*⁴⁸⁵.

Il problema è che il tentativo levinasiano è «quello di mettere in questione l'idea del male come difetto. L'essere non ha in sé difetti diversi da quello della limitazione e del nulla? Non c'è insito nella sua stessa positività un qualche male?»⁴⁸⁶. Qual è piuttosto quell'«elemento tragico» che «l'esistenza nasconde»⁴⁸⁷? L'essere non è *male* come mancanza o deficienza d'essere, ma è presenza, irremissibile e ingombrante presenza, orribile nella sua densa pienezza, nell'orrore delle tenebre notturne in cui non esiste il nome proprio. Ecco perché Levinas insiste a negare il nulla, mentre la storia di quegli anni mandava in frantumi la nozione stessa di soggetto e l'esperienza in-umana della Shoa mostrava che quegli esseri umani *non erano niente*⁴⁸⁸. Ed è per questo che il male dell'essere non è nei suoi limiti, nella sua finitezza, ma li oltrepassa e li supera, così come il Bene non sarà il contrario del male⁴⁸⁹, né sussisteranno entrambi insieme come coppia assiologica, come polarità antinomica. Quel *Bene al di là dell'Essere*, che già in *De l'existence à l'existant* Levinas ricerca, non è il rovescio dell'essere né la negazione del male, ma il suo superamento e oltrepassamento, come in un processo dialettico in cui i termini opposti sono compresi e superati, per mostrarsi Principio ultimo – l'unico e il solo- che regge il senso e nel quale l'umano si mostra. Nel cuore della differenza ontologica la dislocazione semantica e ideale è compiuta, non più come passaggio dal verbo al participio sostantivato *nel* cui interstizio veniva heideggerianamente situata l'esistenza storica del *Dasein* quale cerniera tra l'essere e l'essente. La stessa *Existenz*, piuttosto, diventa l'orizzonte all'interno del quale scorgere una differenza qualificata

giovanili (cfr. F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, cit., p. 98). Il tema compare infatti, in maniera rivelativa, in conclusione del saggio *De la description à l'existence*, imprimendo alla dimensione soggettiva - che ormai si vede svincolata dagli orizzonti heideggeriani improntati al potere e al dominio – un'incrinatura alternativa convergente sul versante di una particolare passività: «Ma il rapporto dell'uomo con l'essere è unicamente ontologia? [...] Detto altrimenti, l'esistenza si compie forse in termini di dominio? [...] In quanto creatura o in quanto essere sessuato, l'uomo non intrattiene nessun'altra relazione con l'essere se non quella di una potenza su di esso, o di una schiavitù, di attività o di passività?» (EDE 151; 121-122).

⁴⁸⁴ Ritorna il tema della santità, il tema fondamentale - nella forma mentis ebraica – dell'essere *qadosh*.

⁴⁸⁵ Cfr. la conferenza *Au-delà du possible*, tenuta da Levinas al Collège Philosophique il 27 gennaio 1959 e raccolta in OE 2 291-318; 281- 303.

⁴⁸⁶ EE 19; 13-14.

⁴⁸⁷ Ibidem.

⁴⁸⁸ Cfr. E. Levinas, *Entretiens*, in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, cit., p. 18.

⁴⁸⁹ Cfr. HAH 89; 125: «Né accanto né di fronte al Bene, ma al secondo posto, al di sotto, più in basso del Bene. L'essere come perseveranza nell'essere, l'egoismo o il Male, definisce così la dimensione stessa della bassezza, l'origine della gerarchia. È lì che incomincia la bipolarità assiologica. Ma il Male pretende di essere il contemporaneo, e l'uguale, e il gemello del Bene. Menzogna inconfutabile – menzogna luciferesca».

per la presenza o l'assenza del soggetto, tra la richiesta di senso articolata dal soggetto e l'essenziale non-senso significato dall'*il y a*.

Questa è la *felix culpa* levinasiana, se di colpa si può parlare, questo è il terreno su cui si snoda il passaggio dall'ontologia all'etica, senza negare la prima ma quasi supponendola al suo interno per oltrepassarla.

Cambieranno i scenari, il linguaggio, le figure. Resterà il proprio, il dominio privato, l'io «di carne e di sangue»⁴⁹⁰. Certe questioni scompaiono: la «felicità», la «dignità»⁴⁹¹, o troveranno altri nomi, altre vie d'intelligibilità, altre risposte. Certe strutture permangono: l'*obbligazione* ad essere e l'impossibilità di sfuggire al suo incatenamento, l'*obbligazione* al Bene e l'impossibilità di sfuggire al suo vincolo etico.

2.3. *Hic et nunc*. Tra «ontologia del soggetto» ed «etica come filosofia prima»

*Se io non sono per me, chi è per me?
E se io sono solo per me stesso, cosa sono io?*

(R. Hillel, *Pirkei Avot* I. 14)

Tornando al sopra citato estratto dalla prefazione alla seconda edizione di *De l'existence à l'existant*⁴⁹², a partire dall'analisi dell'*il y a* l'intento di Levinas è quello di «scorgere nell'«esistente»[...] una tappa verso il Bene»: «primo passo di un movimento che,

⁴⁹⁰ AE 124; 96.

⁴⁹¹ Cfr. E 99; 19: «E in queste condizioni, l'*eccedenza* è possibile, e come si compie? Qual è l'ideale di felicità e di dignità umana che essa promette?». Cfr. EE 7; 3: «[È] un' uscita dall'essere e dalle categorie che lo descrivono: una ex-scendenza. Ma l'ex-scendenza e la Felicità sono necessariamente collegate nell'essere ed è per questo che essere è preferibile a non essere». Cfr. <P. 5-6> del *Quaderno 6* a in OE 1 167-168; 174: «L'idea di felicità è coestensiva all'idea di individualità. È la fine della nozione di specie. È per questo che la felicità è qlcs. di più dell'essere. Compim¹⁰ – ed essere.[...] D'altra parte il problema della soggettività – dell'ipostasi come l'avevo messo in evidenza – è il problema stesso della felicità in quanto oltrepassa l'essere».

⁴⁹² Cfr. EE 11; 6-7: «Scorgere nell'«esistente», nell'*essente* umano [...] non un occultamento o una «dissimulazione» dell'essere, ma una tappa verso il Bene e verso la relazione con Dio, e, nel rapporto tra gli essenti, qualcosa di diverso dalla «fine della metafisica», non significa limitarsi ad invertire i termini della famosa differenza heideggeriana privilegiando l'ente a discapito dell'essere. Questo capovolgimento sarà il primo passo di un movimento che, aprendosi su un'etica più antica dell'ontologia, permetterà delle significazioni che vanno al di là della differenza ontologica, il che senza dubbio coincide, infine, con la significazione stessa dell'Infinito. È questo il cammino filosofico che va da *Totalità e infinito* a *Altrimenti che essere*».

aprendosi su un'etica più antica dell'ontologia, permetterà delle significazioni che vanno al di là della differenza ontologica», secondo una dinamica – evidente nella struttura stessa del testo del 1947 – che va dall'*existence* all'*existant*, e dall'*existant* ad *autrui*. Come nell'approcciarsi alla questione ontologica ciò che interessava Levinas era non tanto la questione relativa all'essere come concetto, come genere supremo, quanto piuttosto la considerazione dell'essere quale *essanza*, dell'essere come atto, come suo gesto o sua *epopea*, così le analisi dell'esperienza dell'essere puro sono finalizzate a far scaturire l'evento della soggettività nella sua difficoltà del cominciamento. Dunque di contro al Neutro blanchotiano e all'idea di una «notte senza soggetto»⁴⁹³, Levinas tiene ferma la soggettività, declinandola secondo quei tratti di *separatezza*, *solitudine* e *materialità*⁴⁹⁴ che giustificano l'espressione di «ontologia del soggetto» come referenza del soggetto incipiente all'elementale, alla materialità basica, nella fatticità necessaria dell'interiorità e dello «psichismo».

Hic et nunc. Esattamente qui, e proprio adesso. Intitolando così l'ultima sezione di *Difficile Liberté*, Levinas s'iscrive nel solco di quei filosofi che gli furono vicini o con cui in qualche modo si è confrontato: da Cartesio⁴⁹⁵ e la teoria dell'azione che non può

⁴⁹³ P. A. Rovatti, *Premessa* a EE, XIV.

⁴⁹⁴ Nonostante l'*affinità elettiva* che seppe dischiudere tra Levinas e Blanchot «l'accesso l'uno all'altro» (F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, cit., p. 72), proprio in questo punto focale della riflessione si snoda la loro distanza: come osserva G. Preli, gran parte dell'opera di Blanchot potrebbe leggersi secondo il registro dell'impersonale, se è vero che l'anonimo si configura come «una delle sostanze più persistenti» nell'arco di tutta la sua produzione (Cfr. G. Preli, *La force du dehors*, Encres, coll. «Recherches», Fontenay-sous-Bois 1977). Se in Levinas, poiché il neutro nomina la totalità concettuale dell'Essere, ne consegue che esso sia inseparabile dalla riduzione dell'Altro allo Stesso, nella speculazione di Blanchot avviene quasi il contrario, poiché il neutro, nella sua prospettiva, attraverso il suo rifiuto di ogni identità concettuale, è esso stesso ciò che produce un'interruzione della totalità. E ancora, per dirla ancora con E. Severino, mentre «per Levinas la realtà è aperta verso l'infinito [...] per Blanchot [...] è aperta verso il niente» (Id., *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006, p. 142).

⁴⁹⁵ Cartesio rappresenta, dopo Husserl e Heidegger, e Platone, Kant o Hegel, uno dei filosofi della tradizione occidentale più citati nell'intero corpus levinasiano. Come mostrano C. Ciocan e G. Hansel nel loro studio *Levinas Concordance*, p. 879, in ben 21 opere sulle 28 recensite nel corso della loro ricerca il riferimento a Cartesio è costante e significativo: i riferimenti sono numerosi in TI (26 volte), per ridursi in AE (6 occorrenze); negli scritti inerenti al metodo fenomenologico invece ricorrono con frequenza: THI (18 volte), EDE (34 volte), così come nei testi che approcciano l'idea di Dio come tale, per esempio DQV (21 occorrenze). Il rapporto levinasiano al pensiero del filosofo non è tuttavia lineare e coerente. Molti punti della sua speculazione riflettono un pensiero abitato da una profonda rilettura del *cogito* cartesiano, sebbene questa a nostro parere non sia da intendere nei termini di una pedissequa riappropriazione della figura cartesiana, come vorrebbe J. Benoist (cfr. Id., *Le cogito levinassien: Lévinas et Descartes*, cit., p. 106). Da un lato, Cartesio è il riferimento principale in tutta la tradizione filosofica occidentale – se non uno dei rari esempi, insieme alla formulazione del *Bene al di là dell'Essere* in Platone – per l'indicazione di quella via *eteronoma* all'alterità già iscritta nel cuore stesso dell'identico (cfr. EDE 229-230; 189-190): la III Meditazione e la tesi fondamentale del cartesianismo, ovvero la geniale iscrizione dell'idea dell'infinito in noi (in cui Levinas intravede il ribaltamento della logica dell'intenzionalità). Dall'altro lato, permane nella lettura levinasiana, un fondo di ambiguità – come vedremo in seguito – poiché emerge

rimanere imprigionata nella fissità tergiversante della teoria, a Jankélévitch⁴⁹⁶ e la necessità della decisione, *saltus mortale* da cui dipende quella dignità dell'uomo più preziosa della vita stessa: per una filosofia della concretezza, insomma, radicata nella puntualità del *qui ed ora* e legata ad esso.

Si conoscono bene gli ultimi sviluppi della riflessione levinasiana, fino agli esiti iperbolici di cui *Autrement qu'être* è testo-simbolo: il processo di de-nucleazione a cui è sottoposta la soggettività e la prospettiva di un'esistenza necessariamente votata non più all'evasione ma radicalmente all'*esodo*, all'insegna della privazione, dello *spossessamento* del proprio e della donazione gratuita di questo. Laddove, se l'obiettivo sarà riuscire a pensare «uno sradicamento dall'essenza», quest'ultimo s'identificherà proprio con la contestazione del «privilegio della questione: dove? Esso significa il non-luogo», piuttosto⁴⁹⁷. Eppure la speculazione del filosofo, già dalla fine degli anni Quaranta, è ritmata da un crescendo di temi e figure che scandiscono una soggettività emergente non in uno spazio indifferenziato ma radicata in un *qui ed ora* concreto: nella *separatezza* con cui si distacca dalla neutralità vischiosa dell'essere, nella *solitudine* con cui imprime all'esistenza un carattere personale e proprio, nella *materialità* equivoca che dischiude il godimento e si fa condizione della *dimora* e dell'*ospitalità*⁴⁹⁸. Ci si può chiedere, allora, che ruolo abbia il peso del *proprio* visto che occupa uno *spazio* non secondario già nei primi scritti qui presi in esame; la funzionalità dell'evento primo della soggettivizzazione e della difficoltà del cominciamento non può infatti ridursi a quella di far apparire, nella sua radicalità, l'alterità dell'altro, come vorrebbe Courtine⁴⁹⁹. Come può snodarsi una teoria della soggettività abitata dall'urgenza di

l'idea del cogito cartesiano come paradigma del pensiero moderno, autocentrato e autofondantesi, radicato nella certezza di sé a sé e dunque chiuso all'effettiva dinamica d'eteroaffezione dell'alterità.

⁴⁹⁶ Per un confronto tra i due filosofi cfr. J. Hansel, *Jankélévitch et Levinas*, in F. Schwab – J. M. Rouvière (dir.), *Vladimir Jankélévitch, l'empreinte du passeur*, Colloque du Cerisy-La-Salle, Le Manuscrit, Paris 2007, pp 107- 118. J. Hansel, "Proches et lointains": *Emmanuel Levinas et Vladimir Jankélévitch*, in AA. VV., *Emmanuel Levinas. Prophetic inspiration and philosophy*, Atti del convegno internazionale per il centenario della nascita (Roma, 24-27 maggio 2006), a cura di I. Kajon, E. Baccarini, F. Brezzi e J. Hansel, Giuntina, Firenze 2008 cit., pp. 121-134. Cfr. S. Plourde, *E. Lévinas et V. Jankélévitch : un "grain" de folie et un "presque-rien" de sagesse pour notre temps*, in 'Laval théologique et philosophique', vol. 49, 3, 1993, p. 407-421. Com'è noto, Levinas dedicherà a Jankélévitch il saggio poi confluito in *Hors sujet*, e intitolato *Vladimir Jankélévitch*, (cfr. HS 113-121; 85-91).

⁴⁹⁷ AE 21; 11- 12.

⁴⁹⁸ Per un approfondimento del tema della materialità e della carne in Levinas cfr. F. Nodari, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2011, soprattutto pp.48-66.

⁴⁹⁹ Cfr. J. F. Courtine, *L'ontologia fondamentale di Emmanuel Levinas*, in *La trama logica dell'essere*, cit., 13-45. «Un [...] punto di partenza fenomenale è per così dire richiesto dal momento in cui si tratta di elaborare una ontologia consistente dell'ego non isolato, ma costitutivamente solo: *ego solus* [...], poiché è solamente per contrasto con questa egologia solipsista che si potrà liberare, nella sua estraneità, la sua

un'etica come «filosofia prima» e tuttavia alimentata da un'«ontologia del soggetto»? Che rapporti di compatibilità e di non contraddizione sussistono tra i due poli, e come si garantisce un equilibrio tra essi?

L'analisi che questo paragrafo si propone di svolgere intende mettere in evidenza come il processo di soggettivazione nei testi levinasiani sia connotato dai tre tratti prima citati, che sembrano fare esattamente da contraltare ai tre elementi fondamentali su cui è costruita la critica levinasiana al concetto di *essere*. Svolgendo punto per punto, si procederà concentrando l'analisi testuale soprattutto a *De l'existence à l'existant*, *Le Temps et l'Autre* e alla seconda sezione di *Totalité et Infini*, tenendo però sullo sfondo la conferenza del 1982 *Ethique come philosophie première*, con la finalità di dipanare la questione del rapporto tra ontologia ed etica secondo gli interrogativi posti inizialmente.

Perché e come criticare l'idea stessa dell'essere? Prendendo le mosse in parte dagli studi di Chalier e Salanskis⁵⁰⁰, possiamo dire che sono tre gli elementi costitutivi della critica all'essere da parte di Levinas: 1. l'*irremissibilità* dell'essere, la fatalità della «condanna a essere ma, in qualche sorta, all'ombra di se stesso, nella coltre stessa della sua singolarità di persona»⁵⁰¹, nella tragica corrente anonima che spersonalizza, nell'oscurità antecedente la parola creatrice che nella nominazione propria dà dignità al singolo; 2. la *durata* dell'essere, nel senso della «perseveranza ad essere», da intendere sia come trasposizione del neutro indifferenziato come categoria temporale - nell'idea di *continuum* immobile ed eterno da lacerare attraverso la novità dirompente del *presente* - sia come reclamato diritto al *conatus essendi*, con la conseguente logica di *guerra* ad esso implicato; 3. la correlazione tra essere e *sapere*, inteso come approccio

alterità radicale, la sfera o meglio la dimensione dell'eticità, quello che anche Levinas arriva a chiamare «religione» o «socialità» (Ivi, p. 25).

⁵⁰⁰ La riflessione di C. Chalier su questo tema si snoda in tre contributi: il capitolo II di *Lévinas, l'utopie de l'humain*, cit., pp. 37-56; il già citato saggio *Ontologie et mal*, e il volume *La persévérance du mal, La nuit surveillée*, Les éditions du Cerf, Paris 1987. In maniera più o meno coerente, in tutti e tre i contributi citati l'argomentazione della studiosa sui momenti costitutivi della critica levinasiana all'essere mette in rilievo tre istanze: 1. la figura della notte come esperienza dell'*estraneità* dell'essere e della spersonalizzazione che impone; 2. la *durata* dell'essere come perseveranza e 'conatus essendi'; 3. Il versante etico dello *scandalo* del male, il problema della giustificazione. Secondo Salanskis, invece, le tre idee critiche ravvisabili nella riflessione levinasiana sull'essere sono: 1. riprendendo Spinoza, «il *conatus essendi*», ovvero la persistenza nell'essere: la lotta di ogni ente per la sua parte di essere, per il proprio posto al sole, per dirla con Pascal. L'essere come guerra dunque. 2. «L'attitudine epistemica riguardo ad altri», volta all'identificazione, alla comprensione del sapere: attraverso il tema del *volto* invece Levinas descriverebbe la relazione all'altro con uno sguardo morale, che non si limita a descrivere per conoscere, ma è già etica. 3. «Il non senso della neutralità ontologica»: la corrente anonima dell'«il y a come impossibilità del senso (Cfr. J. M. Salanskis, *L'émotion éthique*, cit., pp. 22-23).

⁵⁰¹ C. Chalier, *Ontologie et mal*, cit., p. 65.

«epistemico»⁵⁰² al mondo e ad altri, da cui scaturisce il problema della sua giustificazione e più precisamente il problema di un senso che forse si alimenta a partire da una *saggezza altra*, di chiara impronta ebraica, in direzione della *giustizia*.

2.3.1. Irremissibilità vs *solitudine*. Verso la non-indifferenza?

Di contro all'*orrore* della neutralità impersonale e vischiosa dell'essere, la figura dell'*ipostasi* costituisce il primo tentativo levinasiano di descrivere «l'avvento del soggetto»⁵⁰³:

Noi cercavamo proprio l'apparizione del sostantivo, e per indicarla ci siamo serviti del termine ipostasi che, nella storia della filosofia, designa l'evento attraverso cui l'atto espresso da un verbo diventa un essere designato da un sostantivo. Ma l'ipostasi, l'apparizione del sostantivo, non è solo l'apparizione di una nuova categoria grammaticale; essa significa la sospensione dell'il y a anonimo, l'apparizione di un dominio privato, di un nome. [...] L'essente – ciò che è- è il soggetto del verbo *essere* e, di conseguenza, esercita una padronanza sulla fatalità dell'essere che è divenuto il suo attributo. Esiste qualcuno che assume l'essere, il quale ormai è il *suo* essere⁵⁰⁴.

Quell'«evasione» impossibile dalla fatalità dell'essere viene tentata adesso come atto di posizione dell'essente nell'essere stesso, come gesto di assunzione di questo essere stesso da parte dell'essente. Il movimento, tuttavia, rivela un elemento d'empasse. Alla tragicità dell'irremissibilità dell'essere, infatti, corrisponde la *tragicità* dell'essere incatenati a sé: l'ipostasi, come sorgere della soggettività dall'anonimato dell'essere, si configura come un doppio movimento in cui, svincolandosi dall'incatenamento anonimo dell'essere, si scopre tuttavia inchiodata ad un altrettanto tragico incatenamento a sé stessa. Le figure della *fatica*, dello *sforzo* e della *pigrizia*⁵⁰⁵ tradiscono l'*assurdo* che s'insinua nell'interstizio tra l'esistenza e l'esistente e nel gesto di separazione del secondo dalla prima⁵⁰⁶, l'assurdo di un'esistenza inchiodata

⁵⁰² J. M. Salanskis, *L'émotion éthique*, cit., p. 22.

⁵⁰³ EE 98; 61. Come scrive nei Carnets: «Ipostasi- come termine con cui potrà sostituire la nozione di soggettività» (<P. 1> del Quaderno 5 in OE1 146; 153).

⁵⁰⁴ EE 119-120; 75.

⁵⁰⁵ Cfr. Ivi, pp. 27-46; 18-29.

⁵⁰⁶ Come mostra R. Calin, sembrerebbe che il gesto ermeneutico di Levinas consista nel sostituire alla nozione di differenza ontologica quella di separazione, come se mettesse in questione la *Jemeinigkeit*, senza la quale la comprensione del senso dell'essere non potrebbe aver luogo. Se tuttavia, la tesi dello studioso consiste nel mostrare che la distruzione del soggetto fa uno con il riconoscimento del suo primato, proprio nell'intervallo tra l'essere e l'essente, nella separazione tra l'esistere e l'esistente, s'insinua una nota di assurdità, come Levinas stesso in effetti riconoscerebbe, radicalizzando la fatticità

definitivamente a se stessa. «La questione dell'essere» diviene «l'esperienza dell'essere nella sua estraneità»⁵⁰⁷, non perché non ci riguardi - visto che al contrario tra esistenza ed esistente si dà un'«aderenza» assoluta – ma perché quegli stati emotivi citati, «forme concrete dell'aderenza tra l'esistente e l'esistenza»⁵⁰⁸, ne rivelano anche la radicale *separazione*, nella cifra di *rifiuto* e ripugnanza che connota l'esistenza stessa⁵⁰⁹. Proprio attraverso le analisi fenomenologiche della fatica, della pigrizia, dello sforzo, la relazione tra l'esistente e l'esistenza emerge infatti a un tempo stesso come «padronanza dell'esistente sull'esistenza e [...] peso dell'esistenza sull'esistente»⁵¹⁰. Nel cuore del rapporto tra esistenza ed esistente Levinas coglie un elemento di paradossale *dualità*, come un intervallo o uno scarto in cui si dà un arresto: come una presa di distanza dall'*il y a*, che sottolinea contemporaneamente anche lo sforzo e la fatica di esistere, un movimento di attrazione esercitato dall'esistenza sull'esistente, e nella stessa misura una resistenza al processo di identificazione. Esattamente in quello scarto, in quell'intervallo, Levinas coglie la genesi dell'io come esistente, la genesi dell'ipostasi: emerge un io a partire dalla sospensione della verbalità anonima dell'essere⁵¹¹. Il senso

del Dasein « in cui il fatto d'essere prende per il Dasein un carattere enigmatico- al punto di vedervi il luogo stesso dell'assurdo: che io sono, che io esisto, questo è assurdo. Uscire dall'essere, compiere il movimento d'ex-scendenza verso il Bene al di là dell'essere significherà uscire da questa assurdità» (R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, cit., nota 3, p. 33). Riguardo ai riferimenti levinasiani all'*assurdo* cfr. TA 29; 24: «Non si è più padroni di nulla, perciò si è nell'assurdo. Il suicidio appariva come l'ultima difesa contro l'assurdo. [...] Ma proprio per questo Amleto è al di là della tragedia o è la tragedia della tragedia. Egli sa che il 'non essere' è probabilmente impossibile, e non è più in grado di dominare l'assurdo, neppure col suicidio. La nozione dell'essere irremissibile e senza uscita costituisce l'assurdità intrinseca dell'essere».

⁵⁰⁷ EE 25; 16 (scegliamo qui di tradurre il termine levinasiano *étrangeté* con «estraneità», sebbene il traduttore lo renda con «stranezza»).

⁵⁰⁸ Ivi, p. 26; 17.

⁵⁰⁹ Cfr. Ivi, p. 27-38; 18-24: «[...] la fatica e la pigrizia non rivelano ciò che compiono, o, nel caso specifico, ciò di cui sono l'impotente rifiuto. La loro realtà è costituita interamente da questo rifiuto. [...] Così, ciò che esse sono nella loro stessa produzione, un evento di rifiuto, quell'indietreggiamento davanti all'esistenza di cui è fatta la loro stessa esistenza, viene interpretato come rifiuto teorico. C'è una lassitudine verso tutto e verso tutti, ma soprattutto verso se stessi. [...] Nella situazione della lassitudine l'esistenza è simile al richiamo di un impegno ad esistere, con tutta la serietà e durezza di un contratto irrescindibile. [...] Il rifiuto è *nella* lassitudine; la lassitudine, con tutto il suo essere, realizza questo rifiuto d'esistere; [...] La pigrizia non è né l'ozio né il riposo. Come la fatica, essa implica un atteggiamento nei confronti dell'atto. [...] è in un certo senso un'avversione per lo sforzo. [...] La pigrizia è un'impossibilità di cominciare o, se si preferisce, il compiersi del cominciamento, [...] un'impotente avversione priva di gioia rispetto alla esistenza stessa come carico. [...] Infine, la fatica si manifesta dapprima come un irrigidimento, un intorpidimento, un modo di rannicchiarsi. [...] L'intorpidimento della fatica è molto caratteristico. È una impossibilità di seguire, una sfasatura costante e crescente dell'essere rispetto a ciò cui resta attaccato, come una mano che a poco a poco lascia ciò che tiene e a cui tiene, nell'istante stesso in cui ancora tiene. Più che esserne una causa, la fatica è questo allentamento stesso. E lo è, nella misura in cui non risiede semplicemente in una mano che lascia il peso che solleva con fatica, ma in una mano che tiene (a) ciò che lascia anche quando l'ha abbandonato e resta ancora una contrazione».

⁵¹⁰ Ivi, p. 113; 70.

⁵¹¹ La costituzione dell'io, peraltro, avviene come dal nulla, non per una qualche necessità logica ma come un puro *Faktum*, senza potere spiegare il perché si produce; scrive Levinas infatti: «non esiste fisica

di questo doppio movimento e della paradossale fatalità insito in esso, si ritrova anche in *Le Temps et l'Autre*:

L'identità non è una relazione inoffensiva con sé, ma un asservimento [incatenamento]⁵¹² a sé; è la necessità di occuparsi di sé [...] Il ritorno dell'io su di sé non è propriamente una serena riflessione e neppure il risultato di una riflessione puramente filosofica. La relazione con sé è, come nel romanzo di Blanchot *Aminadab*, la relazione con un doppio incatenato a me, doppio vischioso, pesante, stupido ma assieme al quale l'io si ritrova proprio perché è io⁵¹³.

E ancora, nei *Carnets*:

Il soggetto e la posizione – La ripresa da parte del soggetto del peso che deposita – la doppia struttura del soggetto che è nello stesso tempo ciò che prende e ciò che è preso – visibile nella fatica della posizione – la necessità di cambiare posizione – in questa fatica appare la dualità del soggetto – il fatto che la sua accettazione del peso è a sua volta un peso⁵¹⁴.

In questa doppia dinamica, che rivela tutto il peso dello *sforzo* d'essere, in *Le Temps et l'Autre* Levinas chiama *solitudine* la dimensione propria dell'ipostasi come condizione stessa del suo farsi, come unità stessa dell'io nell'atto di partire da sé e ritornare a sé⁵¹⁵. Per effetto dell'identificazione, l'esistente è «monade e solitudine»⁵¹⁶. Nessun rimando alla solitudine intesa come dato antropologico o psicologico, come privazione della relazione ad altri o modo difettivo dell'essere-con, secondo l'analitica di *Essere e tempo*. Il rovesciamento dialettico che accompagna il dominio dell'esistente sull'esistere comporta piuttosto il ripiegamento dell'io sul proprio sé, l'incatenamento a sé nell'impossibilità di distaccarsene: Levinas chiama *solitudine* questa «unità

in metafisica» (TA 31; 25). Questa strana espressione, che potrebbe adombrare i resti di una problematicità non assunta fino in fondo dal filosofo e dimorante quindi in qualche modo aporetica, potrebbe essere spiegata secondo Petrosino nel senso dell'impossibilità del *perché* in funzione del *come*: «La nascita dell'esistente non ha un perché, non è ad esempio un evento che si produce come effetto (fisico) di una causa, non è un evento prevedibile sulla base dell'andamento stesso dell'essere. Da questo punto di vista l'esistente rappresenta una frattura nell'essere, una discontinuità che può solo essere riconosciuta e descritta, ma non giustificata; la presenza dell'esistente costituisce un evento che interrompe l'economia dell'essere ed introduce la possibilità del proprio: non c'è perché all'evento del proprio» (S. Petrosino, *La fenomenologia dell'unico*, cit., nota 50 pp. XXXI-XXXII).

⁵¹² Il termine originale levinasiano è *enchaînement*, che nella traduzione italiana Ciglia rende con «asservimento», ma che a nostro parere sarebbe meglio tradurre con «incatenamento», con un effetto di ridondanza e di continuità ad un campo semantico lungamente evocato nel testo in questione e nei due immediatamente precedenti.

⁵¹³ TA 37; 29.

⁵¹⁴ <P. 51- 52> del Quaderno 4 dei *Carnets*, in OE1 124; 133.

⁵¹⁵ In maniera simile, come vedremo in seguito, in *Totalité et Infini* Levinas ricorre al tema dell'*ateismo creaturale* per indicare la positiva separatezza dell'io, quella «separazione così completa che l'essere separato sta assolutamente solo nell'esistenza, senza partecipare all'Essere dal quale si è separato [...] Si vive al di fuori di Dio, a casa propria, si è io, egoismo» (TI 52; 56-57).

⁵¹⁶ TA 32; 25.

indissolubile fra l'esistente e il suo esistere», l'unità stessa dell'esistente, che «è solo perché è uno»⁵¹⁷, nuclearità dell'istante che nel separarsi dall'anonimo dell'essere si fa *uno* nell'identificazione a sé.

Il problema è che *il faut s'occuper de soi*⁵¹⁸! Il soggetto si pone ed ha un suo ingombro, rievocando il tema della *materialità* e la teoria del *bisogno* che saranno più avanti analizzati: «il mio essere si carica di un avere: sono oppresso dall'ingombro di me stesso»⁵¹⁹. L'evento della soggettività incipiente, nel momento stesso in cui si pone come evento dell'ipostasi e come problema del cominciamento, imprime al movimento dell'origine e della posizione un movimento irrecusabile che prevede una successiva battuta d'arresto e un movimento di «rinculo» e «ripiegamento»⁵²⁰, che sa già di passività:

La sua libertà è immediatamente limitata dalla sua responsabilità. È questo il suo grande paradosso: un essere libero è già non più libero perché è responsabile di se stesso. [...] si ritrova impegnato in se stesso e perciò sperimenta una responsabilità, si rovescia in materialità⁵²¹.

Primordiale figura della libertà, la solitudine dell'ipostasi è l'esperienza dell'incatenamento a sé, dell'impegno ad assumere il peso della propria esistenza, secondo un duplice movimento che conserva intatta la sua *ambiguità* di fondo, come Levinas stesso è consapevole - vista la ricorrenza del tema nei *Carnets*⁵²² -, e come afferma lui stesso con lucidità nel 1982, quando però retrospettivamente sa già con chiarezza quale sia la via che dà un senso al problema soggettivo:

⁵¹⁷ Ivi, p. 35; 28.

⁵¹⁸ Ivi, p. 37; 29.

⁵¹⁹ Ibidem.

⁵²⁰ EE 99-100; 61.

⁵²¹ TA 36-37; 28-29. È sorprendente trovare già in questa fase della produzione levinasiana quell'intreccio aporetico tra il tema della *libertà* e quello della *responsabilità*, declinato ora ovviamente su un piano ben diverso da quello su cui sarà affrontato nei testi più maturi, e tuttavia senza una così gran distanza tra essi.

⁵²² A proposito dell'ipostasi (cfr. OE1 137, 146, 168; 147, 153, 174), nei *Carnets* ricorre spesso il termine *ambiguità* o il tema dell'equivoco, evidentemente oggetto di meditazione del Levinas 'prisonnier', senza tuttavia poi trovare adeguata esplicitazione e sviluppo nella produzione filosofica a seguire. In *Entre nous*, a ritroso, Levinas esprimerà con maggiore consapevolezza il senso dell'*ambiguità* del soggettivo: «Straordinaria ambiguità dell'io: al tempo stesso il punto in cui l'essere e lo sforzo per essere, si contraggono in un se-stesso, in un'ipseità contorta su se stessa, primordiale e autarchica, e il punto in cui è possibile la strana abolizione o sospensione di questa urgenza d'esistere e un'abnegazione nella preoccupazione per gli 'affari' d'altri» (EN 213; 227).

L'io che già si pone e s'afferma – o si consolida – nell'essere, resta abbastanza ambiguo – o abbastanza enigmatico – da riconoscersi, secondo l'espressione di Pascal, "detestabile" nella manifestazione stessa della propria enfatica identità d'ipseità, nel "dire io"⁵²³.

Il tragico dell'aporia risiede proprio in questo *doppio*, tra l'abisso del neutro e l'incatenamento al proprio, che ben presto si rivelerà essere non come quell'ambigua solitudine che è aristotelica condizione per il *theorein*⁵²⁴, ma come presuntuosa *autarchia* che nel risveglio dell'altro trova la via di «salvezza»⁵²⁵: «la divina commedia di una trascendenza al di là delle posizioni ontologiche»⁵²⁶ - scrive Levinas in *Une nouvelle rationalité* - si svolge grazie al fatto che l'unicità dell'io è sottratta a qualsiasi «possibilità di sottrarsi»; l'idea classica di autarchia, come messo in evidenza da Marcel, risulta scossa nella sua pretesa di autosufficienza e *aperta* ad una nuova significanza dalla presenza dell'altro. Il momento di oltrepassamento dell'elemento ipostatico nella sua autosufficienza sarà il «risveglio» a una nuova significanza dell'identità e del sensato⁵²⁷, in cui alla fissità – posizione - identificazione dell'esistente subentrerà l'apertura accogliente e *non-indifferente* alla prossimità dell'altro.

⁵²³ EPP 88; 53

⁵²⁴ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* (X, 7), citata dallo stesso Levinas in EPP 72; 48.

⁵²⁵ Il sorprendente tema della *salvezza*, compare in maniera inusitata nei frammenti dei *Carnets*: in modo esemplare, Levinas scrive: «Il male della solitudine non è il fatto di un essere che si trova male nel mondo; ma il male del fatto anche dell'essere – a cui non si può rimediare con un essere più completo, ma con la salvezza. *Salvezza non è l'essere*» (<P. 4-5> del Quaderno 1, OE1 52; 64, corsivo nostro). Come spiega F. Nodari, attraverso questo importante guadagno teoretico Levinas pone le fondamenta «per una differenza che va al di là della differenza ontologica, che è *differenza della salvezza*», nel «decidersi-ad-iniziare-qualcosa-con-se-stesso» nella propria fatticità storica (cfr. F. Nodari, *Responsabilità incarnata in Emmanuel Levinas*, cit., p. 11).

⁵²⁶ EN 79; 95.

⁵²⁷ Come non rievocare il problema dell'intersoggettività in Marcel, la sua critica a Husserl per la concezione solitaria dell'io, la difficoltà di «uscire da me stesso»? (Cfr. G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Gallimard, Parigi 1927, pp. 293-295; cfr. p. 228). Non a caso Levinas proprio in questo passo di EN cita l'estratto del *Journal Métaphysique* di Marcel relativo alla data del 21 ottobre 1919: «“Bisogna senza dubbio reagire energicamente contro l'idea classica del valore eminente dell'*autarkia*, della sufficienza di sé a sé. La perfezione non è ciò che basta a se stesso, o almeno questa è perfezione di un sistema e non di un essere. [...] A quale condizione il rapporto che lega un essere a ciò che ha bisogno, può presentare un valore spirituale? Sembra che debba esserci una reciprocità, un risveglio. Soltanto un rapporto da essere a essere può dirsi spirituale [...] Ciò che conta è lo scambio spirituale tra esseri e qui si tratta non di rispetto, ma di amore”» (EN 78-79; 94-95). Lo stesso cruciale passaggio viene riportato ripetutamente da Levinas, cfr. NP 9; 5., e citato in DQV 220; 171. HS 35; 27) Commenta Levinas subito dopo la citazione in EN: «Testo essenziale! Si parla molto di essere, di spirito e di spirituale e l'amore è nominato solo per finire. Ma l'essere qui non è coscienza di sé. È rapporto con l'altro da sé e risveglio» (EN 79; 95).

2.3.2. Durata vs *separatezza*. Verso la de-posizione?

In *Etica come filosofia prima*, Levinas si riferisce al movimento che la filosofia moderna, - e in particolare Hegel - avrebbe impresso al pensiero, riducendolo ad autocoscienza, all'identità tra identico e non identico: l'essere, di conseguenza, sarebbe stato «a sua volta inteso come *affermazione attiva di questo stesso essere*, come la *forza e lo sforzo d'essere*. L'uomo moderno persiste nel suo essere, come un sovrano unicamente preoccupato di salvaguardare *i poteri della sua sovranità*»⁵²⁸.

Il secondo elemento della critica levinasiana all'essere è esattamente la sua *durata*, e in un duplice senso: sia nel senso temporale, l'idea di durata come dimensione continua ed eterna che non prevede cesure né irruzione del 'nuovo'; sia nel senso spinoziano della *perseveranza ad essere*⁵²⁹, come istanza del *conatus essendi* che reclama continuità al proprio sé evocando l'idea di essere come *guerra* e ponendo di contro il problema della sua giustificazione.

Nella trama dell'essere da cui emerge l'esistente, s'inserisce il brivido del tempo trasponendo e approcciando su un piano altro la problematica della tragica fatalità e della minaccia dell'inamovibilità⁵³⁰:

⁵²⁸EPP 74; 49.

⁵²⁹ Nella sua *Etica*, Spinoza aveva dedicato più di una proposizione a dimostrare che l'*essenza* o la *natura* degli enti consiste nella loro *perseveranza nell'essere*: «Ogni cosa, per quanto sta in essa, si sforza di perseverare nel suo essere» (B. Spinoza, *Etica. Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Tea, Milano 1991, III, VI, p. 197), poiché, in quanto emanazione di Dio stesso, ne esprime la potenza e «si oppone a tutto ciò che può toglierle l'esistenza, e perciò, per quanto essa può e sta in lei, si sforza di perseverare nel suo essere» (ibidem). Anzi, esattamente «lo sforzo con cui ogni cosa cerca di perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa» (ivi, III, VII, p. 197), poiché le cose possono solo ciò che deriva dalla loro natura determinata. A tal proposito, C. Chalier precisa: «Seguendo Spinoza, Levinas chiama *conatus*, o perseveranza nell'essere, quello sforzo per conservare e accrescere il proprio essere che costituisce il segno distintivo di tutto il vivente. [...] Ma, mentre il suo predecessore considera il compito di essere come il destino più alto, che anima il desiderio tanto del saggio quanto del passionale – il primo per la gioia e, in ultima istanza, per la beatitudine e la pace, il secondo per la tristezza e la rivalità costante – Levinas conserva solo il secondo aspetto delle analisi di Spinoza. Il quadro che disegna della vita "interessata" non è mai quello della vita saggia, della vita guidata dalla ragione, ma quello di esistenze interamente sotto l'egida della violenza e della guerra» (C. Chalier, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, cit., p. 47). Per un approfondimento su questo tema cfr. J.-F. Rey, *La mesure de l'homme. L'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, Michalon, Paris 2001, pp. 189-200, in cui lo studioso analizza il tema del *conatus* relativamente a Spinoza e alla *libido dominandi* di Hobbes.

⁵³⁰ Già nel 1934, Levinas poneva la questione in questi termini: «Il tempo, condizione dell'esistenza umana, è soprattutto condizione dell'irreparabile. Il fatto compiuto, travolto da un presente che fu, sfugge per sempre alla presa dell'uomo, ma grava sul suo destino. Dietro alla malinconia per l'eterno fluire delle cose, per l'illusorio presente di Eraclito, c'è la tragedia dell'inamovibilità d'un passato incancellabile che condanna l'iniziativa a non essere che una continuazione. La vera libertà, il vero inizio, esigerebbe un

L'evento dell'ipostasi – infatti, scrive Levinas - è il presente. Il presente parte da sé, meglio ancora, è l'atto di partire da sé. Nella trama infinita, senza inizio né fine, dell'essere, esso è lacerazione. Il presente lacera e riannoda; comincia; è il cominciamento per eccellenza ⁵³¹.

La posizione dell'ipostasi, e con essa il problema della soggettività, si intreccia cioè con il problema della temporalizzazione ⁵³², con il tentativo di spezzare l'inamovibilità fatale del tempo e di «dedurre» il presente come possibile dimensione temporale che vi emerga come evadendone. In maniera significativa, infatti, l'ultimo paragrafo di *De l'existence à l'existant*, dedicato a *L'ipostasi*, si snoda a sua volta in tre sottoparagrafi: *L'insonnia*, *La posizione* e infine *Verso il tempo*, secondo una sintonia di temi con Louis Lavelle, impegnato proprio in quegli anni in una «riabilitazione del presente» che Levinas saluterà con entusiasmo come «il solo mezzo per spezzare il gioco tragico del tempo» ⁵³³. In *De l'existence à l'existant* il problema della presentificazione, ovvero della possibilità del presente, si pone in stretto legame con quello della nascita della

vero presente che, sempre al culmine d'un destino, lo ricominciasse eternamente» (QRH 9; 26). Il tragico del tempo consiste per il filosofo in questa *inamovibilità* iscritta nella dimensione del passato, e che si rivela essere impedimento a un vero cominciamento. Sarà sorprendente ritrovare la stessa categoria di *inamovibilità* proprio l'anno successivo in *De l'évasion*, ma per caratterizzare stavolta il presente, come impossibilità di interromperlo, quale fatto tragico dell'essere incatenati a sé – come nell'esperienza della sofferenza, quasi che il presente fosse completamente senza avvenire, non potendo in alcun modo farsi cominciamento. Quell' *être rivé* allora diventa - trasposto sul piano temporale- il problema del tragico del tempo, ovvero la ritenzione del presente dal passato, e del futuro dal presente. È l'impossibilità del cominciamento del tempo!

⁵³¹ TA 32; 26.

⁵³² In un'intervista, *L'Altro, l'utopia e la giustizia*, accordata nel 1988 alla rivista 'Autrement' e poi ripresa in EN, Levinas sostiene: «Il mio tema di ricerca essenziale è quello della deformalizzazione della nozione di tempo» (EN 263; 277), confermando innanzitutto la centralità e l'interesse costante che la questione temporale ha mantenuto lungo tutto l'arco della produzione speculativa del filosofo. Tuttavia, ciò che a noi interessa qui è notare che per riferirsi al problema del cominciamento del tempo Levinas utilizza il termine *deformalizzazione* che compare in altre occasioni nella trama della sua scrittura e insieme al termine *concretizzazione*: in TI, innanzitutto a proposito dell'idea di infinito (cfr. TI 42; 48), e poi significativamente nel saggio dedicato a Rosenzweig (*Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne* del 1965, poi ripreso in HS 67-89; 51-68). Il tema del tempo, dunque, non solo deve essere inteso come tutt'altro che marginale o secondario nel pensiero di Levinas, ma si snoda in maniera intrecciata a quello della *concretezza*, alle nozioni di «congiunture», «circostanza», «condizione». Per un approfondimento sul nesso tra questi concetti, cfr. J. Rolland, *Instant et Diachronie*, in *Parcours de l'Autrement*, cit., p. 291.

⁵³³ Nel tomo IV (1934/1935, pp. 392-395) delle 'Recherches philosophiques' (la stessa rivista in cui l'anno successivo Levinas avrebbe pubblicato *De l'évasion*, il filosofo pubblica la recensione a *La présence totale* di Lavelle, apprezzando la riabilitazione del presente che questi realizzava contro «i filosofi tedeschi contemporanei», per i quali «lo scorrere del tempo dispiegava in qualche modo lo spessore opaco dell'essere». Nel concludere la recensione, pur esprimendo qualche reticenza, Levinas scrive: «Il grande merito del signor Lavelle consiste nel renderci sensibile questa verità che la riabilitazione del presente è il solo mezzo per spezzare il gioco tragico del tempo. Ma in Lavelle la vittoria sul tempo è un'uscita ad di fuori dal tempo [...] Il presente di Lavelle è in temporale. È l'incrocio del tempo e dell'eternità [...] La riabilitazione del presente, apogeo del tempo e condizione della libertà, deve condurre fatalmente all'incontro con l'eternità così difficilmente separabile dalla freddezza impersonale di una verità matematica?» (E. Levinas, recensione a Louis Lavelle, *La présence totale*, cit., p. 393).

soggettività, poiché il presente viene pensato nella sua «soggettività», come trasmutazione - in seno al puro evento d'essere - dell'evento in sostantivo, dell'ipostasi. Il gesto stesso dell'esistente di porsi nell'*istante* e sfuggire dall'anonimato dell'essere indifferenziato costituisce il cominciamento del tempo⁵³⁴:

L'«arresto» dell'istante non deve essere cercato come un'estensione del tempo immobilizzato [...] Il presente è arresto non perché viene arrestato, ma perché interrompe e riannoda la durata a cui perviene partendo da sé. [...] il presente è il compiersi di un soggetto. Spezza la durata in cui è preso⁵³⁵.

Come l'ipostasi è l'evento della soggettività che «si rapprende» e «si coagula» sottraendosi alla densità vischiosa dell'essere puro, così il presente, nell'istante, è la lacerazione, la rottura che s'insinua nel flusso continuo e omogeneo della temporalità costituendo la forma originaria di quest'ultima. In ciò Levinas può fare sua la critica bergsoniana al tempo astratto, e nello stesso tempo tuttavia rifiutare la sua concezione della *durata* come tempo continuo:

Siamo quindi d'accordo con le critiche che, a partire da Bergson, sono state rivolte alla confusione tra il tempo astratto e il tempo concreto. Ma questa distinzione non si impone per il fatto che il primo è spazializzato e omogeneo mentre l'altro è la durata inseparabile dai suoi contenuti eterogenei, sempre nuovi e imprevedibili, ma per il fatto che nel tempo astratto c'è un ordine degli istanti ma non un istante centrale, quell'istante per eccellenza che è il presente⁵³⁶.

Al contrario, la filosofia moderna avrebbe sempre compreso l'istante in funzione del tempo, laddove l'istante si rivela essere un'astrazione rispetto al divenire omogeneo della durata⁵³⁷; ma, in questo modo, l'istante verrebbe considerato solo in relazione agli altri istanti, cioè come causato da un istante passato e a sua volta come causa o

⁵³⁴ Il tempo per Levinas non comincia per un atto della coscienza, non può essere il kantiano apriori formale, né l'husserliano orizzonte della coscienza. La posizione dell'esistente e la sua capacità di lacerare la vischiosa trama dell'*il y a* è piuttosto un fenomeno lento e laborioso, nel quale si compie uno sforzo quasi violento, come indica il termine stesso *arrachement* utilizzato dal filosofo. Più ancora, potremmo dire, che più che presente, il tempo dell'esistenza è una distensione del presente, come un fenomeno d'iterazione, di rinvio e di ripresa, di assunzione di un'individualità mai sottratta definitivamente al dominio dell'*il y a*.

⁵³⁵ EE 107-108; 67. All'inizio del suo corso del 1975, *La Mort et le temps*, Levinas sottolineerà che ciò che egli rifiuta non è il concetto di *durata* in quanto tale, quanto piuttosto «le idee di flusso e scorrimento, che fanno pensare ad una sostanza liquida ed annunciano la possibilità di una misura del tempo» (DMT 15; 47). Bisognerebbe invece liberare la significazione del concetto di *durata* cercandola «senza limitarsi all'immagine mobile dell'eternità immobile, né all'idea di flusso, né all'essere-per-la-morte e al tempo pensato a partire dal gioco essere/nulla» (Ivi, p. 130; 164).

⁵³⁶ EE 110-111; 69.

⁵³⁷ Cfr. Ivi, p. 108; 67.

premessa d'un istante futuro. L'intento levinasiano è invece pensare la *separatezza*, la rottura dell'istante per poterne preservare la specificità e il «segreto»⁵³⁸ della singolarità: per il filosofo l'istante è *nascita*, piena autonomia, e in ciò risiede il suo statuto paradossale:

Ciò che comincia ad essere non esiste prima di essere cominciato e tuttavia ciò che non esiste ancora deve nascere da se stesso attraverso il proprio cominciamento, deve venire a sé senza partire da nessun luogo. È il paradosso stesso del cominciamento che costituisce l'istante⁵³⁹.

Il cominciamento non ha punto di partenza né un istante che lo precede, ma piuttosto il punto di partenza s'identifica con un punto d'arresto, come un «contraccolpo»⁵⁴⁰. L'intento levinasiano è quello di pensare la temporalità originaria non come flusso omogeneo, secondo l'immagine dello scorrere del fiume, ma di pensare la temporalità in quanto scarto, rottura, evento indeducibile in seno alla durata. In effetti, istante e ipostasi si equivalgono ad indicare l'evento del sorgere del soggetto: «“présente”, “io”, “istante”: sono tutti momenti di un evento unico»⁵⁴¹. L'indeducibilità dell'istante è l'irriducibilità dell'individuo ad ogni orizzonte di comprensione totalizzante. L'atto è la decisione del soggetto di assumere l'esistenza, di farsi carico dell'esistenza, e dunque di porsi in quanto soggetto. L'irruzione del tempo come durata da parte dell'istante è illustrata nel paragone musicale della «nota falsa», in contrappunto a quello bergsoniano della melodia:

[...] Gli istanti della melodia esistono solo nella misura in cui si sacrificano alla durata che, nella melodia, è fundamentalmente continuità. [...] È vero che la durata musicale può essere frazionata in elementi che possono essere contati. Ma ciascun istante non conta. Gli istanti della melodia sono lì solo per morire. La nota falsa è un suono che si rifiuta alla morte⁵⁴².

Ciò che importa a Levinas è la singolarità di ogni momento, in cui preservare allo stesso tempo la sua alterità. Per queste ragioni, una concezione come quella husserliana in cui il presente, concepito come ripresa del passato e anticipazione del futuro, perde la sua propria identità e finisce per sparire quasi stretta dal vortice dello scorrimento o del

⁵³⁸ Ivi, p. 126; 79.

⁵³⁹ Ivi, p. 111; 69.

⁵⁴⁰ Ivi, p. 112; 70.

⁵⁴¹ Ivi, p. 117; 73.

⁵⁴² Ivi, p. 41; 26.

flusso, non può soddisfare Levinas⁵⁴³. Né tuttavia la preminenza accordata da Heidegger alla dimensione del futuro. Il presente, come lacerazione nella trama della vita, come il «prodursi» dell'evento, sottolinea ancora una volta che l'aspetto essenziale della temporalità levinasiana si rivela essere la *discontinuità*, discontinuità di cui l'istante non può rendere ragione, per la sua paradossalità ed «evanescenza»:

In quanto riferimento a sé in un presente, il soggetto identico è sì libero rispetto al passato e al futuro, ma resta tributario di se stesso. [...] Si articola in un positivo incatenamento a sé: l'io è irremissibilmente sé. Considerare la relazione tra l'io e il sé come ciò che costituisce la fatalità dell'ipostasi, [...significa] un incatenamento a sé, un'impossibilità di disfarsene⁵⁴⁴.

Ora, poiché il presente dell'esistente si mantiene nella sua definitività incapace di alterità e di trascendenza, nel capitolo intitolato significativamente *Il tempo e l'altro*, prelude del saggio dell'anno seguente, Levinas sostiene che:

Il dinamismo dell' "io" risiede nella presenza stessa del presente, nell'esigenza che questa presenza implica. Esigenza che non concerne la perseveranza nell'essere, né, per l'esattezza, l'impossibile distruzione di questa presenza, ma lo scioglimento di quel nodo che si annoda in essa: il definitivo che la sua evanescenza non riesce a sciogliere. [...] È l'esigenza del non-definitivo. *La "personalità" dell'essere è il suo bisogno del tempo* come di una miracolosa fecondità nell'istante stesso attraverso cui ricomincia come altro. Ma esso non si può dare da sé quest'alterità⁵⁴⁵.

Ciò tuttavia non è in contraddizione con quanto detto prima, perché la trascendenza verso l'altro è sempre possibile da un io stabile nella sua ipseità. Si sta piuttosto passando da una concezione monadica dell'esistente, dominante per la maggior parte dell'opera del 1947, alla nascita dell'alterità all'interno stesso della dinamica della temporalità.

⁵⁴³ Tuttavia è chiaro che la riflessione levinasiana sulla temporalità passi dalla lettura dell'analisi husserliana della coscienza intima del tempo. Se possiamo convenire con R. Bernet, nel sostenere che quest'ultima resta un punto di riferimento obbligatorio per ogni fenomenologo che si occupi della questione del tempo (Cfr. R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Puf, Paris 2004, p. 247), non si condivide la sua tesi secondo cui vi sarebbe una riabilitazione benché parziale di Husserl. Pensiamo piuttosto che sia molto più evidente l'influenza heideggeriana – anche a proposito della questione della temporalità-. Per un approfondimento dell'analisi levinasiana del tema del tempo in Husserl cfr. soprattutto i saggi *L'œuvre d'Edmund Husserl et Intentionnalité et sensation*, in EDE 11-75 e 201-225; 3-57 e 165-186.

⁵⁴⁴ Ivi, p. 127 ; 79-80.

⁵⁴⁵ Ivi, pp. 134-135; 84-85.

Se «la solitudine è un'assenza di tempo»⁵⁴⁶ ovvero «porre l'ipostasi in termini di presente non significa ancora introdurre il tempo nell'essere»⁵⁴⁷, l'altro si costituisce innanzitutto nella dinamica della temporalità. Già nelle prime righe del paragrafo di *De l'existence à l'existant* sopra citato si legge:

Come potrebbe infatti generarsi il tempo in un soggetto solo? Il soggetto solo non può negarsi, non ha il nulla. L'alterità assoluta dell'altro istante – se il tempo non è l'illusione di una stasi – non può trovarsi nel soggetto che è definitivamente *se stesso*. Questa alterità può derivarmi solo da altri. [...] La dialettica del tempo è la dialettica stessa della relazione con altri⁵⁴⁸.

Se, nei testi citati, il problema della temporalizzazione richiederà al filosofo di volgersi all'analisi di altre dimensioni temporali per cogliervi la genesi del tempo⁵⁴⁹, l'evento della *separatezza* - con cui l'ipostasi del presente interrompe la durata del tempo - insinua il problema della socialità come *impossibile* evento dell'alterità all'interno dell'io e a partire dalla solitudine. Dovrà essere oltrepassata anche la prospettiva dell'essere come inter-esse, come *conatus essendi* e diritto alla perseveranza nell'essere, visto che quest'ultimo difende e garantisce la stabilità identitaria sia in senso estensivo

⁵⁴⁶ TA.38; 30.

⁵⁴⁷ Ivi, p. 32 ; 26.

⁵⁴⁸ EE 135-136; 85. In questi testi comincia a profilarsi, intrecciato al tema della *solitudine*, il problema *sociale*, questione cruciale nel clima di ricostruzione post-bellica (cfr. EI 57; 70). Come sottolinea Ferretti, se il marxismo sosteneva l'originaria socialità dell'uomo, l'esistenzialismo sartriano vedeva l'esistenza come imprigionata in una solitudine senza rimedio, la riflessione heideggeriana descriveva un'esistenza assolutamente isolata di fronte alla morte (cfr. G. Ferretti, *La filosofia di Levinas*, cit., p. 89). Il tentativo levinasiano sarà invece quello di partire da una lettura del tema della solitudine inizialmente in sintonia al clima di quegli anni, fino a un travalicamento del senso di quest'ultimo per sfociare in un reale progetto di «uscita» dalle categorie dell'essere. Come Levinas preciserà altrove, quello della *solitudine* era allora un tema «esistenzialista», tuttavia descritto quasi unicamente «come la disperazione della solitudine, oppure come l'isolamento nell'angoscia» (EI 57; 70); piuttosto, sostiene Levinas nel 1948, «la solitudine non è [...] soltanto disperazione ed abbandono, ma anche virilità e fierezza e sovranità. Caratteri, questi, che l'analisi esistenzialistica della solitudine, condotta esclusivamente in termini di disperazione, è riuscita a cancellare, facendo cadere nella dimenticanza tutti i motivi della letteratura e della psicologia romantica e byroniana che esaltano la solitudine fiera, aristocratica, geniale» (TA 35; 28). Verso la fine dell'argomentazione, sia in TA che in EE, il tema della solitudine comincia a essere evocato come modo d'essere difettivo, non più solo come virilità e fierezza propria dell'identità a sé, ma come *mancaza d'altri*, incapacità di dedurre l'alterità dalla pienezza del sé, dunque come status da oltrepassare.

⁵⁴⁹ Si tratterà innanzitutto del *futuro* (nella seconda parte di *Le Temps et l'Autre* e in parte in *Totalité et Infini*), mentre negli scritti più maturi verrà analizzato il *passato* come possibile fonte della temporalizzazione originaria. Volendo seguire, nei testi del filosofo, il percorso attraverso cui tenta questa 'fenomenologia del tempo', si noterà infatti che ciascuna delle tre dimensioni temporali prevale una alla volta e alternativamente, come in un reciproco gioco di rinvii delle multiple forme del tempo. Sembrerebbe cioè che, nella ricerca della *source* originaria della temporalità, Levinas non abbia in ultima analisi fatto la scelta di un asse invariabile, come invece si tratta per Hegel del passato, per Husserl del presente, per Heidegger del futuro. Levinas si è soffermato piuttosto sul *presente* come tempo possibile del cominciamento, passando al *futuro* come sorgente 'a-venire' dell'alterità radicale, fino all'analisi del *passato* in quanto tempo della *pazienza* e dell'*anarchia* della responsabilità.

che temporale, impedendo la *possibilità* dell'alterità⁵⁵⁰. A tal proposito leggiamo in *Etica come filosofia prima*:

Aver da rispondere del proprio diritto d'essere, non già in riferimento all'astrattezza di qualche legge anonima o di qualche entità giuridica, ma nel timore per altri. Il mio essere-al mondo o il mio "posto al sole" – la mia casa – non sono forse stati usurpazione di luoghi che appartengono all'altro uomo, già oppresso o affamato o espulso in un terzo mondo? Non sono forse stati un respingere, un escludere, un esiliare, uno spogliare, un uccidere?⁵⁵¹

L'evento dell'ipostasi e della separatezza che essa frappone *nell'essere*, anziché reclamare per sé la certezza e la continuità dell'identificazione nonché la perseveranza della propria posizione, si ribalta nella messa in questione della propria localizzazione, fino ad opporre *ambiguamente* - al movimento di posizione del proprio sé – il suo corrispettivo opposto movimento di de-posizione⁵⁵²:

⁵⁵⁰ In AE Levinas scriverà: «*Esse è interesse*. L'essenza è interessamento [...] positivamente, [essa] si conferma come *conatus* degli enti [...] L'interessamento dell'essere si drammatizza negli egoismi in lotta gli uni con gli altri, tutti contro tutti, nella molteplicità di egoismi allergici che sono in guerra gli uni contro gli altri e, così, insieme. La guerra è il gesto o il dramma dell'interessamento dell'essenza. [...] L'essenza è così l'estremo sincronismo della guerra [...] Estrema contemporaneità o immanenza» (AE 15; 7). A tal proposito è interessante il contributo di F. P. Ciglia che esplora il terreno di confronto tra Levinas e Hobbes partendo dalla comune teorizzazione dell'originaria insocievolezza umana. L'intento dello studioso è quello di riattraversare le differenti prospettive speculative dei due filosofi mostrando come - pur nella loro insanabile distanza - esse possano essere interpretate quali «i due corni *differenti* e [...] *contrapposti* di un'unica e medesima *alternativa* teoretica» (cfr. Id., *Fenomenologie dell'umano, Sondaggi eccentrici sul pensiero di Levinas*, Bulzoni, Roma 1996, pp. 179-210, citazione a p. 180).

⁵⁵¹ Cfr. EPP 88; 55.

⁵⁵² Per un approfondimento delle fasi che si alternano nel processo di costituzione della soggettività, cfr. R. Burggraeve, *Un roi déposé. Une voie de libération du moi par Autrui*, in J. Hansel (sous la dir.), *De l'Être à l'Autre*, cit. pp. 55-74. Lo studioso mette in rilievo come la prima «vittoria» sull' *il y a* consiste nella contrazione dell'ipostasi, da intendersi come «soggettivazione dell'uomo». Se letteralmente ipostasi significa «essere sotto (l'essere)», essa non costituisce una distruzione dell'essere, ma «un tentativo – una lotta ardua, una *struggle for life* – di liberarlo dei suoi dardi velenosi rendendolo particolare in un essente che esiste qui e ora, dando così un nuovo senso all'essere [...] Non è dunque per caso che nella sua prima grande opera *Totalité et Infini* (1961), Levinas ha descritto il soggetto come *lo Stesso* [...] poi come *conatus essendi* o tentativo d'essere [...] L'io non esiste in sé, [...] l'io non è un semplice essente, ma un essente che si possiede esso stesso» (Ivi, pp. 58-59). A partire da ciò, dopo il sorgere dell'ipostasi come salvifico esodo dal naufragio spersonalizzante dell'*il y a*, il secondo momento del processo di soggettivazione si configura con quello che Burggraeve definisce «l'economia come salvezza», ovvero la fase successiva in cui – dal desiderio di separazione dall'essere in quanto esistente libero- nella materialità dell'auto-posizione dell'io compare una nuova «domanda di salvezza»: il «desiderio di 'dissociazione' dal sé, col fine di sfuggire dal peso opprimente del proprio compito d'essere». Il paradosso di questa seconda esigenza, scrive Burggraeve, è che «la nuova domanda di salvezza è una domanda di liberazione per sé che è allo stesso tempo una domanda di liberazione da sé. La concretizzazione di questa nuova domanda di salvezza, non può compiersi che come tentativo di andare verso l'altro da sé. L'ipostasi non può mantenersi in un ritorno sul sé, in un'identificazione tautologica di sé a sé, ma unicamente divenendo "ex-stasi", letteralmente ponendosi fuori da sé» (Ivi, p. 63).

Parlavo di conseguenza dell' "ipostasi" degli esistenti, cioè del passaggio per cui dall'essere si va a un *qualcosa*, dalla condizione di verbo alla condizione di cosa. [...] Questa idea era di fatto soltanto una prima tappa [...] Da qui un movimento completamente diverso: per uscire dall' "il y a" non bisogna porsi, ma de-porsi; compiere un atto di deposizione, nello stesso senso dei depositi. La deposizione della sovranità da parte dell'*io* è la relazione sociale con altri, la relazione disinteressata. Lo scrivo in tre parole per rimarcare ciò che essa significa: l'uscita dall'essere ⁵⁵³.

In vista di un oltrepassamento della semplice posizione - in vista di una vera e propria *de-posizione* - dalla prima istanza dell'ontologia soggettiva (la *solitudine*) la separatezza esige e rilancia la questione della *socialità* che la solitudine stessa non può soddisfare, protendendosi ancora in avanti verso un ulteriore momento della nostra analisi ⁵⁵⁴: se, come affermerà Levinas stesso, «la socialità è un modo diverso di uscire dall'essere rispetto alla conoscenza» ⁵⁵⁵, sarà necessario attraversare quest'ultima dimensione critica dell'essere prima di assurgere alla configurazione etica del soggetto, *de-ponentesi* o *de-posto* in quanto votato all'alterità e alla responsabilità per l'altro.

2.3.3. Sapere vs *materialità*. Verso la giustizia?

La critica levinasiana all'idea dell'essere si appunta infine sulla sua modalità 'relazionale', ovvero sul suo approccio «epistemico» ⁵⁵⁶ al mondo e ad altri, in forza di una precedente correlazione stabilitasi tra essere e *sapere*; a partire da qui, piuttosto, per il filosofo si tratterebbe di porre il problema della sua giustificazione, e più precisamente il problema di un senso che forse si alimenta a partire da una saggezza «altra» e in direzione della *giustizia*.

In *Etica come filosofia prima* Levinas si chiede se «l'ontologia della filosofia prima», nell'identificare l'essere alla conoscenza e al sapere della tematizzazione, «esaurisca le possibilità della significatività del pensiero» ⁵⁵⁷. Un'eco di questa argomentazione si era già precedentemente riscontrata nei primi scritti, dall'articolo del 1932 al saggio del

⁵⁵³ EI 50-51; 68.

⁵⁵⁴ Il tema della solitudine acquista in questa seconda fase un'accezione negativa, richiamandosi al *solipsismo* come «struttura stessa della ragione» (TA 48; 37): il riferimento, come fa notare Ferretti, è all'interpretazione che Levinas ha dato di Husserl, all'assolutezza della coscienza teoretico - conoscitiva e all'egologia solipsistica in cui essa finirebbe per sfociare (cfr. G. Ferretti, *La filosofia di Levinas*, cit., p. 91).

⁵⁵⁵ EI 62 ; 73.

⁵⁵⁶ J. M. Salanskis, *L'émotion éthique*, cit., p. 22.

⁵⁵⁷ Cfr. EPP 79; 50.

1935, in polemica all'idealismo. Ora, i tratti di *materialità* dell'ontologia del soggetto non fanno che richiamarsi in contrappunto ad esso.

Il *qui* del soggetto, infatti, non designa solo l'atto del cominciamento, l'emergere del *proprio* che si condensa ritirandosi dall'omogeneità asfissiante del neutro: esso indica l'*ingombro* di un corpo «di carne e di sangue», lo «spessore materiale»⁵⁵⁸ che nella relazione al luogo trova le condizioni dello stesso processo di soggettivizzazione. In polemica all'idealismo come anche all'ontologismo⁵⁵⁹, infatti, l'esistente ponentesi non è puro spirito:

Questa tensione, questo evento della posizione, questo *stare* dell'istante, non equivalgono né all'astratta posizione dell'io idealistico, né all'impegno nel mondo del Dasein heideggeriano che eccede sempre l'*hic et nunc*. Sono invece il fatto di posarsi sul suolo, in quell'inalienabile *qui* che è la base⁵⁶⁰.

La questione della localizzazione, stessa «soggettivizzazione della soggettività»⁵⁶¹, non è la semplice indicazione del peso della materialità come elemento aggiuntivo allo status dell'esistente, ma il luogo di un oltrepassamento dell'antica questione posta a Davos nel 1928, sull'alternativa tra l'idealismo e l'ontologia, tra il primato dell'essere e la prospettiva soggettiva⁵⁶². L'immagine del corpo ci restituisce la *materialità* della coscienza:

⁵⁵⁸ EE 101; 62.

⁵⁵⁹ Il termine *ontologismo* compare per la prima volta nel 1932 nell'articolo *Martin Heidegger et l'ontologie*, per indicare appunto il pensiero del filosofo tedesco, e più marcatamente nell'articolo successivo dedicatogli nel 1940, *L'ontologie dans le temporel*, con un'accezione più nettamente negativa. Come si sa, il termine viene desunto dal Magistero: compare nelle quaranta proposizioni condannate da Leone XIII nel 1887, riprendendo delle condanne già emesse nel 1861 dal Sant'Uffizio e relative ad Antonio Rosmini, a proposito di un dibattito sulle prove dell'esistenza di Dio e sulla questione di un'intuizione dell'essere in generale. Levinas riprende l'espressione, che, come precisa Courtine, si poteva facilmente trovare in uso all'epoca di Maurice Blondel (cfr. J. F. Courtine, *Levinas. La trama dell'essere*, cit., p. 20), molto probabilmente per alludere alla versione negativa e peggiorativa del problema dell'essere che Heidegger – nella misura in cui assorbirebbe ed estenuerebbe la questione ontica- finisce per proporre.

⁵⁶⁰ EE 144; 91.

⁵⁶¹ Ivi, p. 101; 63.

⁵⁶² S. Malka (cfr. Id., *La vita e la traccia*, cit., p. 62-63) racconta il rimorso espresso da Levinas per la preferenza che in quell'occasione aveva accordato ad Heidegger. Nella recensione a *La présence totale* di Lavelle, Levinas rilevava che mentre l'idealismo si era identificato in ultima analisi con la negazione e il misconoscimento del «peso», della «gravità» e del «volume» dell'esistenza, l'ontologia concepiva la finitezza dell'uomo nel suo essere «isolato, abbandonato a se stesso, e incapace di uscire dal questo isolamento». In alternativa, la riflessione di Lavelle sembrava a Levinas «una nuova concezione dei rapporti tra l'uomo e l'essere», al tempo stesso contrario all'idealismo che pone il pensiero prima dell'essere, e alla filosofia tedesca contemporanea che chiude l'uomo in un essere finito. La novità dell'idea iniziale di Lavelle consisteva per Levinas nell'idea di un essere presente in maniera totale e assoluta, non come presenza anonima, esistenza senza esistente o ancora notte senza soggetto, ma come

Il corpo, è una continua contestazione del privilegio, attribuito alla coscienza di 'dare senso' a ogni cosa. Esso vive in quanto è questa contestazione⁵⁶³.

Il *qui* indica piuttosto «il *qui* della posizione», l'origine e la partenza da se stesso, il cominciamento dell'esistente, il *qui* che «precede ogni comprensione, ogni orizzonte e ogni tempo. È il fatto stesso che la coscienza è origine, che la coscienza parte da se stessa, che essa è *esistente* [...] Il corpo è l'avvento stesso della coscienza»⁵⁶⁴. Levinas valorizza a modo suo il passaggio dal *cogito* alla *res cogitans*, radicalizzando la stessa concezione heideggeriana del Dasein: Il *qui* non è riconducibile al *Da* del Dasein heideggeriano. Quest'ultimo implica già il mondo⁵⁶⁵. Nella misura in cui il soggetto è un esistente, e non puro spirito, il luogo è la condizione che rende possibile l'uscita dall'essere e l'evento stesso della soggettività. In contrappunto all'idealismo «che ci ha abituati a situare [il pensiero] al di fuori dello spazio»⁵⁶⁶, Levinas tiene fermo il tema della localizzazione: «non a causa di una caduta o di una degradazione»⁵⁶⁷, ma come «il modo in cui l'uomo si impegna nell'esistenza»; non quale strumento o simbolo della posizione, ma *qui* come la posizione stessa, come ciò in cui «si compie la stessa mutazione dell'evento in essere»⁵⁶⁸.

«presenza totale» a una coscienza, che partecipandovi, si costituisce come persona e come libertà (E. Levinas, recensione a Louis Lavelle, *La présence totale*, cit., p. 393). Per un raffronto tra Levinas e Lavelle cfr. J. Hansel, *Autrement qu'Heidegger. Levinas et l'ontologie à la française*, cit., soprattutto pp. 45-53, e Id., *Levinas à Jérusalem*, cit., pp. 96-97. I punti di divergenza sono chiaramente evidenti: il rifiuto levinasiano dell'idea di «vittoria sul tempo» attraverso «un'uscita» da questo, in direzione di una temporalità dai tratti di eternità.

⁵⁶³ TI 136; 130.

⁵⁶⁴ Cfr. Ivi, p. 104; 64-65.

⁵⁶⁵ Cfr. Ivi, p. 104; 64.

⁵⁶⁶ EE 100; 62.

⁵⁶⁷ Ibidem. Già il tema del *corpo* compariva in *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, per introdurre la questione dell'incatenamento al biologico e la fatalità di un destino ineluttabile che la propaganda razzista stava concependo in quegli oscuri anni: «Che cos'è secondo l'interpretazione tradizionale il fatto di avere un corpo? È sopportarlo come un oggetto del mondo esteriore. Il corpo pesa a Socrate come le catene che costringono il filosofo nella prigione d'Atene; lo rinchiude come la tomba che gli è destinata. Il corpo è l'ostacolo. [...] È il sentimento dell'eterna estraneità del corpo rispetto a noi che ha nutrito tanto il cristianesimo che il liberalismo moderno. [...] L'importanza attribuita al sentimento del corpo, di cui lo spirito occidentale non ha mai voluto accontentarsi, è alla base di una nuova concezione dell'uomo. Il biologico, con tutta la fatalità che comporta, diventa ben più che un *oggetto* della vita spirituale, ne diviene il cuore. La voce misteriosa del sangue, gli appelli dell'eredità e del passato di cui il corpo è l'enigmatico portatore, perdono la loro natura di problemi sottoposti alla natura di un Io sovranamente libero. [...] Da questa concretizzazione dello spirito deriva immediatamente una società a base sanguinea. E allora, se la razza non esiste, bisogna inventarla!» (QRH 15-16, 18-20; 31, 33-34).

⁵⁶⁸ EE 105; 65. Come suggerisce J. Hansel (cfr. Id., *Levinas à Jérusalem*, cit., p. 98), potrebbe essere interessante un raffronto tra queste tesi levinasiane e la nozione di «qui» nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel: se il termine, apparentemente insignificante, viene elevato da parte di entrambi i filosofi al rango di vera e propria categoria filosofica, tuttavia il valore conferitogli sarà differente. Nel testo hegeliano, esso afferisce allo stadio della coscienza sensibile - prima tappa dunque dell'odissea dello

Il corpo «non è una cosa esterna»⁵⁶⁹, o un accidente che subentra in aggiunta al pensiero, quanto piuttosto una parte essenziale all'esercizio di quest'ultimo e la condizione stessa della soggettività⁵⁷⁰. Inoltre, attraverso il corpo, da *intenzionale* la coscienza si fa «incarnata»⁵⁷¹, transitiva: non solo il corporeo costituisce l'ulteriore elemento attraverso cui si costruisce la necessaria ontologia del soggetto levinasiano, ma diventa condizione *sine qua non* per un suo trascendimento, in direzione di un'etica che risulterà, de facto, «filosofia prima».

Attraverso l'elemento corporeo, tutt'altro che secondario o accidentale nella riflessione del filosofo, si snoda la trasposizione levinasiana della problematica ontologica sul

spirito -, con la conseguente necessità di sussumerlo per mantenerne solo gli elementi di universalità che contiene. Il carattere originario che invece Levinas riconosce al *qui*, non è da intendersi come fase primitiva e preparatoria ad altro, ma come *condizione* o *base* senza la quale non potrebbe esserci avvento della coscienza.

⁵⁶⁹ In un articolo del 1933 (cfr. E. Levinas, *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, in 'Cités': Emmanuel Levinas. Une philosophie de l'évasion, 25, 2006, pp. 126-137) Levinas alludeva ai limiti del razionalismo francese, il quale, in nome del primato della spiritualità, anteponeva ad essa il versante 'materiale' dell'essere umano. In realtà, proprio la Francia degli anni a seguire fu scenario di una riflessione alquanto vivace sull'importanza della corporeità, tanto che, come precisa Abensour, la deriva biologista avrebbe potuto anche avvenire a partire, per esempio, da una semplificazione radicale della filosofia dell'incarnazione di Gabriel Marcel -sebbene egli in *Essere e avere*, definisca chiaramente la differenza tra l'avere un corpo e l'essere un corpo. Ma «quanto Gabriel Marcel e la fenomenologia sono attenti a riscoprire la nostra condizione carnale, a renderle giustizia, tanto si guardano bene dal tradurre in positivo questa identità dell'io e del corpo, di glorificare puramente e semplicemente questa aderenza, sia che la volgano verso il mistero, nei termini di Gabriel Marcel, sia che la accolgano come un enigma» (M. Abensour, *Il Male elementale*, cit., p. 64). Sottolineatura posta già nel 1936 da Merleau-Ponty che, recensendo il volume di Marcel, scorgeva nello scarto e nell'oscillazione tra l'avere e l'essere, come in un immaginario punto intermedio tra i due, la cifra propria della condizione umana, per cui nel corpo si situerebbe una frontiera tra ciò che si è e ciò che si possiede: «Il fatto singolare è che il mio corpo è precisamente il mio corpo. Esso non appare come un oggetto, come un insieme di qualità e di caratteri da coordinare e da comprendere... Io faccio causa comune con esso, e, in un certo modo, io sono il mio corpo, [come in virtù di] una presenza, di un'aderenza, di un'intimità» (M. Merleau-Ponty, *Être et avoir*, 'La vie intellectuelle', ottobre 1936, p. 100).

⁵⁷⁰ Il *qui* è cioè «il punto di partenza» di un esistente che si costituisce nella sua pienezza e si afferma quale signore dell'esistenza. Configurandosi come coscienza incarnata, nell'avvento di un corpo, l'ipostasi viene si pone in un rapporto dialettico e di opposizione al termine *estasi*: se la temporalizzazione del *Dasein* avviene nelle estasi temporali di passato, presente, futuro, con un deciso primato del futuro per gli altri- nella misura in cui il *Dasein* è essenzialmente *progetto gettato*- l'ipostasi, espressione piena della nascita del sé, dello scarto e della distanza dell'esistente dall'anonimato dell'esistenza, è tutta incentrata e incardinata sul presente, fa del presente un «inizio puro», fino a poter dire, come si accennava prima, che *presente*, *io*, e *istante* costituiscono i momenti di un evento unico: l'evento e l'avvento dell'ipostasi. Come scrive Levinas in TA: «L'evento dell'ipostasi è il presente. Il presente parte da sé, meglio ancora, è la partenza da sé. Nella trama infinita dell'esistere, senza inizio né fine, esso è lacerazione» (TA 32; 26) E ancora, in EE: «Alla nozione di esistenza, ove l'accento è posto sulla prima sillaba (il famoso *ex* di *ex-sistere*) opponiamo la nozione di un essere il cui avvento stesso è un ripiegarsi in sé che, in certo senso, contro l'estaticità del pensiero contemporaneo, è una sostanza» (Cfr. EE 118; 74). Insomma, prima ancora di *ek-stare*, l'esistente *sta*, è raccolto in sé, nel pieno possesso di sé, non come progetto e trascendenza. Né il termine sostanza deve trarre in inganno, come ritorno a una terminologia classica. L'ipostasi è sostanza in quanto «apparizione [...] di un sostantivo in seno all'esistenza impersonale», nel *qui* della posizione, presa di possesso di uno spazio mediante il corpo, anzi presa di possesso di uno spazio *che* è il corpo.

⁵⁷¹ F. Nodari, *Responsabilità incarnata in Emmanuel Levinas*, cit., p. 3.

terreno dell'etica, e ciò avverrebbe in due fasi: nella figura dell'ipostasi, l'archetipo del soggetto compie un primo gesto di *posizione* per imprimere un dominio personale alla corrente anonima e senza volto dell'«il y a», per poi necessariamente de-porsi – dinanzi alle prime esperienze⁵⁷² di alterità, nella *morte*, nel *tempo*, nell'*eros* - per *lasciare spazio* ad esse e trovare una più degna significazione al proprio modo d'essere stesso; allo stesso modo, il corpo rappresenta l'elemento basilico di quel primo atto di *posizione*, e successivamente il luogo e insieme la condizione della *de-posizione*. Alla prima fase corrispondono tutti i passaggi levinasiani in cui il filosofo elabora la cosiddetta *teoria del bisogno*⁵⁷³: nell'imprescindibilità del *datum hyletico*, se la materialità rappresenta il livello della «felicità» del soggetto e il suo essere immerso nella spontaneità del mondo elementale, il bisogno «in quanto appetito», lungi dall'indicare platonicamente mancanza o privazione, è piuttosto «un'esistenza con intervallo»⁵⁷⁴, quello che intercorre tra bisogno e spazio. La relazione con le cose, che afferisce alla struttura del bisogno, è l'«utilizzabile», scrive Levinas:

Non è il maneggiabile, ma l'utilizzabile. [...] L'utilizzabile – non è ciò che è necessario all'azione – (contro Bergson). Le cose sono necessarie per essere. [...] Quanto si chiama corrispondere con le cose è mangiare, bere, abitare, respirare, vedere, ecc.⁵⁷⁵

Nel riconoscimento di una dipendenza da *fuori*, il soggetto scopre che l'esteriorità che ha davanti a sé diventa nutrimento e oggetto del bisogno, nell'intervallo temporale che permette la soggettivizzazione stessa e segna lo scarto tra il bisogno e lo spazio. Detto altrimenti, nel doppio incatenamento a sé esperito dal soggetto si frappone l'elemento intermedio dell'utilizzabile, che rappresenta «la felicità dell'intervallo e del vuoto: lo spazio»⁵⁷⁶. Nell'ingombro di se stesso, in quanto soggetto, mi trovo ad avere «un intervallo in cui “prendo” e in cui posso godere»⁵⁷⁷; il mondo, oggetto del bisogno e del

⁵⁷² Consapevolmente utilizzo qui il termine esperienza in modo improprio, o quanto meno contravvenendo agli usi abituali del filosofo: com'è noto, Levinas critica la categoria di esperienza se essa indica la presa, la com-prensione, il sapere come assimilazione e tematizzazione, quindi come neutralizzazione dell'alterità in questione e una sua riduzione all'identico che la pensa. Se, «il rapporto con l'infinito non può, certo, dirsi in termini di esperienza – infatti l'infinito eccede il pensiero che lo pensa» (TI 10; 23) il termine esperienza può essere però utilizzato, secondo il filosofo, per indicare la relazione etica con altri, o meglio con l'assolutamente altro, «esperienza per eccellenza» (Ibidem).

⁵⁷³ Cfr E 100-102; 21-25. TA 45-54; 34-40. OE 1 117-124, 243-248; 127-133, 247-252. TI 112-121; 110-117. Per un'analisi estesa di questo tema cfr. F. Nodari, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, cit., pp. 48-66.

⁵⁷⁴ OE1 120; 129.

⁵⁷⁵ Ivi, pp. 117-118; 127.

⁵⁷⁶ Ivi, p. 119; 128.

⁵⁷⁷ Ibidem.

godimento, è l'elemento intermedio frapposto tra l'io e il sé, tra l'identificazione e il successivo momento di riappropriazione di sé nel godimento ⁵⁷⁸. Il soggetto disingombrato da sé, una volta postosi nell'esistenza, vive del momento positivo del *godimento* ⁵⁷⁹, non come «uno stato psicologico pari ad altri, tonalità affettiva della psicologia empirista», ma come «il fremito stesso dell'io» ⁵⁸⁰, come il necessario attaccamento alla vita. Le modalità e le azioni concrete necessari all'esistenza vengono scandite poi, di fatto, come una manifestazione materiale dell'*egoismo* ⁵⁸¹:

⁵⁷⁸ Ritengo illuminante riportare un intero passaggio del Quaderno 4 dei *Carnets*: «Il soggetto è ingombrato dalla sua esistenza. Questo vuol dire che egli non è, per aria, [...] egli suppone sempre nell'istante stesso un atto anteriore di 'porre sé', di depositare e conservare il suo 'essere' come un avere, come dei 'bagagli'. [...] Ma ingombrato in questo modo – egli ha bisogno: non soltanto deposita i suoi averi, ha delle appetizioni. Le cose gli appaiono come un esteriore. Può assorbire. Tutto ciò che è – è qui – e tuttavia egli è ancora libero rispetto a tutto. L'appetizione è un altro modo di dominio sull'essere – ecco la mia idea centrale. Dunque l'appetizione deve essere esaminata nella prospettiva stessa della soggettività. È lo stesso problema: come – in che senso – l'anonimato del c'è possiede una struttura soggettiva – in quale senso può esserci cominciamento e soggetto? La posizione [ne] è la prima forma. Il soggetto ingombrato si pone. Ma il soggetto possiede anche il dominio dell'essere mangiandolo. Ed è in quanto alimento che l'essere è ad intervallo ed è mondo – da cui la possibilità di proprietà – di possesso. 1) Nei termini io = sé, che significa questa relazione con l'alimento? 2) E che diviene in tutta questa teoria l'idea del bisogno in quanto intrattenimento dell'essere? Anzitutto la seconda domanda. Nell'appetizione in quanto appetito – l'idea sviluppata nel mio quaderno della forza attinta nel nutrimento – l'idea di mordere con e di rinvigorirsi col morso. Non è l'idea chimica di assimilazione – ma l'idea di dominio sull'essere – di soggettività. La prima domanda: l'io-sé - godimento. Il ritorno dell'io su sé nel godimento non è la riflessione né la noia, ma una riconciliazione dell'io con sé – scoperta del sé attraverso l'io – l'io auto- sufficiente. Nella soddisfazione del bisogno, c'è dunque una pienezza dell'essere, non dovuta alle cose, ma che si rivela a motivo delle cose – Insistere sul senso dell'intervallo del bisogno [...] Intervallo proprio del bisogno è il disin-gombro» (OE 1 120-121; 130-131).

⁵⁷⁹ Il tema viene evocato in TA, nei termini di un rapporto con gli oggetti del mondo in quanto «alimenti» (TA 35; 45). In seguito viene ripreso e sviluppato in TI, come modalità dell'esistente di soddisfare il suo esistere, luogo in cui il peso dell'essere diviene piacere e gioia. Levinas vi darà questa definizione: «Vivere è come un verbo transitivo in cui i complementi diretti sono i contenuti della vita. E, l'atto di vivere questi contenuti è, *ipso facto*, contenuto della vita. La relazione con il complemento diretto del verbo esistere, diventato transitivo (nei filosofi dell'esistenza), in realtà, assomiglia al rapporto con il nutrirsi nel quale, ad un tempo, c'è rapporto con un oggetto e rapporto con questo rapporto che, a sua volta, nutre e riempie la vita. Non si esiste soltanto il proprio dolore o la propria gioia, si esiste di dolori e di gioie. Questo modo, per l'atto di nutrirsi appunto della propria attività, è esattamente il godimento» (TI 114; 111).

⁵⁸⁰ Ivi, p. 116; 113.

⁵⁸¹ Il termine egoismo non comporta al momento alcuna accezione negativa. Nelle pieghe della teoria del bisogno e nell'attaccamento alle necessità dell'esistenza, Levinas descrive l'avvenuta coincidenza ontologica tra *autoposizione* ed *egoismo*, che in questa fase non assume alcuna valenza negativa né attira su di sé alcun giudizio etico. La *spontaneità* insita in questo istinto ad autopreservarsi e garantirsi, difendersi o espandersi, si presenta come mero dato di fatto, appunto come innocente manifestazione dell'attaccamento alla vita stessa. Secondo Ciglia, più precisamente, «esistono almeno due forme fondamentali di egoismo: c'è l'egoismo [...] *primario*, del tutto *innocente*, che costituisce il *fondamento* imprescindibile, e perciò totalmente *positivo*, della costituzione stessa della soggettività umana; e c'è un egoismo, per così dire, *secondario* o *di ritorno*, non più tanto innocente, che può apparire soltanto allorché è *stato ormai superato* il livello della solitudine originaria del soggetto, allorché l'apparizione dell'*altro uomo* ha già offerto al soggetto la *possibilità* [...] di impegnarsi nella *relazione etica*» (F.P. Ciglia, *Fenomenologie dell'umano*, cit., p. 187).

I “momenti” di questa identificazione – il corpo, la casa, il lavoro, il possesso, l’economia – non devono apparire come dati empirici e contingenti [...]. L’identificazione del Medesimo non è il vuoto di una tautologia, né un’opposizione dialettica all’Altro, ma il concreto dell’egoismo⁵⁸².

In *Totalité ei Infini* la nozione di *egoismo concreto* si configura proprio come un’amplificazione della nozione di ipostasi, come un’espansione di quel primitivo atto di posizione che non solo interrompe l’anonimato dell’essere nella puntualità dell’istante, ma attraverso il godimento consegue ora l’identificazione tra io e sé⁵⁸³, potenziando lo scarto dall’essere. Il tema del mondo, quindi, già riconosciuto nel 1947 come una delle più profonde scoperte della filosofia heideggeriana⁵⁸⁴, entra come parte integrante nell’articolazione dei momenti costitutivi della soggettività concreta, in evidente relazione alle riflessioni heideggeriane, sebbene con le dovute distanze da questa⁵⁸⁵. Il soggetto, in effetti, nel suo rapporto originario al mondo, più che dei semplici utensili o utilizzabili con il loro complessivo insieme di rimandi e finalità, incontra i *nutrimenti* per il suo godimento⁵⁸⁶, nella spontaneità del semplice «gioco»

⁵⁸² TI 27; 36. Come precisa Delhom, «l’azione è affermazione dell’io, che è soggetto e inizio. È l’affermazione del suo potere nel mondo e del suo posto privilegiato al centro del mondo, del suo “posto al sole”. [...] E la nascita dell’io, la sua posizione nell’azione appare come la sua prima violenza» (P. Delhom, *Apories du tiers: les deux niveau de la justice*, “Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg”, 14, 2002, p. 72). Sebbah, da parte sua, evidenzia l’ambiguità del considerare in modo empirico o contingente lo spazio occupato dal soggetto, l’essere-a-casa-propria che, invece, sarebbe coestensivo al soggetto, a tal punto inerente ad esso da farne «il tramite stesso della rivalità e della competizione in cui si disegnano le frontiere [...]. Il luogo dell’intimità protetta, [...] il luogo in cui stare e respirare, diritto legittimo per ciascun uomo, non rischia di mutarsi già da sempre in spazio vitale di radicamento, allergico a ogni altro – non è proprio questa una delle possibilità ad esso essenziali?» (F.-D. Sebbah, *C’est la guerre*, “Cités”: Emmanuel Levinas. *Une philosophie de l’évasion*, cit., p. 46).

⁵⁸³ Leggiamo in TI: «L’identificazione del Medesimo nell’Io non si produce come una monotona tautologia: ‘Io sono Io’[...] Bisogna fissarla non riflettendo sull’astratta rappresentazione di sé da parte di sé. Bisogna partire dalla relazione concreta tra un io e un mondo. [...] la loro vera originaria relazione, nella quale appunto l’io si rivela come il Medesimo per eccellenza, si produce come *soggiorno* nel mondo. Il modo dell’Io contro ‘l’altro’ del mondo consiste nel *soggiornare*, nell’*identificarsi* esistendo in esso come a casa propria» (TI 26; 35).

⁵⁸⁴ EE 56; 36.

⁵⁸⁵ La relazione concreta tra *io* e *mondo* descritta dal filosofo reca tracce evidenti dell’influenza heideggeriana, posta com’è nei termini della familiarità connessa all’*habitare*, e imperniata sul concetto di mondo come *esistenziale* quale parte costitutiva dell’Esserci. Il mondo non è un puro e semplice contenitore dell’esistenza, ma la «terra che mi sostiene» (TI 145; 138), così come in *Essere e Tempo* «L’in-essere non significa dunque la presenza spaziale di una cosa dentro l’altra, poiché l’‘in’, originariamente, non significa affatto un riferimento spaziale del genere suddetto. ‘In’ deriva da *innan-abitare*, *habitare*, soggiornare; *an* significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito... : esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo*» (M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., pp. 74-75).

⁵⁸⁶ Come fa notare Courtine (cfr. J. F. Courtine, *Levinas. La trama dell’essere*, cit., p. 32) sembrerebbe quasi che in questa fase Levinas prenda le parti di quella «filosofia alimentare» dell’idealismo alla francese brillantemente criticato da Sartre nel 1939, nel celebre articolo *Un’idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l’intenzionalità* (cfr. J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, Il Saggiatore, Milano 1977, pp.139-142). Sartre scriveva: «Tutti abbiamo letto Brunschvicg, Lalande e Meyerson, abbiamo tutti creduto che lo Spirito-Ragno attirasse le cose nella sua tela, le ricoprì di una bava bianca

della vita, trovando nella possibilità stessa della *felicità* - come vedremo più avanti - un principio d'individuazione ⁵⁸⁷.

Leggiamo ancora nei *Carnets*:

Il 'per sé' del bisogno

La fine del caos = separazione dalla luce e dell'oscurità = il sorgere dell'Io. Il godimento = la vita di un Io. Il godimento è soddisfazione del bisogno – e soddisfare il proprio bisogno = essere per sé. [...] Il per sé del bisogno non è affatto: 'essere in vista della sua propria esistenza' di Heidegger. Perché il bisogno non mira l'esistenza dell'essere bisognoso, ma l'oggetto che lo soddisfa. Ciò che appare alla nostra scienza – biologia o economia – come il mezzo d'esistenza, è mirato come fine e non come mezzo. Aver bisogno, è strapparsi dalle implicazioni biologiche, dall'istinto vitale, per darsi un termine, ciò che non rinvia più a nient'altro. [...] Il 'per sé' del bisogno è dunque un 'per sé' nel senso rigorosamente egoista in cui si dice 'ognuno per sé'. Il godimento è il mio godimento ed esclusivamente mio ⁵⁸⁸.

Nel suo essenziale attaccamento alla vita, tuttavia, precisa il filosofo, il godimento «non è la mia permanenza nell'essere ma è già il superamento dell'essere» ⁵⁸⁹.

Poiché ciò «di cui si vive» diventa in seno alla costituzione soggettiva «la condizione del costituente, o più esattamente, il nutrimento del costituente» ⁵⁹⁰, ne risulta un'antioriorità del mondo stesso rispetto all'io, che finisce per relazionarsi ad esso in

e lentamente le deglutisse, riducendole alla sua stessa sostanza [...] L'assimilazione, diceva Lalande, delle cose alle idee, delle idee tra loro e degli spiriti tra loro [...] assimilazione, unificazione, identificazione». Come si ricorderà, a questa filosofia digestiva Sartre opponeva l'immagine dell'esplosione, concependo la coscienza come «il di fuori di se stessa», come uno strapparsi dalla vischiosa umidità gastrica «per correre al di là di sé, verso ciò che non è sé», in una «fuga assoluta», nel «rifiuto di essere sostanza».

⁵⁸⁷ Anche a tal proposito Levinas non manca di evidenziare la sua distanza da Heidegger: «È curioso constatare che Heidegger non prenda in considerazione la relazione di godimento. L'utilizzabile ha interamente nascosto l'uso e l'esito ultimo – la soddisfazione. Il *Dasein* in Heidegger non ha mai fame. Il nutrimento può essere interpretato come utilizzabile solo in un mondo di sfruttamento» (TI 142; 135-136). Si potrebbe obiettare, sulla scia di Bonan, che in realtà in Heidegger non sembra dominante tanto l'idea del produrre e del manipolare, quanto un originario rapporto di sollecitudine per le cose e dimestichezza con esse, nei termini della *praxis* più che della *poiesis* (cfr. E. Bonan, *Soggetto ed essere*, cit., p. 144). Anche J. F. Courtine sottolinea che la lettura levinasiana sarebbe un po' viziata nell'interpretare la *Jemeinigkeit* e la *Jewelligkeit* in senso egoista (cfr. Id., *Levinas. La trama dell'essere*, cit., pp. 29-30). Nel suo contributo al volume d'omaggio a Husserl per il suo settantesimo compleanno, il filosofo tedesco asseriva fermamente: «L'affermazione: *L'esserci esiste in-vista-di sé* non implica nessuna finalità egoistica di tipo ontico, per un cieco amor proprio dei singoli uomini effettivi. Essa non può dunque venir 'confutata' rimandando al fatto che molti uomini si sacrificano per gli altri, e che in generale gli uomini non vivono solo per sé, ma in comunità con altri. Nella nostra tesi non c'è nulla che implichi un isolamento solipsistico dell'esserci o una esaltazione egoistica. Al contrario, essa pone la condizione della possibilità perché l'uomo possa comportar-'si' o "egoisticamente" o "altruisticamente"» (M. Heidegger, *Segnavia*, cit., pp. 113-114).

⁵⁸⁸ Raccolta A, in OE1 243; 247-248. Per un approfondimento sui possibili riferimenti ad Hegel, cfr. E. Bonan, *Soggetto ed essere*, cit., pp. 159-173.

⁵⁸⁹ TI 116; 113.

⁵⁹⁰ Ivi, p. 135; 129.

termini di fruizione e di dominio. Se - attraverso la materialità del corpo, nel gesto di godimento tramite cui ci si relaziona al mondo e si esplica la positiva modalità d'essere del *bisogno* - l'intento levinasiano è quello di rivalutare la condizione corporea e concreta del soggetto senza alcuna condanna della dimensione economica dell'esistenza, il rapporto della soggettività ontologica al mondo finisce tuttavia per comportare una dissoluzione del mondo stesso in quanto altro, dissoluzione articolata nel «lavoro» e nel «possesso». L'intima implicazione tra violenza e ontologia stigmatizzata nella *Préface* attraverso la categoria di totalità⁵⁹¹ si snoda già a partire da qui: l'essere si declina come *guerra* e come *violenza* innanzitutto perché legato intimamente ad un logos che si fa comprensione tematizzante e sistematizza ogni cosa riducendone la specificità alla sua piatta neutralità, ma soprattutto perché è indissociabile da un soggetto *autarchico*, che in tale modalità si fa demiurgo e prometeico nella sua capacità di dominio sull'esteriorità.

La materialità del godimento come pienezza e compimento della *posizione* si ribalta peraltro in un necessario movimento opposto di messa in questione della posizione stessa, del radicamento e di questa modalità di relazione al luogo in termini di possesso e di dominio. Di fronte al «mistero» dell'irruzione di altri, e di fronte all'«epifania» del Volto, la questione sarà quella di rendere conto e della posizione e dell'innocente *sincerità* del godimento. Alla descrizione dell'*evasione* dall'anonimato dell'essere, declinata grazie alla localizzazione dell'ipostasi e all'identificazione del godimento, subentra un'altrettanto necessaria interrogazione della struttura identitaria e della sua carta di *soggiorno*. Si porrà il problema della «giustizia»⁵⁹².

Nella fitta trama delle istanze ontologiche di concretizzazione e di radicamento al suolo s'inserisce, come *dall'esterno*, la questione di giustificare il proprio diritto d'essere. Si tratta di rendere conto di un senso che non risiede nella stabilità della dimora e nella fissità del luogo, ma vive di questi per farne la *condizione* di un movimento altro, di fuoriuscita da sé e di donazione di quel *qui* che si è ma non si possiede in modo definitivo. La messa in questione della struttura soggettiva implicherà una critica serrata

⁵⁹¹ Cfr. TI 5-15; 19-28.

⁵⁹² È giusto, commenta Chalier, «obbedire alla legge dell'essere? È giusto pensare che l'estraneità dell'uomo al mondo proviene, come sostiene Heidegger, dal suo oblio della verità dell'essere?» (C. Chalier, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, cit. p. 53). Si profila piuttosto un'altra questione della giustizia, che ha le sue radici nell'altrove biblico che, alternativamente al logos occidentale, 'nutre' e 'alimenta' - è il caso di dire - il pensiero levinasiano.

nei confronti di quell'*autòs* che aveva finora guidato il processo di soggettivizzazione⁵⁹³, e la stessa declinazione di quest'ultimo - nei testi a seguire - sarà scandita da una ritmata sequenza di de-potenziamento e svuotamento dell'autonomia e del *proprio*. Si tratterà di mostrare che la messa in questione dell'istanza soggettiva, pur nell'oscillazione tra il radicamento al proprio e la radicalità dell'eteroaffezione, non comporta la negazione del primo momento, quanto un cambiamento di statuto ontologico: non una mera negazione dell'ontologia in vista dell'etica, ma una trasposizione di senso operata sulla prima, affinché sia condizione di possibilità della seconda. Se - per dirla con Levinas - «non c'è fisica in metafisica»⁵⁹⁴, l'etica come filosofia prima non è secondaria, non è desunta da un primo momento che si configura come «ontologia del soggetto» e poi lascia spazio all'etica; quest'ultima è originaria, è già lì di fatto, trovando la sue condizioni di possibilità nell'«ontologia del soggetto» quale *qui* necessario perché ci sia un *esodo* e una *donazione*.

Come il tamarindo di *Difficile liberté*⁵⁹⁵, in un radicamento che non viene negato quanto piuttosto positivamente accolto perché sia poi offerto, il *qui* del radicamento non è allora in contraddizione con quell'*estraneità all'essere* analizzata in *Humanisme de l'autre homme*⁵⁹⁶. Rievocando alcuni passi biblici⁵⁹⁷, Levinas descriverà la condizione dell'uomo come straniero sulla terra e votato ad un destino di non-indifferenza e di responsabilità per gli altri:

⁵⁹³ A tal proposito sembra opportuno prendere le distanze dalle posizioni di Bonan, la quale ritiene che, nonostante la critica al soggetto, in Levinas permanga una marcata egologia (cfr. E. Bonan, *Soggetto ed essere*, cit.; Id., *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Lévinas*, in AA. VV. *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2003).

⁵⁹⁴ TA 31; 25.

⁵⁹⁵ Scrive Levinas: «Il tamarindo che Abramo piantò a Beerševa: uno dei rari alberi “singoli” della Bibbia, che svetta nella sua vigoria e nei suoi colori per incantare l'immaginazione in mezzo a tante peregrinazioni e a tanti deserti. Ma attenzione: il Talmud forse teme che ci lasciamo catturare dal suo canto sotto il vento del Sud e vi cerchiamo il senso dell'Essere: Ecco allora che ci distoglie dal sogno: “tamarindo” è un acronimo, e le tre lettere che lo compongono (*tav, mem, reš*) sono le iniziali di Nutrimento, Bevanda e Alloggio, tre cose necessarie all'uomo e che l'uomo offre all'uomo. La terra esiste per questo: l'uomo è il suo signore per servire gli uomini» (DL 351; 292).

⁵⁹⁶ Cfr. HAH, 107-111; 148-153.

⁵⁹⁷ In particolare il riferimento è al *Salmo 119*, nel versetto: «Io sono straniero sulla terra, non mi nascondere i tuoi comandamenti» e un parallelo al *Levitico 25, 23*: «Nessuna terra sarà alienata irrevocabilmente, perché la terra è mia, e voi non siete che stranieri, domiciliati presso di me» (cfr. HAH 108; 149).

La differenza tra l'io e il mondo si prosegue come obbligazione verso gli altri. Eco del *dire* permanente della bibbia: la condizione – o l'incondizione – di stranieri e di schiavi nel paese d'Egitto avvicina l'uomo al suo prossimo. Gli uomini si cercano l'un l'altro nell'incondizione di stranieri. Nessuno è a casa propria⁵⁹⁸.

In questo senso, la questione non è più dischiusa nell'alternativa tra essere o non essere, come scrive il filosofo in *Ethique comme philosophie première*: il senso dell'umano non consiste nello sforzarsi d'essere o nella comprensione del senso dell'essere; la questione del mio diritto all'essere viene già «investita» dalla presenza dell'alterità, interrompendo la spontaneità di quell'ingenua perseveranza e risvegliando l'umano nello slancio concreto e situato dell'etica :

Che mi guardi (*regarde*) o meno, esso mi riguarda (*regarde*). Questione in cui l'essere e la vita si destano all'umano. Questione del senso dell'essere – non dell'ontologia della comprensione di questo verbo straordinario, ma l'etica della sua giustizia⁵⁹⁹.

2.4. Socialità: come «abbordare» la questione intersoggettiva

*Si può dire che la Quinta Meditazione
sia una scommessa intenzionale.*

(P. Ricoeur, *Simpatia e rispetto.
Fenomenologia ed etica della seconda persona*)

La ricerca del senso dell'*umano*, che abita incessantemente tutta l'interrogazione filosofica levinasiana, è sempre stata orientata in maniera inestricabile sulla questione della natura relazionale del soggetto e sul problema intersoggettivo. Possiamo dire, in fondo, che da sempre Levinas sia stato coinvolto nella questione dell'intersoggettività o - per rinviare a un termine da lui utilizzato più di frequente - della *socialità*⁶⁰⁰. La centralità di questo tema, ribadita dall'ampio spazio dedicatogli in *Éthique et Infini*, prepara il luogo di compimento dell'oltrepassamento dell'ontologia e dell'elezione

⁵⁹⁸ HAH 108; 150.

⁵⁹⁹ EPP 92; 59.

⁶⁰⁰ Sulla distinzione terminologica tra *socialità* e *società*, cfr. P. Hayat *Emmanuel Levinas, éthique et société*, Kimé, Paris 1995, p. 39-40: l'autore pone l'attenzione sulla differenza concettuale insita nei due termini, poiché mentre *socialità* rinvia all'incontro sempre possibile con l'altro, nella quotidianità di relazioni non necessariamente istituzionalizzate, il concetto di *società* indica l'interdipendenza oggettiva e durevole imposta a un gruppo umano, ancora diversa, a sua volta dalla «società intima» della coppia, considerata, nei suoi tratti autarchici ed autoreferenziali, come negazione della società.

dell'etica come «filosofia prima»⁶⁰¹. Seguendo il filo della conversazione con Philippe Nemo nel testo appena citato, l'intento è qui di mostrare come il filosofo francese abbia impostato la questione della socialità a partire dalle questioni filosofiche – e non – da cui è sollecitato il suo pensiero, secondo direttrici ermeneutiche che si intrecceranno inevitabilmente con la sua teorizzazione della soggettività.

In *Éthique et Infini*, infatti, Levinas stesso riconosce innanzitutto l'incidenza di quel semestre invernale 1928-1929 trascorso a Friburgo e del corso di Husserl sulla costituzione dell'intersoggettività⁶⁰², e non è un caso se, attraverso l'impresa della traduzione, le husserliane *Méditations cartésiennes* siano state il primo banco di prova su cui il filosofo si sia misurato e che, proprio nell'incompiutezza della «fenomenologia intersoggettiva» auspicata⁶⁰³, lo abbiano sospinto verso altri indirizzi di ricerca⁶⁰⁴. Ricordando poi gli anni di formazione trascorsi a Strasburgo, viene evidenziata la risonanza della questione della socialità nei dibattiti dell'epoca, anche per la costante presenza, nei temi delle lezioni universitarie, di autori di riferimento come Durkheim⁶⁰⁵. L'originalità del suo pensiero consisteva, agli occhi di Levinas, proprio nell'analisi

⁶⁰¹ In questo paragrafo intendiamo riferirci alla *socialità* senza addentrarci ad analizzare - per il momento - le questioni del «Terzo» e della «giustizia» che da esso prenderanno le mosse nella riflessione successiva di Levinas. Al contrario, per studiosi come M. Vanni per esempio, non sarebbe possibile scindere le due tematiche: la tesi di quest'ultimo, infatti, consiste nel non riconoscere alcun «embrione di socialità» al di fuori della comparsa del Terzo e dell'istanza di giustizia comparativa che esso introduce (Cfr. M. Vanni, *Pour une praxis asymétrique: l'incomparable pluralité des réponses à l'appel d'autrui*, "Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg": *Lévinas et la politique*, 14, 2002, p. 28; cfr. Id., *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, CNRS, Paris 2004).

⁶⁰² Cfr. EI 28-29; 57.

⁶⁰³ Come ricordato sopra (cfr. par. 2.1), nella sua lettura delle *Méditations cartésiennes* Levinas evidenziava il rischio di autoreferenzialità solipsistica insito nella coscienza husserliana, indicando la necessità di superarlo attraverso una fenomenologia 'intersoggettiva', capace – essa sola - di esaurire il senso della verità e della realtà.

⁶⁰⁴ Com'è noto, nella *Quinta meditazione* Husserl ipotizzava un mondo abitato da un *ego solus ipse*, senza alcuna presenza dell'altro; la critica levinasiana consisterà nell'imputare al maestro proprio l'aver affrontato il problema dell'intersoggettività attraverso la categoria dell'*ego cogito*: esso inevitabilmente, può cogliere l'altro solo come *alter ego*, ma così facendo, l'*ego* rimane il momento originario e costituente del mondo e degli altri, rispetto al quale l'*alter* appare inizialmente con i caratteri dell'estraneità. Contestando il «narcisismo del *cogito*» ed il mito dell'interiorità della coscienza, Levinas si concentrerà invece sull'esteriorità dell'assolutamente altro, al di fuori però di ogni dialettica del riconoscimento. Per questo l'altro non sarà, per Levinas, descrivibile come *alter* (io estraneo), ma come *autrui*, pronome indefinito, riferibile solo alla persona, espressione quindi indicante la presenza di qualcun'altro, ma senza la pretesa di identificarlo inserendolo nelle categorie abituali del nostro pensiero.

⁶⁰⁵ Come il filosofo stesso afferma: «Nell'insegnamento e nell'attenzione degli studenti mi sembravano particolarmente vivaci Durkheim e Bergson: proprio loro venivano citati ma anche contestati. Erano stati senza ombra di dubbio i professori dei nostri maestri» (EI 21; 52). Già alla fine degli anni Quaranta, Jean Wahl - con cui Levinas si sente molto in debito – fondava il Collège proprio nel quartiere latino, nei luoghi in cui anche il «non-conformismo intellettuale» veniva tollerato, atteso e stimolato (Ivi, p. 55; 69); in quel clima di «apertura generale e di curiosità verso ogni cosa», accanto al prestigio delle figure di Sartre e Merleau-Ponty, accanto alla diffusione in terreno francese e della fenomenologia tedesca e del

del fenomeno sociale non come derivante dalla mera sommatoria dei singoli individui – intuizione geniale, per le preziose implicazioni che quest’idea avrebbe avuto nella teorizzazione levinasiana matura della socialità, nella valorizzazione del singolarità di contro ad ogni forma di *totalità* onnicomprensiva⁶⁰⁶. Nel suo dare avvio ad una sorta di sociologia sperimentale, ovvero a una «sociologia razionale», il sociologo introduceva

una elaborazione delle categorie fondamentali del sociale, quella che oggi verrebbe chiamata una “eidetica della società”, a partire dall’idea chiave secondo la quale il sociale non può essere ridotto alla somma delle psicologie dei singoli individui. Durkheim metafisico!⁶⁰⁷.

In un certo senso, si operava una sorta di identificazione tra l’ordine sociale e quello spirituale, con un’attenzione particolare alle «rappresentazioni collettive [...] in grado di aprire nella vita individuale la dimensione dello spirito, l’unica in cui l’individuo può essere riconosciuto e persino affrancato»⁶⁰⁸. Negli scritti di quel periodo - da *De l’existence à l’existant* a *Le Temps et l’Autre*, passando per i *Carnets* e le conferenze

pensiero heideggeriano, emergevano con un certo interesse i problemi «di natura sociale», rispetto cui Levinas stesso non nascondeva il suo interesse, come ammette candidamente in EI: «D’altra parte non credo che la filosofia pura possa essere per davvero pura senza andare al “problema sociale”» (EI 56; 70).

⁶⁰⁶ Sull’influenza di Durkheim, al quale Levinas tuttavia rimproverava una fiducia eccessiva nelle istituzioni sociali, e sulle differenze tra la concezione dell’intersoggettività di Levinas rispetto a quella di Husserl, cfr. P. Hayat, *Emmanuel Levinas, éthique et société*, Kimé, Paris 1995, pp. 41-43 e pp. 47-51. A proposito dell’influenza di Durkheim, cfr. anche H. Caygill, *Levinas & the Political*, Routledge, London 2002, pp. 10-11. Ancora sul concetto di socialità levinasiano, Valevicius evidenzia l’incidenza che nella sua elaborazione hanno avuto le tradizioni e la cultura russa e lituana, notando la prossimità del concetto levinasiano a quello - dai risvolti teologici e filosofico-sociali - di *sobornost*, che indica *l’esser d’accordo* e «la cui radice, *sobirat*, vuol dire “tenere insieme”» (Cfr. A. Valevicius, *Afterword: Emmanuel Levinas, the multicultural philosopher*, “Continental Philosophy Review”, 1, 1998, pp. 11-14, p. 12). Ancora sulla questione della socialità, cfr. J.-F. Rey, *Il rapporto sociale*, in *La mesure de l’homme*, cit., pp. 143-161, in cui lo studioso propone un’interessante trattazione del tema, mettendone in luce le differenze con il pensiero di De Sade, Hegel e Sartre.

⁶⁰⁷ EI 21; 52.

⁶⁰⁸ Ivi, p. 21-22; 53. Come Levinas sottolinea in *Totalité et Infini*, Durkheim caratterizza la società attraverso la *religione*: «Io entro in rapporto con Altri solo attraverso la Società, che non è semplicemente una molteplicità di individui o di oggetti, io entro in rapporto con Altri che non è mera parte di un Tutto, né singolarità di un concetto. Raggiungere Altri attraverso il sociale significa raggiungerlo attraverso il religioso. Così Durkheim lascia intravedere una trascendenza diversa da quella dell’oggettivo. E, tuttavia, per Durkheim, il religioso è immediatamente riconducibile alla rappresentazione collettiva: la struttura della rappresentazione e, quindi, dell’intenzionalità oggettivante che la sottende, costituisce, appunto, per il religioso l’ultima interpretazione» (TI 63-64; 66). Ed è probabilmente da Durkheim che Levinas mutuerà il termine *religione* per indicare la relazione ad altri, il faccia-a-faccia. Nella Prefazione a TA il filosofo ricorrerà proprio al termine *religione* per introdurre la relazione all’alterità insita già nella dimensione temporale: «[...] come relazione con il Tutt’Altro, con il Trascendente, con l’Infinito. Relazione o religione che non è strutturata in termini di sapere, cioè di intenzionalità» (TA 8; 10). Scrive Derrida a proposito: «Faccia a faccia con l’altro in uno sguardo e in una parola che conservano la distanza e interrompono tutte le totalità, questo stare-insieme come separazione, precede e oltrepassa la società, la collettività, la comunità. Levinas lo chiama *religione*. Esso apre l’etica» (J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., p. 121). Sul senso simbolico della *religione* in funzione di una critica alla totalità – cfr. F. Ciaramelli, *Le refus de l’immédiat. Remarques sur Lévinas et la question de la justice*, “Revue internationale de philosophie”, 1, 2006, pp. 61-74.

inedite recentemente pubblicate – si trova un’eco di quei problemi «sociali» e dell’incidenza che ebbero nella speculazione levinasiana, intrecciandosi alla questione nascente della soggettività: la scoperta di un «nuovo senso» per l’io, tratteggiata al termine del lavoro del 1947 come «socialità originaria»⁶⁰⁹ di cui si ha una prima attestazione nell’esperienza della temporalità e nell’eros⁶¹⁰; l’oggetto di ricerca di *Le Temps et l’Autre*, ovvero il tempo rivelatosi «non come una degradazione dell’eternità» ma, nella sua dia-cronia, come «il sovrappiù della socialità»⁶¹¹; il problema dell’uscita dal solipsismo dell’io e l’indicazione della liberante struttura della relazione ad altri, non come «coesistenza» ma come movimento di *donazione*⁶¹²; l’intensità del problema di «una nozione d’essere che fonda la trascendenza», al di fuori della coscienza e del potere, e il problema del «cominciamento della comunità»⁶¹³.

Tornando ad *Éthique et Infini*, il filosofo stesso ricorda come la questione della *solitudine* fosse a tutti gli effetti un tema «esistenzialista», che, nel clima di ricostruzione post-bellica, si profilava intrecciato a quello *sociale*⁶¹⁴. Come accennavamo nel paragrafo precedente, il tema della solitudine nelle sue varie declinazioni esistenzialistiche veniva descritto quasi unicamente «come la disperazione della solitudine, oppure come l’isolamento nell’angoscia»⁶¹⁵; se, in una prima fase, la lettura levinasiana intende recuperare i tratti di fierezza e di virilità del concetto in questione⁶¹⁶, verso la fine dell’argomentazione, sia di *Le Temps et l’Autre* che del lavoro del 1947, il concetto comincia ad essere evocato come modo d’essere difettivo, non più solo come virilità e fierezza propria della struttura identitaria, ma come

⁶⁰⁹ EE 11; 6.

⁶¹⁰ Cfr. Ivi, p. 135-139; 85-88.

⁶¹¹ TA 8-9; 9-10. Come preciserà Levinas a ritroso (cfr. EI 63; 73), nelle conferenze del 1948 l’argomentazione riguardava la temporalità e «le strutture non riducibili all’intenzionalità» quali la relazione erotica con l’alterità femminile – senza confusione dei termini - e quella della paternità - in cui si sperimenta la trascendenza nell’identità, si «è l’altro rimanendo sé» (cfr. OE 2 fr?; 179). Sul ruolo del tempo in relazione alla socialità originaria cfr. F. Ciaramelli, *Lévinas et la “séparation liante de la société” pour une phénoménologie de la socialisation*, in AA. VV., *Emmanuel Lévinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, dir. par P. Fontaine et A. Simon, Le Cercle Herméneutique, Argenteuil 2008.

⁶¹² OE 1 387; 391. Cfr. soprattutto i primi frammenti della Raccolta C, pp. 385-389; 389-395.

⁶¹³ Cfr. <f. 24>, *Les enseignements*, in OE2 190, 192; 177, 179.

⁶¹⁴ Cfr. EI 57; 70.

⁶¹⁵ Ibidem.

⁶¹⁶ Nella fase corrispondente – nella produzione del filosofo – alla *posizione* del soggetto come ipostasi, Levinas scrive: «la solitudine non è dunque soltanto disperazione ed abbandono, ma anche virilità e fierezza e sovranità. Caratteri, questi, che l’analisi esistenzialistica della solitudine, condotta esclusivamente in termini di disperazione, è riuscita a cancellare, facendo cadere nella dimenticanza tutti i motivi della letteratura e della psicologia romantica e byroniana che esaltano la solitudine fiera, aristocratica, geniale» (TA 35; 28).

mancanza d'altri, come incapacità di dedurre l'alterità dalla pienezza del sé, dunque come status da oltrepassare. Dalla posizione dell'ipostasi, e dunque dalla necessità di sfuggire alla neutralità dell' *il y a*, si presenta a Levinas il problema di pensare piuttosto una struttura più originaria, anche rispetto all'ordine ontologico: in questi termini la raccolta del 1948 si configura, nelle sue ultime direttrici d'arrivo, come «un tentativo di uscire da questo isolamento dell'esistere, così come il libro precedente era un tentativo di uscire dall'«il y a»»⁶¹⁷.

Leggiamo in *Le Temps et l'Autre*:

In che cosa consiste il carattere lacerante della solitudine? È banale dire che non esistiamo mai al singolare. Siamo circondati da esseri e da cose con cui ci teniamo costantemente in relazione. Per mezzo della vista, del tatto, della simpatia, del lavoro in comune, noi siamo insieme con gli altri. Tutte queste relazioni sono transitive: io tocco un oggetto, io vedo l'Altro. Ma io non *sono* l'Altro. Sono da solo. È dunque l'essere in me, il fatto che esisto, il mio esistere che costituisce l'elemento assolutamente intransitivo, qualcosa ch'è senza intenzionalità, senza rapporto. [...] Io sono monade in quanto sono⁶¹⁸.

L'esistenza singolare, proprio per l'intransitività dell'esistere, è qualcosa che si può forse raccontare, ma che resta impossibile da comunicare e da condividere nella sua pienezza, facendo della solitudine quell'«isolamento che segna l'evento stesso di essere. Il sociale sta al di là dell'ontologia»⁶¹⁹! Ma come si realizza esattamente la *socialità* quale possibilità di uscire dalla solitudine? Cosa significa propriamente questo «con»?

⁶¹⁷ Cfr. EI 57; 70. In *Le Temps et l'Autre* Levinas focalizza l'attenzione su due categorie grazie alle quali si abbozza una primordiale forma di socialità: la *relazione erotica* e la *fecondità*. La relazione erotica, come primordiale società a due, coglie il porsi faccia- a faccia di due ipseità, che nello scarto incessante scavato dal desiderio appurano la radicale alterità dell'altro e nella metafora della *carezza* attestano la sua inaccessibilità e inassimilabilità. La fecondità, invece, dal lato della relazione paterna si identifica come la possibilità di insinuare nell'identità del padre la trascendenza, proprio per la straordinaria esperienza di poter essere io e contemporaneamente il figlio, mentre dal versante della *filialità* si delinea nel figlio come l'esperienza di non essere *più l'unico*, ma di essere con altri, col sorgere di due problemi: l'odio e la gelosia (cfr. <f. 32> di *Les enseignements*, in OE2 196-197; 183). Il vero problema, scrive Levinas, sarà poi quello di conciliare l'universale e il particolare, l'io e gli altri. Nella già citata conferenza *Les enseignements* Levinas intravede due soluzioni al «problema della società», entrambi guarda caso di forte taratura biblica: a) l'«omicidio fratricida», rinviante evidentemente all'omicidio di Abele da parte di Caino (Gen 4, 1-16); b) la «lotta per il diritto di primogenitura», rinviante alla figura di Giacobbe, all'episodio dello scambio del diritto di primogenitura contro un piatto di lenticchie (Gen 25, 29-34) e all'astuzia di Giacobbe per sottrarre al fratello la benedizione di Isacco (Gen 27) (Cfr. OE2 197; 183).

⁶¹⁸ TA 21; 19.

⁶¹⁹ EI 58; 71. Il versante 'positivo', se così possiamo dire, della solitudine, resta nel fatto che essa sia senza dubbio «migliore, forse, della dispersione nell'anonimato di relazioni insignificanti, ma di principio la solitudine è una mancanza» (Cfr. E. Levinas, *Entretiens*, in F. Poirié, *Emmanuel Levinas*, cit., p. 105) La solitudine, infatti, non di rado appare come segno di padronanza su se stessi e sul mondo circostante, ed è in questo senso considerata come un'eccellenza nel darsi dell'umano. Del resto, anche le comunità costituite attorno a un termine terzo appaiono a Levinas meri strumenti in relazione al superamento di una mal tollerata solitudine, che, insieme al tema della radicale incomunicabilità, presente nelle riflessioni di letterati e filosofi esistenzialisti, viene a collidere con lo slancio alla socialità di cui ideologie e religioni

La risposta a questi interrogativi, seguendo le direttrici di ricerca proposte in *Le Temps et l'Autre*, ci conducono parimenti a intravedere i tratti propri dell'alterità su cui Levinas insisterà successivamente e su cui ci soffermeremo più avanti: *trascendenza e separatezza*. Scrive Levinas:

Noi speriamo di mostrare, da parte nostra, che non tocca alla preposizione *mit* il compito di descrivere la relazione originaria con l'altro. [...] Risalendo [...] alla radice ontologica della solitudine, speriamo di intravedere in che cosa questa solitudine può essere superata. Diciamo subito ciò che questo superamento non sarà. Non sarà una conoscenza, perché nella conoscenza l'oggetto, che lo si voglia o no, si dissolve nel soggetto e la dualità sparisce. Non sarà un'estasi, perché, nell'estasi, il soggetto si dissolve nell'oggetto e si ritrova nella sua unità⁶²⁰.

Non sarà dunque: a) una *conoscenza*, né b) un'*estasi*.

La socialità dell'uomo non si può ridurre in maniera superficiale al semplice fatto di condividere con gli altri un mondo, fatto di relazioni e di oggetti. Non si tratta semplicemente di coesistere⁶²¹. Il problema per Levinas è esattamente quello di ripensare la centralità del *con* nel processo di uscita dalla solitudine, sottolineandone l'insufficienza⁶²²:

sono state portatrici. In ogni caso, è convinzione del filosofo che la solitudine sia comunque da preferirsi alla dispersione nell'*anonimato* di comunità totalizzanti; da ciò, l'urgenza di pensare una socialità che non sia sinonimo di comunione omologante, come accade nelle comunità totalitarie, ma una socialità in cui si preservi la *trascendenza dell'alterità*: «Prossimità del trascendente nell'uomo, che significherebbe appunto il sovrappiù della socialità rispetto a ogni solitudine in cui dimora la conoscenza di individui disseminati nel genere» (EN 214; 228).

⁶²⁰ TA 19; 18.

⁶²¹ Cfr. <P. 3> della Raccolta C, in OE1 387; 391.

⁶²² Non si può, a tal proposito, non pensare a J.-L. Nancy, come a uno tra i più acuti pensatori dell'*essere-con*. Nonostante la diversità di prospettive teoretiche, Nancy deve molto sia Levinas che ad Heidegger. Nello specifico, diversamente dal primo, Nancy concepisce l'intrigo originario dell'*in-comune* come «singolare-plurale», come un «essere-gli-uni-con-gli-altri» e non un «per-altri», a partire da una radicale messa in questione dell'istanza soggettiva. Sulla scia di Heidegger, la tesi di Nancy non prevede alcun soggetto antecedente al rapporto con altri, ma sostiene piuttosto una sua preliminare e originaria esposizione agli altri, ponendolo già da sempre come un *ego-cum*: per il filosofo sarebbe la relazione a istituire le singolarità e non viceversa: «L'essere non preesiste al suo singolare plurale. [...] *Essere singolare plurale* vuol dire: l'essenza dell'essere è, ed è soltanto, una co-essenza [...] Si potrebbe anche dire che se l'essere è essere-con, nell'essere-con è il "con" a fare l'essere, e non viene aggiunto all'essere. [...] Non si tratta dunque dell'essere in prima battuta, cui si aggiunge il "con", ma del "con" al cuore dell'essere.[...] *Ego sum = ego cum*» (J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001, pp. 43- 46). Per un confronto tra le posizioni di Levinas e quelle di Nancy cfr. F. Guibal, *Sans retour et sans recours*, in AA. VV., *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, dir. par F. Guibal et M. Jean-Clet, Galilée, Paris 2004. Altrove, Guibal si chiede, del resto, se l'*uno-con-l'altro* di Nancy debba necessariamente essere alternativo al levinasiano *uno-per-l'altro*: «Per quanto mi riguarda, preferisco vedervi la base che sostiene e permette di pensare tutte le forme di relazioni effettive» (Id., *Emmanuel Lévinas ou les intrigues du sens*, PUF, Paris 2005, p. 191).

«Esistere con» rappresenta una vera condivisione dell'esistenza? Come realizzare questa condivisione? O ancora – considerato che il termine “condivisione” suggerirebbe che l'esistenza rientra nell'ordine dell'avere – si dà una partecipazione all'essere che ci faccia uscire dalla solitudine? ⁶²³.

Di certo per Levinas è impossibile negare il debito nei confronti del *Miteinandersein* heideggeriano, il tentativo tra i più radicali, nel Novecento, di pensare la relazione all'alterità come co-originaria al sorgere del soggetto; l'intento del filosofo francese, tuttavia, è quello di metterlo in discussione con ancor maggiore radicalità, enfatizzando non tanto l'aspetto *ontologico* (l'*essere-con*), quanto la connotazione già da sempre *etica* di questa relazione. Per tali ragioni, il *Mit* appare a Levinas insufficiente a descrivere la relazione all'altro: la condizione di essere reciprocamente l'uno *con* l'altro, descritta dal filosofo tedesco, si configura come un «fianco a fianco», secondo una modalità che non coglie, a parere di Levinas, gli autentici tratti della «relazione originaria con l'altro» ⁶²⁴.

Giunto a questo punto cruciale della questione - sia nella conversazione in esame che nei testi del 1947, del 1948, e nelle conferenze inedite ⁶²⁵ - Levinas si confronta criticamente con le tesi di Heidegger, snodando l'argomentazione su due versanti: da un lato contestandone il permanere all'interno di un orizzonte ontologico, e dall'altro lato, mettendo in discussione la centralità del *mit* rispetto al *faccia-a-faccia* che, invece, nell'ottica levinasiana, rappresenta la chiave di volta per instaurare un'autentica dimensione *sociale*.

⁶²³ EI 59; 71.

⁶²⁴ TA 19; 18. L'altro punto critico dell'argomentazione heideggeriana, secondo Levinas consisterebbe nel fatto che «anche il *Miteinandersein* heideggeriano resta la collettività del *con*, manifestando la propria forma autentica *intorno* alla “verità”. È la collettività intorno a qualcosa di comune. Come in tutte le filosofie della comunione, anche in Heidegger la socialità si ritrova tutta intera nel soggetto solo ed è in termini di solitudine che si persegue l'analisi del *Dasein* nella sua forma più autentica» (EE 137; 86). Detto altrimenti, «anche in Heidegger la relazione fondamentale dell'essere non è quella con altri, ma quella con la morte, dove si denuncia tutto ciò che vi è di non-autentico nella relazione con altri, poiché si muore soli» (EI 59; 71). Le solitudini possono solo costituire una «collettività di compagni», alla quale Levinas preferisce piuttosto l'incontro con *autrui*, che precede ogni *con*: «Collettività che non è partecipazione a un terzo termine – che si tratti di un intermediario, di una verità, di un dogma, di un'opera, di una professione, o ancora di un interesse, di un'abitazione, di un pasto – che non consiste quindi in una comunione. Essa è il temibile faccia a faccia di una relazione senza intermediari, priva di mediazione» (EE 137; 86-87). Su questo punto interviene Derrida, evidenziando la posta in gioco degli appunti critici – più o meno giustificati – rivolte a Heidegger da Levinas: «Sotto la solidarietà, sotto la corporazione, prima del *Mitsein* che non rappresenterebbe che una forma derivata e modificata del rapporto originario con l'altro, Levinas scorge già il faccia a faccia e l'incontro del viso. [...] Senza intermediario e senza comunione, senza mediatezza né immediatezza, tale è la verità del nostro rapporto all'altro» (J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., p. 114).

⁶²⁵ Cfr. EI 59 ; 71. Cfr. TA 18-19 ; 18. Cfr. EE 137; 86. Cfr. <f. 8-9> di *Les enseignements*, in OE2 181; 168.

Rispetto al primo punto, l'obiettivo critico di Levinas è la tesi heideggeriana per cui entrare in rapporto all'essente in quanto essente si identifica col gesto del *lasciarlo essere*, indipendentemente dalla percezione che lo coglie ⁶²⁶:

Proprio mediante questa comprensione esso si dà come essente e non soltanto come oggetto. L'essere-con-altri – il *Miteinandersein* – si fonda, così, per Heidegger, sulla relazione ontologica. Risponderemo: nella nostra relazione con altri, si tratta davvero di *lasciarlo-essere*? ⁶²⁷.

Il punto d'empasse di Heidegger consisterebbe, secondo Levinas, nella distinzione dei due momenti (comprensione – invocazione) e nella giustapposizione del secondo come successivo e quindi subordinato al primo ⁶²⁸. Al contrario, per il filosofo francese, le due relazioni si fondono in unità, costituendo un unicum in cui l'atto del comprendere s'intreccia nel suo doppio versante dell'*interpellare*. Se l'alterità si annuncia, secondo Levinas, come un lasciarsi *interpellare*, come un essere *invocato* all'assunzione di una responsabilità indeclinabile, ciò non significa che egli sia preventivamente compreso all'interno di una «rivelazione dell'essere», a partire dalla quale soltanto ci riguarderebbe ⁶²⁹; se così fosse, argomenta Levinas, la relazione all'altro si esplicherebbe nei due distinti momenti già citati: sarebbe *prima* un atto di comprensione, a partire dall'orizzonte ontologico, e solo successivamente subentrerebbe il gesto dell'invocazione; al contrario, Levinas ribadisce che «dalla comprensione d'altri è inseparabile la sua invocazione. Comprendere una persona significa già parlarle» ⁶³⁰.

⁶²⁶ Il riferimento è innanzitutto al paragrafo §26 di *Sein und Zeit*.

⁶²⁷ EN 18; 34. Su questa nota critica di Levinas, come per diverse altre rivolte ad Heidegger, interviene Derrida sottolineandone il fraintendimento: «“Lasciar essere” è un'espressione di Heidegger che non significa, come sembra credere Levinas, lasciar-essere come “oggetto di comprensione” [...]. Il “lasciar-essere” riguarda tutte le forme possibili dell'essente, ed anche quelle che, *per essenza*, non si lasciano trasformare in “oggetti di comprensione”. Se appartiene all'essenza di altri essere innanzitutto e irriducibilmente “interlocutore” e “interpellato”, il lasciar-essere lo lascerà essere quello che è, e lo rispetterà come interlocutore-interpellato» (J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., p. 175).

⁶²⁸ Il passaggio analizzato ci sembra cruciale, poiché vi si possono trovare in nuce gli sviluppi futuri del pensiero levinasiano: nella distinzione alternativa *comprensione- invocazione*, nella necessità di scardinare la priorità heideggeriana della prima per insistere piuttosto sulla primordialità della seconda, pare si trovi iscritta la cifra ermeneutica di tutta la speculazione successiva del filosofo: il passaggio dall'ontologia all'etica come filosofia prima, l'urgenza di insistere sulla modalità *invocativa, discorsiva*, e quindi *etica* della relazione ad altri.

⁶²⁹ Cfr. EN 18; 34.

⁶³⁰ Ivi, 18; 35. Comincia qui a profilarsi il tema del *linguaggio* come significazione stessa dell'incontro e possibilità della relazione etica, al di fuori della dimensione di puro 'sapere'. Lo stesso Blanchot scrive: «Parlare a qualcuno significa accettare di non introdurlo nel sistema delle cose da sapere o degli esseri da conoscere, anzi riconoscerlo come ignoto e accoglierlo come estraneo senza costringerlo ad intaccare la sua differenza» (M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977, p. 172).

Dire, anteriore ad ogni Detto⁶³¹, quale relazione originaria che precede la comprensione stessa: «l'incontro» *precede* «la conoscenza», si articola già come *espressione*, come non-indifferenza nei riguardi dell'altro, ovvero «in ogni atteggiamento nei confronti dell'umano c'è un saluto – anche se come rifiuto di salutare»⁶³². La *socialità* si delinea quindi non come una qualche proprietà che si rivela nel dato e che possa essere ricondotta alla comprensione, quanto piuttosto come qualcosa che sta al di là dell'ontologia: è esattamente «un modo diverso di uscire dall'essere rispetto alla conoscenza»⁶³³; essa apre l'etica, per dirla con Derrida⁶³⁴.

Non sarà un caso, del resto, se proprio in quegli anni la riflessione e di Buber e di Marcel riecheggiava di motivi molto consoni alle ricerche levinasiane, fornendo temi e problemi di cui non si può non riscontrare traccia negli scritti presi in esame⁶³⁵. Proprio in *Ich und Du* (1923), distinguendo le relazioni al *Ciò* e al *Tu*, Buber mette a fuoco la dissimmetria tra la *conoscenza* e l'*incontro* quali modalità relazionali opposte: la

⁶³¹ Com'è noto, secondo Levinas la relazione all'alterità si configura come «faccia a faccia», ovvero come relazione al *volto*, che non è oggetto da com-prendere, tematizzare o identificare attraverso le categorie dell'intenzionale e del teoretico, ma è esso stesso *espressione*, «Dire» prima del «Detto», Dire che parla al di qua di ogni parola pronunciata. Su questa distinzione concettuale, ricorrente in molteplici luoghi della riflessione levinasiana, si confronti in particolare AE 16-20; 8-11, e TI 59-66; 62-68.

⁶³² EN 19; 36. È significativo che - come già in TA- nel saggio del 1951 Levinas ricorra al termine *religione* per indicare la dimensione di socialità che si instaura con altri, non sotto il regime della comprensione ma nei termini dell'*invocazione*. È proprio la socialità così intesa quale religione, retta dalla distanza e dall'inassimilabilità di questa, ad instaurare la dimensione etica.

⁶³³ EI 62; 73.

⁶³⁴ Cfr. J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., p. 121.

⁶³⁵ Nell'incipit di uno dei saggi dedicati a Buber e a Marcel (*Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie*, in HS 33-65; 25-42) Levinas accenna a un comune sentire, ad una sintonica sensibilità a temi e problemi che accomunò diversi pensatori anche se in ambiti culturali e territoriali differenti: se *Ich und Du* nel 1923 rivelò l'esistenza in Germania di tutta una corrente di idee che apparivano convergenti con il tema di Buber (Levinas cita F. Ebner, Hans e Rudolf Ehrenberg, E. Rosenstock-Huessy, E. Griesbach), «l'incontro tra l'opera di Martin Buber e quella di Gabriel Marcel è più significativo e più probante di una realtà spirituale indipendente dalla casualità dei discorsi. [...] Nel confrontare, nelle loro linee generali, le formule speculative di questi due grandi ingegni, così generosamente dotati in tanti ambiti diversi, intendiamo soprattutto domandarci in quale misura il pensiero che è emerso dalla loro opera, distaccandosi nettamente dallo stile della filosofia tradizionale, risponda alla vocazione della filosofia, in che cosa esso la rinnovi e, più in particolare, che cosa significhi, per il tradizionale privilegia mento dell'ontologia, questa nuova risposta, nella cui prospettiva la fonte e il modello del senso vengono cercati nei rapporti interumani» (Cfr. HS 33; 25). Sebbene Levinas abbia letto Buber molto tardi (cfr. EN 137; 154), egli riconosce la sua influenza nello sviluppo del proprio pensiero soprattutto in merito alla *relazione* all'alterità. Nonostante le divergenze di pensiero – come vedremo, sostanzialmente relative a tre punti: la reciprocità, il formalismo e l'etica – Buber rappresenta, agli occhi di Levinas, colui che per primo si è inoltrato a indagare in modo sorprendente la questione dell'alterità (cfr. anche F. Poirié, cit., pp.149-150). Per i saggi esplicitamente dedicati da Levinas a Buber: *La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain*, in HS 15-32; 11-24. *Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie*, in HS 33-65; 25-42) *À propos de Buber : quelques notes* in HS 57- 65; 43-49. *Martin Buber et la théorie de la connaissance*, in NP 23-43; 21-39. *Dialogue avec Martin Buber*, in NP 44-48; 40-43. Cfr. Anche *Le dialogue. Coscienza di sé e prossimità del prossimo*, in DQV 211-230; 165-178. Per un raffronto tra Levinas e Buber, cfr. A. Münster, *Le principe dialogique de la réflexion monologique vers la pro-flexion intersubjective*, Kimé, Paris 1997; A. Zielinski, *La responsabilité est sans pourquoi*, Puf, Paris 2004, pp. 31-39.

conoscenza viene descritta come tendenza oggettivante, che non permette al Ciò di esistere al di fuori dell'Io che lo percepisce, negli stessi termini della correlazione tra soggetto e oggetto – e di dissolvimento di quest'ultimo nel primo – descritti da Levinas. La relazione come *Incontro*, invece, infrange già in Buber l'orizzonte della coscienza rappresentativa e lo schema intenzionale della conoscenza: è la relazione stessa a costituire l'Io, nel contatto con il Tu⁶³⁶ - nello stesso modo in cui Levinas pone la priorità del Dire sul Detto, la primordialità dell'altro sull'io - facendo del dialogo, e più ancora della *socialità*, il significato ultimo della relazione stessa, quella socialità «irriducibile al sapere e alla verità»⁶³⁷. Più ancora, ammette Levinas, il pensiero di Buber lo ha spinto ad impegnarsi in una «fenomenologia della socialità, che è più che l'umano, [... che] è il bene, e non il ripiego di una fusione impossibile»⁶³⁸: essa infatti non sarà una *conoscenza*, né un'estasi, dicevamo sopra in riferimento al brano citato di *Le Temps et l'Autre*⁶³⁹.

Anche per effetto della *forma mentis juive* propria di Buber – come di Levinas - , la relazione ad altri indagata dall'autore di *Ich und Du* si caratterizza per i suoi tratti di sproporzione e distanza dei termini⁶⁴⁰, necessarie per preservare l'alterità e impedire

⁶³⁶ Cfr. M. Buber, *Je et Tu*, Aubier, Paris 1992, p. 52.

⁶³⁷ E. Levinas, *Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie*, in HS 36; 27.

⁶³⁸ AT 113; 91. Del resto, Levinas stesso mette in luce come il mirabile gesto teoretico di Buber, capace di restituire dignità al tema dell'alterità pensandola nella sua radicalità, sia un riflesso del retroterra culturale biblico e della tradizione ebraica di cui il filosofo stesso è nutrito: «il ritrovamento nel miracolo di Israele e della Rivelazione, piuttosto che in una storia dedotta dialetticamente, il compimento dell'incontro nella rivelazione (che è il prototipo di ogni incontro) situano tutta questa filosofia, incontestabilmente, sul terreno dell'ebraismo e rappresentano, secondo Buber, il contributo filosofico della Bibbia, che si trova ripetuto e ritrovato nel cassidismo. [...Tutte le sue idee] collega[no] il pensiero di Buber ad un certo aspetto dell'ebraismo. E non dirò mai di più, perché non so riassumere l'ebraismo, perché non posso farlo, perché non si può riassumere l'ebraismo» (E. Levinas, *La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain*, in HS 28-29; 21).

⁶³⁹ Cfr. TA 19; 18: «[...] la relazione originaria con l'altro [...] non sarà una conoscenza, perché nella conoscenza l'oggetto, che lo si voglia o no, si dissolve nel soggetto e la dualità sparisce. Non sarà un'estasi, perché, nell'estasi, il soggetto si dissolve nell'oggetto e si ritrova nella sua unità. Questi rapporti approdano tutti alla sparizione dell'altro». Come precisa Ciaramelli, «l'allergia per ogni filosofia della comunione induce Levinas ad allontanarsi radicalmente da ogni attitudine a considerare il sociale alla luce della sua realizzazione fusionale, in cui perderebbe la sua pluralità costitutiva e si ridurrebbe all'unità» (F. Ciaramelli, *Le refus de l'immédiat*, cit., p. 67). Per uno studio sull'originalità terminologica dell'argomentazione levinasiana sulla socialità - rispetto ai paradigmi della filosofia occidentale – cfr. A. Horowitz, *Beyond Rational Peace: On the Possibility/Necessity of a Levinas Hyperpolitics*, in AA. VV., *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics*, a cura di A. Horowitz e G. Horowitz, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London 2006, pp. 30-31.

⁶⁴⁰ La centralità delle categorie di *trascendenza* e *separazione* come elementi chiave del pensiero ebraico verrà esaminata successivamente. A proposito di Buber, invece, com'è noto egli non insisterà ulteriormente sul versante della sproporzione, stabilendo piuttosto la dimensione del dialogo nella *reciprocità*, in evidente divergenza dagli sviluppi del pensiero levinasiano. La reciprocità come categoria della relazione sociale sarà piuttosto per Levinas uno degli obiettivi polemici senza pari, «perché quando si è generosi sperando la reciprocità, questa relazione non dipende più dalla generosità, ma dalla relazione

che si rimetta in gioco una relazione segnata dal possesso e dall'assimilazione dell'altro a sé.

La stessa preoccupazione – pur mantenendosi più radicata nell'orizzonte ontologico - anima le pagine di Marcel, dalla prima parte del *Journal Métaphysique* al saggio del 1954⁶⁴¹: oltrepassato il piano dell'*autarkia*, il problema dell'intelligibilità dell'*amore* come vera relazione all'altro si risolve nell'impenetrabilità della sua essenza, per un continuo residuo di «non sapere», per la sua natura piuttosto *misteriosa* che nessuna conoscenza oggettivante potrebbe imprigionare; la questione della relazione ad altri o socialità, per dirla con Levinas, si gioca allora su un terreno altro, ben differente da quello conoscitivo e ontologico. In consonanza per molti aspetti alla 'filosofia del dialogo' che da Buber e Rosenzweig fino a Marcel si opponeva alla «tradizione filosofica dell'unità o del sistema e della sufficienza a sé e dell'immanenza»⁶⁴², il problema per Levinas consiste nel cogliere la socialità originaria generatasi nel *faccia a faccia* del discorso.

commerciale, dallo scambio di cortesie» (AT 111; 90). Un altro dei luoghi di divergenza tra i due pensatori è, quello legato al tema del *formalismo*: il pensiero di Buber, secondo Levinas, tenderebbe troppo alla spiritualizzazione, col rischio di farsi imprigionare nel «formalismo un po' romantico di uno spiritualismo troppo vago. Siamo convinti che il formalismo dell'incontro sia estraneo al genio ebraico» (HS 30; 23). Seguendo l'argomentazione levinasiana troviamo non senza sorpresa uno dei pochi passi in cui il filosofo – contrapponendosi a Buber - prende posizione a favore di un concetto heideggeriano: Levinas, infatti, si contrappone a Buber, il quale critica duramente la categoria heideggeriana di *Fürsorge* sostenendo che non sia l'autentica porta di accesso al rapporto con l'Altro: «Non è certamente da Heidegger che bisogna prendere lezioni di amore per l'uomo o di giustizia sociale. Ma la *Fürsorge* in quanto risposta ad una indigenza essenziale apre l'accesso all'alterità dell'Altro. Essa tiene conto di quella dimensione di altezza e miseria nella quale si compie l'epifania stessa di altri. La miseria e la povertà non sono proprietà dell'Altro, ma le modalità della sua apparizione, la sua maniera di riguardarmi, il modo della sua prossimità. Ci si può chiedere se vestire gli ignudi e dar da mangiare agli affamati non ci avvicini al prossimo più di quanto non riesca a fare l'etere in cui ha luogo talora l'Incontro di Buber» (HS 30-32; 23).

⁶⁴¹ Nel prezioso volume da lui curato (*Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma 1999) Franco Riva riunisce tre contributi di tre differenti pensatori, pubblicati contestualmente nel 1954 nel numero di ottobre-dicembre della 'Revue de Métaphysique et de Morale', allora diretto da D. Parodi e J. Wahl, e nel cui comitato direttivo figuravano tra gli altri anche Jankélévitch, Koyré e Merleau-Ponty; il numero della rivista, che si incentrava sul problema dei rapporti interpersonali, ospitava quasi monograficamente: *Le Moi et la Totalité* di Levinas, *Notes pour une philosophie de l'amour* di Marcel, e *Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne* di Ricoeur. È interessante scorgere, al di là delle differenze di vedute, come la questione dell'intersoggettività e della relazione all'altro animavano l'interrogazione filosofica del tempo, a volte generando anche percorsi con esiti disparati. Come Levinas si interrogava sul problema di un io emergente di fronte alla totalità (non ancora pensata in accezione negativa, ma come forma primitiva di socialità, «come un volto nel quale l'essere è *di fronte* a me»), Marcel si interrogava sul problema dell'intelligibilità dell'*amore*; la stessa irriducibilità tra l'io e l'altro è a tema nelle riflessioni di Ricoeur, nella sua vivida critica al metodo fenomenologico quale tentativo di accesso alla seconda persona.

⁶⁴² E. Levinas, *Le dialogue*, in DQV 211; 165.

Ecco perché Levinas nei suoi appunti può scrivere, in modo essenziale quanto perentorio: «Volto: è una risposta alla questione heideggeriana: τὸ τί ἐστίν»⁶⁴³.

La questione non è in sé descrivere la socialità come semplice natura relazionale della soggettività umana, se è vero che è dai tempi di Aristotele che dell'uomo si predica la sua natura *sociale*. Il problema è come concepire il rapporto sociale e la stessa configurazione dell'altro per evitare che esso si riveli essere un accidente, contingente e secondario appunto, per evitare quindi che ne risulti un'etica che sorraggiunga in seconda battuta, come per impreziosire una preliminare base ontologica del soggettivo. Ma, affinché ciò giunga a compimento, si rende necessario compiere un salto, e più ancora, presupporre l'etica come primordialmente già presente e prioritaria sull'ontologico. Non c'è fisica in metafisica⁶⁴⁴, risponderebbe Levinas alla domanda su come questo salto possa esattamente avvenire⁶⁴⁵. È per questo che, alla cruciale domanda di Poirié, «comment aborder l'autre?» Levinas lucidamente risponde:

Abbordare? Che significa ciò? Lei è di colpo non indifferente ad altri! Di colpo non solo! Anche se adottasse un atteggiamento d'indifferenza, lei è già obbligato ad adottarlo! L'altro conta per lei, lei già gli risponde quando egli si rivolge a lei. Egli la concerne!⁶⁴⁶

⁶⁴³ Cfr. <p. 49> della Raccolta A dei *Carnets*, in OE 1 279; 284.

⁶⁴⁴ Cfr. TA 31; 25.

⁶⁴⁵ Non c'è una descrizione esatta di *come* si instauri la socialità e la dimensione etica, e del resto non sembrerebbe questo l'interesse autentico di Levinas, che parla della relazione etica in termini di *intrigo*. L'altro si presenta nel faccia a faccia, ma la sua epifania non costituisce da parte sua una conquista, quanto piuttosto è significazione: è un entrare in contatto che si preserva tuttavia nella distanza.

⁶⁴⁶ E. Levinas, *Entretiens*, in F. Poirié, *Emmanuel Levinas*, cit., pp. 109-110.

III. Tra soggettivizzazione e soggezione: la *straordinaria ambiguità* del soggetto

A questo punto verrebbe da chiedersi: come si giustifica il passaggio all'etica e secondo quali modalità quest'ultima si manifesta essere originaria e prioritaria sull'ontologia⁶⁴⁷? Quali equilibri si instaurano tra l'istanza eteronoma che ingiunge il comandamento etico e il polo autonomo che lo riceve e a cui esso si consegna? E in ultima analisi, «cosa lega tanto le nostre vite da spingerci ad assumere responsabilità l'uno verso l'altro?»⁶⁴⁸, se è vero che non si tratta di un fatto di coscienza, né di un suo prolungamento, ma forse semplicemente è *prima, e più e altro* che coscienza?

Ingiunzione senza ingiunzione, legge senza legge, direbbe Derrida. Apertura che è più e meglio che pensare, come una sorta di «*epoché* del pensare»⁶⁴⁹, per una *sospensione* del pensare tuttavia non decisa dal soggetto, ma provocata dall'*altro*. Come se si avvertisse, il *mistero* di un appello etico che si consegna e *si rimette* alla finitezza dell'avventura esistenziale⁶⁵⁰ e, da «viandanti votati all'incertezza»⁶⁵¹, ci si ritrova gravati irremissibilmente di responsabilità, mai tanto turbati dall'idea che la fatica tutta umana di stare al gioco dell'appello etico sia da considerarsi, per dirla con Habermas, «come una buccia galleggiante [...] nel mare delle contingenze»⁶⁵².

In questi termini, e senza temere di perdersi in «incontinenze verbali di un idealismo che ha fatto il suo tempo»⁶⁵³, Levinas non nasconde che il suo proposito sia quello di

⁶⁴⁷ Come Levinas ribadirà a più riprese, «la moralità non si aggiunge come uno strato secondario, al di sopra di una riflessione astratta sulla totalità e sui suoi pericoli: la moralità ha una portata indipendente e preliminare. La filosofia prima è un'etica» (EI 81; 82); e ancora: «La morale non è un ramo della filosofia prima, ma la filosofia prima» (TI 340; 313), affermazione che, secondo S. Petrosino, si può intendere come «la *tesi* centrale del pensiero levinasiano» (Cfr. S. Petrosino, *La fenomenologia dell'unico*, cit., p. LXVIII). Si dovrebbe forse distinguere concettualmente, fa notare lo studioso, tra *morale* intesa come concreto agire dell'uomo ed *etica* come riflessione filosofica volta alla ricerca della struttura ultima, originaria, di tale agire (cfr. Ivi, p. XVII). Più ancora, secondo Ciaramelli, l'etica levinasiana «non deve essere intesa come una possibilità d'esistenza offerta alla libera scelta dell'uomo (anche se non si può escludere del tutto ogni componente morale), ma concerne la struttura profonda della soggettività. L'etica non dipende puramente dai comportamenti umani, ma dall'apertura stessa del soggetto alla trascendenza» (F. Ciaramelli, *Le rôle du Judaïsme dans l'œuvre de Lévinas*, cit., pp. 590-591).

⁶⁴⁸ Con questa domanda si apre il saggio di G. Palumbo, *Il tempo della responsabilità. Intrigo etico e temporalità in E. Lévinas*, cit., p. 95.

⁶⁴⁹ S. Currò, op. cit., p.52.

⁶⁵⁰ Cfr. G. Palumbo, *Il tempo della responsabilità. Intrigo etico e temporalità in E. Lévinas*, cit., p. 96.

⁶⁵¹ E. Morin - A.B. Kern, *Terra-Patria*, Cortina Editore, Milano 1994, p. 175.

⁶⁵² J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Laterza, Bari 1991, p. 181.

⁶⁵³ NP 10; 5.

riscoprire il senso dell'umano e «la sua più alta dignità»⁶⁵⁴: dignità tutta umana, «dignità della finitezza», come scrive G. Palumbo, che è sempre «apertura a richiami di alterità che sfuggono a criteri di dominio, rifiuto di ancorare lo *status viatoris* a garanzie di fondazione e di direzione che riflettano aspettative di possesso»⁶⁵⁵. E il tema della dignità del soggetto, infatti, sarà un tratto ricorrente negli scritti levinasiani, a partire dalla metà degli anni Trenta fino ai testi più maturi additati di mettere in scena la presunta distruzione della dimensione soggettiva⁶⁵⁶.

Ripercorrendo cronologicamente la produzione speculativa del filosofo francese, si può parallelamente scorgere da un lato l'emergere della tematica dell'alterità e dell'eteroaffezione conseguente, e dall'altro lato - e intrecciato a questa - le sorti del momento soggettivo: lungi dal configurarsi come un lineare ribaltamento dall'istanza di posizione autonoma dell'io all'esautoramento dei suoi poteri fino al delinearci di un soggetto puramente *subjectum* ad altri e privo di ogni riferimento al proprio - secondo un'interpretazione a volte comune, ma che rinvia a una lettura a nostro parere semplicistica del pensiero levinasiano -, sembra che si possa piuttosto intravedere un'oscillazione di fondo tra un movimento centripeto di difesa del *proprio* puntellato sull'interiorità del soggetto, e la tendenza ad esasperare la dimensione di apertura di quest'ultimo fino a declinarlo come *soggezione* ad Altri.

In diversi momenti della sua scrittura lo stesso Levinas riconosce con consapevolezza l'*ambiguità* insita nella dimensione soggettiva:

Straordinaria ambiguità dell'io: al tempo stesso il punto in cui l'essere e lo sforzo per essere, si contraggono in un se-stesso, in un'ipseità contorta su se stessa, primordiale e autarchica, e il punto in cui è possibile la strana abolizione o sospensione di questa urgenza d'esistere e un'abnegazione nella preoccupazione per gli "affari" d'altri⁶⁵⁷.

Sebbene sia condivisibile la lettura derridiana e il suo stigmatizzare la virata linguistica compiuta emblematicamente da Levinas nel passaggio dal 1961 al 1974, è innegabile

⁶⁵⁴ HAH 77; 110.

⁶⁵⁵ G. Palumbo, *Il tempo della responsabilità. Intrigo etico e temporalità in E. Lévinas*, cit., p. 96.

⁶⁵⁶ Cfr. E 99; 19. Cfr. TI 188, 241, 254, 264; 176, 223, 235, 243. Cfr. HAH 9, 12, 59, 77; 23, 28, 85, 110. Cfr. AE 36, 151, 197; 24, 119, 156.

⁶⁵⁷ EN 213; 227. Come si vedrà, queste due tendenze potrebbero essere accostate ai due movimenti che J. Wahl intravede nell'«esperienza metafisica» della trascendenza: un movimento di «transdiscendenza», e quello opposto e tuttavia intrecciato ad esso di «transascendenza», la possibilità di vedere nell'uomo un'istanza di «contrazione» e quella che lo spinge ad essere «sempre al di là di se stesso» (J. Wahl, *Traité de métaphysique*, cit., p. 721).

che permanga negli scritti del filosofo un ambiguo rimando tra il tema del *proprio* e quello di un'eteroaffezione che sembra fagocitare ogni residuo soggettivistico. Ciò che si intende mostrare nel corso di questo capitolo è non solo che le due istanze di fondo della soggettività levinasiana – quella autoreferenziale e quella relazionale – *permangono* e si intrecciano inevitabilmente, illuminandosi reciprocamente; più ancora, se si può affermare che nell'avventura straordinaria e gravosa della responsabilità il soggetto permane e non ne è affatto risucchiato⁶⁵⁸, l'esito finale non è quello che intravedrebbe Bonan, ovvero la riproposizione di un soggetto forte *tout court*, «onni-responsabile e onni-colpevole»⁶⁵⁹, che dalla critica al potere rappresentativo del soggetto moderno si ritrova come il rovescio di quest'ultimo, in un'«infinitezza» smisurata delle proprie capacità e responsabilità fino a una presunta negazione della finitezza. Ci sembra piuttosto che, anche di fronte alla questione dell'irruzione dell'alterità e della priorità di quest'ultima, il momento soggettivo resti saldo, di certo non come il «centro di gravità [...] da cui tutto l'essere e il senso dipende»⁶⁶⁰, quanto piuttosto quale *condizione* imprescindibile e necessaria perché il primato etico possa essere garantito e trovare un *luogo* in cui compiersi. Se poi la soggettività sia già o meno il pieno compimento di questo trascendimento etico, resta un interrogativo da attraversare in seguito, o piuttosto un non-luogo che chiede tensione in *fieri* nella direzione di un'*utopia* attestante non la sua *impossibilità* costitutiva, ma la necessità del suo *farsi*.

⁶⁵⁸ Solo in questo senso si può in parte convenire con autori come L. Libertson, che ritengono che «l'etica levinasiana non è un'etica dell'intersoggettività» (Id., *La séparation chez Levinas*, in 'Revue de Métaphysique et de Morale' 86, 1981, n.4, pp. 433-451, cit. p. 435). Se negli anni Quaranta Levinas infatti comincia a interrogarsi sulla questione dell'intersoggettività sulla linea di quel pensiero neoebraico che ne rivendicava la centralità, la riflessione levinasiana successiva, pur radicalizzando l'urgenza dell'etica, si costruisce rigorosamente a partire dalle categorie di *separazione* e *trascendenza*, e dell'alterità e del soggetto, con l'intento di mantenere vivo il senso dello scarto e della sproporzione, anche quando la curvatura etica della relazione intersoggettiva raggiungerà i noti livelli iperbolici.

⁶⁵⁹ E. Bonan, *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Lévinas*, cit., p. 447. Per le posizioni dell'autrice cfr. anche il già citato volume *Soggetto ed essere*, cit.

⁶⁶⁰ E. Bonan, *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Lévinas*, cit., p. 447.

3.1. Fenomenologia dell'alterità e trascendenza. Le modalità dell'eteroaffezione.

La questione impellente e concreta dell'alterità, «che assilla ogni pagina di Levinas»⁶⁶¹, non costituisce dunque un ulteriore *tema* accanto agli altri, o accanto a quello della soggettività che è nostro oggetto di interesse: come è stato evidenziato, essa si snoda ben presto all'interno della riflessione del filosofo diventando il *luogo* stesso della posta in gioco del soggetto, sua condizione e *luogo* del suo senso⁶⁶². L'irruzione dell'Altro⁶⁶³ in quanto altro e l'interruzione del soggetto in quanto coscienza intenzionale costituiscono insieme un intreccio indissolubile e il fulcro stesso del pensiero di Levinas⁶⁶⁴.

⁶⁶¹ X. Tilliette, *Il soggetto e l'alterità. Scoprendo l'esistenza con Emmanuel Lévinas*, in "Note", Bollettino del Centro 'Charles Péguy', Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Lecce, n.16, settembre 1988- Anno VIII, p. 11-19, p. 11. A proposito dell'incidenza del tema dell'alterità nel pensiero levinasiano - fino a poter dire con Tilliette che l'altro è l'*ossessione* di Levinas - è bene tuttavia chiarire che la riflessione del filosofo, lungi dal fare dell'alterità il suo tema, è divenuta essa stessa un *filosofare altrimenti*; scrive Petrosino: «[essa in effetti] non è una filosofia dell'altro, dell'etica e neppure del volto, quanto semmai è una filosofia dell'unico, [...] che individua nell'etica il luogo per eccellenza di significazione, vale a dire di dicibilità e pensabilità, dell'unicità che emerge come volto dell'altro uomo. Da questo punto di vista, da quello levinasiano, se dell'unico non si dà scienza, allora si dà etica, e questo, tra l'altro, significa che, se non si vuole abbandonare la figura dell'unico all'indicibile, ad una ineffabilità di tipo estetico o mistico, allora è necessario ricorrere ad una grammatica e ad un lessico etici» (S. Petrosino, *Derrida e Lévinas, ma anche...*, in AA.VV., *Après coup - L'inevitabile ritardo. L'eredità di Derrida e la filosofia a venire*, cit., pp. 29-45, p. 39, nota n. 6).

⁶⁶² Per questo motivo si intende qui affrontare una breve analisi della questione dell'alterità, non tanto per operare una disamina di tutte le figure attraverso cui Levinas affronta l'avvento dell'altro – il che evidentemente richiederebbe un nuovo riattraversamento di tutto il pensiero del filosofo, e probabilmente un'altra tesi, affrontata stavolta sul versante dell'Altro – ma nel tentativo di lasciar emergere, nelle poche figure scelte come esemplari dell'irrompere dell'alterità, la dinamica dell'eteroaffezione, per poter capire gli effetti di quest'ultima sulla soggettività.

⁶⁶³ Per dovere di completezza, si rinvia alle precisazioni terminologiche spesso ribadite dai traduttori del filosofo: l'espressione «l'Altro» è la resa italiana della locuzione *Autre*, che nel linguaggio levinasiano si contrappone a *Même*, indicando sia il concetto filosofico dell'alterità neutra e formale (lo *thateron* platonico distinto dal *tauton*) sia più concretamente *l'autre* nel senso indefinito e generico dell'*autre homme*. «In questa seconda accezione pronominale *autre* si ricollega ad *autrui*, termine fondamentale del pensiero levinasiano e vera e propria *crux* per i traduttori» (F. Camera, *Note del curatore*, in TrI p. 59). Come è stato notato da Ciglia, *autrui* deriva invece da una trasformazione del latino *alter*, che indica propriamente un altro relativo ad uno solo (in opposizione ad *alius*, che invece indica un altro rispetto a molti). Nell'uso levinasiano, «*autrui* è l'altro della relazione etica, cioè l'altro uomo così come si presenta all'interno di una relazione sempre originariamente duale» (F. P. Ciglia, *Note del curatore*, in NP 191).

⁶⁶⁴ A tal proposito, F. Camera parla di un parallelo intrecciarsi tra la «difesa del primato dell'alterità» e le «metamorfosi» a cui è sottoposta l'identità soggettiva in Id., *Il primato dell'alterità e le metamorfosi dell'identità in Emmanuel Levinas*, in 'Teoria', 2006/1, pp. 71-91. La tesi dello studioso è quella secondo cui al di là della radicalità dei termini con cui Levinas concepisce l'alterità di altrui e l'identità dell'unico che viene scossa dalla sua irruzione, il suo merito principale sarebbe piuttosto quello di aver insistito sull'«intrigo» inevitabile delle due polarità concettuali (alterità - identità), descrivendo dall'interno la

Sebbene, con buona parte della letteratura critica, si possa riconoscere la distanza che separa le due maggiori opere e le differenti connotazioni con cui vengono esplicate la problematica dell'alterità, dell'intersoggettività e quindi della soggettività, analizzando i testi degli anni Quaranta fino a quelli della maturità, si può scorgere un filo conduttore che evidenzia i tratti comuni attraverso cui Levinas pensa l'*esperienza*⁶⁶⁵ dell'alterità e quindi l'identità soggettiva. Infatti, prima ancora che attraverso la problematica del «Bene» e del traumatismo etico messi a tema in *Autrement qu'être* e nei testi coevi, la questione dell'alterità si affaccia già nei testi degli anni Quaranta: in *Le Temps et l'autre* in particolare, attraverso le figure della «morte»⁶⁶⁶ e dell'«eros»⁶⁶⁷; nei saggi *La*

relazione antropologica o sociale nello sforzo di mantenere la tensione tra i due termini «nell'orizzonte precario dell'etica» (Ivi, p. 90). Per uno studio concettuale sulla nozione di alterità cfr. J. De Finance, *A tu per tu con l'altro. Saggi sull'alterità*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004. Per una visione d'insieme delle diverse prospettive sul tema nella tradizione filosofica occidentale, cfr. la ricostruzione di G. Cicchese, *I percorsi dell'altro. Antropologia e storia*, Città Nuova, Roma 1999. Per una panoramica del dibattito contemporaneo cfr. P. A. Rovatti, *Scenari dell'alterità*, Bompiani, Milano 2004.

⁶⁶⁵ Come si era già accennato prima, il termine *experience* è uno dei concetti più complessi e problematici della scrittura levinassiana. Se per *esperienza* intendiamo l'atto della presa, il dominio, la padronanza dell'io quale opera di assimilazione e possesso, di fatto Levinas si adopera a destituirne i fondamenti. Ma egli procede oltre: vi aderisce profondamente nella misura in cui vi scorge una relazione con l'assolutamente altro, ovvero con ciò che sempre eccede l'io e il pensiero come rappresentazione. In modo non dissimile da Heidegger, ma con le dovute differenze, *fare un'esperienza* per il filosofo significa il *fatto* che qualcosa per noi accade, ovvero «ci incontra, ci sopraggiunge, ci sconvolge e trasforma», dove il *fare* è sempre un *soffrire*, e dove l'esperienza non è mai un atto riconducibile all'iniziativa che ha nell'io il suo punto di partenza. Leggiamo in TI: «Il rapporto con l'infinito non può, certo, dirsi in termini di esperienza – infatti l'infinito eccede il pensiero che lo pensa. [...] Ma se esperienza significa appunto relazione con l'assolutamente altro – ossia con ciò che eccede sempre il pensiero – la relazione con l'infinito costituisce l'esperienza per eccellenza» (TI 10; 23). Per un approfondimento del concetto di esperienza in Levinas, si rimanda al prezioso contributo di A. Fabris, *Esperienza ed etica nel pensiero di Levinas*, in A. Moscato (a c. di), *Levinas. Filosofia e trascendenza*, cit., pp. 199-230. Lo studioso offre innanzitutto una puntuale ricostruzione degli usi semantici del termine nella storia della filosofia a partire da Aristotele fino alle ricche sfumature di senso che il termine assume nella lingua tedesca. Richiamandosi ai saggi di DQI e a TrI, svolge poi un'analisi più dettagliata della critica serrata che, nel corso della sua riflessione, Levinas conduce al termine in questione, per la sua stretta connessione al tema del sapere e della tematizzazione.

⁶⁶⁶ Il tema della *morte*, come si diceva sopra (cfr. par. 1.2.), è un tema su cui Levinas torna in diversi luoghi della sua riflessione (da TA a DMT, e in alcuni passi di TI) come emblema dell'estrema passività del soggetto, luogo in cui si affaccia il mistero dell'altro nella dimensione di av-venire che si instaura, sulla sua inafferrabilità e imprevedibilità. Non è un caso se *La stella della redenzione* si apre proprio sul tema della morte, col «fatto che il nulla della morte è un qualcosa, e ogni nuovo nulla della morte è un nuovo qualcosa, sempre nuovamente tremendo, che non si può esorcizzare né con le parole né con il silenzio» (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 5). In Levinas la morte «diventa il limite della virilità del soggetto [...]»; la morte non annuncia una realtà contro la quale non possiamo nulla, contro la quale la nostra potenza è insufficiente; realtà che superano le nostre forze appaiono già nel mondo della luce. Nell'approssimarsi della morte, l'importante è che ad un certo momento non *possiamo più potere*; ed è proprio per questo che il soggetto perde la sua stessa sovranità di soggetto. [...] La morte è l'impossibilità di avere un progetto. Questo modo di presentarsi della morte indica che siamo in relazione con qualcosa di assolutamente altro, qualcosa che ha in sé l'alterità non come una determinazione provvisoria [...] ma qualcosa la cui esistenza stessa è fatta di alterità. La mia solitudine, così, non è confermata dalla morte, ma è spezzata dalla morte. In tal modo, [...] l'esistenza si fa pluralistica. Il plurale non è qui una molteplicità di esistenti, ma appare proprio all'interno dell'atto di esistere» (TA 62-63; 45). Cfr. anche TI 49-50 e 258-263; 54-55 e 238-242. E inoltre, cfr. in particolare la

*philosophie et l'idée de l'infini, La trace de l'autre*⁶⁶⁸ e soprattutto nella terza sezione di *Totalité et Infini*, attraverso il tema dell'«idea dell'infinito» e del «volto».

Dal brano di *Le Temps et l'Autre* sopra citato⁶⁶⁹, che ci era parso illuminante per introdurre il tema della socialità e la modalità levinasiana di dirimere la questione del *con*, si intravedeva, per negazione, anche la direttrice di fondo relativa alla concezione emergente dell'alterità: la relazione sociale, cioè, non deve essere per Levinas a) né una «conoscenza» b) né un'«estasi». Tenendo sullo sfondo questa dichiarazione programmatica del filosofo, si intende qui mostrare come essa orienterà gli sviluppi della sua riflessione, e soprattutto l'idea di alterità che emerge nei testi in questione. Riattraversando le figure maggiori della cosiddetta «fenomenologia dell'alterità»⁶⁷⁰ (in

sezione *La mort et le temps* (in DMT 15-133; 47-167) in cui Levinas affronta in modo articolato la questione della morte in relazione a pensatori come Heidegger e Husserl, ponendo particolare attenzione a distinguere tra la *propria* morte e la morte *per* altri. A proposito della critica che Levinas muove, spesso arbitrariamente, all'autore di *Sein und Zeit* a proposito della morte intesa come «sempre mia» e mai «per-altri», cfr. J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai “limiti della verità”*, tr. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 1999, in particolare p. 74.

⁶⁶⁷ Riguardo alla tematica dell'*eros*, cfr. TA 64-84; 46-59. Cfr. Quaderno 6 in OE1, soprattutto pp. 149-160; 158-168. Cfr. TI 286-299 e 302-306; 263-273 e 279-282. Cfr. EI 65-75; 75-79. Durante la prigionia, presumibilmente intorno al 1944, il filosofo sarà impegnato nella lettura delle *Lettres à sa fiancée* di Léon Bloy, a partire da cui sarà fortemente sollecitato a ripensare la relazione erotica e la categoria del femminile. Secondo Levinas, infatti, nella relazione eccezionale instaurata dall'*eros*, troviamo già una prima epifania dell'alterità radicale grazie al *femminile*: il suo modo di esistere sarebbe «il nascondersi», «il pudore», il «sottrarsi alla luce» e perciò al possesso, tipico di ogni *mistero*. Eppure, benché esso sia refrattario alla conoscenza e a ogni forma di fusione, nella relazione del tutto eccezionale dell'*eros* c'è comunicazione, ci si può aprire all'alterità più radicale dell'altro pur rimanendo se stessi. Cfr. A. Chiappini, *L'altro come femminilità e Ebraismo e femminino, secondo Lévinas*, in Id., *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Lévinas lettore del Talmud*, Giuntina, Firenze 1999, pp. 264-270 e 278-283..

⁶⁶⁸ Rispettivamente apparsi in 'Revue de métaphysique et de morale', LXII, 1957, pp. 241-253, e ripreso in EDE 229-247; 189-214, e in 'Tijdschrift voor Filosofie', 1963, n. 25, pp. 605-623, ripreso in EDE 261-282; 215-233.

⁶⁶⁹ «Noi speriamo di mostrare, da parte nostra, che non tocca alla preposizione *mit* il compito di descrivere la relazione originaria con l'altro. [...] Risalendo [...] alla radice ontologica della solitudine, speriamo di intravedere in che cosa questa solitudine può essere superata. Diciamo subito ciò che questo superamento non sarà. Non sarà una conoscenza, perché nella conoscenza l'oggetto, che lo si voglia o no, si dissolve nel soggetto e la dualità sparisce. Non sarà un'estasi, perché, nell'estasi, il soggetto si dissolve nell'oggetto e si ritrova nella sua unità» (TA 19; 18).

⁶⁷⁰ TA 14; 14. È dunque lo stesso Levinas ad utilizzare il termine di «fenomenologia dell'alterità», già nel 1948 in TA. Nella prefazione di DQV invece propone una «fenomenologia dell'idea dell'infinito» (DQV 11; 12). Tenendo conto del presupposto di rompere con l'orizzonte di ogni fenomenalità, l'intento è quello di indagare la *concretezza fenomenologica* ovvero le «“circostanze” fenomenologiche, la loro congiuntura positiva e la “messa in scena” concreta di ciò che si dice in forma di astrazione» (Ivi, 7; 9). Sulla centralità del concetto di *fenomeno* in Levinas, nella specificità del valore che assume nel suo pensiero, cfr. S. Strasser, *Le concept de «phénomène» chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse*, in 'Revue philosophique du Louvain, 1978/ 76, n. 31, 328-342. Lo studioso mostra come la critica costruttiva di Levinas intende correggere le difficoltà in cui incorre la fenomenologia muovendosi nel campo della filosofia della religione. Più in particolare, l'interesse di Levinas è quello di mostrare i momenti d'empasse della Quinta meditazione di Husserl, ovvero l'impossibilità di fondare una filosofia sociale su dei fondamenti fenomenologici. Il senso dell'*altro* e dell'*estraneo* infatti, non possono scaturire dall'io. *Totalité et Infini* sarà infatti volto a mostrare la necessità di presupporre per l'altro un'esistenza indipendente, di porlo come esistente che si manifesta *kat' auton*, esprimendosi come *volto*. Strasser

particolare l'«idea dell'infinito» e il «volto») si può riscontrare come ad ogni livello speculativo - corrispondente alle due figure – Levinas si preoccupi di porsi su un orizzonte altro sia dalla *conoscenza* che dall'*estasi*: ciò che dell'alterità va necessariamente preservata sono i suoi tratti di *trascendenza* e *separatezza*, ovvero la sua assoluta inaccessibilità sia ad ogni tentativo di possesso in una comprensione teoretica, sia ad ogni tentativo di assimilazione che aspiri all'unità fusionale ⁶⁷¹.

Ciò avviene anche sulla base di sollecitazioni esterne ⁶⁷² che, in termini di clima culturale affine e sensibilità tematica comune, hanno costituito per il filosofo una sorta di *background* da cui attingere ispirazione o quanto meno conferme alle sue intuizioni teoretiche; risulterà incisiva anche la sua matrice ebraica, che, addentrandoci ora nel campo dell'etica, si mostrerà determinante nell'orientare e vivacizzare – intrecciandosi ad esso - un pensiero di natura squisitamente speculativa.

Nel saggio del 1957, volendo riassumere le modalità di approccio alla verità da parte della filosofia occidentale, Levinas ne parla nei termini della nota alternativa tra la via *autonoma* e la via *eteronoma* ⁶⁷³, secondo una logica argomentativa che, ad una lettura

insiste anche sull'intercambiabilità dei temi alterità - trascendenza, e sull'introduzione di un altro concetto centrale: la *traccia*, unica modalità per dire della fenomenalità ambigua del divino, che appunto significa senza apparire, mantenendosi nell'enigma, a differenza del fenomeno che, per principio, si lascia convertire in evidenza.

⁶⁷¹ In questo senso possiamo convenire con l'interpretazione di G. Ferretti, il quale tende a leggere il complesso dell'opera levinasiana come una fenomenologia dell'alterità strettamente intrecciata al tema della trascendenza, fino a farsi essa stessa *significazione* della trascendenza (Cfr. soprattutto Id., *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, cit.; Id., *Il Bene al di là dell'Essere*, cit.) Ferretti si spinge oltre, soprattutto nel secondo dei volumi citati, fino ad intravedere nella trascendenza «di natura etico - teologica non violenta» di Levinas, non solo l'influsso della tradizione biblico - talmudica, ma quella dell'*agape* cristiana.

⁶⁷² Il riferimento è, come dicevamo prima, alla filosofia del dialogo, da Buber a Marcel; a Rosenzweig e alla sua critica della totalità, di cui si respira l'eco in tutta *Totalité et Infini*; a J. Wahl, figura fortemente presente nella vita del filosofo in quegli anni: grande uomo, «animò, con più di mezzo secolo di insegnamento e di ricerche, la filosofia universitaria ed extra-universitaria e persino, in una certa misura, la filosofia anti-universitaria, anch'essa necessaria ad una grande cultura [...]» (HS 93; 71); inoltre, per contrapposizione, i riferimenti levinasiani saranno soprattutto a Lévy-Bruhl e a Hegel.

⁶⁷³ Cfr. EDE 229-231; 189-191: «Ogni filosofia cerca la verità. [È possibile] distinguere due delle vie in cui si impegna lo spirito filosofico e che ne chiariscono la fisionomia. [...] 1. La verità implica l'esperienza. Nella verità il pensatore è in rapporto con una realtà distinta da sé, *altra* da sé. «Assolutamente altra», secondo l'espressione ripresa da Jankélévitch. [...] Più che un'esteriorità, la verità implicherebbe la trascendenza. La filosofia si occuperebbe dell'assolutamente altro, sarebbe l'eteronomia stessa. [...] 2. Ma...che cos' è la verità se non il rifiuto da parte dell'essere pensante di alienarsi nel consenso, il fatto di mantenere la propria natura, la propria identità, di rimanere lo Stesso nonostante le terre ignote a cui sembra condurre il pensiero? Vista da questa prospettiva, la filosofia si impegnerebbe a ridurre allo Stesso tutto ciò che le si oppone come *altro*. Andrebbe verso un'*auto-nomia*, [...] *la riduzione dell'Altro allo Stesso*. [...] Autonomia o eteronomia? La filosofia occidentale ha scelto più spesso la strada della libertà e dello Stesso. [...] Così il pensiero occidentale è apparso molto spesso escludere il trascendente, inglobare qualsiasi Altro nello Stesso e proclamare il diritto di primogenitura filosofica dell'autonomia».

incrociata con i suoi successivi scritti, viene intercettata come invariata⁶⁷⁴. Senza inoltrarci nel merito di indagare il grado di efficacia di questa valutazione levinasiana – che in effetti finisce per liquidare in maniera un po’ troppo sbrigativa secoli di tradizione speculativa⁶⁷⁵ – ci sembra importante partire da questa indicazione di fondo, in quanto capace di illuminare di senso la portata del gesto ermeneutico con cui Levinas radicalizza la questione dell’alterità. Sulla base di questa prospettiva, «la via autonoma» che la filosofia occidentale avrebbe molto più spesso seguito riposerebbe, secondo Levinas, su una sostanziale identità tra *sapere* ed *essere*, *totalità* ed *immanenza*; ponendo il luogo naturale del senso o l’intelligibilità nello «psichismo umano» come *sapere*⁶⁷⁶, lo si identificherebbe «con la manifestazione dell’essere, come se la questione stessa dell’essere si portasse, in forma d’intelligibilità, verso la chiarezza, e diventasse, perciò, tematizzazione intenzionale in un’esperienza»⁶⁷⁷. Di conseguenza, nell’identificazione di essere e pensiero, inteso come perfetta adeguazione di noema e noesi, adeguazione dell’Altro al Medesimo⁶⁷⁸, si annullerebbe ogni alterità ricadendo nell’immanenza di un «razionalismo dell’identità» e della presenza⁶⁷⁹, e tutto sarebbe «ormai senza segreti o accessibile alla ricerca, cioè *mondo*»⁶⁸⁰: *la tentazione dell’Uno*.

⁶⁷⁴ Mi riferirò in particolare a TrI, a EI 79-86; 81-85, al saggio *Dieu et la philosophie* (apparso nel 1975 in ‘Le nouveau Commerce’, 31, 1975, poi raccolto in DQI 93-127; 77-101), saggio che senza esitazione Levinas considererà come uno dei suoi più cari, e alla conferenza *Éthique comme philosophie première*.

⁶⁷⁵ Per un approfondimento sulla rilettura della storia della filosofia da parte di Levinas e su quest’antinomia che circola, in un modo o nell’altro, quasi dappertutto lungo tutto l’itinerario speculativo del filosofo, si rimanda allo studio di A. Moscato, *Semantica della trascendenza. Note critiche su E. Levinas*, in *Levinas. Filosofia e trascendenza*, cit., pp. 47-127. Lo studioso mette a fuoco il peculiare «criticismo filosofico» di Levinas: il programma stesso del suo pensiero nelle sue linee più generali può essere presentato, sostiene Moscato, «come *semantica della trascendenza*, ossia ricerca del logo semantico *completo* – altro da quello dichiarativo – che esprime questo eccezionale significato»; per fare questo, Levinas deve incastonare la sua argomentazione all’interno di una cornice più ampia che Moscato chiama «*critica della ragione semantica*, al fine di allargare l’orizzonte della filosofia – anche se non necessariamente per stabilire in essa, nel senso kantiano, nuovi “domini” – a tutte le forme espressive dotate di senso compiuto, al di là del primato tradizionalmente assegnato al logo dichiarativo e all’*ontologia* che gli è strettamente correlata» (Ivi, p. 53).

⁶⁷⁶ Cfr. TrI 11; 13.

⁶⁷⁷ E. Levinas, *Dieu et la philosophie*, cit., DQV 96; 80.

⁶⁷⁸ Cfr. TrI 12; 14. «In quanto sapere, il pensiero è il modo in cui una exteriorità viene a trovarsi all’interno di una coscienza che non smette di identificarsi, [...] Il sapere è una relazione del *Medesimo* con l’*Altro*, in cui l’*Altro* si riduce al *Medesimo* e si spoglia della sua estraneità, in cui il pensiero si rapporta all’altro, ma in cui l’altro non è più altro in quanto tale, in cui è già proprio, è già *mio*. [...] È immanenza».

⁶⁷⁹ Cfr. DQV 95;79. «Il processo del soggettivo non viene da fuori. È la presenza del presente che comporta coscienza, di modo che la filosofia, alla ricerca delle operazioni trascendentali dell’appercezione dell’io penso, [...] è la rappresentazione – la riattualizzazione della rappresentazione, cioè l’enfasi della presenza, nel suo sempre, nella sua immanenza. La filosofia non è solo conoscenza dell’immanenza, ma è l’immanenza stessa» (Ivi, p. 98; 83).

⁶⁸⁰ TrI 13; 14. Riferendosi alle riflessioni levinasiane degli ultimi saggi di EDE, C. Chalier afferma: «*la filosofia*, dice Lévinas, è *afferrata d’avversione davanti all’alterità*. “Colpita, fin dalla sua infanzia, da un orrore dell’Altro che rimane Altro, da un’insopportabile allergia”, essa è questa seduzione totale del

In questo modo, sentenzia Levinas, «la storia della filosofia occidentale è stata una distruzione della trascendenza»⁶⁸¹, e

[...] può essere interpretata come un tentativo di sintesi universale, cioè come una riduzione di ogni esperienza, di tutto ciò che è sensato, a una totalità in cui la coscienza racchiude il mondo, non lasciando nulla fuori di sé, e diventa quindi pensiero assoluto. La coscienza di sé è nello stesso tempo la coscienza di tutto⁶⁸².

A parere del filosofo, l'identificazione dell'intelligibilità come manifestazione d'essere finirebbe per comportare l'idea di totalità⁶⁸³, secondo una sensibilità comune al Rosenzweig de *La stella della redenzione*; proprio Rosenzweig, infatti, viene annoverato da Levinas come una delle poche voci della storia della filosofia che hanno saputo ergersi contro questa «totalizzazione»⁶⁸⁴, nonché come l'ispiratore di molti

concetto in cui viene a inaridirsi ogni fonte straniera e estranea. Essa addormenta il male, l'obbrobrio dell'alterità, nell'incatenamento di un pensiero che può abitare tutto. Che, per riuscirvi, si piega alla legge imperativa e imperialista del concetto e della teoria. Indietreggiando d'orrore davanti a ciò che la porterebbe al di là di se stessa – e che essa non sa vivere che come un al di qua – essa toglie ogni resistenza esteriore segnandola di un indizio di ineluttabile ricuperazione. *La filosofia è dunque piena di se stessa. Luogo del Medesimo*» (C. Chalier, *Figures du féminin*, cit., p. 16).

⁶⁸¹ DQV 95; 79: Dall'idea socratica di verità come conquista interiore (cfr. TrI 13; 15. Cfr. EDE 232; 192. Cfr. TI 34; 41), all'idea del *Timeo* per cui il movimento dell'altro attraversa il medesimo e ne è dominato, alla concezione platonica dell'identico e del diverso come 'generi sommi' dell'essere (Cfr. TrI 13; 15. Il riferimento è rispettivamente al *Timeo* 39a, e al *Sofista* 255e-258c), fino alla prima persona del cogito, già «*appercezione trascendentale* che ingloba il pensabile nella sua totalità» (cfr. TrI 14; 15); dall'idealismo berkeleiano (cfr. TI 35; 42) alla franchezza del darsi dell'essere, nella concezione heideggeriana di essere come *Aletheia* e come *Ereignis*; dalla teoria husserliana della coscienza come intenzionalità e rappresentazione, alla *manomissione* operante sia nei termini husserliani della *Wahrnehmung*, sia nei termini heideggeriani di *Zuhandenheit* (cfr. TrI 15; 16-18): casi esemplari di come, secondo Levinas, i diversi tentativi del pensiero occidentale approdrebbero all'hegelismo quale metafora di un pensiero affetto da «sinopsia concettuale», negazione di ogni altro e aspirazione a farsi pensiero del Tutto. Ulteriore obiettivo polemico, non ultimo per importanza, è l'ontologia heideggeriana, che «come filosofia prima è una filosofia della potenza [...] e dell'ingiustizia» (TI 37-38; 44). Heidegger, non diversamente da tutta la tradizione occidentale, avrebbe concepito «la relazione con altri come ciò che si svolge nel destino dei popoli a dimora stabile, possessori e costruttori della terra. Il possesso è la forma per eccellenza nella quale l'Altro diventa il Medesimo diventando mio. [...] L'ontologia diventa ontologia della natura, impersonale fecondità, madre generosa senza volto» (ibidem).

⁶⁸² EI 79; 81.

⁶⁸³ Per un'analisi teoreticamente dettagliata della questione della totalità, che secondo Levinas (cfr. TI 6; 20) è il concetto dominante della filosofia occidentale, cfr. AT 57-68; 45-53: qui, a differenza di *Totalité et Infini*, in modo coinciso ma sistematico il filosofo si confronta con i suoi principali interlocutori su questo tema: da Aristotele a Hegel per ciò che concerne l'idea di una necessità della totalizzazione e da Anassimandro a Rosenzweig per criticarla e teorizzarne l'impossibilità. Il tema della totalità, inevitabilmente qui accennato in quanto intrecciato all'identificazione tra sapere ed essere, giocherà - come vedremo - un ruolo determinante nella trattazione della soggettività come separazione, in direzione della valorizzazione della singolarità. Per un'analisi della critica al concetto di totalità a partire da Rosenzweig e soprattutto Levinas, cfr. C. Chalier, *Révélation et totalité*, in 'Revue internationale de philosophie', 2006/1, n. 235, pp. 5-14.

⁶⁸⁴ Leggiamo in EI: «Nella storia della filosofia ci sono state poche proteste contro questa totalizzazione. Per quanto mi riguarda, ho incontrato per la prima volta una critica radicale della totalità nella filosofia di F. Rosenzweig [...] Questa critica prende il via dall'esperienza della morte: nella misura in cui l'individuo inglobato nella totalità non ha vinto l'angoscia della morte, né rinunciato al suo destino particolare, non si

movimenti interni a *Totalité et Infini*, in esso «troppo spesso presente [...] per poter essere citato»⁶⁸⁵.

Ma, se per Levinas la filosofia occidentale avrebbe molto più spesso scelto la via del Medesimo⁶⁸⁶, essa lo ha fatto anche nella modalità inversa dell'*estasi*, ovvero della «partecipazione»⁶⁸⁷ quale «inserimento nell'Altro e confusione con esso»⁶⁸⁸. Come «la farfalla», che «attirata dal fuoco si consuma» in esso⁶⁸⁹: la tentazione della fusionalità.

trova a proprio agio nella totalità, o, se si vuole, la totalità non si è “totalizzata”. In Rosenzweig si ha dunque una disgregazione della totalità, e l’apertura di una via completamente diversa nella ricerca del sensato» (EI 80; 81).

⁶⁸⁵ TI 14; 26. Non si tratta di tracciare un «impensato» di Rosenzweig che Levinas avrebbe privilegiato, come sottolinea A. Zielinski, (in Ead., op. cit., p. 40) ma di tenere in considerazione la presenza intima - se non segreta - degli scritti di Rosenzweig al pensiero levinasiano. Sebbene il debito resti «segreto» infatti, nell’assenza di riferimenti bibliografici precisi, esso tuttavia non è meno evidente in ciò che concerne la volontà di rompere con un pensiero della totalità. La convergenza tra i due pensatori è palesemente riconoscibile in questo movimento di uscita dalla totalità che entrambi tentano di articolare, in opposizione al sistema hegeliano, e la parola d’ordine del «nuovo pensiero» sarà proprio il «risveglio». Certo è anche vero, come ha fatto notare Schlegel, che in *Signature* Levinas non cita Rosenzweig tra i suoi maestri: «Segno di un’evidenza e di una tale convivenza che, come in una enumerazione e in un appello, il più vicino è dimenticato come evidente?» (J. L. Schlegel, *Lévinas et Rosenzweig*, in *Les cahiers de ‘La nuit surveillée’*, 3, p. 69). Per un approfondimento del rapporto Levinas - Rosenzweig cfr. “Cahiers d’Études Lévinassiennes”: *Lévinas-Rosenzweig*, 8, 2009; R. Cohen, *La non-indifférence dans la pensée d’Emmanuel Levinas et F. Rosenzweig*, in A. Münster, *La pensée de F. Rosenzweig. Actes du colloque parisien organisé à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Puf, Paris 1994, pp. 217-232 ; S. Habib, *Levinas et Rosenzweig. Philosophies de la Révélation*, Puf, Paris 2005.

⁶⁸⁶ Cfr. EDE 231; 190. Nella traduzione italiana, Sossi rende *Même* con «Stesso», sebbene sia comunemente tradotto come Medesimo.

⁶⁸⁷ Il riferimento è innanzitutto a Lévy-Bruhl, al suo «empirismo intellettualistico» che oltrepassa il campo psicologico o psicosociale direttamente implicato nelle sue ricerche, per segnare gli orientamenti della filosofia contemporanea: «Lévy-Bruhl non si limita a insistere sull’intensità emozionale delle rappresentazioni primitive: presto egli descriverà attraverso di essa una categoria dell’essere, quella del soprannaturale e del mistico». Qui, la modalità d’essere è la *partecipazione*, non solo quale «fusione, misteriosa e inspiegabile, di esseri che perdono e insieme conservano la loro identità», ma come «presenza di un’influenza occulta» con cui si è in «un rapporto immediato», per cui si esiste come dei *feticci* che *subiscono* la potenza (cfr. E. Levinas, *Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine*, in EN 58-62; 74-78).

⁶⁸⁸ TI 32; 39.

⁶⁸⁹ EDE 239; 198. Potrebbe cogliersi l’allusione anche alle esperienze mistiche proprie dello chassidismo popolare, altra faccia dell’ebraismo europeo cui Levinas si oppone «non per orgoglio luciferino della ragione» (DL 33; 31) ma, come afferma il filosofo, per «predilezione per una certa sobrietà. Non contro il sentimento, ma contro una certa ubriacatura a livello popolare. Un certo intellettualismo anche... Ciò la stupisce, dato ciò che penso della ragione che passa per l’essenza dello spirito. Ma uno degli elementi dell’ebraismo lituano è una certa disciplina intellettuale che precede l’immediatezza. [...] Per parte mia, io continuo a pensare che la vera misura dello spirito ebraico e della stessa Cabala è il Talmud» (*Colloquio con Emmanuel Lévinas* apparso in *L’Arche* nel novembre 1981 e riportato in S. Malka, *Leggere Lévinas*, cit., pp. 114-126, citazione p. 114. Per un approfondimento sulle radici storiche e sui tratti fondamentali dello chassidismo dell’Europa orientale, cfr. P. Stefani, *Introduzione all’ebraismo*, Queriniana, Brescia, 2004, pp.283-288). Non sarà un caso se Levinas stesso nominerà Maimonide come l’elemento di cerniera tra ebraismo e filosofia, colui che ha magistralmente tracciato «la via verso la sintesi tra la rivelazione ebraica e il pensiero greco» (DL 33; 31). Fedele ad Aristotele e fiducioso nelle potenzialità del pensiero, Maimonide può essere considerato infatti il più grande rappresentante dell’ebraismo razionalista, luogo d’elezione di una puntuale congiuntura tra la matrice ebraica e il logos di Atene.

Il riferimento è alle esperienze mistiche, alla pericolosa ricerca del «“contatto” con l’Irrazionale e il mistero»: qui - afferma Levinas nella prima sezione di *Difficile liberté*, significativamente intitolata *Au-delà du pathétique* – si inscena l’altra forma di violenza nel rapporto all’altro⁶⁹⁰: la violenza dell’entusiasmo, dell’estasi, dell’essere «*posseduti*» nel delirio⁶⁹¹, con un evidente slittamento di senso⁶⁹² che vede giocarsi la questione dell’alterità direttamente sul piano della trascendenza e del rapporto col divino⁶⁹³.

⁶⁹⁰ «[...] La violenza non si trova solo in una palla di biliardo che colpisce l’altra palla, nell’uragano che distrugge il raccolto, nel padrone che maltratta lo schiavo, nello Stato totalitario che umilia i suoi cittadini, nella conquista della guerra che assoggetta gli uomini. [...] è violenta ogni azione che subiamo senza essere in tutto e per tutto compartecipi. [...] Ma la violenza è anche, in massima parte, nel delirio poetico e nell’entusiasmo in cui offriamo alla musa solo una bocca di cui si servirà per parlare; nel timore e tremore in cui il sacro ci strappa a noi stessi; la violenza è nella passione – fosse pure amore – che presenta sul fianco la ferita di una freccia perfida» (DL 20-21; 21). Sul concetto di violenza in Levinas, B. Furgalska ricostruisce la radice etimologica del termine, mostrando come essa derivi dalla nozione di *vita* e la sua connessione con la nozione di *forza*, con un legame inscindibile tra la vita, l’atto dell’essere, e dall’altro, la forza con cui essa si afferma. Come se si trattasse della vita che va contro la vita, l’essere che va contro l’essere; da una parte, il desiderio della vita, l’attaccamento all’essere, dall’altra, la natura stessa dell’essere contingente e immerso in una moltitudine di esistenti» (Id., *Fedeltà all’umano. Responsabilità-per-l’altro nella filosofia di Emmanuel Levinas*, Ed. Verso l’umano, Roma 2000, pp. 129-130).

⁶⁹¹ Cfr. DL 25; 24.

⁶⁹² Gli spostamenti semantici e la densità concettuale che infittiscono la trama dell’argomentazione sull’alterità – qui oggetto di analisi – sono un vivido esempio di quella che A. Moscato definisce «funzione *tropica* del linguaggio» levinasiano: al di là dell’alternarsi tra «poesia» e «prosa», il tratto fondamentale della scrittura del filosofo è la sua capacità di avvalersi dell’effetto tropico del linguaggio, cioè del suo effetto di spostamento, «per allargare i modi della connessione delle idee e aumentarne, al tempo stesso, le possibilità espressive. Vi è in particolare, in Levinas, una singolare attitudine a passare da una configurazione significativa ad un’altra per una sorta di *modulazione* della *scala semantica* – se è possibile paragonare le diverse funzioni del significare al gioco armonico nell’ambito della tonalità – affatto inusuale in filosofia» (A. Moscato, *Semantica della trascendenza*, cit., p. 81).

⁶⁹³ Si inserisce, a questo punto dell’argomentazione, la problematica della distinzione tra «sacro» e «santo», che impegnerà il filosofo forse più negli scritti esplicitamente dedicati alle questioni ebraiche, ma che si snoda secondo una dinamica identica a quella in gioco nella questione dell’alterità dell’altro uomo. In particolare, in un saggio del 1957 dal titolo *Une religion d’adultes*, il filosofo prospetta il passaggio dal «sacro» al «santo» come l’ideale dell’ebraismo e come l’autentica cifra di un rapporto rispettoso dell’alterità di altrui: «Per il giudaismo, il fine dell’educazione consiste nell’instaurare un rapporto tra l’uomo e la *santità* di Dio e nel mantenere l’uomo in questo rapporto. Ma tutto il suo sforzo [...] consiste nel comprendere tale santità di Dio in un senso che rompe con il significato minuscolo del termine, così come appare nelle religioni primitive in cui i moderni hanno spesso voluto vedere la fonte di ogni religione. Per tali pensatori, il possesso dell’uomo da parte di Dio, l’entusiasmo, sarebbe la conseguenza della santità o del carattere sacro di Dio, l’alfa e l’omega della vita spirituale. Il giudaismo ha de-magizzato il mondo, ha rotto con la pretesa evoluzione delle religioni a partire dall’entusiasmo e dal sacro. Il giudaismo rimane estraneo ad ogni ritorno offensivo di tali forme di elevazione umana, le denuncia come l’essenza dell’idolatria» (DL 31-32; 30-31). Il concetto autentico è per Levinas quello di santità, l’unico in grado di dire la trascendenza e l’alterità radicale di altrui, nella separatezza inassimilabile che preserva la sua alterità stessa. Adoperato in contesti più esplicitamente riferiti alla trascendenza di Dio, è ancora il concetto di santità che si rivela essere l’unico concetto scritturistico, il solo in grado di permettere – per Levinas- una certa vicinanza tra uomo e Dio: il riferimento è al comandamento di Lev 19, 1-2 ‘Siate santi, perché Io, il Signore Dio sono santo’. Il concetto di sacro invece è un concetto pagano, anteriore alla de-sacralizzazione ovvero alla secolarizzazione, come mostra bene A. Chiappini nel volume già citato (Cfr. Id., *Amare la Torah più di Dio*, cit., pp. 283-302). Sulla distinzione tra sacro e santo e sugli aspetti problematici della «demitizzazione» operata dal filosofo, cfr. G. Mura, *Ermeneutica e separazione*, cit., pp. 153-179.

Il numinoso o il sacro avvolge e trasporta l'uomo al di là dei suoi poteri e dei suoi voleri. [...] Il numinoso annulla i rapporti tra le persone facendo partecipare gli esseri, magari nell'estasi, a un dramma che questi esseri non hanno voluto, a un ordine in cui naufragano. Tale potenza in certo modo sacramentale del divino [...] ferisce la libertà umana [...] Il sacro che mi avvolge e mi trasporta è violenza⁶⁹⁴.

La partecipazione, intesa nei termini di Lévy-Bruhl, per Levinas porrebbe l'esistenza come «un modo di subire una potenza», come «presenza in un clima, nella notte dell'essere che minaccia e spaventa, e nient'affatto presenza *di fronte* alle cose»⁶⁹⁵; l'idea del contatto, invece, nell'orizzonte immanente della filosofia occidentale, sarebbe tematizzazione, identificazione e adeguazione dell'Altro al Medesimo.

Tra una filosofia della trascendenza che situa altrove la vera vita in cui l'uomo avrebbe accesso, sfuggendo da questo mondo, negli istanti privilegiati dell'elevazione liturgica e mistica o nella morte – e una filosofia dell'immanenza secondo la quale ci si può impadronire veramente dell'essere sono quando ogni "altro" (causa di guerra), inglobato dal Medesimo, svanisce al termine della storia, noi ci proponiamo di descrivere [...] una relazione con l'Altro che no porta ad una totalità divina od umana [...] Questa relazione è proprio la metafisica⁶⁹⁶.

In che modo può configurarsi l'etica, filosofia prima, come «metafisica»⁶⁹⁷? Se la metafisica è ricerca della trascendenza e della sua radicale alterità, «relazione con una realtà infinitamente distante dalla mia, senza però che questa distanza distrugga questa relazione e senza che questa relazione distrugga la distanza»⁶⁹⁸, è ancora possibile concepirla in termini negativi?

⁶⁹⁴ DL 32; 31.

⁶⁹⁵ EN 62; 78.

⁶⁹⁶ TI 44; 50. Come spiega G. Ferretti (cfr. Id., *Il Bene al-di-là dell'Essere*, cit., pp. 95-96), nonostante i molteplici dubbi e le perplessità suscitati non a torto dalla provocazione levinasiana, occorre riconoscere la straordinaria fecondità di senso - sia per la filosofia che per ogni tipo di esperienza religiosa non allergica alla radicalità del pensare, - della via «folle» della trascendenza indicata da Levinas. Il suo stesso rimando alla *Histoire de la folie* di M. Foucault forse andrebbe letto come la piena consapevolezza dello «stato di follia» in cui si è invitati a pensare: non però per un presunto venir meno della ragione, quanto per l'innesco di una sorta di corto circuito nella tradizionale ragione dominante in Occidente, e il ricorso a una ragione *altra*. Il gesto ermeneutico levinasiano, sebbene non sempre oggettivo nella valutazione complessiva che compie di tutta la storia del pensiero occidentale, ha il merito di indicare una alternativa via positiva alla trascendenza, non intimando una cessazione del pensiero in nome di una presunta limitatezza della razionalità, né lasciandosi andare all'irrazionale o al silenzio mistico, quanto mettendo in dubbio che «il senso equivalesse all'*esse* dell'essere», alla manifestazione dell'essere, e indicando «la via per "sfondare" il *fundamentum inconcussum* dell'essere e della coscienza trascendentale che vi corrisponde» (ibidem).

⁶⁹⁷ Cfr. TI 32, 340; 40, 313.

⁶⁹⁸ Ivi, 31; 39.

Nel terzo paragrafo della prima sezione di *Totalité et Infini*, intitolato significativamente *La transcendance n'est pas la négativité*⁶⁹⁹, Levinas nega definitivamente la possibilità di dire la trascendenza in termini di negazione, che comporterebbe ancora un legame con ciò che si nega, e dunque ancora sistema, totalità, immanenza⁷⁰⁰. La trascendenza non è un *arrière-monde* da afferrare al di là del dato empirico: «la metafisica non coincide con la negatività»⁷⁰¹. Ma allora, com'è possibile dire *sub specie philosophie* questo «altrove» in cui dimora il senso etico dell'essere⁷⁰², senza violarne la radicale alterità, senza ricadere nel linguaggio apofantico della metafisica tradizionale, e senza imboccare la «via breve»⁷⁰³ di certe esperienze mistiche e religiose? La risposta a questi interrogativi costituisce la *pars costruens* dell'argomentazione levinasiana: appurato che non si tratti né di *conoscenza*, né di *estasi*, l'alterità e la trascendenza di cui essa è significazione, deve potersi dire positivamente, esprimendosi secondo un *altrimenti che sapere*⁷⁰⁴.

⁶⁹⁹ Ivi, 30-32; 38-40.

⁷⁰⁰ In Levinas la fenomenalità dell'alterità radicale e della stessa trascendenza prendono definitivamente le distanze da ogni forma di *teologia negationis* o dallo stesso Maimonide: la trascendenza, cioè, non sorge per semplice negatività dialettica, non è la negatività dell'io, la negazione della sua finitudine e delle sue imperfezioni. Non è la sommità di un Dio che si nega allo sguardo del profeta, né l'Essere Eterno cui ci si può avvicinare negandogli ciò che «ai nostri occhi» è perfetto, perché piuttosto «la negatività è incapace di trascendenza» (TI 31; 39), e «la non-presenza dell'Infinito non è una figura della teologia negativa» (AE 26; 16).

⁷⁰¹ TI 31; 39. Continua Levinas: «Si può certo cercare di dedurre l'alterità metafisica a partire dagli esseri che sono familiari e contestare, quindi, il carattere radicale di questa alterità. L'alterità metafisica non si ottiene forse con l'enunciazione superlativa delle perfezioni la cui pallida immagine colma questa terra? Ma la negazione delle imperfezioni non basta alla concezione di questa alterità. Appunto, la perfezione supera la concezione, va al di là del concetto, delinea la distanza: l'idealizzazione che la rende possibile è un passaggio al limite, cioè una trascendenza, passaggio all'altro, assolutamente altro». O altrove leggiamo: «La metafisica [...] nella forma più generale sotto la quale si è presentata nella storia del pensiero, [...] appare infatti come un movimento che parte da un mondo che ci è familiare – quali che siano le terre ancora sconosciute che lo circondano o che nasconde – da una casa “nostra” e nella quale abitiamo, e va verso una casa “non-nostra” ed estranea, verso un laggiù» (Ivi, 21; 31).

⁷⁰² Le suggestive intuizioni levinasiane, che tentano di pensare lo spazio del religioso in un linguaggio non ontologico, hanno dato impulso ad un vivace dibattito sia in ambito filosofico che teologico, del quale si segnalano, simbolicamente, i contributi di J.-L. Marion, *Dio senza l'essere*, tr. it. di Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1984, e di D. Dubarle, *Dieu avec l'être. De Parmenide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologique*, Beauchesne, Paris 1986.

⁷⁰³ F. Camera, *Spazio della trascendenza e significato dell'etica. Nota su Transcendance et intelligibilité di E. Levinas*, in A. Moscato (a c. di), *Levinas. Filosofia e trascendenza*, Marietti, Genova 1992, pp. 129-142, p. 131.

⁷⁰⁴ Ci si richiama volutamente al titolo di un paragrafo di TrI: *Autrement que selon le savoir*, in riferimento alle nuove categorie di pensiero rese necessarie per un approccio all'alterità che non ne comprometta la trascendenza. Nell'individuazione di questo «altrove» in cui cogliere l'origine della significazione, la cultura e la *forma mentis* ebraica costituiscono sicuramente per il filosofo un'illuminante alternativa al pensiero greco ontologico- contemplativo, nonché alle altre forme di pensiero che, nel tentativo di pensare la relazione alla trascendenza, finiscono per sfociare in posizioni fusionistiche o in simulati movimenti di alterità che annullano di fatto la distanza dei termini stessi. L'«esperienza» ebraica della trascendenza sarà invece un riferimento essenziale per Levinas, per

Se nei saggi del 1957 e del 1963 Levinas riconosce alcune intuizioni della stessa filosofia occidentale capaci di attestare una significazione della «trascendenza di secondo grado»⁷⁰⁵, come Platone⁷⁰⁶ o Plotino⁷⁰⁷ -oltre alla famosa «idea dell'infinito» ripresa dalla terza meditazione cartesiana e al disegno kantiano dell'imperativo categorico e del primato della ragione pratica -, il filosofo offre un'interessante argomentazione in *Transcendance et Intelligibilité*: qui il problema di un mancato pensiero della trascendenza nel corso della storia della filosofia viene contestualizzato in relazione alla questione della fine della metafisica. In questo passaggio, che ci sembra utile riportare per intero, i riferimenti imprescindibili sono Kant e Bergson:

intravedere quella *terza via* quale autentico modo di concepire la trascendenza dell' altro e la trascendenza di Dio, dove alterità e trascendenza significhino in termini etici e non più ontologici.

⁷⁰⁵ E. Levinas, *La trace de l'autre*, in EDE 264; 218.

⁷⁰⁶ Il riferimento è all'affermazione di Platone secondo il quale il culmine dell'ascesa filosofica è il Bene al di sopra dell'essere (Repubblica 517 b9, 518 d), la sua tesi che il vero discorso (concepito altrove come discorso interiore) è un discorso con gli dèi (Fedro 273-274) (EDE 238; 196). Per il particolare rapporto che Levinas instaura con i dialoghi platonici cfr. J. F. Mattéi, *Platon et Lévinas*, in AA.VV., *Emmanuel Lévinas. Positivité et transcendance*, cit., pp. 73-87, e F. Marcolungo, *Etica e metafisica in Emmanuel Lévinas*, IPL, Milano 1995, soprattutto pp. 94-115.

⁷⁰⁷ «L'Uno di Plotino è posto al di là dell'Essere e anche ἐπέκεινα νοῦ. L'Uno di cui parla Plotino nella prima ipotesi del *Parmenide* è estraneo alla definizione e al limite, al luogo e al tempo, all'identità con se stesso e alla differenza rispetto a sé, alla somiglianza e alla non somiglianza, estraneo all'essere e alla conoscenza cui le categorie, d'altra parte, sono costituite da tutti questi attributi. È altro da tutto ciò, *altro* assolutamente e non rispetto a qualche termine relativo. È l'Irrivelato; irrivelato non perché qualsiasi conoscenza sarebbe troppo limitata o troppo esigua per essere illuminata. Ma irrivelato proprio in quanto *Uno* e perché farsi conoscere implica già una dualità che non si accorda con l'unità dell'Uno. L'Uno non è al di là dell'essere perché è nascosto e nascondimento, ma è nascosto perché è al di là dell'essere, tutt'altro dall'essere» (EDE 265; 218).

La *Critica della ragion pura* [...] non ha abolito, come non-senso, il senso stesso del *meta* della metafisica. Essa segnava la fine della metafisica in quanto tesa alla ricerca al di là dell'esperienza di identità afferrabili in una eterna presenza, le quali, d'altronde, non potevano apparire "al di là" se non per l'illusione di retro mondi. Critica kantiana della metafisica che si ricollega certo al messaggio così antikantiano di un grandissimo filosofo che indugia nel purgatorio – Bergson – per il quale il cammino della filosofia occidentale alla ricerca di un ordine assoluto – o trascendente – dell'Eterno non sarebbe stato altro che la deformazione di uno spirito tecnico teso ad agire sulla materia e sullo spazio. (Preparazione misconosciuta dalle critiche heideggeriane della metafisica derivanti dalla volontà di potenza). Punto essenziale di questa critica che ritrova anche, almeno nello spirito, la famosa proclamazione di Heidegger della fine della metafisica, nella misura in cui egli la denuncia come misconoscimento della differenza ontologica tra *essere* ed *ente* [...] Il vero significato della fine della metafisica, da Kant a Heidegger, non consiste forse nell'affermare che pensare al di là del dato non si risolve più nel portare alla luce la *presenza* o l'*eternità* di un universo di esseri, di principi segreti o sacri, nascosti nella prosecuzione di ciò che si dà e che la speculazione metafisica dovrebbe scoprire? *Può bastare questo per denunciare come non-senso la trascendenza in quanto tale, il meta stesso della metafisica? E se la sua alterità o il suo al di là non fosse una semplice simulazione da scoprire con lo sguardo, ma una non-indifferenza intelligibile secondo un intreccio spirituale che è tutt'altro che la gnosi!*⁷⁰⁸

Con un linguaggio che sembra riecheggiare la definizione bergsoniana della *durée pure*⁷⁰⁹, la trascendenza deve descriversi come lo «scaturire» dell'alterità, come lo sgorgare della novità assoluta che rende impossibile ogni tentativo di assimilazione e tematizzazione. Lo stesso prefisso *trans-* del termine indica uno spostamento, una spinta eccentrica dovuta a un traumatismo esterno⁷¹⁰, un «essere portato al di là» che non arriva mai ad una meta e ad un fine. E inoltre, se la trascendenza non potrà che dirsi in termini etici, nei rapporti interumani, e l'intelligibilità ultima si ritroverà nell'«intreccio umano – o interumano»⁷¹¹, ecco che già si anticipa in che senso la soggettività levinasiana si potrà dire *utopica*: anch'essa è *meta-* !

Il paradosso della trascendenza, infatti, consisterebbe per Levinas nella necessità di mantenere insieme la relazione e l'estraneità. Per dirsi positivamente, senza annullare cioè né il rapporto né la sua alterità, la trascendenza deve manifestarsi come estraneità irriducibile, come as-soluta separatezza ed esteriorità, come sproporzione. È in questi

⁷⁰⁸ TrI 18-19; 18-19 (Corsivo nostro).

⁷⁰⁹ Sull'importanza dedicata a Bergson, e soprattutto del suo concetto di «durata» connesso alla «novità» intelligibile, cfr. HS: qui il filosofo riconosce esplicitamente il valore dell'idea bergsoniana di durata come «origine dell'intelligenza» e precisa: «Con Bergson, contro tutta la tradizione che risale ai Greci, di una ragione che esplica le categorie dell'essere, si annunzia, come filosofia prima, il tempo umano e libero della durata» (HS 118; 89).

⁷¹⁰ Cfr. F. Camera, *Spazio della trascendenza e significato dell'etica*, cit., p. 135.

⁷¹¹ TrI 28; 26-27.

termini che *Totalité et Infini* costituisce il tentativo di spezzare la correlazione noesi-noema come struttura formale del pensiero ⁷¹² e far scaturire l'alterità dell'altro, guizzante come l'Infinito senza correlato, quale «esteriorità» - come recita il sottotitolo - a qualsiasi pretesa totalità. Proprio agli inizi di questo testo, nel precisare i tratti della trascendenza che è in gioco nella metafisica, Levinas si richiama esplicitamente a Jean Wahl, autore di *Existence humaine et transcendance*, riconoscendolo esplicitamente come sua fonte di profonda ispirazione ⁷¹³:

Il movimento metafisico è trascendente e la trascendenza [...] è necessariamente una transascendenza. La trascendenza con la quale il metafisico lo designa va sottolineata per il fatto che la distanza che essa esprime – a differenza di ogni distanza – entra nel *modo di esistere* dell'essere esteriore. La sua caratteristica formale – essere altro – ne è il contenuto. Così il metafisico e l'Altro non si *totalizzano*. Il metafisico è assolutamente separato ⁷¹⁴.

Il termine *transascendenza*, che in nota Levinas dichiara di assumere da Wahl – e che riprenderemo più avanti perché illuminante sull'idea di soggettività intensionale e utopica - indica già la direzione di senso che il filosofo imprimerà non solo alla

⁷¹² Cfr. TI 14; 26.

⁷¹³ TI nota 1 p. 24; nota 2 p. 33; il riferimento è in particolare al capitolo *Sur l'idée de transcendance*. Nonostante siano pochi i richiami espliciti a Wahl, a parte i due saggi dedicati a lui (*Jean Wahl et le sentiment* del 1955, in NP 131-140; 145-152, e *Jean Wahl sans ni avoir ni être* del 1976, in HS 91-112; 69-84) oltre la dedica di *Totalité et Infini*, i «quarant'anni di relazioni amichevoli» (HS 94; 71), oltre che un certo parallelismo di prospettive, evidenziano un possibile rapporto ancora poco studiato tra i due pensatori (Per un approfondimento sugli aspetti biografici cfr. S. Malka, *La vita e la traccia*, cit., 150-155). Innanzitutto a proposito della ricapitolazione della storia della filosofia, se si leggono certe pagine di Wahl, instancabile autore di molteplici studi storico-filosofici, si ha l'impressione di ritrovare in filigrana molti punti dell'argomentazione levinasiana: l'analisi delle false trascendenze, l'analisi della trascendenza e gli elementi che ne emergono (movimento, distinzione dei termini in rapporto, necessità di oltrepassare la pura negazione); e poi, sulla scia dell'anti-hegelianismo di Kierkegaard, la critica all'intellettualismo filosofico, e il carattere anti-sistematico e anti-definitivo del suo pensiero, l'incessante e mai satura interrogazione come cifra e forma della sua scrittura. E più ancora, le allusioni levinasiane a una «filosofia dell'immediato» (cfr. TI 44; 49) – che tuttavia egli svilupperà in direzione del faccia a faccia della relazione etica – si riallacciano a Wahl, che sulla scia della teoria bergsoniana dell'intuizione metafisica ha fatto della filosofia «la ricerca dell'immediato», cercando nella contrazione del «sentimento» un «contatto nudo e cieco con l'Altro». Il richiamo levinasiano alla concretezza dell'esistenza fa da eco alla «ricerca del concreto» dell'autore degli *Études kierkegaardienne* del 1938: il concreto di un'esistenza concepito non heideggerianamente in termini di derelizione e finitezza, ma nella tensione paradossale del rapporto definito – sui passi di Kierkegaard – «religioso». Infine, e non per ultimo, resterebbe da rivisitare il pensiero levinasiano alla luce dell'«esperienza metafisica» di Wahl giocata nei termini di tensione e sproporzione, di un doppio movimento della trascendenza che, al di là dei concetti e dei sistemi, si insinua nella soggettività come doppio movimento e di una «transdiscendenza» e di una «transascendenza», possibilità di «un senso del basso che si sviluppa contemporaneamente al senso dell'alto» (J. Wahl, *Poésie, pensée, perception*, cit., p. 250): l'esperienza metafisica descritta da Wahl, conserverebbe allora a parere di Levinas, «l'eteronomia irriducibile, cioè religiosa, iniziale e finale della trascendenza: la soggettività dall'inizio alla fine, più antica e più giovane dell'identità logica, significherebbe "l'assoluto percepito in una piccolissima cosa"» (HS 111; 83. Il riferimento è a J. Wahl, *Poésie, pensée, perception*, cit., p. 25).

⁷¹⁴ TI 24; 33-34.

trattazione dell'alterità, quanto al tema della soggettività. Negli stessi termini di Wahl, la trascendenza deve potersi dire in termini di «distanza» e «inadeguazione»⁷¹⁵, come «l'eteronomia irriducibile» per cui «la soggettività, [...] più antica e più giovane dell'identità logica, significherebbe "l'assoluto percepito in una piccolissima cosa"»⁷¹⁶. Ciò che è ancora in questione qui è la misura del contatto, la modalità del *mit* implicato nell'incontro: la ricerca *concreta* della «congiuntura positiva» o fenomenologicamente descrivibile, in cui l'alterità perde la sua astrattezza teoretico - speculativa e diventa enucleazione del senso ultimo dell'umano, è l'*etica* ovvero l'insieme dei rapporti umani, laddove perfino il divino si mostra⁷¹⁷. La relazione non è riconducibile alla «conoscenza dell'Altro da parte del Medesimo, e neppure alla rivelazione dell'Altro al Medesimo»⁷¹⁸: *si attua* - per Levinas - nel *dialogo* del faccia a faccia⁷¹⁹, non nei termini della simmetria buberiana, quanto nello scarto della sproporzione.

La chiave di volta nella teorizzazione levinasiana dell'alterità e della trascendenza implicata in essa, è infatti la categoria della *separazione*: la relazione dev'essere pensata *nella* separazione, nello scarto e nella distanza dei termini⁷²⁰:

⁷¹⁵ TI 24; 33.

⁷¹⁶ HS 111; 83.

⁷¹⁷ In questo modo Levinas declina, nella concretezza, la relazione alla trascendenza ovvero la relazione metafisica; in questo senso potrà dire che ciò che egli ricerca non è affatto l'etica, quanto la trascendenza in gioco nel rapporto con l'altro, e che l'ha trovato *nell'*etica (cfr. DQV 104; 92). «Allora la metafisica entra in gioco là dove entra in gioco la relazione sociale - nei nostri rapporti con gli uomini» (TI 77; 76). Ciaramelli commenta: «Ciò che Levinas chiama "etica" equivale infatti alla relazione inter-umana colta nella sua irriducibilità a qualsiasi correlazione interna alla totalità. Di conseguenza, l'etica, come "trama" dell'umano, diventa la modalità ultima e irriducibile della trascendenza, vale a dire ciò che eccede il darsi dell'essere a un sapere che l'afferra, lo determina e l'irrigidisce nell'immanenza della totalità» (F. Ciaramelli, *Levinas e la fenomenologia del desiderio*, in A. Moscato (a c. di) *Levinas. Filosofia e trascendenza*, cit., pp. 143-167, cit. p. 144). Nel corso di un'intervista rilasciata a M. De Saint Cheron, Levinas afferma: «Dio non è affatto nel cielo. Egli è nel sacrificio degli uomini, nella misericordia degli uomini gli uni verso gli altri. Il cielo è vuoto, ma la misericordia degli uomini è piena di Dio». E più avanti: «Vi è una relazione tra l'affermazione di Dio e il mio rapporto all'umanità e all'altro uomo. [...] Lei incontra Dio nell'intimità attraverso l'altro uomo. Non c'è intimità più grande» (E. Levinas, in *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1983-1994*, cit., p. 28, 50).

⁷¹⁸ TI 13; 26. Secondo M. Blanchot, si tratta ancora di una questione di *dignità*: «La dignità unica del rapporto che la filosofia mi propone di mantenere con quello che forse è l'ignoto, e che in ogni caso sfugge al mio potere (su cui non ho presa), consiste nel fatto che si tratta di un rapporto tale che sia io che l'altro, in questo stesso rapporto, siamo costantemente preservati da tutto ciò che possa identificare l'altro con me, confondermi con l'altro o alterarci entrambi in un termine medio: un rapporto assoluto nel senso che la distanza che ci separa non è destinata a diminuire, ma ad essere prodotta e assolutamente mantenuta in questo rapporto» (M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 69).

⁷¹⁹ Cfr. TI 322; 298. Quest'ulteriore concetto levinasiano, il *dialogo*, in evidente sintonia alla filosofia del dialogo di Buber innanzitutto, riempie di senso la figura dell'incontro che secondo Levinas dovrà declinarsi non nella simmetria dell'Io- Tu, ma nella sproporzione, giocata sia cronologicamente che spazialmente.

⁷²⁰ Se la centralità della categoria di *separazione* è di chiara ascendenza ebraica, certamente Rosenzweig indica una possibile via interpretativa a Levinas: questi riconosce che forse è attraverso la differenza posta

La distanza o l'alterità assoluta della trascendenza significa *di per sé la differenza*. [...] Il concreto è la distanza assoluta e la relazione del dialogo più antica di ogni distinzione dei termini in qualunque congiunzione. Distanza assoluta alla sintesi [...] L'io e il Tu non sono abbracciabili oggettivamente, non c'è e possibile tra di essi, non formano un insieme. [...] Ma nel dire del dialogo, nell'interpellanza di un Tu da parte dell'io si apre un passaggio stra-ordinario e immediato più forte di ogni legame ideale e di ogni sintesi [...] Passaggio là dove non c'è più passaggio. [...] È forse qui il paradossale messaggio di tutta la filosofia del dialogo o una modalità di definire lo spirito attraverso la trascendenza, cioè attraverso la socialità, la relazione immediata all'altro⁷²¹.

L'incontro *accade* nella separazione, nella distanza. Non si tratterà allora di ragionare ancora per classificazioni, e di cercare nel pensiero levinasiano una «filosofia della separazione»⁷²², piuttosto che una «filosofia della socialità», o un'«etica dell'intersoggettività»⁷²³. Ad essere in gioco è invece un *Incontro nella separazione*⁷²⁴, un «passaggio stra-ordinario e immediato», ovvero il paradosso di un «passaggio là dove non c'è più passaggio». Rapporto *impossibile*? È la tensione del «Desiderio», del «Risveglio», della «Responsabilità», che a vario titolo qualificano la dimensione *intensionale* scavata nel soggetto dall'irruzione dell'alterità, e descrivono il rapporto intersoggettivo stesso secondo un'intersecarsi di piani che intrecciano ancora soggettività, alterità e intersoggettività⁷²⁵.

3.1.1. L'idea dell'infinito

La prima figura, o meglio la prima *esperienza* dell'alterità radicale che analizzeremo è la struttura formale dell'«idea dell'infinito», tema centrale e disseminato in quasi tutti gli scritti levinasiani ma soprattutto approfondito in *Totalité et Infini*, nel saggio *La philosophie et l'idée de l'infini*, in *Dieu et la philosophie*, e in *Transcendance et*

da Rosenzweig tra *individuo* e *ipseità*, che si può misurare «malgrado le relazioni tra individui, la separazione ontologica tra umani, e apprezzare la trascendenza che è spalancata tra di essi, misurare perciò la transitività stra-ordinaria del dialogo e della prossimità e la significazione sovra-ontologica – o religiosa – della socialità o della prossimità umana» (DQV 180; 172-173).

⁷²¹ Ibidem.

⁷²² Cfr. M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 71.

⁷²³ Cfr. L. Libertson, *La séparation chez Levinas*, cit., p. 435.

⁷²⁴ Secondo la felice espressione presa in prestito da F. Marton, *Il desiderio dell'altro nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, in 'Studia Patavina', 1970, pp. 494-542, cit. p. 496.

⁷²⁵ Lo stesso filosofo presenta da un lato *Totalité et Infini* come «una difesa della soggettività», e «non al livello della sua protesta puramente egoistica contro la totalità» ma «come ciò che accoglie Altri, come ospitalità» (TI 11-12; 24-25). «.Esso intende porre il problema del contenuto della relazione intersoggettiva» (EI 84; 84), essendo quest'ultima, il suo «tema principale» (E. Levinas, *Entretiens*, in F. Poirié, *Emmanuel Levinas*, cit., p.149). È il problema di una trattazione non sintetica dell'alterità (Cfr. A. Fabris, *Levinas e il senso dell'etica*, in 'Levinas in Italia' 'Teoria' 2006/ 2 , pp. 203-212, p. 206).

*intelligibilité*⁷²⁶. Concentrando la nostra analisi in questi testi, mostreremo in che modo i sopra descritti tratti della fenomenologia dell'alterità si concretizzino in questa figura, e quali siano le modalità di eteroaffezione che si generano sulla dimensione soggettiva. La stra-orinaria relazione intersoggettiva attuantesi *nella* separazione, nonché l'eccedenza dell'etica sull'ontologia, infatti, sembrerebbero attestarsi attraverso questa prima figura su un piano innanzitutto gnoseologico⁷²⁷, mettendo in scena l'esplosione della correlazione noesi-noema come struttura formale del pensiero:

Questa relazione del Medesimo con l'Altro, senza che la trascendenza della relazione tronchi i legami implicati da una relazione, ma senza che questi legami uniscano in un tutto il Medesimo e l'Altro, è fissata, di fatto, nella situazione descritta da Cartesio nella quale l' "io penso" ha con l'Infinito, che non può affatto contenere e dal quale è separato, una relazione detta "idea dell'infinito". [...] l'idea dell'infinito è eccezionale in quanto il suo *ideatum* va al di là della sua idea⁷²⁸.

Pensando ciò che resta sempre esterno al pensiero, eccedendo il pensiero che lo pensa⁷²⁹, nell'idea dell'infinito, secondo la lettura levinasiana, si mettono in scena due distinti movimenti: non si tratta della relazione che collega il contenente al contenuto o il contenuto al contenente⁷³⁰, poiché a) l'io non può contenere l'Infinito, b) l'io è separato dall'Infinito, la cui alterità non si annulla, non viene meno nel pensiero che lo pensa.

⁷²⁶ Per un approfondimento del rapporto tra l'idea di infinito e la tradizione ebraica cfr. C. Chalier, *La trace de l'infini. Emmanuel Lévinas et la source hébraïque*, Cerf, Paris 2002; M. Durante, *Mélancolie et messianisme. L'infinition de l'infini comme horizon du jugement*, 'Cahiers d'Études Lévinassiennes': *Messianisme*, 4, 2005. Cfr. anche S. Moses, *L'idea di infinito in noi*, in 'Aut-aut', 1988, n. 288, pp. 43-61.

⁷²⁷ Concordiamo su questo punto con l'interpretazione di O. Ombrosi che propone una lettura trasversale del pensiero del filosofo affrontando l'analisi delle sue principali tematiche secondo una lente d'ingrandimento diversa, afferente ad ambiti disciplinari e strumenti concettuali differenti. Così, l'analisi dell'idea dell'infinito e dei macro-concetti di *Ragione* e di *Pace*, costituiscono la possibilità di riattraversare il pensiero levinasiano secondo la categorie degli «Gnoseologica» (Cfr. O. Ombrosi, *L'umano ritrovato*, cit., pp. 33-104).

⁷²⁸ TI 46. Levinas riprende, com'è noto, la descrizione dell'idea dell'infinito di Cartesio, allontanandosi tuttavia dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio che questi fa nella terza delle *Meditazioni sulla filosofia prima*, in *Opere Filosofiche*, Vol. 1, Utet, Torino 1994: «Come mi renderei conto infatti che dubito, che desidero, cioè che mi manca qualche cosa, che non sono del tutto perfetto, se non vi fosse in me l'idea di un ente più perfetto? [...] Dico dunque che questa idea dell'ente sommamente perfetto e infinito è massimamente vera» (Ivi, p. 692). Riprendendo il disegno formale dell'idea cartesiana di Infinito, ciò che interessa Levinas non è ovviamente la dimostrazione dell'esistenza di Dio, quanto il gesto speculativo tracciato: l'aver pensato e trovato un'idea che il soggetto scopre non sua, non 'prodotta' da sé, e che perciò come attestazione di un'esteriorità radicale e irriducibile lo sollecita a uscire fuori da sé. L'idea di Dio infatti è la sola idea il cui contenuto rappresentativo richiede una causa che non abbia una realtà adeguata, ovvero una causa perfetta che non può essere nel soggetto, e non potendo provenire dal soggetto, ne innesca l'uscita dal solipsismo e dalla sua autoreferenzialità. Per ulteriori indicazioni sul rapporto Levinas - Cartesio, sulla famosa circolarità viziosa e sulle ambiguità dei passi cartesiani che lo stesso Levinas mette in evidenza, e che tuttavia si possono rintracciare nella sua stessa riflessione, si rimanda al paragrafo successivo.

⁷²⁹ Cfr. TI 10; 23.

⁷³⁰ Cfr. EDE 238; 197.

Sembrerebbe quindi che da un lato si registri un'inadeguatezza da parte dell'io, ovvero l'inadeguazione del pensiero a contenere qualcosa di cui non detiene la misura; dall'altro lato, l'Infinito, impossibile ideatum, *eccede* il suo pensiero rimanendone sempre esteriore e separato, come «l'assolutamente altro»⁷³¹. Il pensare più di quanto non si possa pensare indica l'inadeguazione del pensiero, da intendersi però non come mera limitatezza degli strumenti conoscitivi della razionalità quanto come inadeguatezza di quest'ultima quale modalità di approccio alla relazione, che risulta appunto manchevole se mantenuta ancora sul piano gnoseologico⁷³². Più ancora:

L'intenzionalità che anima l'idea dell'infinito non è comparabile a nessun'altra: essa intenziona ciò che non può abbracciare [...] Pensando l'infinito, *l'io pensa immediatamente più di quanto non pensi*. L'infinito non rientra nell'*idea* dell'infinito, noi non lo cogliamo; quest'idea non è un concetto⁷³³.

La stessa eccedenza dell'Infinito sulla sua pretesa *idea*, indica la sporgenza di un piano altro, quel *sovrappiù di razionalità*⁷³⁴, quell'*altrimenti che sapere* che permette una relazione immediata con l'Altro senza annullare la distanza dei termini.

In secondo luogo, nella *sproporzione* che va in scena nella «divina commedia»⁷³⁵ dell'idea dell'infinito, così come l'incapacità - da parte del pensiero - di pensare l'infinito non è dovuta a un suo difetto ontologico, così la trascendenza dell'Infinito non si rivela per negazione, ma appunto per eccedenza⁷³⁶: con l'idea dell'infinito ci si trova faccia a faccia con l'*esteriorità radicale*⁷³⁷. L'infinitezza positiva dell'infinito, infatti,

⁷³¹ Ibidem.

⁷³² Cfr. D. Arbib, *La lucidité de l'éthique*, Hermann, Paris 2014.

⁷³³ EDE 238_239; 197. In altri termini Levinas dirà: «l'idea dell'Infinito implica un pensiero dell'Ineguale [...] Ciò che quest'idea intenziona, è infinitamente più grande dell'atto stesso con cui lo si pensa. C'è sproporzione tra l'atto e ciò a cui l'atto fa accedere» (EI 96; 91).

⁷³⁴ DQV 47; 34.

⁷³⁵ Ivi, 101; 88.

⁷³⁶ È come se Levinas dovesse rispondere all'argomentazione hegeliana secondo cui il pensiero di una separazione assoluta di finito e infinito dovesse rinnegare l'infinitezza dell'infinito, risultando così limitato a ciò che si oppone al finito e presupponendo invece che l'infinito debba superare tutti i limiti e incorporare tutti gli esseri finiti: con la conseguenza che il finito diventerebbe un momento dell'infinito (una cosa che partecipa alla vita dell'infinito), e che l'infinito decadrebbe a totalità che assorbe in sé l'insieme delle sue parti, fino a configurarsi come quell'Identico che non ha più esteriorità, che non ha più alcun Altro, e soprattutto che non è in rapporto a ciò che lo trascende come autentico assoluto (*absolutus*).

⁷³⁷ Nella storia della filosofia, come fa notare Schnell, incontriamo questa figura dell'esteriorità già in Fichte: la formula levinasiana secondo cui l'«esteriorità assoluta dell'essere esterno non va persa puramente e semplicemente con il fatto della sua manifestazione; esso si “assolve” dalla relazione in cui si presenta» (TI 42; 48) caratterizza esattamente – nella *Dottrina della Scienza* del 1813 per esempio - il rapporto tra l'essere («assoluto») e il «fuori» che lo manifesta (e che Fichte chiama «fenomeno»). La dimensione *manifestante* e *fenomenale* è qui decisiva, in Fichte come in Levinas (cfr. A. Schnell, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Vrin, Paris 2010, cit., p. 129).

non è definita dalla sua grandezza, dalla sua universalità o dal suo carattere totalizzante e illimitato, bensì dalla sua assoluta alterità. Si tratta ancora della categoria positiva di *separazione* - tanto congenita alla cultura ebraica - che non implica affatto una negazione dell'essere da cui si separa; Levinas ci mette in guardia dall'interpretare la separazione come una semplice diminuzione dell'infinito, quale degradazione o semplice «caduta dell'infinito»:

L'intelligenza diretta di Dio è inattuabile da uno sguardo diretto su di lui, non perché la nostra intelligenza sia limitata ma perché la relazione con l'infinito rispetta la Trascendenza totale dell'Altro senza esserne ammaliata⁷³⁸.

Relazione inevitabilmente affetta da *sproporzione* e *scarto*, l'idea dell'infinito è il paradosso di un Infinito che sta in rapporto con il finito senza smentirsi in questo rapporto, che vive *della e nella* separazione come luogo in cui accade che «la sorte dell'io sia proprio quella di venire ri-guardato e investito dal Non - sintetizzabile per eccellenza:

La particella *in* dell'Infinito non è una semplice negazione, ma tempo e umanità. L'uomo non è “angelo decaduto che si ricorda dei cieli”, egli appartiene alla significazione stessa dell'Infinito⁷³⁹.

Tempo e umanità, significanti nell'*in* dell'infinito, costituiscono quel *concreto* che impedisce la tentazione sempre incombente dell'unità e della fusione, e che avranno un corrispettivo anche nell'analisi del volto, come disimmetria nel tempo e nello spazio. L'*in* dell'infinito cioè non è la negazione del finito, o l'espressione di un cattivo infinito, ma è la presenza o meglio la *discesa* dell'Infinito nel finito, come stra-ordinario «Infinito nel finito», da considerare secondo due punti di vista. Innanzitutto, l'esteriorità assoluta dell'idea dell'infinito e la sua irriducibilità ad una qualsiasi forma di reminiscenza o di prodotto dell'io, sottolinea il fatto che «questa espansione, questa eccedenza, non deriva dall'interno», ma «è stata messa in noi»⁷⁴⁰. L'esteriorità radicale dell'Infinito comporta cioè – sul versante del soggetto - da un lato una dimensione di *passività*, per cui non è l'io a produrre l'idea dell'infinito, ma la trova in sé non per sua iniziativa, negli stessi termini di passività del soggetto cartesiano che con l'idea

⁷³⁸ TI 76; 76.

⁷³⁹ DQV 80; 73.

⁷⁴⁰ EDE 239; 197. Detto altrimenti: «L'idea dell'infinito non parte dunque da Me, né da un bisogno nell'Io che misuri esattamente i suoi vuoti. In essa il movimento parte dal pensato e non dal pensatore» (TI 56; 60).

dell'Infinito si trova davanti al paradosso di non esserne l'origine. Trovandosi *nel* finito senza poter essere contenuto, l'infinito è *l'impossibile*, nei termini della caratterizzazione aporetica nella quale Derrida riconosce l'evento: esperienza dell'impossibile che si impone sempre in riferimento all'altro, nell'impossibilità logica del *più nel meno* ⁷⁴¹. Dall'altro lato, pur mantenendosi in questa sproporzione, pur non rientrando nel pensiero che lo pensa e forzandolo piuttosto a pensare più di quanto possa pensare, l'Infinito agisce sul soggetto *aprendo* un varco nella sua autoreferenzialità, sollecitandolo a farsi *ospitalità* ⁷⁴²:

L'idea dell'infinito non è una nozione che una soggettività possa forgiarsi [...] Essa si produce con il fatto inverosimile nel quale un essere separato fissato nella sua identità, il Medesimo, l'Io contiene nonostante tutto in sé – ciò che non può contenere né ricevere in virtù della sua sola identità. La soggettività realizza queste esigenze impossibili: il fatto stupefacente di contenere più di quanto non sia possibile contenere. Questo libro presenterà la soggettività come ciò che accoglie Altri, come ospitalità. In essa si consuma l'idea dell'infinito ⁷⁴³.

In termini non dissimili, in *Transcendance et intelligibilité*, Levinas ci invita a distinguere tra la semplice mancata tematizzazione dell'oggetto di questo pensiero e l'eccedenza propria di questo impossibile ideatum:

⁷⁴¹ La dimensione di trascendenza analizzata in questi termini, come esteriorità radicale ed assoluta che tuttavia – pur senza compromettere la propria alterità – si mantiene nel rapporto, addirittura tentando l'infinito *nel* finito, richiama l'esperienza ebraica della trascendenza, concepita in termini di assoluta inaccessibilità e separazione: basti pensare alla semplice impronunciabilità del tetragramma a partire dall'impossibile intelligibilità dell'essenza divina, al divieto della visione sulla base del comandamento di Es 33,20-23; trascendenza di pura separazione che tuttavia si fa *con-discendenza*, trascendenza *nell'immanenza* del mondo e delle vicende umane: per gli ebrei Jahvé è il Dio che agisce nella storia e interviene nelle vicende del suo popolo perché, teso l'orecchio, *ha udito* il suo grido dall'Egitto ed è *sceso* a liberarlo (cfr. Es 3, 7-9).

⁷⁴² Com'è noto, è attraverso questa categoria ermeneutica che si orienterà la lettura derridiana della riflessione di Levinas, da intendere come *etica dell'ospitalità* (cfr. J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, cit., pp. 79-81): Derrida prende le mosse commentando un passaggio di *Totalité et Infini* («Andare incontro ad Altri nel discorso significa accogliere la sua espressione nella quale egli va continuamente al di là dell'idea che un pensiero potrebbe portarne con sé. Significa dunque *ricevere* da Altri al di là delle capacità dell'Io; ciò che significa esattamente : avere l'idea dell'infinito», TI 43; 49) di cui mette in rilievo i termini «accogliere» e «ricevere», per indirizzare il suo lavoro proprio ad analizzare il gesto teoretico levinasiano di pensare l'apertura, «a partire dall'ospitalità» e «dall'accoglienza».

⁷⁴³ TI 11-12; 25. Ed è in questi termini, in questa direzione, che Levinas afferma in TI di voler svolgere una «difesa della soggettività, [...] non al livello della sua protesta puramente egoistica contro la totalità, né nella sua angoscia di fronte alla morte, ma come fondata nell'idea dell'infinito», «come ospitalità» in cui si consuma l'idea dell'infinito (cfr. *Ibidem*). A proposito di questa dichiarazione d'intenti di *Totalité et Infini*, vi si può cogliere un rinvio - oltre che ad Heidegger – ancora a Rosenzweig, al quale Levinas riconosce un debito immenso, ma da cui anche si distanzia, se si pensa all'*ipseità* di Rosenzweig proprio come protesta dell'io e alla sua affermazione come resistenza all'anonimizzazione attuata nell'essere e nella guerra.

da un lato il puro insuccesso del non giungere a compimento di una meta intenzionale che rientrerebbe ancora nella finalità – e, dall'altro lato, la “deportazione” o la trascendenza al di là di ogni fine e di ogni finalità: pensiero dell'assoluto senza che questo assoluto sia raggiunto come un fine, la qual cosa avrebbe ancora significato finalità e finitudine⁷⁴⁴.

Levinas insiste ancora sull'eccezionalità della relazione, che non è più la classica correlazione tra oggetto e pensiero: il soggetto, più ancora, non arriverebbe al suo termine, al suo fine, proprio perché il presunto oggetto in questione, che non è *suo*, è l'Infinito. Quest'ultimo metterebbe quindi il soggetto in uno stato di passività, di «deportazione»⁷⁴⁵ che diventa sinonimo di trascendenza, o di *transascendenza* diremmo!

Al movimento di discesa dell'Infinito, simboleggiato dalla particella *in*, corrisponde un movimento di fuoriuscita del finito verso altri, l'impulso anarchico del *dis-interessamento* che spinge il soggetto verso l'altro. Scuotendo l'io dalla quiete inerte dell'identificazione a sé, l'idea di infinito si identificherebbe, per Levinas, con il rapporto sociale *tout court*: «L'esperienza, l'idea d'infinito ha luogo nel rapporto con Altri. L'idea di infinito è il rapporto sociale»⁷⁴⁶. La sproporzione della relazione tra il Medesimo e l'Altro, qui analizzata nella struttura formale dell'idea dell'infinito, se dal versante dell'Infinito registra il movimento eccedente dell'esteriorità radicale e la sua *affezione* al/nel finito, dal versante dell'io mette in luce l'innescarsi di un movimento, anch'esso trascendente, se vogliamo, movimento senza fine e senza finalità: pura tensione, nella concretezza del qui ed ora⁷⁴⁷, il *Desiderio*.

⁷⁴⁴ TrI 24; 23.

⁷⁴⁵ L'uso di questo termine non può certamente non destare attenzione. Come sottolinea Ombrosi, utilizzato sia in funzione aggettivale che come sostantivo, il termine viene impiegato dal filosofo per indicare lo sconvolgimento del pensiero e lo scardinamento della relazione soggetto – oggetto nell'idea dell'infinito. Da una parte, il termine rinvierebbe alla tipologia semantica esprimente il fallimento della non-realizzazione, del non raggiungimento di un fine o di una finalità, come le espressioni «deviato», «disorientato», «dislocato»; dall'altro lato però, il termine evoca inevitabilmente le tristi vicende legate alla deportazione del popolo ebraico, in effetti luogo emblematico dell'esperienza più radicale ed estrema di passività (cfr. O. Ombrosi, *L'umano ritrovato*, cit., p. 49).

⁷⁴⁶ EDE 239; 198.

⁷⁴⁷ Riguardo alla significazione positiva della trascendenza nell'idea dell'infinito, Cartesio non pone il problema, dice Levinas (cfr. TI 216-217). In fondo alla terza meditazione si nota un passaggio dalla contemplazione all'ammirazione, all'adorazione e alla gioia, ma ci si manterrebbe ancora su un piano gnoseologico: «Mi sembra molto a proposito fermarmi un poco a contemplare questo Dio così perfetto e pesare a mio agio i suoi meravigliosi attributi, considerare, ammirare, adorare l'incomparabile bellezza di questo immenso lume, almeno per quanto me lo potrà permettere la forza del mio spirito che ne rimane abbagliato. Poiché, come la fede c'insegna che la più alta felicità dell'altra vita consiste in questa contemplazione della maestà divina, così sperimentiamo fin d'ora che una simile meditazione, per quanto senza paragone meno perfetta, ci fa godere della più grande felicità che possiamo avere in questa vita».

L'infinito nel finito, il più nel meno che si attua attraverso l'idea dell'Infinito, si produce come Desiderio. Non come un Desiderio che è appagato dal possesso e dal Desiderabile, ma come il Desiderio dell'Infinito che è suscitato dal Desiderabile invece di esserne soddisfatto. Desiderio perfettamente disinteressato – bontà ⁷⁴⁸.

«Colpito» dall'Infinito, il Desiderio non si muove verso il suo oggetto come verso una fine con cui poter essere alla pari: movimento *abramico* verso una terra promessa in cui non si entrerà mai, esso è la tensione «verso *l'assolutamente altro*» ⁷⁴⁹, richiamo che non nasce in chiave di indigenza ma come slancio di un essere che non manca di nulla. Non è la nostalgia di ciò che era proprio e si è perduto, né il «male del ritorno» di un Ulisse pellegrino sulla terra e alla ricerca di casa; esso è piuttosto

desiderio in un essere già felice: il desiderio è l'infelicità del felice, un bisogno “di lusso”.[...] È il Desiderio che misura l'infinità dell'infinito, infatti esso è misura proprio per l'impossibilità di misura [...] La distanza è, ad un tempo, incolmabile e colmata ⁷⁵⁰.

Qui sta tutto il «miracolo dell'idea dell'infinito», nella sproporzione come cifra ultima della relazione, garanzia dell'alterità nel rapporto e se vogliamo anche dell'ambiguità

Commenta Levinas in EI: «In Cartesio l'idea dell'infinito resta un'idea teoretica, una contemplazione, un sapere. Io penso invece che la relazione all'Infinito non sia un sapere: è un Desiderio» (EI 97; 91).

⁷⁴⁸ TI 42; 48. Per un'analisi critica della nozione levinasiana di desiderio, cfr. il già citato saggio di J. Derrida, *Violenza e metafisica*. Per un approfondimento della categoria di Desiderio nel pensiero di Levinas, cfr. F. Ciamarelli, *Levinas e la fenomenologia del desiderio*, cit.; C. Chalier, *Le Désir métaphysique*, in *La trace de l'infini*, cit., pp. 43-75. Il Desiderio come concretizzazione dell'Idea dell'infinito, negli scritti successivi lascerà spazio ad altre categorie concettuali, quali il *profetismo* in AE, e l'*a-Dio* in DQV.

⁷⁴⁹ TI 21; 31. Come emblematica metafora della contrapposizione concettuale tra *desiderio* e *bisogno*, in diverse occasioni Levinas rinvia alla contrapposizione tra la figura di Abramo, padre della fede, e Ulisse, eroe del faticoso ritorno a Itaca (cfr. soprattutto EDE 266-267; 219-220). Il bisogno, come espressione di una mancanza, si descrive come movimento che parte dal Medesimo verso l'altro, mosso da un'ansia di soddisfazione, con l'obiettivo di un ritorno a sé. Emblema di questo movimento, definito da Sansonetti fondamentalmente «intransitivo» (G. Sansonetti, *Emmanuel Levinas. Tra filosofia e profezia*, cit., p. 61), per Levinas è Ulisse, figura del ritorno e della circolarità. Figura del desiderio è invece Abramo, uomo dell'esodo e del «giusto movimento» per dirlo con Blanchot (Cfr. M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 167). *Lek-lekà* (Gen 12, 1-2) è il primo comando che Dio rivolge ad Abramo, il comando del movimento, verso una terra che successivamente gli verrà indicata: movimento dunque ancora senza meta, senza sapere esattamente dove andare, senza poter disporre o controllare le tappe del tragitto che gli si offre, perché una Parola lo sorprende e giunge ad *abitarlo*. Il movimento di Abramo è metafora di un movimento che nasce dall'eteroaffezione radicale dell'Altro: come spiega Chalier, si tratta di una «partenza come risposta a una parola» (C. Chalier, *La trace de l'infini*, cit., p. 49).

⁷⁵⁰ TI 57 e 56; 61 e 60. Di fronte al movimento del desiderio metafisico, l'altro non è più una mera parte di mondo da assimilare, ma rivela, nella sua exteriorità, l'irriducibile eccellenza dell'alterità stessa di cui è il portatore: «Che la prossimità dell'Infinito e la socialità che essa instaura e comanda possano essere migliori della *coincidenza dell'unità*, che la socialità sia proprio per la sua stessa pluralità una eccellenza irriducibile [...] certamente anche tutto questo significa l'idea dell'infinito in noi o l'umanità dell'uomo» (TrI 29; 27. Cfr. anche *ivi*, 27; 25-26).

dello statuto del soggetto stesso: presenza (o non-presenza) del *più nel meno*, e tensione senza fine ad un altro che non sarà mai suo oggetto.

3.1.2. Il volto

L'esperienza eccezionale dell'alterità radicale viene inoltre descritta attraverso il 'non-concetto' di *volto*⁷⁵¹. Anche qui possiamo ritrovare gli stessi tratti della *non-fenomenale* fenomenologia dell'alterità descritta sopra. Come nell'idea dell'Infinito, anche qui si inscena un rovesciamento dell'intenzionalità tematizzante della coscienza e una forte critica al primato del potere rappresentativo e del *theorein*, per indicare un *altro* luogo (o *non-luogo*) della significatività della relazione metafisica⁷⁵²: l'etica. I passi levinasiani a tal proposito sono molteplici, e per lo più ben noti⁷⁵³:

⁷⁵¹ I riferimenti testuali afferiscono al saggio *Éthique et esprit* del 1952, raccolto in DL, *Libertà e comandamento* del 1953, i già citati articoli *La philosophie et l'idée de l'infini* e *La trace de l'autre*, ma la più ampia elaborazione del tema si trova in TI, di cui è uno dei temi centrali (e ci si potrebbe chiedere che rapporto vi sia con la nozione di volto che compare ripetutamente nella conclusione de *La Stella della Redenzione* (cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pp. 447-454). Secondo Peperzak, si tratterebbe del criterio principale che giustificerebbe l'originalità radicale della filosofia di Levinas (cfr. A. Peperzak, *Esperienza ebraica e filosofia*, in EPP 141-154, 147). Per una critica al concetto di volto, cfr. B. Lévy, *Visage continu. La pensée du Retour chez Emmanuel Levinas*, Verdier, Paris 1998. A partire dalle *Note* di A. Moscato (in HAH, 143), B. Furgalska, ricostruisce l'etimologia del termine: «la radice latina della parola *volto* rivela un doppio movimento: da una parte il *vedere* e, dall'altra, la *visitazione*. La catena etimologica di questo termine prosegue con *video*, tramite *viso* fino a *visito*. L'intensivo del verbo *vedere* (*video*) è *volto* (*viso*), di cui l'intensivo, a sua volta, è *visitazione* (*visito*). Il primo termine comporta una modalità dell'intenzionalità e dell'essere, mentre gli ultimi due costituiscono le modalità della relazione etica della responsabilità, ossia dell'altrimenti che essere. [...] Il volto è ciò che esprime l'umano nella sua dimensione dell'alterità assoluta, con cui si sottrae all'approccio conoscitivo. Proprio in quanto refrattario all'intenzionalità, esso significa [...] la visitazione che apre la dimensione etica della responsabilità, dell'altrimenti che essere» (B. Furgalska, *Fedeltà all'umano*, cit., pp. 189-190).

⁷⁵² Il volto è il luogo eccezionale di quella che Schnell chiama «fenomenologia trascendentale senza fenomenalità» (A. Schnell, *En face de l'extériorité*, cit., p. 126), per il doppio registro, *fenomenologico* ed *etico*, con cui entra nell'argomentazione levinasiana scardinando le forme della fenomenalità e dell'apparire.

⁷⁵³ «Il volto non assomiglia affatto alla forma plastica, sempre già abbandonata e tradita dall'essere che rivela, come il marmo da cui gli déi che manifesta sono già assenti. È diverso dalla faccia animale in cui, nella sua grezza stupidità, l'essere non raggiunge ancora se stesso» (EDE 240; 199). Detto altrimenti: «Il volto non è un insieme di naso, fronte, occhi, ecc., è tutto questo ovviamente, ma assume il senso di volto attraverso la dimensione nuova che inaugura nella percezione di un essere. Attraverso il volto l'essere non è solo catturato nella sua forma e offerto alla mano: è aperto, s'installa in profondità e, in tale apertura, si presenta in qualche modo in persona. Il volto è una modalità irriducibile in cui l'essere può presentarsi nella sua identità» (DL 23; 23). Leggiamo nel testo dell'intervista rilasciata a M. de Saint: «Voglio insistere sul fatto che vedere il volto non è affatto una percezione, questo è molto importante coglierlo. Non è affatto vedere una cosa, vedere un tavolo, no. È piuttosto il rapporto di responsabilità e di conseguenza la parola di Dio» (E. Levinas, in *Entretiens avec Emmanuel Levinas*, 1983- 1994, cit., p. 51).

Noi chiamiamo volto il modo in cui si presenta l'Altro, che supera l'*idea dell'Altro in me*. Questo *modo* non consiste nell'assumere, di fronte al mio sguardo, la figura di un tema, nel mostrarsi come un insieme di qualità che formano un'immagine. Il volto d'Altri distrugge ad ogni istante, e oltrepassa l'immagine plastica che mi lascia, l'idea a mia misura e a misura del suo *ideatum* - l'idea adeguata. Non si manifesta in base a queste qualità, ma *kath'auto*. Si esprime⁷⁵⁴.

Luogo d'irruzione dell'alterità, il volto non è un fenomeno che si rivela, «non appare», anzi è nell'asimmetria della prossimità che esso si s-figura (*dé-visage*)⁷⁵⁵. Refrattario all'ordine della manifestazione e dell'apparire, il volto viene descritto da Levinas come l'elemento di rottura con l'orizzonte della visione e del visibile⁷⁵⁶. Se esso non è da intendersi come un concetto, né come «l'idea» che ci facciamo dell'altro, è perché il volto, «autosignificazione per eccellenza», trascende ogni prospettiva della visione ancora afferente all'ordine della totalità e del sistema. È piuttosto l'interruzione di questo: disorientando l'intenzionalità che mira ad esso⁷⁵⁷, il volto *parla*, si fa discorso, *invocazione*. Ciò comporta, dal lato del soggetto, un'inversione del suo statuto ontologico nonché della sua modalità di relazione: se il volto - non essendo il correlato di alcuna mira intenzionale ma piuttosto già espressione e discorso - viene descritto come «refrattario» ad ogni conoscenza oggettivante e ad ogni tentativo di tematizzazione, si insinua nell'io la necessità di invertire la tendenziale intenzionalità oggettivante capace di totalizzazione nell'attitudine dell'ascolto, modalità relazionale per eccellenza dell'ebreo⁷⁵⁸. La contestazione del primato della vista come relazione

⁷⁵⁴ TI 43; 48.

⁷⁵⁵ Il filosofo ha anche precisato: «Il problema non è se il volto sia semplicemente una forma plastica. Sicuramente no. In francese si dice: *dévisager* e significa guardare qualcuno, ma anche togliere il volto. Guardare il volto, come lo intendo io, non è guardare il colore degli occhi, osservare l'espressione del viso [...] In ogni caso l'idea che il volto sia visuale, non va, non è rappresentativo. Non è viso, è *dévisage*» (L. Ghidini, *Dialogo con Emmanuel Lévinas*, Morcelliana, Brescia 1987, pp.61-63).

⁷⁵⁶ Come non intravedere qui la stessa dinamica dell'*esperienza* ebraica di trascendenza come esteriorità assoluta, irriducibile al piano della conoscenza sensibile e razionale? Il testo biblico lo esprime innanzitutto nel suo linguaggio non concettuale evocando l'impossibilità di sostenere un faccia a faccia con Dio: secondo Es 3,6, nell'episodio dell'apparizione divina al rovetto ardente, Mosé si copre il volto, avendo paura di guardare Dio. Alcuni commentatori interpretano l'episodio biblico come un insegnamento sull'impossibilità di cogliere l'essenza divina con i sensi; altri, come Maimonide, vi intravedono l'allegoria dell'impossibilità di comprendere l'essenza divina e di parlarne positivamente, poiché solo gli attributi negativi indicano ciò che per l'uomo è possibile cogliere di Dio. Poiché i versetti evocano l'avvertimento divino a Mosé - «Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo» (Es 33, 20) - prima di far sopporre un'incapacità di comprendere l'essenza divina da parte dell'intelligenza umana, il testo parla di un'impossibilità di vedere con gli occhi della carne la Faccia di Dio; così nell'episodio in questione Mosé si vela il volto, e salito verso di Lui, non ne vede la gloria divina ma «le spalle».

⁷⁵⁷ Cfr. EDE 273; 225.

⁷⁵⁸ Com'è noto, l'intera vicenda ebraica è scandita intorno a un appello: il riferimento è in parte al già citato appello al movimento rivolto ad Abramo, ma soprattutto all'appello presupposto dall'Alleanza,

originaria all'alterità non comporta tuttavia come per rovescio una significazione «passiva» della relazione: nel dialogo istituito nel faccia a faccia col volto, la parola rivolta all'io richiede accoglienza come *ascolto*, non pura recettività, ma risposta, discorso; richiede l'«entrata» nel discorso, esattamente così come la categoria concettuale ebraica di ascolto non è mera passività quanto il disporsi di un'identità *ob-audiente*:

[...] di fronte al volto io non resto semplicemente là a contemplarlo: gli rispondo. Il dire è un modo di salutare altri, ma salutare altri significa già rispondere di lui. È difficile tacere in presenza di qualcuno [...] ⁷⁵⁹.

La conoscenza nomina e classifica, si rivolge al suo oggetto e se ne appropria; la parola invece «si rivolge a un volto» ⁷⁶⁰, lo mantiene nella sua indipendenza ed esteriorità, preservando la distanza.

Se il volto è refrattario ad ogni conoscenza oggettivante e ad ogni tentativo di tematizzazione, è anche perché la sua non è una natura *segnica*, ma è dell'ordine della traccia. Autosignificante, senza rinvii a un qualsivoglia contesto, la trascendenza del volto rimane intatta nella sua impossibilità di essere compresa a partire da un sistema. L'al di là da cui il volto *significa*, non è un semplice sfondo a partire dal quale esso ci sollecita, «non è un “altro mondo” dietro al mondo» ⁷⁶¹, ma è al di là di ogni svelamento, rinviando ad un'assenza radicalmente sottratta al disvelamento e alla dissimulazione, traccia dell'al di là dell'Essere ⁷⁶².

l'appello insito nella Rivelazione: rivelandosi all'uomo attraverso la donazione della Legge, Dio lo determina di rimbalzo come un essere 'interpellato'; la sua non è una logofania, quanto piuttosto una nomofania, Rivelazione attraverso la Legge, in cui Parola e Legge si confondono nell'unico termine ebraico corrispondente, *davar*. L'ascolto, stigmatizzato come cifra dell'ebraismo anche grazie alla centralità che lo Shemà (Deut 6, 4-9) riveste nella tradizione, non è solo da intendersi come sostitutivo della facoltà visiva come mezzo conoscitivo, ma diventa per l'ebreo una modalità di vita, timido spazio del 'tu a tu' interpersonale, atteggiamento esistenziale di silenzio interiore e apertura all'altro, in cui si concretizza la risposta all'appello ricevuto, nel qui ed ora dell'agire quotidiano. Come spiega C. Chaliel (cfr. Ead., *Sagesse des sens. Le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*, Albin Michel, Paris 1995, pp. 109), la tradizione insegna che l'ascolto indica l'avvenuta accettazione - da parte del fedele - di prendere su di sé «il giogo» dei precetti (cfr. Deut 11, 13-21; Nm 15, 37-41). Memoriale dell'Appello sul Sinai, per gli ebrei l'ascolto diventa un vero e proprio comandamento da mantenere vivo nel rinnovamento quotidiano come segno di apertura alla fonte della vita; tendere l'orecchio significa, precisa Chaliel, lo sforzo ogni giorno rinnovato per sentire risuonare in sé quelle Parole di vita «come venute da un'esteriorità da sé, e la disponibilità di accoglierle come un dono e un'esigenza inedite piuttosto che come un acquisto e un possesso inviolabili» (Ivi, 111).

⁷⁵⁹ EI 93; 89.

⁷⁶⁰ DL 23; 23.

⁷⁶¹ EDE 275; 226.

⁷⁶² Cfr. Ivi, 275-277; 227.

Nonostante l'irruzione del volto interrompa la logica della presenza e della fenomenalità, come per una necessaria *epoché* della fenomenologia stessa⁷⁶³, il carattere incomprensibile dell'alterità del volto «non si descrive negativamente»⁷⁶⁴, ma appunto eticamente. La positività della sua significazione, si esprime come *visitazione*: ecco come Levinas preserva il movimento descritto dal volto da ogni ricaduta nell'astrattezza: l'epifania non fenomenica del volto si esprime come *visitazione*⁷⁶⁵, come «apertura nell'apertura». Cosa può significare l'apertura nell'apertura, se non l'implicazione sul versante soggettivo di una dimensione di *passività* che si declina come accoglienza e ospitalità? Accoglienza che è tutt'altro che passività, come ben vede Derrida⁷⁶⁶. Secondo l'argomentazione levinasiana, i caratteri stessi con cui il volto si presenta riguardano la sua indigenza, la sua nudità, la sua miseria⁷⁶⁷, la sua invocazione che si fa supplica, ingiungendo l'accoglienza, la rettitudine del movimento etico:

⁷⁶³ Levinas riconosce che «il messaggio fenomenologico, nella sua essenza, porta ad una risposta negativa» (TI 209; 196), come se già nella *Quinta meditazione*, pur muovendo dall'ego per tentare di costituire l'alterità, Husserl si sforzasse anche di rendere conto dell'alterità come irremissibile estraneità: come nota anche Derrida, in effetti, «una certa interruzione della fenomenologia da parte di se stessa si era già imposta a Husserl, senza che egli ne prendesse atto – è vero – come una sorta di necessità etica, quando si era dovuto rinunciare al principio dei principi dell'intuizione originaria o della presentazione in persona, “in carne e ossa”. Che sia stato necessario farlo, nelle *Meditazioni cartesiane*, a proposito dell'altro, di un *alter ego* che no si dà mai se non per analogia approssimativa, rimanendo quindi radicalmente separato, inaccessibile alla percezione originaria, ecco ciò che non è insignificante né per la fenomenologia husserliana né per il discorso di Lévinas sulla trascendenza d'altro – discorso che, a modo suo, deriva da tale interruzione» (J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, cit., p. 115). Lo stesso Sartre a tal proposito non manca di notare che Husserl «definisce *altri*, quale si manifesta alla nostra esperienza concreta, come un'assenza [...] Altri è l'oggetto di intenzioni vuote, altri si rifiuta per principio e fugge [...] altri è il noema vuoto che corrisponde al mio rivolgermi verso gli altri» (J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 286)

⁷⁶⁴ TI 212; 200. «Il volto è presente nel suo rifiuto di essere contenuto. In questo senso no potrebbe essere compreso né inglobato. Né visto, né toccato [...] Altri non è altro in base ad un'alterità relativa» (Ivi, p. 211; 199).

⁷⁶⁵ Cfr. EDE 271; 223. Continua Levinas: «La sua manifestazione è un'eccedenza rispetto all'inevitabile paralisi della manifestazione. È questo che viene formulato nell'espressione: il volto parla. La manifestazione del volto è il primo discorso. Parlare è innanzitutto questo modo di comparire da dietro la propria apparenza, da dietro la propria forma, apertura nell'apertura» (Ibidem). L'idea che il carattere incomprensibile della presenza d'altri, la sua trascendenza, ed invisibilità, non si descriva negativamente ma eticamente, è in fondo la *tesi* principale di *Totalité et Infini*, e probabilmente di tutto il pensiero di Levinas: «L'impossibilità della riflessione totale non deve essere posta negativamente come la finitezza di un soggetto cosciente che..non ha accesso alla verità, ma come la *sporgenza* della relazione sociale in cui la soggettività dimora in faccia a..» (TI 226).

⁷⁶⁶ Cfr. J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, cit., p. 87.

⁷⁶⁷ Cfr. EDE 272; 224. La nozione di volto, scrive Levinas, «ci porta verso una nozione di senso anteriore alla mia *Sinnggebung* e, quindi, indipendentemente dalla mia iniziativa e dal mio potere. Essa significa l'anteriorità filosofica dell'ente sull'essere, un'esteriorità che non fa appello né al potere né al possesso, un'esteriorità che non si riduce, come in Platone, all'interiorità del ricordo, e che, però, salvaguarda l'io che lo accoglie» (TI 44; 49)

L'epifania dell'assolutamente altro è il volto in cui l'Altro mi interpella e mi impartisce un ordine attraverso la sua stessa nudità, la sua stessa indigenza. La sua presenza è un'ingiunzione a rispondere ⁷⁶⁸.

«L'accesso al volto è immediatamente etico. [...] La relazione con il volto può senz'altro essere dominata dalla percezione, ma il volto in quanto volto non vi si riduce. C'è innanzitutto la dirittura stessa del volto, la sua esposizione diretta, senza difesa» ⁷⁶⁹ al di là di ogni maschera, *esprime* la nudità, l'esposizione originaria, la vulnerabilità senza difese. La relazione autentica all'alterità, per Levinas, può essere pensata a partire dal faccia-a-faccia proprio perché è, innanzitutto, la «dirittura» dell'esposizione:

Abbiamo tentato una fenomenologia della socialità a partire dal volto dell'altro uomo leggendo, prima di ogni mimica, nella sua dirittura di volto, un'esposizione senza difesa all'abbandono misterioso della morte ⁷⁷⁰.

Ed è proprio dall'abisso di questa debolezza che l'ingiunzione di rispondere della morte - e quindi della vita - dell'altro può essere inteso. L'assoluta trascendenza dell'altro si presenta in una doppia dimensione di *altezza* ed *indigenza*, come il *più* che visita il *meno*, invocando il *meno* affinché si faccia *più nel meno*: anche qui riconosciamo un doppio movimento, della transcendenza che brilla nell'esteriorità radicale di Altri, e della sua capacità di farsi *trascendenza-nell'immanenza*, promuovendo vincoli di vicinanza e prossimità all'io, senza che questi «possa rimanere sordo al suo appello o obliarlo» ⁷⁷¹.

Perché la relazione si mantenga nello scarto, rifuggendo dalla tentazione dell'unità fusionale, anche a proposito della categoria di volto Levinas insiste sullo *scarto*, come chiave di volta dell'incontro nella separazione. Come nell'idea dell'infinito la cesura era insinuata dal *tempo* e *dall'umanità*, ora nella relazione etica col volto Levinas inserisce il *tempo* e lo *spazio* come garanzia di un rapporto che permanga nell'*asimmetria*, agendo come *diacronia* l'uno, e come *altezza* l'altro; alla diacronia, ovvero

⁷⁶⁸ EDE 273; 225. H.U. Von Balthasar, all'interno di ciò che definisce un'estetica teologica, scrivendo del *volto* come principale significato della gloria neotestamentaria, osserva: «All'inizio di questa nostra esposizione dei significati della gloria neotestamentaria il 'volto' (πρόσωπον) ci è apparso come l'asserzione più profonda. Volto dice presenza di tutta la persona ad altre persone, *presenza spirituale ma in una totale corporeità*, presenza che nella sua *autoespressione* include anche la 'parola' (λόγος), *trascende l'immagine* (εἰκόν), si offre senza veli e immediata alla luce dello sguardo» e in nota precisa: «Nell'accezione antica, sia veterotestamentaria sia ellenistica, il 'volto' come espressione della persona non è contrapposto (come invece nella fisionomistica moderna) alla facoltà della parola» (H.U. Von Balthasar, *Nuovo patto*, trad. it. di G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1977, p. 420.)

⁷⁶⁹ EI 89-90; 87.

⁷⁷⁰ AT, 49; 39.

⁷⁷¹ EDE 272; 224.

all'impossibilità della coincidenza temporale tra l'invocazione e la risposta, corrisponde un'asimmetria *topologica*: lungi dall'indicare contiguità, annullamento della distanza fino alla coincidenza, la prossimità del volto per Levinas non elide lo scarto invalicabile che separa l'io e l'altro. La dissimmetria spaziale che caratterizza la relazione etica produce quella che Levinas chiama una «curvatura dello spazio», a partire da cui si snoda un'antiorità dell'altro non solo da intendersi come antecedenza temporale, ma anche come dimensione di altezza e signoria. La dimensione di altezza e insieme di indigenza che si esprime nella visitazione, agisce contemporaneamente secondo quel doppio registro di *altezza e indigenza*, di umiltà e insieme alterigia⁷⁷², per cui la visitazione si compie anche come comando, ovvero, seguendo l'argomentazione levinasiana, «il suo logos è Tu non ucciderai»⁷⁷³. Analizzando la descrizione dell'epifania del volto come ingiunzione e comandamento, possiamo riconoscervi in atto una dinamica simile a quella descritta nell'idea dell'infinito cartesiana: così come in quest'ultima, l'idea del Perfetto induceva l'io a conoscere la propria imperfezione, in modo simile, il comandamento etico proveniente dal volto induce l'io a scoprire l'*ingiustizia* della propria coscienza:

Il volto d'Altri non è la rivelazione dell'arbitrarietà della volontà, ma della sua ingiustizia. La coscienza della mia ingiustizia nasce [...] dinanzi ad Altri. Nel suo volto, Altri non mi appare come un ostacolo né come una minaccia da valutare, ma come ciò che mi misura. Per sentirmi ingiusto, è necessario che mi commisuri all'infinito⁷⁷⁴.

Il comandamento, che ingiunge dall'altezza indigente del volto, risuona come *eteroaffezione* con due generi di implicazioni: un movimento di ripiegamento dell'io sul sé, volto ad indagare se stesso e a mettere sotto accusa la propria coscienza, che si scopre ingiusta e incomparabilmente aggravata di inadeguatezza smisurata di fronte ad Altri – e scatta così la *vergogna* - ; in secondo luogo, la coscienza morale che si scopre ingiusta comporta un rilancio sul piano etico, come impegno dell'io nella *diaconia*:

⁷⁷² EDE 272; 224.

⁷⁷³ EDE 240; 198. Il volto è l'inviolabile; gli occhi assolutamente senza protezione, la parte più nuda del corpo umano, offrono tuttavia una resistenza assoluta al possesso, resistenza assoluta in cui si iscrive la tentazione dell'omicidio: la tentazione di una negazione assoluta. L'altro è il solo essere che si può essere tentati di uccidere. La tentazione dell'omicidio e l'impossibilità dell'omicidio costituiscono la visione stessa del volto. Vedere un volto è già intendere: «Tu non ucciderai!» (DL 23; 23).

⁷⁷⁴ EDE 244; 202.

La messa in questione di sé è proprio l'accoglimento dell'assolutamente altro. [...] La sua presenza è un'ingiunzione a rispondere. L'io non prende solo coscienza della necessità di tale risposta, come se si trattasse di un obbligo o di un dovere rispetto a cui ci sarebbe possibilità di scelta. Nella sua stessa posizione, egli è integralmente responsabilità e diaconia ⁷⁷⁵.

Grazie alla dissimmetria spazio-temporale del volto, lo scavo della coscienza morale viene accresciuto all'infinito, senza la possibilità di riparare arrivando ad una relazione pari con esso. Si perpetua quindi uno scarto incolmabile che mantiene i due termini della relazione in una fatale attrazione senza tuttavia la possibilità di una coincidenza nell'unità; come la tensione insinuata nell'idea dell'infinito si giocava in termini di movimento senza meta e senza fine, movimento senza ritorno e senza speranza del ritorno, così la dirittura etica provocata dalla presenza del volto non si configura come assunzione di servizio e di responsabilità capace di ricolmare la distanza evidenziandosi: la tensione permane insoddisfatta, scavata, 'all'infinito', dall'insaziabile esigenza morale.

Quanto più sono esigente con me stesso, tanto più grave è il giudizio su di me, e cioè la mia responsabilità. E l'aggravarsi della responsabilità accresce il mio essere esigente con me stesso [...] La coscienza morale è essenzialmente insoddisfatta, o, ancora, è essa stessa continuamente Desiderio ⁷⁷⁶.

L'esigenza di Levinas sarà quella di capire se la società, nel significato corrente del termine, è

il risultato di una limitazione del principio che l'uomo è un lupo per l'uomo, o se al contrario, provenga dalla limitazione del principio che l'uomo è *per* l'uomo. Il sociale [...] deriva dal fatto che sono stati posti dei limiti alle conseguenze della guerra tra gli uomini, oppure dal fatto che è stato limitato l'infinito che si apre nella relazione etica dell'uomo all'uomo? ⁷⁷⁷.

Questione non indifferente, da cui dipendono le sorti dell'umanità dell'umano.

⁷⁷⁵ EDE 273; 225.

⁷⁷⁶ EDE 245; 203.

⁷⁷⁷ EI 85; 84-85.

3.2. Necessità dello «psichismo». Individuazione per separazione

Il filosofo avrà la forza di trascendere finalmente la stessa trascendenza e di cadere valorosamente nell'immanenza senza lasciare andar perduto il valore del suo sforzo di trascendenza? L'uomo è sempre al di là di se stesso. Ma questo al di là di se stesso deve avere coscienza finalmente che è lui stesso la sorgente di questo al di là e così la trascendenza s'incurva verso l'immanenza.

(J. Wahl, *Traité de Métaphysique*, cit., 721)

Nonostante l'innegabile carattere *lancinante* della questione dell'alterità di Levinas, affermare che la sua opera sia un elogio dell'esteriorità o un'«apologia dell'Altro»⁷⁷⁸ rischia di proporre una lettura semplicistica di tutto il suo pensiero. Com'è stato ribadito, infatti, lo stesso lavoro del 1961, oltre ad essere un «saggio sull'esteriorità», riposa sull'esplicito intento di svolgere una difesa della soggettività, sia pur – dichiara il filosofo – non al livello di una sua protesta puramente egoistica contro la totalità, ma come fondata nell'idea dell'infinito⁷⁷⁹. Alla luce del fatto che, come si è visto, il tema dell'alterità comincia a emergere in *Le Temps et l'Autre* e in maniera compiuta nel saggio del 1957 attraverso una teorizzazione dell'idea dell'infinito e del volto dai tratti che resteranno in sostanza invariati, ci si chiede che ruolo abbia il polo soggettivo su cui Levinas insiste in maniera esplicita in tutta la seconda sezione di *Totalité et infini*, e che con toni diversi in seguito si snoderà proporzionalmente alla progressiva pregnanza del tema *alterità*.

Ora, a partire dal 1957, ad una rilettura che riattraversi per intero l'itinerario speculativo di Levinas, proprio l'idea dell'infinito risulta in maniera costante una delle categorie filosofiche più ricorrenti nella sua scrittura. Come se l'analisi del filosofo non riuscisse a saturare la *domanda* che essa pone, come se questa non cessasse di fungere da pungolo all'interrogazione filosofica senza esaurire le potenzialità teoretiche che ne scaturiscono. Nel suo ritornare incessantemente sull'idea dell'infinito, oltre ad analizzarla nei termini tratteggiati sopra, Levinas si interroga sui passaggi cartesiani

⁷⁷⁸ Cfr. F. Gibal, *...et combien de dieux nouveaux. Approches contemporaines II. Emmanuel Levinas. Le visage d'autrui et la trace de Dieu*, Ed. Aubier- Montaigne, Paris 1980, p. 19.

⁷⁷⁹ Cfr. TI 11; 24.

senza eludere la famosa ambigua circolarità di fondo che vi permane⁷⁸⁰. Vi sarebbe in opera in Levinas una doppia lettura del cogito cartesiano, per cui il filosofo scrive:

⁷⁸⁰ Cfr. EDE 242; 200. Levinas scrive: «In Descartes è ancora presente una certa ambiguità, poiché il cogito che poggia su Dio è anche il fondamento dell'esistenza di Dio: la priorità dell'Infinito viene subordinata alla libera adesione della volontà, inizialmente padrona di se stessa». Com'è noto, il riferimento è alle due tesi cui aderisce Cartesio (nel corso delle sue *Meditazioni filosofiche* e nel *Discorso sul metodo*) che non sembrano facilmente conciliabili, laddove egli sposta ambigualmente l'«evidenza prima» volta a volta nell'io e in Dio, in due fasi distinte: nella prima è innanzitutto l'io a conquistare autonomamente la certezza di sé, in quell'indubitabile auto-garantirsi di una coscienza che sembra poter fare a meno di qualunque misura di senso e di verità che venga da altro; dunque, fin dalla Seconda Meditazione, Cartesio coglie la propria soggettività come indubitabilmente certificata dall'atto stesso del dubitare, affermando quell'io sono, io esisto che è la prima sua scoperta: prima tanto in senso cronologico, perché è quella che viene scoperta per prima, quanto anche in senso epistemologico, perché emerge dalle ceneri di quel dubbio iperbolico che ha ingoiato ogni cosa, allorché il cogito realizza che quand'anche si ingannasse in tutto, rimarrebbe certificata dall'inganno l'esistenza di sé che si inganna, cioè che io sono, io esisto, in quanto colui che si coglie esistente si accorge di non poter rimuovere da sé il pensiero, scoprendosi così «una cosa che pensa». Anche nella quarta parte del Discorso sul metodo Cartesio aveva conquistato la stessa certezza, esprimendola in termini differenti, con la formula «je pense, donc je suis», tradotta in latino «cogito ergo sum» (R. Descartes, *Discorso sul metodo*, La nuova Italia, Firenze 1963, p. 84), che il filosofo francese, parlando tra sé e sé ritiene «come il primo principio della filosofia» che cercava, ovvero come quel principio immediatamente evidente che si offre alla mente di chi pensa con ordine, come esige il terzo precetto del metodo poco prima formulato. Superando le molteplici obiezioni sollevate sulla legittimità dell'inferenza implicata dalla presenza di donc-ergo, la critica più recente sarebbe orientata a interpretare il cogito ergo sum come un'espressione performativa, una certezza intuitiva ricavata dalla ragione nell'atto stesso di ragionare, la scoperta compiuta dalla mente del meditante che si accorge che, quale preconditione di ogni dubbio, di ogni inganno, addirittura di ogni meditazione, ci deve essere un soggetto che è, che esiste. Il dubbio, l'inganno, la meditazione sono possibili solo se c'è un soggetto cui ineriscano, un io quale luogo a cui esclusivamente inerisce l'essere ingannato, l'errare, il meditare. Lo stesso Cartesio, del resto, ha rivendicato il carattere intuitivo del suo enunciato, come pura constatazione, chiara intuizione della mente e non esito di un ragionamento della logica aristotelico – scolastica. Tuttavia, analizzando l'idea di Dio, idea «massimamente chiara e distinta», in cui nessuna perfezione «si trova solamente in potenza, ma tutto vi è realmente e attualmente», e che alla fine della Terza meditazione gli risulta nata e prodotta con l'io stesso da quanto è stato creato, Cartesio giunge alla constatazione che «io non sono solo nel mondo», e alla dimostrazione dell'esistenza di Dio come di quell'«essere sovranamente perfetto» che è «l'autore della mia esistenza», «essere differente da me» da cui «io dipendo». Dalla questione del «circolo», posta per la prima volta dal grande Arnauld, cartesiano convinto e legato al filosofo francese in un rapporto di grande rispetto e stima reciproca, com'è noto Cartesio cercherà di divincolarsi nelle Risposte alle Obiezioni e nelle Meditazioni in sé, mostrando che, se si tiene conto dell'ordine analitico da lui seguito nell'iter metafisico, la presunta circolarità viziosa del suo argomentare non sussiste affatto. Il ricorso a Dio, una volta dimostrata la sua esistenza nella terza meditazione attraverso il principio dell'evidenza, interviene in un secondo momento per garantire le deduzioni o conclusioni la cui evidenza non è più in atto, perché passate nel dominio della memoria. A tale ricorso si sottrae il principio dell'evidenza e ancora prima il cogito, non solo perché raggiunto prima che risultasse l'esistenza di Dio, ma perché non è conclusione di una dimostrazione, come si è fatto notare, ma un'intuizione.

Il cogito cartesiano mostra infatti di fondarsi, alla fine della terza meditazione, sulla certezza dell'esistenza divina, in quanto infinita e rispetto alla quale si pone e si concepisce la finitezza del cogito o il dubbio. [...] Se in un primo momento Cartesio acquista una coscienza indubitabile di sé, autonomamente, in un secondo momento – riflessione sulla riflessione – si accorge delle condizioni di questa certezza. Questa certezza dipende dalla chiarezza e dalla distinzione – ma la certezza stessa è cercata a causa della presenza dell'infinito in questo pensiero finito che senza questa presenza ignorerebbe la sua finitezza.[...] Se Husserl vede nel cogito una soggettività che non ha alcun fondamento all'infuori di sé, [...] la non-costituzione dell'infinito in Cartesio lascia una porta aperta⁷⁸¹.

La lettura levinasiana, che qui, come in altri passaggi, non manca di evidenziare le oscillazioni del pensiero cartesiano, tende tuttavia a mettere in risalto il versante dell'alterità, la «porta aperta» iscritta nell'io dall'idea dell'infinito. Come ha già fatto notare Derrida, non è affatto casuale che Levinas nomini qui la *porta*⁷⁸²: essa indica l'apertura di un'esteriorità o di una trascendenza dell'idea dell'infinito, che raggiunge l'io appunto attraverso una porta. Nei passaggi già citati sulla presenza dell'idea dell'infinito che si ritrova «messa in noi», si era sottolineata questa ambigua passività del soggetto, che ha in sé qualcosa che non ha prodotto, che dunque scopre di averlo *ricevuto* ed *accolto*. L'originalità di questo ricevere e di questo accogliere che avviene tramite quella porta aperta, è tutt'altro che *passività*: come dice Derrida, «questa porta aperta è tutto salvo che una semplice passività, ed è il contrario di un'abdicazione della ragione»⁷⁸³, secondo modalità che vedremo nel corso di queste pagine. Dall'altro lato, però, vi si riconosce la tendenza a cogliere il soggetto nella sua dimensione di origine, proposta già in alcune pagine di *De l'existence à l'existant*⁷⁸⁴ nella sua «paradossale sostanzialità fenomenologica»⁷⁸⁵.

⁷⁸¹ TI 231-232; 215-216. In altri passaggi il filosofo scrive: «L'evidenza del *cogito* [...] non può soddisfare l'esigenza critica, poiché l'inizio del *cogito* gli resta anteriore. Esso segna, certo, l'inizio, perché è il risveglio di un'esistenza che si appropria della propria condizione. Ma questo risveglio viene da Altri. Prima del *cogito*, l'esistenza può solo sognare di se stessa, come se restasse estranea a sé. Solo perché sospetta può sognare di sé e può svegliarsi. Il dubbio le fa cercare la certezza. Ma questo sospetto, questa coscienza del dubbio, presuppone l'idea del Perfetto. Il sapere del *cogito* rinvia così ad una relazione con il Maestro – all'idea dell'infinito e del Perfetto» (TI 84-85; 85).

⁷⁸² Cfr. J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., p. 88.

⁷⁸³ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., p. 88.

⁷⁸⁴ Cfr. EE 101-102 ; 62-63 : «L'insegnamento più profondo del cogito cartesiano consiste proprio nello scoprire il pensiero come sostanza, cioè come qualcosa che si pone. Non si tratta solo di una coscienza della localizzazione, ma di una localizzazione della coscienza che non si riassorbe a sua volta in coscienza, in sapere. [...] La localizzazione della coscienza non è soggettiva, è la soggettivazione del soggetto, [...] senza alcun riferimento allo spazio oggettivo, [...] cioè proprio l'evento senza evento, l'evento interiore».

⁷⁸⁵ J. Benoist, *Le cogito levinassien: Lévinas et Descartes*, cit., p. 109.

Tenendo in considerazione anche solo l'opera del 1961, le analisi svolte dalla sezione seconda alla terza sembrano rimodulare l'andamento cartesiano dalla seconda alla sesta meditazione: dall'indubitabilità del cogito cartesiano come possibile fondamento ultimo di ogni altra conoscenza, alla scoperta dell'idea di Dio come unica e *prima* causa della presenza dell'idea stessa nel cogito ⁷⁸⁶. Senza entrare nel merito della presunta circolarità cartesiana, sembra che, nonostante gli esiti maturi del pensiero levinasiano, una simile ambiguità di fondo si possa riconoscere anche in esso ⁷⁸⁷, similmente al doppio movimento di «contrazione» - «transcendenza» che Levinas desume dalla frequentazione di J. Wahl. Mentre ci sembrano eccessive le posizioni di chi vede il «cartesianesimo di Levinas» non tanto nel primato riconosciuto all'idea dell'infinito quanto nella presunta priorità della *posizione* del cogito ⁷⁸⁸, l'intento di questo paragrafo è quello di mostrare come si delinei la levinasiana «difesa della soggettività» e della sua «dignità», che sorge parallelamente allo sviluppo del tema dell'alterità e che, lungi dal scomparire di fronte al traumatismo etico che ne consegue, assumerà una modalità espressiva diversa.

Possiamo riconoscere che vi sia in atto, nei testi levinasiani, una certa «riappropriazione del cogito» ⁷⁸⁹, da intendersi non come riproposizione di un soggetto nel suo ruolo di cominciamento e di fondamento, né come ritorno ad un orizzonte di pensiero pre-heideggeriano ⁷⁹⁰. Si può notare, infatti, che la difesa del polo soggettivo si registra in due diverse fasi: la prima afferisce soprattutto alla seconda sezione di *Totalité et Infini*, in cui, proprio mentre la tematica dell'alterità è stata già concepita secondo tratti che

⁷⁸⁶ Se l'argomentazione cartesiana sembra sfuggire all'accusa di circolarità viziosa supponendo la differenza tra *ordo cognoscendi* e *ordo essendi*, nel caso di Levinas l'essere e il conoscere riflettono entrambi uno stesso piano, ovvero quello dell'immanenza – come evidenziato nel precedente paragrafo –, per cui si dovrebbe più correttamente parlare di una contrapposizione tra *ordo essendi/cognoscendi* e *ordo ethicae*.

⁷⁸⁷ Un'analogia tra le argomentazioni levinasiane e quelle cartesiane è stato già notato da B. Forthomme, *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas*, Vrin, Paris 1979, le cui analisi ipotizzano un parallelismo tra i due pensatori su un piano puramente espositivo; anche E. Bonan nel già citato volume *Soggetto ed essere* si è soffermata sul debito cartesiano in Levinas, nell'intento di cogliere le falle della stessa struttura dell'etica levinasiana: la tesi dell'autrice è che, similmente al circolo vizioso che si potrebbe intravedere in Cartesio, si può evidenziare in Levinas un cortocircuito tra ontologia ed etica, secondo cui il piano ontologico non viene in realtà mai superato. Il mio intento qui piuttosto è quello di mostrare come sulla scia di Cartesio vi sia in Levinas un'oscillazione tra i due poli del *proprio* e dell'*altro*, sebbene in due fasi e modalità diverse, che vedono in un secondo tempo il polo dell'io trascendersi in ospitalità e apertura alla presa in carico e alla responsabilità per l'altro, senza che vi sia tuttavia negazione del primo momento: il momento ontologico dunque permane in una prima fase, per essere poi trasceso nell'etica, che non significa 'negato'.

⁷⁸⁸ Cfr. E. Bonan, *Soggetto ed essere*, cit., pp. 133- 139.

⁷⁸⁹ J. Benoist, *Le cogito levinassien: Lévinas et Descartes*, cit., p. 106.

⁷⁹⁰ Cfr. EE 18; 13.

rimarranno invariati, Levinas insiste sul tema del *proprio*, e il soggetto sembra descriversi proprio come l'evento della *soggettivizzazione*, in una sorta di *fenomenologia dell'io* presentata in termini ontologici come «psichismo» ovvero «separatezza» attraverso gli eventi in cui si esplica, dall'*ateismo* della creatura alla felicità del *godimento*, alla stabilità della *dimora*. In una seconda fase, che corrisponde alle ultime sezioni di *Totalité et infini* e più genericamente ai testi successivi, sebbene i temi sopra elencati scompaiano senza essere mai più ripresi - probabilmente in ragione di una radicalizzazione del tema della trascendenza d'Altri e della sua epifania - il polo soggettivo permane: l'irruzione di Altri vi insinua un'*apertura*, apertura 'salvifica' in quanto liberante dai rischi della chiusura solipsistica; non si può tuttavia parlare di alcun riassorbimento del soggetto nella fagocitante apparizione dell'altro o nel traumatismo del comandamento etico, in quanto esso viene pur sempre difeso come necessario punto di «ingresso» nella relazione ⁷⁹¹, nonché come il prezioso *segreto* del singolo e del *nome proprio*.

Così come la categoria della *separazione* costituisce la chiave ermeneutica fondamentale per la delineazione dell'alterità e della trascendenza d'Altri, così nella seconda sezione di *Totalité et Infini* ⁷⁹² - in continuità ideale al tema della positiva «solitudine» quale dimensione fondante della soggettività negli scritti degli anni Quaranta - la stessa soggettività umana viene pensata in termini di radicale e originaria separazione: non per negazione, o per antitesi dialettica, ma descritta in positivo, attraverso gli eventi in cui si produce positivamente ⁷⁹³.

⁷⁹¹ Cfr. TI 25; 34.

⁷⁹² In questa sezione, che costituisce tra l'altro la parte più corposa dell'opera, l'intento levinasiano è quello di descrivere lo *psichismo concreto*, nella materialità di un io che abita un mondo. Nonostante la sensazione di autonomia della sezione dal resto del testo e delle tematiche sviluppate, bisogna tener presente che questa prima fase di 'Interiorità ed economia' ha una precisa funzionalità all'interno dell'argomentazione complessiva, così come sul piano contenutistico e tematico occorrerà indagare il senso del ripiegamento sull'io e della difesa del proprio nell'ambito di un discorso più generale che invece sembra vertere sulla priorità assoluta dell'altro su un versante di eteroaffezione radicale.

⁷⁹³ Come sottolinea Bonan, la fenomenologia dell'io svolta da Levinas nell'opera del 1961, sebbene potrebbe leggersi in continuità con le ultime parti del testo del 1947, è tuttavia molto distante da esso: in *De l'existence à l'existant*, nell'intento di far emergere l'eccellenza della posizione dell'ente-uomo rispetto alla neutralità dell'essere, vi si svolge una «fenomenologia tendenzialmente al negativo», incentrata sull'incatenamento dell'io a se stesso, sulla pesantezza della fatica, dell'insonnia e della materialità; in *Totalité et Infini*, invece, si assiste ad una rivalutazione di quelle dimensioni prima analizzate in negativo: il corpo, da luogo dell'incatenamento a sé, diventa tramite del contatto con il mondo elementale e quindi luogo della felicità stessa del soggetto, così come il mondo, da elemento valorizzato solo teoricamente come «una delle più profonde scoperte della filosofia heideggeriana» (EE 56; 36), diventa in TI parte integrante nell'articolazione dei momenti della stessa soggettività concreta (Cfr. E. Bonan, *Soggetto ed essere*, cit., pp. 142-143).

Prima di svolgere la sua fenomenologia dell'io, Levinas aveva introdotto il tema dell'*ateismo metafisico* o *creaturale*⁷⁹⁴, necessaria controparte alla questione della trascendenza ed evento eccezionale di una *indipendenza nella dipendenza*⁷⁹⁵. Proprio l'idea dell'infinito presupporrebbe infatti la separazione del Medesimo, perché la trascendenza si mantenga nella sua alterità inintegrabile e non-sintetizzabile⁷⁹⁶:

La separazione del Medesimo si produce sotto le specie di una vita interiore, di uno psichismo. Lo psichismo costituisce un evento nell'essere, concretizza una congiuntura di termini che non erano definiti [...] Il *cogito* [...] attesta la separazione. L'essere che supera infinitamente la sua idea in noi – Dio nella terminologia cartesiana – sottende secondo la terza *Meditazione*, l'evidenza del *cogito*. Ma la scoperta di questa relazione metafisica nel *cogito* costituisce cronologicamente, solo il secondo passo del filosofo. E la separazione sta proprio nel fatto che ci possa essere un ordine cronologico distinto dall'ordine "logico" [...] La causa dell'essere è pensata e conosciuta in forza del suo effetto *come se fosse posteriore al suo effetto*⁷⁹⁷.

E più ancora:

⁷⁹⁴ Per un raffronto tra le diverse interpretazioni sull'idea di creazione in Levinas, cfr.: O. G. Gaviria Alvarez, *L'idea de création chez Lévinas*, 'Revue Philosophique de Louvain', 72, 1974, pp. 509-538, secondo il quale l'idea di creazione costituirebbe il nucleo essenziale del pensiero levinasiano; F.P. Ciglia, invece, in *Un passo fuori dall'uomo*, cit., pp. 99-144, in disaccordo con Alvarez sostiene più opportunamente che «il livello più profondo dell'opera di Levinas sia quello della relazione etica fra la soggettività e l'altro uomo, e che solo a partire da questo livello l'idea di creazione possa ricevere la sua particolarissima ed inedita configurazione» (Ivi, p. 111 nota 18); cfr. S. Petrosino, *L'idea di creazione: dipendenza ed alterità*, in *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Lévinas*, Marietti, Genova 1992, e Id., *L'idea de création dans l'œuvre de Lévinas*, in A. Münster (a c. di), *La différence comme non-indifférence*, cit., pp. 97-107. Lo studioso insiste sulla «discrezione» con cui Levinas introduce questo tema che, pur restando marginale all'interno della sua opera, riveste tuttavia un'importanza decisiva, in quanto pone, al tempo stesso, i termini di un rapporto di separazione e di dipendenza da Altro, un *ritardo* invalicabile: non solo da intendersi come ritardo d'essere, mancanza d'essere, negatività da parte della creatura, ma come una «positività, una novità in questo ritardo» (cfr. S. Petrosino, *Introduzione* ad AE, XXIII).

⁷⁹⁵ Esattamente in seguito alla sua critica a un rapporto col divino in termini di partecipazione mistico-estatica, Levinas parla di una «distanza tra me e Dio, radicale e necessaria» (come condizione imprescindibile affinché l'idea di trascendenza, nel suo senso religioso e altresì nel suo essenziale senso filosofico, non sia contaminata dalle commistioni partecipative tipiche delle forme di culto sacrali e taumaturgiche. Ecco perché, come condizione per l'autentico rapporto con un Dio irriducibile ad idolo, un Dio che «si riveli *kath' autò*», Levinas invoca un ateismo metafisico che coincide con la *creaturalità*, status di separazione infinita, di dipendenza senza possibilità di emancipazione, e nello stesso tempo di autonomia, di *dignità* assoluta, separazione innata che non è allontanamento e nostalgia, non è negatività, ma alterità. Come fa notare G. Palumbo, «la creaturalità prefigura l'inquietamento etico. Infatti l'*ex nihilo* esprime per Levinas sia il distanziante dono di novità grazie a cui la creatura resta capace di un partire da sé (che è sempre il contraccolpo del suo essere arrivata a sé non grazie a sé), sia l'impossibilità per la creatura di appropriarsi dell'iniziativa da cui dipende la sua separatezza. Questa impossibilità mette per principio in crisi il trasformarsi della separazione in rivendicazione di autosufficienza. In tal senso il pensiero della creazione custodirebbe insieme il senso della "novità assoluta dell'io" (unicità per via di creazione) e il senso parimenti originario che concerne "il suo essere rimesso in questione" (unicità per via di elezione)» (G. Palumbo, *Il tempo della responsabilità. Intrigo etico e temporalità in E. Levinas*, cit., p. 103). Cfr. anche Id., *Inquietudine per l'altro*, cit., pp. 118-124 e 187-196.

⁷⁹⁶ Cfr. TI 45; 51.

⁷⁹⁷ TI 46-47; 52.

Si può chiamare ateismo questa separazione così completa che l'essere separato sta assolutamente solo nell'esistenza senza partecipare all'Essere dal quale è separato – pur essendo capace eventualmente di aderirvi con la fede. La rottura con la partecipazione è implicata in questa capacità. Si vive al di fuori di Dio, a casa propria, si è io, egoismo. L'anima – la dimensione dello psichico – attuazione della separazione, è naturalmente atea. Con ateismo intendiamo così una posizione anteriore sia alla negazione che all'affermazione del divino, la rottura della partecipazione a partire dalla quale l'io si pone come il medesimo e come io. È senz'altro un gran motivo di gloria per il creatore l'aver messo al mondo un essere capace di ateismo, un essere che, senza essere stato *causa sui*, ha lo sguardo e la parola indipendenti e si sente a casa sua⁷⁹⁸.

Il tema dell'ateismo, prima di analizzare gli eventi 'positivi' in cui si concretizza, consente a Levinas di sottolineare la separatezza che connota l'assoluta *santità* dell'Altro (sia inteso come altro uomo che come Dio) e nello stesso tempo la *dignità* dell'io come condizione perché emerga la sporgenza della trascendenza, non per opposizione o antitesi dialettica, ma nella sua positiva pienezza. La condizione creaturale, infatti, più che essere «motivo di gloria per il creatore»⁷⁹⁹ - per aver messo al mondo un essere che senza essere stato *causa sui* è capace di ateismo – è eccezionale sul versante della creatura, per il fatto d'essere una separazione che non sia un meno ma un più, «una *separazione che sia alterità*»⁸⁰⁰ e non semplicemente negazione. Nella sua lettura della creazione *ex nihilo*, Levinas pone l'accento non tanto sul dispiegarsi di un potere infinito e superiore che attesti la negatività del finito creato, quanto piuttosto sul fatto che emerga e si instauri l'assoluta alterità del creato, una inspiegabile indipendenza tratta dalla stessa dipendenza⁸⁰¹. L'eccezionalità della creatura, nel suo ateismo metafisico, non consiste nella sua condizione di essere 'causato', ma nella sua esteriorità

⁷⁹⁸ TI 52; 56-57. Anche in *Difficile liberté* Levinas affronta il tema dell'ateismo, mettendo in evidenza come sia un momento necessario e indispensabile perché venga preservata l'assoluta alterità della trascendenza e perché in essa si schiuda la «dignità» del finito: nella condizione di creatura «l'uomo occupa un posto eccezionale nel mondo; [...] è un essere dipendente, [...] sovrano nella sua dipendenza, perché non si tratta di una dipendenza qualunque [...] Se gli esseri di questo mondo vivono la condizione di *risultati*, l'uomo abbandona la condizione di semplice risultato e riceve, secondo la parola di Tommaso d'Aquino, "una dignità di causa", nella misura in cui subisce l'azione della causa – esteriore per eccellenza -, vale a dire la causa divina. In effetti noi tutti sosteniamo che l'autonomia umana riposa su una suprema eteronomia» (DL 27-28; 27-28).

⁷⁹⁹ TI 52; 57.

⁸⁰⁰ S. Petrosino, *L'idée de création dans l'œuvre de Lévinas*, in A. Münster (a c. di), *La différence comme non-indifférence*, cit., pp. 97-107, citazione p. 101.

⁸⁰¹ «La creatura è un'esistenza che, certamente, dipende da un Altro ma non come una parte che se ne separa. La creazione *ex nihilo* rompe il sistema, pone un essere al di fuori di qualsiasi sistema, cioè là dove la sua libertà è possibile. La creazione lascia alla creatura una traccia di dipendenza, ma di una dipendenza senza simili: l'essere dipendente trae da questa dipendenza eccezionale, da questa relazione, la sua indipendenza stessa, la sua esteriorità al sistema [...] L'essenziale dell'esistenza creata consiste nella sua separazione nei confronti dell'Infinito. Questa separazione non è semplicemente negazione. Attuandosi come psichismo essa si apre appunto all'idea dell'Infinito» (TI 108; 106).

al sistema⁸⁰², nella sua separazione nei confronti dell'Infinito, verso il quale tuttavia serba la possibilità di un'apertura, in un doppio movimento di chiusura e apertura. La separazione, insiste Levinas, non è semplicemente negazione. È «attuandosi come psichismo» che ci «si apre all'idea dell'Infinito»⁸⁰³.

Ora, ci si chiede: come avviene *positivamente* la separazione dello psichismo, se questo è anche condizione dell'apertura e dunque della relazione all'altro che non può che essere che etica? Questa condizione eccezionale di *io separato*, dipendente eppure indipendente nella sua dipendenza, se non è il rovescio della pienezza dell'Alterità, se non sorge per opposizione ad Altro - che sarebbe ancora antitesi dialettica e ricaduta nel sistema⁸⁰⁴ - né «esaurisce la sua essenza nel formalismo di un pensiero astratto», piuttosto «si attua in tutta la pienezza dell'esistenza economica»⁸⁰⁵:

La separazione per eccellenza è solitudine [...] L'unicità dell'io non consiste soltanto nell'esistere in un esemplare unico, ma nello esistere senza avere genere, senza essere individuazione di un concetto [...] Esso è a casa sua. L'io è così il modo in cui, concretamente si attua la rottura della totalità [...] È solitudine per eccellenza [...] è precisamente la contrazione dell'ego⁸⁰⁶.

Rovesciando il cartesiano rapporto corpo-coscienza, la descrizione levinasiana dell'io si appoggia sul fondamento della sensibilità come *concretizzazione* esistenziale, che sottrae il cogito al piano della rappresentazione e, nel coglierlo come movimento di «contrazione», costituisce l'inversione dell'intenzionalità⁸⁰⁷. La soggettività è, secondo

⁸⁰² Cfr. TI 108; 106. La preoccupazione costante del filosofo, come spiega Palumbo, è quella di «strappare le singolarità a contesti totalizzanti come il divenire storico o “la comunità del genere”, rispetto ai quali il soggetto resta “modo deficiente” e viene avviato sulla strada di un necessario sacrificio in nome di una pienezza superiore che attua se stessa. La protesta dell'individuo che rifiuta di ridursi a elemento di un sistema “spinoziano o hegeliano”, ha dalla sua la ricchezza di una “sporgenza implicata [...] da un'esistenza separata da esso e che perciò lo desidera, cioè della sporgenza che si produce a causa della società con l'infinito”» (G. Palumbo, *Inquietudine per l'altro*, cit., p. 121. La citazione levinasiana si riferisce a TI 240; 223).

⁸⁰³ Ivi, p.108; 106.

⁸⁰⁴ Levinas insisterà molto su questo punto. Cfr. TI 45-46; 51-52.

⁸⁰⁵ Ivi, p. 54; 58.

⁸⁰⁶ Ivi, p. 122; 118. Il movimento di «contrazione» dell'io che analizzeremo richiama la tensione centripeta che scandisce in J. Wahl il primo momento dell'esperienza metafisica: la contrazione in sé, il ripiegamento che fa da contraltare – senza risolversi mai in pura antitesi, ma rimanendo nello scarto della tensione – al movimento opposto, *trascendente* da intendersi nel suo valore partecipiale, di oltrepassamento.

⁸⁰⁷ L'analisi dell'identificazione del soggetto, in *Totalité et Infini*, prende le mosse in effetti proprio dall'approfondimento critico della nozione fenomenologica di intenzionalità, come concetto cardine nonché emblematica della relazione ego – altro concepita nei termini di *Sinngebung*, di donazione di senso. Per un commento sulla formula «inversione dell'intenzionalità», o il «contrario dell'intenzionalità», cfr. J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. di R. Caldarone, SEI, Torino 2001.

la lezione kierkegaardiana, innanzitutto psichismo come *interiorità*, dimensione d'interiorità che si schiude nella sua separazione⁸⁰⁸: in alcuni tratti delle sue analisi, Levinas sembra riprendere le analisi heideggeriane della *Jemeinigkeit*, definita dalla «miità» del Dasein. L'io è unico, ma non perché sia un esemplare unico, come la Torre Eiffel o la Gioconda⁸⁰⁹, quanto per il suo rifiutarsi bergsonianamente al concetto, per il suo non rientrare in un rapporto di causalità, per il suo compiere concretamente la rottura della totalità proprio grazie al suo ritrarsi in sé. Il suo movimento di contrazione⁸¹⁰ gli consente di poter attuare il *godimento*, non come facoltà del soggetto ma come

⁸⁰⁸ Il debito nei confronti di Kierkegaard viene esplicitamente riconosciuto da parte di Levinas, in primo luogo nei due saggi a lui dedicati: *Existence et éthique* e *À propos de «Kierkegaard vivant»*, in NP 77-87 e 88-92; 81-89 e 90-93. «L'idea dell'esistenza, nel senso forte del termine, di cui il pensiero europeo è debitore a Kierkegaard, consiste nel salvaguardare la soggettività umana – e la dimensione d'interiorità ch'essa dischiude – nel suo carattere assoluto, nella sua separazione [...] anche nel difendere paradossalmente la posizione irriducibile del soggetto contro l'idealismo, che tuttavia gli aveva conferito una dignità filosofica [...]. L'idealismo infatti giungeva, da una parte, fino al punto di ridurre l'uomo ad una unità disincarnata e impassibile, e la sua interiorità all'eternità di un procedimento logico; d'altra parte, con Hegel, fino al punto di dissolvere il soggetto umano nell'Essere che questo soggetto svelava. [...] Kierkegaard combatté questa pretesa [...], contestò che la soggettività si riducesse alla capacità di commisurare ogni essere al pensatore [...], contestò in definitiva che l'Essere fosse il correlativo del pensiero. Ed allora in che cosa consisterà la soggettività del soggetto? [...] L'esteriorità non è in grado di coincidere con l'interiorità umana – il soggetto custodisce un segreto – mai esprimibile – che determina la sua stessa soggettività. Segreto che non è semplicemente una conoscenza della quale non si fa parola [...] Ferita bruciante che non si può comunicare, questa “spina nella carne” attesta la soggettività come una *tensione su di sé*, [...] esistenza tesa su di sé» (Ivi, 77-78; 81-82). Certo però, la riabilitazione dell'unicità del singolo operata da Kierkegaard, «nella sua protesta contro il dissolvimento della soggettività nell'universalità hegeliana [avrebbe...] introdotto nella storia della filosofia una soggettività esibizionistica, impudica, [...] messa completamente a nudo, che, per il fatto di non volersi perdere nell'universale, rifiuta qualunque forma» (Ivi, 89; 91). La necessità poi del *salto mortale* allo stadio religioso come gesto estremo in cui si rifletta autenticamente lo statuto incomparabile della soggettività, sembra a Levinas un punto su cui dissentire apertamente, perché reintrodurrebbe «la violenza» (cfr. Ibidem), come vedremo nel paragrafo successivo. Per un confronto tra Levinas e Kierkegaard vedi J. Colette, *Levinas et Kierkegaard. Emphase et paradoxe*, in 'Revue philosophique de Louvain', 2002, 100, n.1, pp. 4-31; J. A. Simmons – D. Wood, *Kierkegaard and Levinas. Ethics, politics, and religion*, Indiana University Press 2008; J. Janiaud, «Me voici !» Levinas et Kierkegaard : les tensions de la responsabilité, in 'Archives de Philosophie', janvier/mars 1997, vol. 60/ 1, pp. 87-108; P. Sheil, *Kierkegaard and Levinas. The Subjunctive mood*, Ashgate, Burlington 2010.

⁸⁰⁹ Cfr TI 122; 118. L'intento levinasiano è quello di descrivere un *principium individuationis* capace di rendere giustizia al *segreto della singolarità*, vera posta in gioco nella sua critica al concetto di totalità. Scrive in EI: «La vera soggettività umana è indiscernibile, secondo l'espressione di Leibniz, e perciò gli uomini non stanno insieme come individui di un genere» (EI 83; 83). «[...] l'uomo è una singolarità. Singolarità differente da quella degli individui che si sussumono sotto un concetto o che ne articolano i momenti. [...] A me come essente non corrisponde un concetto. Per questo motivo la struttura stessa dell'“esperienza” d'altri non potrebbe mai delinarsi mediante un lavoro di astrazione applicato a sé e culminante nel “concetto” dell'io. I filosofi dell' *Einfühlung* sapevano, per lo meno, che l'“esperienza” d'altri non si ottiene per semplice “variazione” di sé e attraverso la proiezione di una di queste varianti fuori di sé. [...] Don Giovanni non faceva mai la stessa esperienza. La singolarità dell'io o del tu non somiglia dunque alla singolarità del dato sensibile. La particolarità dell'io – la sua personalità – non riassume la sua individuazione attraverso lo spazio e il tempo. [...] La sua opera si individuazione coincide con la sua soggettività di individuo. L'ipseità consiste in questa coincidenza» (EN fr?; 54-55).

⁸¹⁰ In termini ancora bergsoniani Levinas descrive l'io come «la contrazione del sentimento, il polo di una spirale di cui il godimento delinea l'avvolgimento e l'involuzione: il fuoco della curva fa parte della

condizione di possibilità della stessa soggettività⁸¹¹. L'«apologia» dell'io, qui svolta da Levinas, poggia su una sostanzialità

[...] intesa non come soggetto del verbo essere, ma come implicata nella felicità – che non dipende dall'ontologia ma dall'assiologia [...] Si diviene soggetti dell'essere, non assumendo l'essere, ma godendo della felicità, con l'interiorizzazione del godimento che è anche un'esaltazione, un fatto che è “al di sopra dell'essere”. L'ente è “autonomo” rispetto all'essere. Non indica una partecipazione all'essere ma la felicità. L'ente, per eccellenza, è l'uomo⁸¹².

Come già mostrato nel capitolo precedente, la valorizzazione del corporeo fa tutt'uno col riconoscimento del *godimento* quale luogo concreto della soggettivizzazione. Forte delle efficaci critiche heideggeriane ad Husserl e alla fenomenologia di una coscienza priva di mondo, Levinas prende le mosse dall'analisi della relazione tra io e mondo, prendendo le distanze dall'analitica del *Dasein*⁸¹³: ciò che il soggetto incontra nel suo rapporto originario al mondo non sono degli utensili, degli utilizzabili, con il loro complesso insieme di rinvii e finalità, ma dei nutrimenti per il suo godimento, ovvero la

curva. Il godimento si esplica precisamente come “avvolgimento”, come movimento verso di sé» (TI 123; 118-119).

⁸¹¹ In questo senso si può convenire che il godimento sia un «principio ontologico», spiega Petrosino. È nel godimento che la differenza tra esistente ed esistenza - teorizzata nel 1947 - viene riempita di significato e assume concretezza, grazie al peso del corporeo, condizione di ogni interiorità (cfr. S. Petrosino, *La fenomenologia dell'unico*, cit. pp. XXXIII- XXXIV).

⁸¹² TI 123-124; 119.

⁸¹³ Levinas, infatti, non manca di notare come stranamente «Heidegger non prenda in considerazione la relazione di godimento. L'utilizzabile ha interamente nascosto l'uso e l'esito ultimo – la soddisfazione. Il *Dasein* in Heidegger non ha mai fame. Il nutrimento può essere interpretato come utilizzabile solo in un mondo di sfruttamento» (TI 142; 135-136). Tutta la seconda sezione del testo in questione, in effetti, potrebbe essere letta come una sorta di analitica esistenziale alternativa a quella di *Sein und Zeit*, e anche qui, come in *De l'existence à l'existant*, Levinas non manca di sottolineare - negli snodi cruciali delle sue argomentazioni - la sua presa di distanza dal filosofo tedesco. Come ha ben evidenziato nella sua analisi A. Schnell, in queste pagine di *Totalité et Infini* troviamo una forte critica da parte di Levinas alla concezione heideggeriana di un *Dasein* incorporeo, asessuato, utilitarista, e privo di quella dimensione di *amore alla vita* e di *godimento* che in questa sezione Levinas insiste a evidenziare come tratto necessario della soggettività. Lo studioso prende le mosse dall'analisi del concetto di «nudità»: nozione ricorrente già nei testi del 1935- 1948 a proposito dell'irremissibilità dell'essere; connotazione essenziale del *volto* nelle sezioni successive di TI e negli scritti che affrontano il tema dell'epifania d'Altri; tema che si profila in secondo piano in questa seconda sezione di TI qui in esame, ma con una funzione importante proprio per comprendere la distanza tra l'io di godimento descritto da Levinas e il *Dasein* heideggeriano. Scrive Schnell: «Fare del *Dasein* un “esistere nudo”, significa alla fine ribassarlo ad una cosa, tranciarlo dal suo rapporto ad altrui. La nudità, lungi dal significare una *privazione*, indica un *surplus*. “Per una cosa, la nudità, è il surplus del suo essere sulla sua finalità”. Levinas mostra in una bella analisi che le città industriali illustrano al meglio questa nudità della cosa sensibile. Oltre ad esistere in vista dei loro fini produttivi, “soffocate dallo smog, piene di rifiuti e di tristezza, esistono anche per se stesse» (cfr. A. Schnell, *En face de l'extériorité*, cit., p. 52. I riferimenti levinasiani sono relativi a TI 71; 72). La significatività dell'essere nel mondo è legata ai rapporti di rinvii di un *Zeug* all'altro. La nudità del *Dasein* heideggeriano corrisponderebbe a questa descrizione della nudità delle cose: il suo “esistere nudo” è il surplus del suo essere sulla finalità dei *Bewandniszusammenhänge*. Per Levinas, piuttosto, il rapporto originario con il mondo non è di tipo utilitaristico, come rapporto di strumentalizzazione, quanto un rapporto *vitale*, che non è il rapporto intenzionale inteso husserlianamente, né un rapporto di progetto e interesse heideggerianamente, ma è un rapporto di godimento.

spontaneità e la complessità partecipativa della vita, la *felicità* come rapporto originario ad essa, nei tratti già descritti precedentemente. «Fremito stesso dell'io»⁸¹⁴, il godimento come movimento del Medesimo, contratto su di sé, trova la sua giustificazione nella necessità di rispondere ai bisogni, ma «come felicità, è indipendenza»⁸¹⁵, felicità essenzialmente egoistica, fatta di affettività e sentimento⁸¹⁶. La lezione concreto-esistenziale di Heidegger viene declinata da Levinas nel senso opposto al filosofo tedesco: se è la costituzione stessa dell'essere-nel-mondo che in *Essere e Tempo* determina l'apertura della comprensione⁸¹⁷, in Levinas la valorizzazione del corporeo e della sensibilità ha la funzione opposta di porre il godimento non come conoscenza di grado inferiore, ma come modalità originaria di rapporto al mondo⁸¹⁸.

L'intenzionalità del godimento può essere descritta per opposizione all'intenzionalità della rappresentazione. Essa consiste nel dipendere dall'esteriorità sospesa dal metodo trascendentale incluso nella rappresentazione. Dipendere dall'esteriorità non equivale soltanto ad affermare il mondo – ma a situarvisi corporalmente. Il corpo è lo slancio, la anche tutto il peso della posizione. [...] Il corpo nudo e indigente è appunto il cambiamento, irriducibile ad un pensiero, della rappresentazione in vita, della soggettività che rappresenta in vita che è sostenuta da queste rappresentazioni e che *ne vive*⁸¹⁹.

Ciò che interessa Levinas è la struttura del godimento come «*vivere di-*», attestazione della felice indipendenza dell'io proprio nel suo essere «discontinuità nel seno dell'essere anonimo»⁸²⁰. È l'unità psico-fisica dell'io a garantire la sua separazione

⁸¹⁴ TI 116; 113.

⁸¹⁵ Ivi, p. 114; 112. Levinas insiste sulla *positività* del nutrimento, che non è «bisogno» inteso platonicamente come mancanza, né vuoto intenzionale che reclama un riempimento. Il filosofo concentra la sua attenzione sull'aspetto di 'compiacimento', di 'gusto' insito nel nutrimento come metafora del «vivere di» che descrive gli atti dell'uomo. «La soggettività si origina nell'indipendenza e nella sovranità del godimento» (Ivi, p. 117; 114).

⁸¹⁶ Cfr Ivi, p. 118; 114-115.

⁸¹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 177-179.

⁸¹⁸ Cfr TI 136; 130 « Il corpo è una continua contestazione del privilegio, attribuito alla coscienza, di “dare senso” ad ogni cosa. Esso vive in quanto è questa contestazione. Il mondo di cui io vivo non è semplicemente il faccia a faccia o ciò che è contemporaneo al pensiero e alla sua libertà costitutiva, ma condizionamento e anteriorità. Il mondo che costituisco mi nutre e mi impregna. È alimento e ambiente». L'intenzionalità 'pratica' del godimento viene descritta come dipendenza da un'esteriorità oggettiva che in qualche modo sostiene l'io.

⁸¹⁹ TI 133-134; 128-129. In questo importante passaggio troviamo una delle più forti contestazioni – da parte di Levinas – dell'originarietà dell'intenzionalità come donazione di senso. Sulla contrapposizione tra l'intenzionalità di godimento e l'intenzionalità di rappresentazione, e sull'immediatezza del godimento in cui il soggetto è in relazione assolutamente diretta con l'oggetto di cui gode, cfr. S. Strasser, *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la pensée de Levinas*, cit., pp. 105-106.

⁸²⁰ G. Ferretti, *Il Bene al-di-là dell'Essere*, cit., p. 46. Sulla centralità della sensibilità, anche nel suo ruolo rivelativo di un rapporto altro al mondo, rispetto alla rappresentazione, Levinas fa riferimento a Cartesio e a Kant: «La profondità della filosofia cartesiana del sensibile, come abbiamo detto, consiste

dall'essere e l'indipendenza della dimensione interiore, similmente al gesto di posizione dell'ipostasi negli scritti del 1947-1948, che, nella stretta aderenza dell'io a sé – anche nel *peso* del corporeo –, strappava all'immobilità del neutro un punto in cui potesse sorgere il dominio privato⁸²¹. Più ancora, il godimento è una maniera di rapportarsi al mondo al di là del bisogno e dell'utilità, al di là della perpetuazione nell'essere; prendendo le distanze dallo stesso Platone e dalla teoria del bisogno come privazione e mancanza, grazie al peso positivo del corpo che consente al cogito una *vitale* transattività alla vita, Levinas pone in esso la possibilità stessa della felicità come «principio di individuazione» del soggetto⁸²²: nella «sufficienza del godere che scandisce l'egoismo o l'ipseità dell'Ego e del Medesimo»⁸²³.

nell'affermare il carattere irrazionale della sensazione, che è per sempre idea senza chiarezza né distinzione e che dipende dall'ordine dell'utile e non da quello del vero. La forza della filosofia kantiana del sensibile, allo stesso modo, consiste nel separare sensibilità ed intelletto, nell'affermare, anche solo negativamente, l'indipendenza della “materia” della conoscenza rispetto alla potenza sintetica della rappresentazione. Postulando le cose in sé per evitare la absurdità di affermare che esistono delle apparizioni senza che vi sia nulla che appare, Kant va certo al di là della fenomenologia del sensibile ma, con questo, riconosce almeno che il sensibile è, di per se stesso, un'apparizione senza che vi sia nulla che appare» (TI 143-144; 137).

⁸²¹ Già nel 1947 e 1948, la critica levinasiana alla struttura ek-statica dell'esistenza evocava - come anticipandole - le descrizioni della soggettività come immanenza di M. Henry. Ora un confronto si rende ancor più necessario. La descrizione di un io la cui soggettivizzazione consisteva nel suo *ripiegamento* a sé, nell'atto di *aderenza* al proprio sé - come mettendo tra parentesi l'esistenza del mondo, e ogni struttura intenzionale come modalità di rapporto - potrebbe rievocare l'affezione di sé da parte dell'io descritta da Henry, sebbene l'affettività levinasiana non si dispiega come pura immanenza, come la coincidenza di sé con sé propria del sentimento.

⁸²² Cfr. 157; 149. «Come sarebbe possibile il kantiano regno dei fini se gli esseri razionali che lo compongono non avessero conservato come principio di individuazione la loro esigenza di felicità miracolosamente scampata al naufragio della natura sensibile? L'io in Kant si ritrova in questo bisogno di felicità» (TI 124; 120) È immediato il rimando all'etica di Kant, per cui i bisogni e desideri naturali e tutto l'egoismo della felicità appartengono alla necessità naturale dell'essere umano, che - come scrive Peperzak - «non ha niente a che fare con il male... L'edonismo e l'utilitarismo dell'economia non sono un male, ma la costituzione di un mondo provvisorio che attende e “desidera” un significato più propriamente umano» (A. Peperzak, *Autrui, Société, Peuple de Dieu. Quelques réflexions à partir d'Emmanuel Lévinas*, in 'Archivio di Filosofia', 1986, pp. 309-318, cit. p. 310) Mentre viene unanimemente riconosciuta la prossimità tra Kant e Levinas in relazione al concetto di imperativo categorico, su molte altre questioni le divergenze sono evidenti. Per un approfondimento del rapporto tra i due pensatori si vedano: C. Chalier, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*, Albin Michel, Paris 1998; A. David, *Le nom de la finitude. De Lévinas à Kant*, “Les Cahiers de la nuit surveillée”: *Emmanuel Lévinas*, 3, 1984; O. Dekens, *Politique de l'autre homme. Lévinas et la fonction politique de la philosophie*, Ellipses, Paris 2003; E. Feron, *Intérêt et désintéressement de la raison. Levinas et Kant*, in AA. VV., *Levinas en contrastes*, a cura di M. Dupuis, De Boeck, Bruxelles-Paris 1994; F. Nodari, *Il male radicale tra Kant e Lévinas*, cit.; L. Sesta, *La legge dell'altro. La fondazione dell'etica in Lévinas e Kant*, cit.; F. Lyotard, *La logique de Lévinas*, in AA. VV., *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Jean-Michel Place, Paris 1980, pp. 127-150; A. Renaut, *Lévinas et Kant*, in AA. VV., *Positivité et transcendance*, cit., pp. 89-104.

⁸²³ TI 123; 118.

Ora, sebbene l'argomentazione levinasiana presenti dei passaggi non lineari, «l'indipendenza della felicità»⁸²⁴ non viene descritta affatto come autosufficienza, come invece in *Le Temps et l'Autre* la solitudine dell'ipostasi - da salvifica in quanto liberante dall'anonimità dell'*il y a* - si rivelava chiusura autoreferenziale incapace di alterità. Qui, piuttosto, l'*indipendenza* della felicità viene descritta come la pienezza del soggetto, che, nel *vivere di* ciò di cui gode, si configura come innocente e positiva tensione centripeta e polarizzatrice, ovvero come la costituzione di un'identità all'interno dell'essere. La separatezza dell'io del godimento è la sua indipendenza, il suo movimento di ripiegamento e *contrazione* su di sé, come se non ci fossero altri, senza comunicazione con altri⁸²⁵. Essa, tuttavia, si compie attraverso la «dipendenza» dagli elementi di cui gode: nell'alimentazione avverrebbe una vera e propria trasmutazione dell'altro nel Medesimo⁸²⁶, costituendo così una dipendenza, un radicamento nell'*elementale*⁸²⁷.

⁸²⁴ TI 113; 113.

⁸²⁵ Si tratta, scrive Levinas, di essere «assolutamente per me. Egoista senza riferirmi ad altri – sono solo senza solitudine, innocentemente egoista e solo. Non contro gli altri, non “sulle mie” – ma assolutamente sordo nei confronti di altri, al di fuori di qualsiasi comunicazione e di qualsiasi rifiuto di comunicare – senza orecchie come ventre affamato» (TI 142; 135). Questa modalità di identificazione come sordità e sospensione della comunicazione, richiama altri passi nella prima sezione dell'opera (cfr. TI 55; 59), in cui il filosofo si richiama in nota a J. Wahl, in particolare al *Dictionnaire subjective* in *Poesie, pensée, perception*, il quale in opposizione a ciò, definisce le cose come «persone cieche». Il riferimento mitico in questa descrizione dell'io si riallaccia al mito dell'anello di Gige, raccontato nel II libro della *Repubblica* di Platone. L'anello, trovato in una circostanza fortuita, conferisce, girandone il castone, il potere dell'invisibilità. Gige, con la complicità della regina da lui già sedotta, lo utilizzerà per uccidere il re di Lidia. Il racconto di Glaucone, che rielabora la versione di Erodoto (I, 8-12), vuole dimostrare che anche l'uomo più probò, se non fosse visto da nessuno, commetterebbe le peggiori nefandezze per espandere il proprio potere e aumentare il proprio benessere, secondo la massima - che Levinas contesterà esplicitamente – per cui sarebbe meglio commettere delle ingiustizie che subirle. In realtà in questo modo si radicalizza il discorso precedentemente fatto da Trasimaco, sull'utilità di comportarsi in modo corretto solo in pubblico, non potendone fare a meno (cfr. Platone, *Repubblica*, II, 359c). Nei passaggi levinasiani (TI 55; 59) si può inoltre cogliere un rimando ad Hegel e al tema del riconoscimento: perché si formi l'identità del sé, non è necessario lo sguardo di riconoscimento dell'altro; la reciprocità degli sguardi rappresenta per Levinas una reintroduzione del primato della conoscenza nella 'costituzione' dell'io e nella relazione ad Altri.

⁸²⁶ Nell'alimentazione avviene un vero e proprio annullamento dell'alterità dell'altro, e una sua trasmutazione nel Medesimo; l'io sente l'altro insinuarsi nella sua stessa fisicità, permearlo nelle fibre del corpo e dell'affettività. Per un'analisi della costituzione del soggetto nella sua dimensione corporea intesa come alterità interna all'io stesso, cfr. A. Ponzio, *Sujet et altérité*, L'Harmattan, Paris 2000, soprattutto pp. 33-35.

⁸²⁷ Levinas introduce a questo punto il tema dell'infinità dell'elementale: l'«ambiente», senza faccia né dimensione, interiorità che non potrebbe convertirsi in esteriorità, nel quale «ci si immerge» e in cui «si è immersi». Non si tratta dell'alterità assoluta propria dell'incontro con Altri o con la trascendenza del divino, quanto dell'inesauribilità della materia, dell'impossibilità di essere totalmente dominata e padroneggiata dall'uomo: «L'elemento di cui godiamo porta al niente che separa. L'elemento in cui abito è ai confini della notte. La faccia dell'elemento che è rivolta verso di me non nasconde un “qualcosa” che è in grado di rivelarsi, ma una profondità sempre nuova dell'assenza, esistenza senza esistente,

All'indipendenza sovrana del godimento, quindi, si accompagna sempre l'«instabilità della felicità»⁸²⁸, l'insicurezza generata dall'esaurirsi del godimento nell'istante presente del godimento stesso, e l'insinuarsi dell'inquietudine per il domani⁸²⁹. Nell'indipendenza felice dello psichismo, che nella sua costituzione di essere separato vive in un innocente egoismo concreto da «cittadino del paradiso»⁸³⁰, l'elementale come profondità indeterminata - pur senza mettere in causa la soddisfazione dell'egoismo concreto - costituisce un primo turbamento, anteriore all'incontro con Altri ma già occasione per una ripresa della relazione con l'esteriorità⁸³¹.

Con una funzionalità non dissimile ai fini di questo discorso ci sembra giocare un ruolo importante anche l'analisi levinasiana della *dimora*, altro tema chiave nella descrizione dello psichismo e compimento concreto dell'interiorità⁸³². Ad un primo livello, la dimora si configura, infatti, come il presupposto imprescindibile per l'identificazione dell'io rispetto all'*elementale*, e si definisce proprio come un ripiegamento dell'io fuori dall'elemento: la relazione originaria in cui l'io si rivela come il Medesimo per eccellenza si produce come *soggiorno* nel mondo, «nell'*identificarsi* esistendo in esso *a casa propria*».

l'impersonale per eccellenza. [...] Abbiamo descritto questa dimensione notturna dell'avvenire con l'espressione del *c'è*. L'elemento si prolunga nel *c'è*» (cfr. TI 148-151; 140-143).

⁸²⁸ Ivi, 151; 142.

⁸²⁹ Ivi, 152; 145.

⁸³⁰ Ivi, p. 154; 147.

⁸³¹ Per un'analisi dell'ambivalenza dell'elemento in questa sezione di TI, cfr. G. Hansel, *L'il y a, au foyer de la discorde*, cit., pp. 6-9. La duplice valenza dell'elemento si configura nella sua capacità di essere soddisfazione del godimento, dunque alimentazione continua della felicità, e insieme causa della sua instabilità, per la sua impossibilità di essere dominato. Questa tuttavia, anziché intaccare l'indipendenza dell'io, finisce per aumentarne l'euforia: la felicità non è pienezza statica, limitata al divenire ontologico, ma dinamica, sollecitata dall'inquietudine e dalla preoccupazione per il domani. Levinas precisa meglio: «La felicità del godimento è più forte di qualsiasi inquietudine, ma l'inquietudine può turbarla – questa è la differenza tra l'animale e l'umano. [...] Ma questa insicurezza produce nell'interiorità del godimento una frontiera che non deriva né dalla rivelazione d'Altri, né da un qualsiasi contenuto eterogeneo – ma in qualche modo dal niente. Essa dipende dal modo in cui l'elemento, nel quale l'essere separato si accontenta e basta a se stesso, incontra questo essere [...]. Ma così si apre, nell'interiorità, una dimensione nella quale potrà essere attesa e accolta la rivelazione della trascendenza. Nella preoccupazione del domani spicca il fenomeno originario dell'avvenire essenzialmente incerto della sensibilità» (TI 159-160; 151-152).

⁸³² Nel suo studio Schnell mette in evidenza come tra lo stadio del godimento e quello dell'abitazione o della dimora sussiste una differenza sostanziale: nel primo, l'io separato si trova nell'intimità col proprio sé, ma l'intimità è una modalità dell'interiorità che si comprende solo nel contrasto con l'esteriorità. Nello stadio della dimora, invece, si snoda la possibilità di un rapporto sia al mondo sia ad Altri: la dimora rende possibile il fatto di abitare il mondo, e nello stesso tempo è la possibilità del raccoglimento, non come semplice rifugio di un io isolato, ma come familiarità intima in cui nella dolcezza del femminile si annuncia un primo approccio con l'alterità (cfr. A. Schnell, *En face de l'extériorité*, cit., pp. 59-60).

L'io in un mondo a prima vista altro, è tuttavia autoctono [...] Abitare è appunto il modo di *consistere*; non come il famoso serpente che si appropria di sé mordendosi la coda, ma come il corpo che, sulla terra che gli è esteriore, *consiste e può*. La "propria casa" non è un contenente, ma un luogo nel quale *io posso*⁸³³.

Ma la dimora è anche il luogo in cui l'intimità si *apre* all'incontro con l'alterità femminile, primordiale forma di relazione ad Altri⁸³⁴, che, similmente all'elementale nella figura del godimento, insinua nell'interiorità dell'io la possibilità di un contatto con l'esteriorità, la possibilità di un'apertura. Non ci si trova brutalmente gettati e abbandonati nel mondo, ma piuttosto «contemporaneamente fuori e dentro», ci si pone «all'esterno partendo da un'intimità»⁸³⁵. Dimorare, insiste Levinas,

non è il semplice fatto della realtà anonima di un essere gettato nell'esistenza come una pietra che si butta dietro la schiena. È un raccoglimento, un venire verso di sé, un ritiro a casa propria come in una terra d'asilo, che corrisponde ad un'ospitalità, ad un'attesa, ad un'accoglienza umana⁸³⁶.

Nella figura della dimora, in modo emblematico, emergono con evidente chiarezza i due movimenti opposti implicati nella soggettività levinasiana: il raccoglimento, ovvero il movimento di contrazione e di ripiegamento dell'io ai fini dell'identificazione, e l'insinuarsi di un'apertura, preludio di un trascendimento dell'interiorità soggettiva ai fini dell'Incontro etico con Altri. La dimora come casa propria, come «*chez soi*» – che nell'espressione francese rende in modo più incisivo il movimento di raccoglimento – nel momento in cui realizza la «separatezza» della contrazione in sé, presuppone ed attesta l'apertura, o meglio è la stessa «possibilità dell'accoglienza»⁸³⁷, per dirla con

⁸³³ TI 26; 35.

⁸³⁴ Com'è noto, queste pagine di TI in cui Levinas nell'analizzare la figura della dimora introduce il tema del femminile, sono state oggetto di variegata interpretazioni nonché di dure critiche, come accennato nel capitolo primo. Il tema del femminile non va inteso nella sua connotazione sessuale, ma semplicemente come dimensione dell'intimità dell'incontro, condizione del raccoglimento e dell'intimità. Come categorie 'filosofiche', piuttosto, se il «maschile» rinvia al dominio sulla materia e all'attività lavorativa, il «femminile» indica l'intimità e l'accoglienza della dimora, come connotazioni proprie di ciascun individuo, a prescindere dal genere. Il femminile è l'insinuarsi dolce e suadente dell'esteriorità nell'interiorità, senza significare ancora imposizione della propria indigenza o irruzione di un comandamento etico. Si tratta piuttosto di un'alterità che, pur non appartenendo al soggetto, non lo sconvolge con la propria trascendenza, né si esprime eticamente. Il suo è un linguaggio silenzioso, che non turba l'io, ma contribuisce alla sua serenità. Il godimento non avviene più in solitudine, bensì in «*intimità con qualcuno*» (TI 165; 158).

⁸³⁵ Ivi, p. 162; 156.

⁸³⁶ Ivi, p. 166; 159.

⁸³⁷ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, cit., p. 90. Sull'inestricabile intreccio tra raccoglimento e accoglienza, commentando i passaggi levinasiani sulla «dimora», Derrida abbozza la sua legge dell'ospitalità: se la dimora, presupponendo l'accoglienza, è la possibilità dell'accoglienza stessa e non il contrario, ovvero l'accoglienza è «la sua unica destinazione», «si potrebbe allora affermare che è

Derrida. Con la definizione del *chez soi* come «terra d’asilo» poi, nel passo prima citato, l’analisi levinasiana tocca uno degli snodi più problematici dell’argomentazione, ben al di là dell’ambiguità tra le due tensioni insite nella soggettività, e plausibile di aprire altri scenari d’indagine e sentieri interpretativi da sondare ⁸³⁸. In altri passaggi, oltre quello citato ad inizio del paragrafo ⁸³⁹, Levinas rievoca l’immagine metaforica della *porta*, come il punto di cerniera tra le due dimensioni e tra le due tendenze - opposte e ambiguamente intrecciate - : l’abitazione, che concretizza la separazione grazie alla possibilità del raccoglimento ⁸⁴⁰, non è il radicamento nella fissità del luogo ma la rottura con la totalità dell’elemento per «aprirvi lo spazio per l’utopia in cui l’“io” si raccoglie dimorando a casa sua» ⁸⁴¹. Proprio in quel non-luogo l’io può declinarsi come *ospitalità*, definita appunto «casa aperta ad altri» ⁸⁴²:

l’accoglienza futura a rendere possibile il raccoglimento dell’a-casa-propria, benché i rapporti di condizionalità sembrino qui indistricabili. Essi sfidano sia la cronologia sia la logica. Certo, l’accoglienza presuppone il raccoglimento, cioè l’intimità dell’a-casa-propria e la figura della donna, l’alterità femminile. Ma l’accoglienza non sarebbe una modificazione successiva del cogliere, di quel *col-ligere* che, giustamente, non è senza legami con l’origine della religione, con quella “*relazione senza relazione*” alla quale Lévinas riserva il termine religione come “struttura ultima” [...] La possibilità dell’accoglienza verrebbe quindi, [...] prima del raccoglimento, prima ancora del cogliere, prima dell’atto dal quale tuttavia tutto sembra derivare. Altrove si afferma che “possedere l’idea dell’infinito significa aver già accolto Altri” o che “Accogliere Altri significa mettere in questione la mia libertà” » (Ibidem. I riferimenti levinasiani sono relativi a TI 94 e 84; 92 e 85).

⁸³⁸ Porre la casa propria come «terra d’asilo», espone inevitabilmente l’argomento all’obiezione di celare un’ambiguità ben più profonda, tra l’istanza autonoma e quella eteronoma come momento primo e istanza fondatrice dell’identità stessa. La metafora della casa come terra d’asilo sembra infatti interrompere l’argomentazione levinasiana e la sua insistenza sul tema del proprio, insinuando in esso un nodo aporetico: l’abitare in una terra d’asilo, infatti, presuppone che l’abitante sia contemporaneamente come un esiliato e come un rifugiato, come un ospite e non come il proprietario. Com’è noto, su questo punto ha molto insistito J. Derrida, (cfr. Id., *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 99-107, ma anche Id., *Sull’ospitalità*, cit.). L’istanza del proprio convive paradossalmente con una non invadente istanza altra, secondo modalità progressivamente più esplicite che vedono la soggettività come *ospite* in TI e come *ostaggio* in AE. A tal proposito, in *Difficile libertà*, il filosofo riporta un insegnamento di Raši, commentatore del IX secolo, che ricorda come sia importante per l’uomo - per possedere la terra promessa - sapere che Dio creò la terra. Perché, senza questo sapere, egli possiederà solo attraverso l’usurpazione. Nessun diritto può derivare dal semplice fatto che l’uomo ha bisogno di spazio vitale. [...] Possedere è sempre un ricevere. La Terra promessa non sarà mai nella Bibbia una “proprietà” nel senso romano del termine, e il contadino, nel tempo delle primizie, non penserà ai legami eterni che lo radicano alla terra ma al figlio di Aram - il suo avo - che fu un *errante*» (DL 36; 33-34).

⁸³⁹ «Se in un primo momento Cartesio acquista una coscienza indubitabile di sé, autonomamente, in un secondo momento - riflessione sulla riflessione - si accorge delle condizioni di questa certezza. Questa certezza dipende dalla chiarezza e dalla distinzione - ma la certezza stessa è cercata a causa della presenza dell’infinito in questo pensiero finito che senza questa presenza ignorerebbe la sua finitezza.[...] Se Husserl vede nel cogito una soggettività che non ha alcun fondamento all’infuori di sé, [...] la non-costituzione dell’infinito in Cartesio lascia una porta aperta» (TI 231-232; 215-216).

⁸⁴⁰ Com’è noto, lo stadio successivo dell’analisi levinasiana si concentra sul *lavoro* e sulla *rappresentazione* come compimento di questo movimento centripeto, di conquista.

⁸⁴¹ Ivi, p. 167; 159.

⁸⁴² Ivi, 187; 178.

Nessuna relazione umana o interumana potrebbe esistere al di fuori dell'economia, nessun volto potrebbe essere incontrato a mani vuote e porte chiuse: il raccoglimento in una casa aperta ad Altri – l'ospitalità – è il fatto concreto ed iniziale del raccoglimento umano e della separazione [...] La casa scelta è tutto il contrario di una radice. Essa indica un disimpegno, un'erranza che l'ha resa possibile, che non è un *di meno* rispetto all'istallazione, ma un sovrappiù della relazione con Altri o della metafisica ⁸⁴³.

Si disegnano i confini tra un dentro e un fuori, tra ciò che è chiuso e ciò che è aperto: Levinas insiste sul fatto che la relazione umana non esista al di fuori dell'economia, in una realtà trascendente; malgrado rimandi all'Infinito, al pre-originario, la sua manifestazione avviene nell'*al di qua*, perché necessita di mani *piene* e porte *aperte* ⁸⁴⁴. È necessaria questa ambiguità di fondo, così come è necessario che il soggetto risieda a casa propria perché possa essere possibile l'accoglienza ⁸⁴⁵:

Egoismo, godimento e sensibilità e tutta la dimensione dell'interiorità – articolazioni della separazione – sono necessari all'idea dell'Infinito – o alla relazione con Altri che si instaura a partire dall'essere separato e finito. Il Desiderio metafisico che può prodursi solo in un essere separato, cioè gaudente, egoista e soddisfatto, non deriva dunque dal godimento. [...] Né l'essere separato, né l'essere infinito si producono come termini antitetici. È necessario che l'interiorità che garantisce la separazione [...] produca un essere assolutamente chiuso su se stesso che non faccia derivare dialetticamente il suo isolamento dalla sua opposizione ad Altri. Ed è necessario che questa chiusura non impedisca l'uscita fuori dell'interiorità, perché l'esteriorità possa parlargli, rivelerargli. [...] È necessario dunque che nell'essere separato la porta sull'esterno sia, ad un tempo, aperta e chiusa. È dunque necessario che la chiusura dell'essere separato sia così ambigua che, per un verso, l'interiorità necessaria all'idea dell'infinito resti *reale* e non soltanto apparente, che il destino dell'essere interno sia continuato in un ateismo egoistico che non può essere confutato da nulla di esterno [...] Ma è necessario, per un altro verso, che nell'interiorità stessa, approfondita dal godimento, si produca un'eteronomia che porti ad un destino altro da questo compiacimento animale di sé.[...] L'interiorità deve, ad un tempo, essere chiusa ed aperta ⁸⁴⁶.

⁸⁴³ TI 187-188; 175-176.

⁸⁴⁴ Si tratta della *localizzazione* su cui ci siamo già soffermati nel capitolo precedente, ovvero l'«*hicceità* del soggetto» di cui parla Benoist, cioè «il fatto di essere qui o anche piuttosto di essere sempre un qui. Per essere responsabili occorre avere qualcosa da donare. Non bisogna essere niente, bisogna essere un qui, *avere* ciò che si è» (J. Benoist, *Le cogito levinassien: Lévinas et Descartes*, cit., p. 113).

⁸⁴⁵ Come fa notare Ombrosi, quest'inestricabilità logica oltre che filosofica è già attestata a livello linguistico dalla radice dei due termini in questione (raccoglimento – accoglienza), entrambi derivati da *colligere*, che significa 'cogliere'. La lingua francese, che ha rispettivamente *recueillir* e *accueillir* per indicare i due opposti movimenti intravisti nella soggettività levinasiana, esprime molto più esplicitamente questo stretto intreccio originario, offrendo tra l'altro una 'chance' maggiore al filosofo che ama esplorare e giocare con i virtuosismi della lingua (cfr. O. Ombrosi, *L'umano ritrovato*, cit., p. 109).

⁸⁴⁶ TI 158-159; 150-151.

In questo brano di *Totalité et Infini*, che sintetizza brillantemente tutta la descrizione dell'io separato e il senso dell'ambiguità di fondo che lo connota necessariamente, Levinas insiste ancora, e con enfasi, sulla correlazione dei termini *apertura – chiusura* quale cifra della tensione che abita la soggettività tenendola in movimento tra i due poli. Il concreto dell'egoismo, invocato dal filosofo come «essenziale per la possibilità della metafisica»⁸⁴⁷ - luogo nel quale può prendere forma la *tensione* o l'aspirazione ad essa - è la condizione *sine qua non*, la «condizione necessaria per la fondazione dell'umano, sebbene non la condizione sufficiente»⁸⁴⁸. Ecco perché Levinas insiste sul tema della separazione – nelle sue varie articolazioni - quale principio di individuazione dell'io. Anche all'interno di *Totalité et Infini*, quando gli approcci dell'eteroaffezione vengono descritti secondo modalità più incisive e il momento soggettivo sembra ricorrere unicamente a significare le figure della *coscienza messa in crisi*, della *vergogna* o della *libertà investita*, si legge non di rado, sebbene in sordina, l'avvertimento levinasiano a mantenere intatto l'io come necessario punto di ingresso nella relazione⁸⁴⁹, in nome della difesa del proprio, del valore del *singolare* che non rientra nell'antitesi universale-particolare, ma sporge al di là di esso. Poi, se a partire dall'eteroaffezione e dal traumatismo del comandamento si tratta di passare all'etica, sulla base di una contestazione dell'egoismo, la questione non sarà quella di negare l'io e il momento positivo della soggettività; si tratterà piuttosto, come dice Calin, «di accedere *altrimenti*, in una maniera di certo estremamente tesa, a ciò che io sono propriamente»⁸⁵⁰. Non si tratta, per Levinas, di descrivere il proprio per meglio denunciarlo in seguito, quanto di pensare il proprio «*di là dall'egoismo, cioè di dà dal possesso di sé*»⁸⁵¹. Indubbiamente l'ambiguità permane, ma con la funzionalità di rendere evidente come siano in atto nella soggettività umana le due tendenze alla *transdiscendenza* e alla *transascendenza*, tra la ricerca di autoevidenza e l'esteriorità dell'infinito, tra apertura e chiusura, secondo un'oscillazione tra i due poli che non s'interrompe.

⁸⁴⁷ TI 27; 36.

⁸⁴⁸ Cfr. F. P. Ciglia, *Fenomenologie dell'umano*, cit., p. 188.

⁸⁴⁹ Levinas scrive: «L'alterità, l'eterogeneità radicale dell'Altro è possibile solo se l'Altro è altro rispetto ad un termine la cui essenza consiste nel restare al punto di partenza, nel servire da *ingresso* alla relazione, nell'essere il Medesimo non relativamente ma assolutamente. *Un termine può restare assolutamente al punto di partenza della relazione solo come Io*» (TI 25; 34).

⁸⁵⁰ R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, cit., p. 21.

⁸⁵¹ *Ibidem*.

3.3. Unicità del responsabile. Individuazione per *elezione*

Eccomi, manda me.
(Is 6,8)

In *Une religion d'adultes* leggiamo:

In che modo [...] il giudaismo – geloso della propria indipendenza ma nello stesso tempo assetato di Dio – concepisce l'umano? Come integrerà l'esigenza di una libertà quasi vertiginosa nel suo desiderio di trascendenza? Sentendo la presenza di Dio attraverso la relazione con l'uomo. La relazione etica apparirà al giudaismo come relazione eccezionale: in essa il contatto con un essere esteriore, invece di compromettere la sovranità umana, la istituisce e la investe⁸⁵².

Sostenere che l'*intrigo* etico sia la trama ultima dell'intelligibilità (ovvero che l'etica è «filosofia prima»⁸⁵³) significa mettersi in ascolto di due annodate meraviglie⁸⁵⁴: la meraviglia dello psichismo, di fronte cui «accade» l'alterità radicale di Altri, *riguardandolo* e mettendolo sotto giudizio (tema portante di *Totalité et Infini*) e la meraviglia straordinaria della responsabilità, per cui il «per-l'altro» si rivela essere «l'avventura più profonda della soggettività»⁸⁵⁵ e la sua «intimità ultima» (tesi chiave di *Autrement qu'être*). In effetti, dal 1961 al 1974 la problematica dell'alterità e del contenuto della relazione intersoggettiva, nonché della soggettività umana, subiscono una forte radicalizzazione in termini di espressione e di linguaggio - secondo un ricorso all'*enfasi*⁸⁵⁶ oltre che alla *concretizzazione* già riscontrata - ma anche a livello di contenuto. Sembrerebbe che, da un tentativo di difesa del momento soggettivo come luogo del proprio e principio di identificazione attraverso l'innocente spontaneità del godimento e l'amore alla vita, Levinas sposti l'attenzione sul versante opposto dell'immaginario circolo non 'vizioso' tra queste due parimenti forti istanze, e di fronte

⁸⁵² DL 35; 33.

⁸⁵³ TI 340; 313.

⁸⁵⁴ Cfr. G. Palumbo, *Responsabilità che misura il tempo, responsabilità consegnata al tempo. Una possibile aporia nel pensiero di Levinas*, in 'Dialegethai', disponibile su www.mondodomaini.org.

⁸⁵⁵ EN 116; 132.

⁸⁵⁶ Come ha fatto notare Calin, il ricorso all'*enfasi* costituisce infatti, dopo la concretizzazione, il secondo tratto essenziale del metodo fenomenologico adoperato da Levinas (cfr. R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, cit., p. 21).

all'urgenza etica risvegliata da Altri, veda ora stringersi «il nodo stesso del soggetto [...] proprio nell'etica intesa come responsabilità»⁸⁵⁷.

Non si tratta semplicemente di un ribaltamento dal *soggetto felice e gaudente* al *subjectum accusativo assoluto*. Non si tratta di un passaggio dal «Je suis» al «Me voici», da una soggettivazione ontologica a una soggezione etica, in cui il *momento* dello s-possessamento si aggiungerebbe al *momento* del possesso. Nell'intervallo tra i due poli estremi scorre una contestazione radicale di ogni possesso, con il fine di condurre l'ipseità ontologica fino al punto di «esplodere»⁸⁵⁸ e aprirsi all'altro. Ed è in maniera enfatica che Levinas passa dall'Io al Sé, assoggettando l'io, sul modo dell'infinita responsabilità per altri, alla presenza assillante dell'altro, fino a imporgli un radicale dis-innamoramento di sé⁸⁵⁹: non quale annientamento o dissoluzione dell'io - poiché la responsabilità genera alterazione ma non *alienazione* come vedremo -, ma come ridefinizione della soggettività stessa, attraverso un traumatismo d'Altri che non solo sconvolge l'ordine dell'io, ma finisce per «esaltarlo ed elevarlo, nel senso letterale del termine, ispirandolo»⁸⁶⁰.

Riattraversando i termini per cui Levinas libera il soggetto dalla gravità del diritto d'essere, analizzeremo in che modo agisce la categoria della responsabilità come principio di individuazione che si insinua *in e a partire dal* proprio, e in un secondo momento la figura del «Me voici» quale espressione del *profetismo* come l'emergere dell'istanza eteronoma nel cuore del soggetto stesso.

L'obiettivo levinasiano è sempre quello di descrivere un *principium individuationis* capace di rendere giustizia al *segreto della singolarità*, che tuttavia ora appare sporgere sull'altro versante, sul versante eteronomo. La tesi secondo cui la soggettività umana è indiscernibile, secondo l'espressione leibniziana, e che gli uomini non stanno insieme come individui di un genere⁸⁶¹, risuona come la rivisitazione levinasiana della tesi aristotelica per cui non v'è scienza che dell'universale, essendo la particolarità qualcosa di indefinibile e indeterminabile in sé e per sé⁸⁶². Appurato che l'uomo sia una

⁸⁵⁷ EI 101; 93.

⁸⁵⁸ Da notare la contrapposizione, ricorrente nei testi che stiamo esaminando, dei termini *contrazione* – *esplosione*.

⁸⁵⁹ Cfr. AE 175; 138.

⁸⁶⁰ Cfr. AE 198; 157.

⁸⁶¹ Cfr. EI 83; 83.

⁸⁶² Cfr. Aristotele, *Metafisica* K, 11, 1059 B 26.

singularità che non corrisponde ad alcun concetto e che grande merito in ciò vada riconosciuto a Kierkegaard, nel saggio del 1986 *De l'unicité* Levinas si interroga ancora sul principio di individuazione che aveva precedentemente ritenuto valido:

La positività dell'Individuo particolare è una perseveranza nell'essere che è vita; l'Individuo umano vive nella volontà di vivere, cioè nella libertà, nella *sua* libertà che si afferma come egoismo dell'io . [...] Tuttavia, è qui il momento originario di questa umanizzazione dell'Individuo? [...] Questo è il mio problema ⁸⁶³.

Il punto d'empasse è il salto dal cosiddetto egoismo «*primario*», secondo la felice formulazione di Ciglia, e l'egoismo «*secondario* o *di ritorno*» ⁸⁶⁴, per cui l'innocente e spontaneo *conatus essendi* e amore alla vita sconfinano fino a farsi potenziale «guerra di tutti contro tutti» ⁸⁶⁵; sorge, di conseguenza, un'inquietudine sulla legittimità di tutto ciò che è apparentemente logico, un'inquietudine che scalza l'ordine felice e naturale dell'essere, indicando proprio nello scarto prodottovi e nella «presenza di un contenuto in un contenente che supera la capacità del contenente [...] la logica trama dell'essere» ⁸⁶⁶.

In un testo del 1979, *Notes sur le sens* ⁸⁶⁷, Levinas definisce la domanda sul *diritto all'essere* come la questione *prima* della filosofia, con un gesto audace che interroga tutto il pensiero occidentale fino alla sorgente dello stesso domandare:

⁸⁶³ EN 209 e 211; 223 e 225. Più di un trentennio prima, in *Le moi et la totalité* del 1954, Levinas scriveva: «...d'accordo con Jean Wahl, diremo che, se l'intenzione è comune a tutti gli "io", l'*intentionum* di questa intenzione è assolutamente particolare [...] La generalizzazione è la morte. Essa fa entrare l'io e lo dissolve nella generalità della sua opera. La singularità insostituibile dell'io è attaccata alla sua vita» (EN 39; 55).

⁸⁶⁴ Cfr. F. P. Ciglia, *Fenomenologie dell'umano*, cit., p. 187. La differenza sostanziale tra i due tipi di 'egoismi' consiste nella presenza dell'Altro: come spiega Ciglia, sebbene già lo stadio di egoismo primario presupponga in qualche modo l'evento dell'alterità, per esempio nella creaturalità, lo scarto si frappone con l'apparizione dell'altro uomo; questi infatti, offre la possibilità di uscire dalla naturale e spontanea solitudine egoistica e di impegnarsi nella relazione etica. L'egoismo secondario, dunque, consiste nello status di un soggetto che, di fronte all'apparizione d'Altri, gli oppone il suo *rifiuto*, come «un rientrare nell'egoismo *dopo* che si è dischiusa la via per un suo possibile superamento» (Ibidem).

⁸⁶⁵ EN 209; 224.

⁸⁶⁶ TI 321; 297. La questione nasce dalla non corrispondenza tra ordine logico/naturale e ordine della giustizia o della legittimità, se si pensa che già in QRH Levinas avvertiva che qualsiasi «buona logica» può portare addirittura al Male elementale (QRH 25; 23).

⁸⁶⁷ In realtà si trattava originariamente di due conferenze, tenute alle Facultés Universitaires Saint Louis a Bruxelles nel novembre 1979; le note furono composte in un unico testo, apparso per la prima volta nel numero 49 del *Nouveau Commerce*, e poi raccolto, con qualche modifica, in DQV 231-257; 179-198.

La questione del mio diritto all'essere è inseparabile dal per-l'altro in me, essa è antica quanto questo per-l'altro. Questione contro-natura, contro il naturale della natura. [...] La questione per eccellenza, o la prima questione, non è "perché c'è l'essere piuttosto che il nulla?" ma "ho io il diritto all'essere?". Questione di senso che non si rivolge verso alcuna finalità naturale, ma che si perpetua nei nostri strani discorsi umani sul senso della vita, in cui la vita si risveglia all'umanità ⁸⁶⁸.

Ciò che si mette *in questione* è la giustizia stessa della posizione nell'essere: «bisogna pensare fino a questo punto l'“io è detestabile” di Pascal» ⁸⁶⁹. Il dover rispondere del proprio diritto ad essere nasce dall'interrogazione radicale sulla giustificazione, nonché sulla giustizia, del *Da* del *Dasein* ⁸⁷⁰, secondo un'argomentazione che ricorre in molteplici punti degli scritti levinasiani: «timore per tutto ciò che il mio esistere, malgrado la sua innocenza intenzionale, rischia di commettere come violenza e usurpazione. Rischio di occupare, fin dal *Da* del *Dasein*, il posto di un altro» ⁸⁷¹.

⁸⁶⁸ E Levinas, *Note sul senso*, in DQV 257; 197. Chalier sostiene che la messa in questione del diritto ad essere, che assume significato di fronte alla sofferenza di altri, diventa sempre più insistente in Levinas col passare degli anni, fino a costituire «la questione umana per eccellenza, o ancora come l'espressione dell'inquietudine per la santità. Questo pensiero viene argomentato in modo da conferirgli la dignità di una vera e propria filosofia; una filosofia che sconvolge la concettualità ereditata dalla Grecia e dalle correnti classiche della filosofia occidentale» (C. Chalier, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, cit., p. 60). Delhom afferma che la questione sul proprio diritto ad essere non attende alcuna risposta: «è un mettere in questione più che l'attesa di una risposta. Al di là di ogni risposta, è ciò che impedisce di essere soddisfatti della risposta e vieta di pensare di essere giusti» (P. Delhom, *Apories du tiers: les deux niveau de la justice*, "Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg", 14, 2002, p. 75).

⁸⁶⁹ EPP 88; 55.

⁸⁷⁰ A tal proposito, riferendosi a *Sein und Zeit*, B. Casper scrive: «Ciò che però manca in questo pensare l'essere in termini di ontologia fondamentale è il porre la domanda sul perché del *Da*, sul perché di questa relazione con la mia stessa esistenza, che mi costituisce nella fatticità del mio essere me stesso mortale e irripetibile. La questione è perché io *posso* essere colui la cui "umanità", nel senso della seconda versione dell'imperativo categorico di Kant, consiste nel poter e dover decidere *di e stesso* (e, per questa via, del mondo storico). Per rispondere a una tale domanda il pensiero dell'essere, che s'instaura con la differenza ontologica, non offre alcun orientamento [...] Perciò si deve necessariamente cercare un inizio del pensare diverso da quello che si dà nella differenza ontologica, [...] Ma questo nuovo punto di vista viene trovato nell'evento diacronico dell'incontro con l'Altro [...] Si tratta di un essere in senso nuovo. È colui che parla» (B. Casper, *L'essere e la salvezza*, in E. Levinas- B. Casper, *In ostaggio per l'Altro*, a c. di A. Fabris, ETS, Pisa 2012, pp. 48-49).

⁸⁷¹ EN 170; 186. Cfr. EN 166 ; 182. E inoltre, in termini non dissimili: «Crisi dell'essere [...] perché io mi pongo già la questione se il mio essere è giustificato, se il *Da* del mio *Dasein* non è già l'usurpazione del posto di qualcuno» (AT 44; 39). Identica preoccupazione si riscontra in DQV. Considerando il carattere ingenuo e *naturale* della perseveranza nell'essere, da più parti è stato chiesto a Levinas di riflettere sul fatto che, portata alle estreme conseguenze, la critica al diritto d'essere – dunque al diritto soggettivo – potesse rischiare di avallare, ad esempio, una giustificazione, se non a una necessità, del sacrificio del proprio spinto fino alla negazione di sé nonché al suicidio; Levinas risponde: «Non intendo affatto insegnare che il suicidio deriva dall'amore del prossimo e da una vita veramente umana. Voglio dire che una vita veramente umana non può rimanere una vita *soddisfatta* nella sua uguaglianza all'essere, vita priva di inquietudine. [...] L'essere non è mai [...] la sua propria ragione d'essere: e il ben noto *conatus essendi* non è la fonte di ogni diritto e di ogni senso» (EI 131-132; 109). Si conclude così l'intervista rilasciata a P. Nemo; ed è in questi termini perentori che il filosofo chiude anche il suo conto aperto con Spinoza, contestato e definitivamente assunto come polo opposto alla sua riflessione sul soggetto, che si volge piuttosto verso quella matrice ebraica da cui Spinoza aveva preso le distanze. Il

«Nessun diritto può derivare dal semplice fatto che l'uomo ha bisogno di spazio vitale. La coscienza del mio io non mi rivela alcun diritto»⁸⁷². Questa affermazione, nella quale risuona il concetto di 'spazio vitale' nei suoi sinistri rimandi storici, mette in questione l'assunto che dal dato puramente *naturale* del proprio vivere ed essere nel mondo possa dedursi un *diritto per se stessi*, una legittimazione al proprio *conatus essendi* da cui scaturisce la realistica e disincantata giustificazione di ogni violenza che sia funzionale alla vita. Proprio perché convinto che l'umanità dell'uomo non risieda nella sua mera datità biologica, Levinas si spinge ad affermare la necessità di un movimento *contro natura*, contro quella natura in cui l'istinto di sopravvivenza è un innegabile dato di fatto:

Questione contro-natura, contro il naturale della natura. [...] Questione pura che *mi* interroga e in cui, contro la natura, il pensiero si risveglia alla sua responsabilità inalienabile⁸⁷³.

La questione è dunque tra ciò che è *naturale* e ciò che si può considerare propriamente *umano* e che, dunque, dovrebbe trasfigurare il naturale stesso:

L'esplosione dell'umano nell'essere, lo squarcio dell'essere [...], la crisi dell'essere, l'altrimenti che essere, si caratterizzano per il fatto che ciò che è più naturale diventa la cosa più problematica. Io ho diritto a essere? Essendo nel mondo occupo il posto di qualcuno? Messa in questione della perseveranza ingenua e naturale nell'essere!⁸⁷⁴

In questi termini, l'umanità del soggetto si schiuderebbe innanzitutto in questa capacità di non considerare la fissità del luogo e il proprio esserci come un mero e neutrale dato di fatto e addirittura diritto inalienabile; nel «naturale dell'essere-in-vista-di-questo-stesso-essere», la natura si mette in questione: «L'umano dietro la perseveranza

fatto che il *conatus* non fosse la fonte di ogni senso è una verità che l'ebraismo custodisce e che Levinas commenta nelle sue letture talmudiche; ad esempio, nel dialogo filosoficamente stimolante tra Alessandro il Grande e gli Anziani del Negev, i quali insegnano al giovane imperatore che vivere è lasciarsi morire: «Che il morire possa condurre al vivere, significa affermare che la vita, per l'uomo, ha senso solo al di là dell'egoismo della sua realtà biologica, che è prima d'ogni cosa vita con gli altri, già oltre la sua perseveranza a essere, al di là dell'"a ogni costo" del *conatus essendi*» (NLT 69; 62).

⁸⁷² DL 36; 34.

⁸⁷³ DQV 207; 197.

⁸⁷⁴ EI 130-131; 108. Levinas sostiene altrove che lo stesso legame tra umanità e giustificazione dell'essere si possa riconoscere come uno dei nodi centrali delle opere di Kafka: «Al di là dei labirinti e delle impasses del Potere, della Gerarchia e dell'Amministrazione che fanno smarrire e separano gli uomini, ciò che si manifesta in quest'opera è il problema della stessa identità umana messa in questione sotto l'accusa senza colpevolezza, il problema del suo diritto ad essere e dell'innocenza dell'avvenire stesso dell'avventura dell'essere» (DQV 206; 198, nota 4).

nell'essere!»⁸⁷⁵. Nella de-posizione compiuta dall'io nella sua modalità di io detestabile,

prende significato l'etica, ma probabilmente anche la spiritualità stessa dell'anima e certamente la questione del senso dell'essere, cioè il suo appello alla giustificazione. Essa significa – attraverso l'ambiguità dell'identico che all'apogeo della sua identità incondizionata ed anche logicamente indiscernibile si dice *io*⁸⁷⁶.

Ora, ciò che provoca la sospensione dell'eterno e irreversibile ritorno dell'identico a sé e il suo «privilegio logico e ontologico»⁸⁷⁷ è, ribadisce Levinas nei molteplici testi che abbiamo qui interrogato, il volto d'altri⁸⁷⁸. È qui che, secondo il filosofo, si gioca la stessa questione iniziale, il problema del *principium individuationis* e il momento originario dell'umanizzazione dell'individuo⁸⁷⁹. Davanti alla nudità del volto e al suo imperativo «Tu non ucciderai», si schiude «l'accesso originario all'individuo in quanto Individuo umano»⁸⁸⁰, che invece di ridursi alla semplice oggettivazione di un individuo tra gli altri, nella *concretezza dell'incontro* – nella non-indifferenza nei confronti della differenza o dell'alterità dell'altro – trova la cifra della sua unicità. Non più l'alterità reciproca e formale degli individui che compongono un genere, ma «l'alterità dell'unico, esteriore ad ogni genere, trascendente ogni genere»⁸⁸¹.

Prossimità del trascendente nell'uomo, che significherebbe appunto il sovrappiù della socialità rispetto a ogni solitudine in cui dimora la conoscenza di individui disseminati nel genere.[...] L'unicità dell'unico *significa* nell'amore [...] Attraverso il soggettivo - [...] che si fa amore- ecco [...] un'apertura spinta fino all'unico⁸⁸².

È l'etica che «fa nascere la singolarità»⁸⁸³, con buona pace di Kierkegaard, e non per rovesciamento del *conatus essendi* quale negazione del proprio e del soggettivo, ma

⁸⁷⁵ EN 169; 184.

⁸⁷⁶ EN 169; 185.

⁸⁷⁷ Ibidem.

⁸⁷⁸ Cfr. EN 168-169; 184: «L'orientamento della coscienza sull'essere nella sua perseveranza ontologica o nel suo essere-per-la-morte [...] tutto ciò è interrotto davanti al volto dell'altro uomo». Cfr. EN 171; 186-187: «Dal fondo della naturale perseveranza nell'essere di un essente, sicuro del suo diritto di essere, dal cuore dell'identità originaria dell'io [...] s'innalza, risvegliata di fronte al volto d'altri, una responsabilità per altri [...]». Cfr. EN 172; 188: «Il *conatus essendi* naturale di un Io sovrano è messo in questione davanti al volto d'altri[...]». Cfr. DQV 208; 202: «Aver da rispondere del suo diritto d'essere, non in riferimento all'astrazione di qualche legge anonima, [...] ma nel timore per altri [...] timore che mi deriva dal volto d'altri».

⁸⁷⁹ Cfr. EN 211; 225.

⁸⁸⁰ Ivi, p. 214; 228.

⁸⁸¹ Ibidem.

⁸⁸² Ivi, p. 214-215; 228-229.

⁸⁸³ NP 90; 91.

come suo cambiamento di status⁸⁸⁴. Non come l'esperienza di un mero sacrificio e annientamento dell'io. Piuttosto, è il *salto mortale* preteso dalla fede religiosa in Kierkegaard⁸⁸⁵ a imporre un atto violento e sacrificale che finisce per *nientificare* il proprio. Se per Kierkegaard l'etica fa perdere la tensione su di sé, la sua contrazione e il suo egoismo, entrando nell'esteriorità e nella generalità, la fede sarebbe per lui l'unica possibilità autentica di solitudine del *tu-per-tu*, capace di trasformare ogni relazione con l'esteriorità in dramma interiore⁸⁸⁶.

Tutta la polemica tra Kierkegaard e la filosofia speculativa presuppone la soggettività in tensione su di sé, l'esistenza come cura che un essere assume della propria esistenza, con un tormento per sé. La dimensione etica si identifica per Kierkegaard con la dimensione della generalità. La singolarità dell'io andrebbe perduta sotto la regola valida per tutti. La generalità non può né contenere né esprimere il segreto dell'io infinitamente indigente e angosciato per sé. Ma il rapporto con l'Altro implica necessariamente il fatto di entrare e di perdersi nella generalità? *Ecco quello che bisogna chiedersi contro Kierkegaard come pure contro Hegel*⁸⁸⁷.

Tuttavia, ciò che accade nell'etica non è la nientificazione del soggetto. Lo stesso Levinas, a proposito di Kierkegaard, si chiede perché egli insista così tanto sull'episodio biblico del sacrificio di Isacco e non piuttosto sulla *diaconia*, categoria principe dell'episodio in cui Abramo intercede presso Dio a favore di Sodoma e Gomorra⁸⁸⁸.

⁸⁸⁴ «Il *conatus essendi* naturale di un io sovrano è messo in questione davanti al volto d'altri, nella vigilanza etica in cui la sovranità dell'io si riconosce “detestabile”, e il suo posto al sole “immagine e inizio dell'usurpazione di ogni terra”» (E. Levinas, *Filosofia e trascendenza*, in AT 52; 41). Come precisa Ciglia, in Levinas «la decostruzione della presenza e il frantumarsi dell'identità si pongono, forse per la prima volta, come evento radicalmente non disperante» (F. P. Ciglia, *Emmanuel Levinas o la non disperante crisi della “presenza”*, in NP IX). In questa decostruzione, infatti, «la soggettività umana, nel suo non-stare in sé, ma nel suo essere-per-l'altro, sfiora continuamente il suo annientamento, ma riceve da ciò il senso e la propria inviolabile dignità» (ibidem).

⁸⁸⁵ Sulla «sospensione teleologica dell'etica» che va trascesa in nome del salto religioso compiuto da Abramo, reso forte dal suo rapporto «assoluto con l'Assoluto», cfr. S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, BUR, Milano 2001, p. 145.

⁸⁸⁶ Cfr. NP 81-82; 84-85. Il soggettivismo kierkegaardiano costituirebbe, secondo Levinas, «proprio l'estrema conseguenza di quella tensione ancora naturale dell'essere su di sé, che sopra abbiamo chiamato egoismo, il quale non è uno spiacevole difetto del soggetto, ma la sua ontologia e che si può ritrovare nella sesta proposizione della III parte dell'*Etica* di Spinoza: “ogni essere, per quanto gli è possibile, fa tutti gli sforzi per perseverare nel suo essere”, e nella formula heideggeriana sull'esistenza che esiste in modo tale che “ne va per questa esistenza di questa esistenza stessa”» (NP 82; 85). L'ipotesi di Levinas è che il soggettivismo di Kierkegaard abbia inciso così fortemente il pensiero contemporaneo e secondo i suoi tratti per alcuni versi «violenti», che alcuni movimenti come lo stesso neo-hegelismo hanno acquisito una certa fisionomia anche come reazione all'exasperato soggettivismo dell'esistenza (Cfr. Ivi, 83; 86).

⁸⁸⁷ Ivi, p. 84-85; 87.

⁸⁸⁸ Leggiamo in NP 90; 91-92: «Nell'evocazione di Abramo, egli descrive l'incontro con Dio là dove la soggettività si eleva al livello della dimensione religiosa, cioè al disopra della dimensione etica. Ma si può pensare il contrario: l'attenzione che Abramo presta alla voce che lo riconduceva all'ordine etico, proibendogli il sacrificio umano, è il momento più altro del dramma. Il fatto che egli abbia obbedito alla prima voce è sorprendente; il fatto che si sia posto, nei confronti di questa obbedienza, ad una distanza

Rileggendo levinasianamente l'episodio di Moria, l'unicità del soggetto non scaturisce nell'«Eccomi» di Abramo come risposta alla chiamata di Dio. Nell'*Eccomi* di Abramo si gioca la pura singolarità del faccia a faccia con Dio, nel doppio «segreto» di un rapporto assoluto ed esclusivo tra colui che chiama e colui che risponde⁸⁸⁹, nel segreto e indicibile peso di una responsabilità sacrificale che pone nella solitudine l'istante della decisione. La prova della «fedeltà al segreto», infatti, comporta il *silenzio*. Kierkegaard stesso parla di un «voto di silenzio» di Abramo⁸⁹⁰, ribadendo ripetutamente che egli «non può parlare»⁸⁹¹: risulterebbe come assorbito dall'as-soluta e segreta relazione con un Dio che, nell'interiorità paradossale della fede, non necessita più di giustificarsi all'esterno⁸⁹², anzi pone il sacrificio del proprio come condizione di prova dell'amore incondizionato⁸⁹³. Ma, commenta Levinas, si può pensare il contrario:

sufficiente per sentire la seconda voce: ecco l'essenziale. Ma perché, d'altra parte, Kierkegaard non parla mai del dialogo in cui Abramo intercede per Sodoma e Gomorra, a causa dei giusti che vi si trovano? In quella occasione, in Abramo si pongono i presupposti di ogni possibile trionfo della vita sulla morte. La morte non ha potere sulla vita finita che riceve un senso a partire da una responsabilità infinita per l'altro uomo, a partire da una diaconia che costituisce la soggettività del soggetto, tutta intera tensione verso l'altro; è qui, nell'etica, che si trova un appello all'unicità del soggetto e una donazione di senso alla vita malgrado la morte». Nell'altro saggio dedicato a Kierkegaard, Levinas torna a riflettere sull'episodio di Sodoma e Gomorra, dove Abramo appare pienamente cosciente del suo nulla e della sua mortalità: «le sue parole: “Sono cenere e polvere” fanno quasi da apertura al colloquio, e la fiamma distruttrice della collera divina arde davanti agli occhi di Abramo ad ogni intervento. Ma la morte non ha potere, perché la vita riceve un senso a partire da una responsabilità infinita, a partire da una *diaconia* profonda, che istituisce la soggettività del soggetto e senza che questa responsabilità, tutta tesa verso l'Altro, lasci la disponibilità di ritornare a sé» (NP 87; 89).

⁸⁸⁹ Sulla centralità della categoria di «segreto» nell'interpretazione dell'episodio di Moria, cfr. le bellissime pagine di J. Derrida, *Donare la morte*, cit., 149-186.

⁸⁹⁰ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 33.

⁸⁹¹ Ivi, p. 122. Nella sua rilettura dell'episodio, Derrida mette in rilievo il peso di questo silenzio, vedendo in esso il luogo di intersecazione tra il mistero della prova, il tema del segreto e il tema del perdono (cfr. J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 152): rileggendo *Timore e tremore (Problema III)*, Derrida nota che Abramo tace, non parla con nessuno del segreto dell'alleanza, della chiamata e della responsabilità in cui si è impegnato. Non parla perché vincolato al «doppio segreto»: per non tradire la fedeltà di un Dio che si rivela nell'assoluta e segreta intimità di un tu per tu, anche perché non ha compreso, perché il segreto significa anche la sospensione del senso, il segreto di una fedeltà sospesa a un contenuto che non ha alcun senso, che lega la prova incondizionata al sacrificio di ciò che è la cosa più cara (cfr. Ivi, pp. 94-95, 149-156, 181-182). Se l'unica parola di Abramo è il silenzio, il suo è piuttosto un «rispondere a margine»: «non parla, egli assume quella responsabilità che consiste nell'essere sempre solo e trincerato nella propria singolarità al momento della decisione» (Ivi, p. 95). Abramo è solo, nel segreto di un'ingiunzione che non condivide con alcuno, gravato di una responsabilità di cui lui solo può rispondere, in cui nessuno può subentrare. Una responsabilità *as-soluta*, che lo fa sedere solo e silenzioso, per poter rispondere lui solo, a quell'Uno solo, incondizionatamente. Ma, si chiede allora Derrida, come non cogliere l'intima inestricabilità tra i temi del silenzio, del segreto e del perdono? Se è il silenzio a connotare la modalità relazionale e comunicativa di Abramo ai suoi, nella stessa descrizione kierkegaardiana lo si vede poi implorare fortemente Dio di perdonarlo, non per avergli disobbedito, ma paradossalmente per avergli obbedito, per essersi fatto eleggere, per aver risposto, «per aver preferito il segreto che [lo] lega a [lui] piuttosto che il segreto che [lo] lega all'altro» (Ivi, p. 153), per aver obbedito all'ordine del sacrificio di quanto più caro..

⁸⁹² Cfr. NP 84; 86. Scrive Levinas: «La violenza nasce in Kierkegaard proprio nell'istante in cui, superando lo stadio estetico, l'esistenza non riesce a mantenersi in ciò che essa ritiene uno stadio etico,

L'attenzione che Abramo presta alla voce che lo riconduceva all'ordine etico, proibendogli il sacrificio umano, è il momento più alto del dramma. Il fatto che egli abbia obbedito alla prima voce è sorprendente; il fatto che si sia posta, nei confronti di questa obbedienza, ad una distanza sufficiente per sentire la seconda voce: ecco l'essenziale⁸⁹⁴.

Perché quindi Kierkegaard non parla mai del dialogo in cui Abramo intercede per Sodoma e Gomorra? Lì Abramo è cosciente della sua miseria e mortalità, insiste Levinas, eppure la sua consapevolezza di essere «cenere e polvere» non gli impedisce di innalzare la preghiera di intercessione per i giusti rimasti in città: si erge a una «responsabilità infinita a partire da una diaconia profonda, che costituisce la soggettività stessa del soggetto»⁸⁹⁵. La rivisitazione dell'*Eccomi* da parte di Levinas, cerca quindi nel gesto dell'ascolto dell'ordine divino non la sospensione dell'etica, ma la sua stessa concretizzazione:

La soggettività è in questa responsabilità, e soltanto la soggettività irriducibile può assumere una responsabilità. L'etica è proprio questo. Essere Io significa, di conseguenza, non potersi sottrarre alla responsabilità. Questo sovraccarico di essere, questa esagerazione esistenziale che si chiama *essere io* - questa sporgenza dell'*ipseità* nell'essere - si compie come una tumefazione della responsabilità. La messa in discussione dell'io nel volto dell'Altro è una nuova tensione nell'io, che non è una tensione su di sé. Invece di annientare l'io, la messa in discussione lo rende solidale con l'Altro, in modo incomparabile e unico⁸⁹⁶.

quando entra nello stadio religioso, ambito della fede religiosa. Quest'ultima non si giustifica più dall'esterno. Anche nella sua interiorità, essa è, contemporaneamente, comunicazione e solitudine e, perciò, violenza, e passione».

⁸⁹³ Nell'interpretazione derridiana, in realtà, ci si chiede fino a che punto l'ordine del sacrificio *significhi* come prova: «Affinché questa richiesta abbia il senso di una prova, bisogna che la messa a morte di Isacco non sia il vero oggetto dell'ingiunzione divina. D'altronde che interesse avrebbe Dio nella morte di questo bambino, anche se la morte gli fosse offerta in sacrificio? [...] Allora, eventualità ancora più mostruosa, la messa a morte di Isacco diventa come secondaria.[...]. L'ingiunzione, l'ordine, la richiesta di Dio, la sua preghiera imperiosa non si rivolgono che alla resistenza di Abramo, per metterla alla prova di una chiamata assolutamente singolare. Ne va solamente della sua determinazione, del suo impegno passivo-e-attivo a non-poter-voler-dire, a mantenere un segreto fin nelle peggiori condizioni, perciò incondizionatamente» (J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 182).

⁸⁹⁴ NP 90; 92.

⁸⁹⁵ NP 90; 89. Levinas riprende la questione in *Notes sur le sens*, ora in DQV, commentando: «Abramo, padre dei credenti, in *Genesi* (19, 23-32) interviene a favore di Sodoma pur ricordando di essere "polvere e cenere". Un apologo del Talmud (sota) ricorda che l'"acqua lustrale" che in *Numeri* 19 purifica le impurità dovute al contatto o alla vicinanza dei morti, è un'acqua alla quale sono mescolate, secondo il rituale, le ceneri di una "vacca rossa" bruciata. Il rito di purificazione si riferisce dunque alla perorazione di Abramo. L'umanità di Abramo è più forte della sua propria morte. Abramo non sarebbe stato intimidito dalla propria mortalità che invoca nella sua preghiera per intervenire contro la morte dell'altro uomo» (DQV 256; 196).

⁸⁹⁶ NP 85; 87-88.

Piuttosto che generare il silenzio del segreto, l'*Eccomi* non solo è il «gesto inaugurale della relazione etica»⁸⁹⁷ e il gesto fondatore della soggettività, ma coincide con la nascita dello stesso linguaggio: di fronte al volto dell'altro e al comandamento «Tu non ucciderai», la responsabilità non significa altro che rispondere «eccomi»⁸⁹⁸; è «l'essere-in-questione ma anche dover rispondere alla questione – nascita della lingua nella responsabilità; dover parlare, dover dire *io*, essere in prima persona»⁸⁹⁹: si delinea in questi termini la singolarità del parlante. L'identificazione della responsabilità con il «Dire», centra più precisamente il problema della soggettività del soggetto dalla questione del *chi?* alla questione del *chi parla?*⁹⁰⁰:

Unicità – significante, al contrario della certezza che ricade su di è, a causa della non coincidenza con sé, del non-riposo in sé [...] – che non si identifica e non appare al sapere, [...] m, così come l'unità dell'«io penso» kantiano, indeclinabile in questa passività senza gioco. Eccezionalmente, e per abuso di linguaggio, lo si può chiamare Me (*Moi*) e Io (*Je*). Ma la denominazione qui non è che pro-nominazione: non c'è *nulla* che si chiami *io (je)*; *io (je)* è detto attraverso colui che parla. Il pronome nasconde già l'unico che parla, lo sussume sotto un concetto, ma così facendo designa solo la maschera o la persona dell'unico, [...] cioè l'io del dire alla prima persona, assolutamente inconvertibile in nome⁹⁰¹.

Il soggetto, dunque, è colui che si espone parlando alla prima persona, colui che, «malgrado la sua contingenza ontologica di finitezza e l'enigma della sua mortalità»⁹⁰², risponde *Eccomi*: «Io significa eccomi»⁹⁰³, precisa Levinas. Nella concretezza dell'esposizione dell'uno-per-l'altro, la responsabilità si configura come *principium*

⁸⁹⁷ F. Bastiani, *La conversion éthique*, cit., p. 149.

⁸⁹⁸ Cfr. EN 170-171; 186.

⁸⁹⁹ Ivi, p. 165; 181. Già nel 1954 Levinas scriveva: «La trascendenza dell'interlocutore e l'accesso ad altri per mezzo del linguaggio manifestano, in effetti, che l'uomo è una singolarità. Singolarità differente da quella degli individui che si sussumono sotto un concetto [...] L'io è ineffabile, perché parlante per eccellenza, perché risponde, responsabile» (EN 38; 54).

⁹⁰⁰ Cfr. AE 80; 59, nota. Levinas continua: «Il *chi* del dire non è semplicemente una necessità grammaticale (nella proposizione ogni verbo comporta un soggetto), né una retrocessione davanti al paradosso di un linguaggio che sarebbe il Dire di nessuno, [...]; non è l'*io* dell'*io penso*, soggetto di cogitazione, né l'Io puro di Husserl, trascendente nell'immanenza dell'intenzionalità raggianti di questo Io (soggetto che suppone la correlazione soggetto- oggetto e rinvia a quella del Dire e del Detto), Il *chi* del Dire non si separa dall'intrigo proprio nel parlare, e tuttavia non è il *per sé* dell'idealismo, che designa il movimento della coscienza che ritorna a se stessa e in cui il sé, di conseguenza, si comprende come identico al movimento di ritorno, sapere del sapere; né pura forma sotto la quale appare l'*io penso* kantiano o l'identità del concetto hegeliano e in cui sotto il naturale apparente delle espressioni come “per sé”, “a se stessa”, “di sé” si elude tutta la singolarità della ricorrenza a sé, ricorrenza senza quiete – l'autentico problema del soggetto» (AE 80; 59-60).

⁹⁰¹ Ivi, pp. 94-95; 71-72.

⁹⁰² DQV 255; 196.

⁹⁰³ AE 180; 143.

individuationis rivelando l'insostituibile unicità dell'io come «unicità dell'eletto». Ma come agisce questo principio?

Il secondo capitolo di *Autrement qu'être* si propone esattamente di descrivere «il soggetto, nel Dire, come sensibilità di colpo animata da responsabilità»⁹⁰⁴: è ancora a partire dalla sensibilità e quindi dalla corporeità che, sia pur con modalità differenti, agisce il principio di individuazione⁹⁰⁵:

Dire “Eccomi”, fare qualcosa per un altro, donare: essere spirito umano significa questo. L'incarnazione della soggettività umana garantisce la sua spiritualità (non riesco ad immaginare cosa potrebbero mai donarsi gli angeli o come potrebbero aiutarsi reciprocamente). Diaconia prima di ogni dialogo⁹⁰⁶.

La stessa sensibilità prima esperienza del godimento e della felicità egoista, si apre ad Altri facendosi *vulnerabilità ed esposizione*: Levinas si sofferma a descrivere il soggetto come movimento di esposizione, di apertura e di offerta all'altro, – anche grazie agli effetti ridondanti di un linguaggio sapientemente forgiato ai limiti dell'enfasi – indicando nel Dire il gesto di approssimazione all'altro, il movimento dell'espellersi dal proprio luogo per non abitarlo più, per andare verso l'altro nel «dare».

La responsabilità come principio di individuazione agisce, cioè, nel soggetto, grazie all'immediatezza della sua costituzione di carne e di sangue, grazie al nodo dell'incarnazione che il filosofo definisce «nodo gordiano del corpo», laddove «la materia è il luogo stesso del per-l'altro»⁹⁰⁷. È in questi termini che Levinas, con un stile linguistico intenso e così potentemente immaginifico da risultare quasi corporeo e

⁹⁰⁴ AE 37; 25. Le pagine levinasiane che analizzano il Dire, sono allo stesso tempo una descrizione del «rovesciamento dell'intenzionalità» che in esso accade, come in effetti indica lo stesso titolo del capitolo secondo: 'Dall'intenzionalità al sentire'. Il Dire, è approssimazione all'altro, *respirazione*, il movimento dell'espellersi dal proprio luogo, per non abitarlo più, andare 'verso l'altro' (cfr. AE 83; 62).

⁹⁰⁵ Potrebbe essere interessante riattraversare tutto il pensiero di Levinas a partire dalla categoria della *corporeità* come principio di individuazione: come già visto, negli scritti degli anni trenta Levinas mette a fuoco l'unità inseparabile tra anima e corpo e più ancora l'aderenza al peso del corpo come il luogo dell'incatenamento a sé e dell'impossibilità di fuggirvi. In *Totalité et Infini* soprattutto, attraverso la positività della felicità e del godimento, il corpo *significa* come luogo dell'amore alla vita e dell'attaccamento gioioso ad essa. In *Autrement qu'être*, in modo emblematico, diventa il luogo/ non-luogo della responsabilità e della diaconia, condizione e possibilità stessa del dono e dell'offerta di sé.

⁹⁰⁶ EI 104; 94.

⁹⁰⁷ AE 123-124; 96. Tutta la recente meditazione sulla figura del dono in Marion sembrerebbe prendere le mosse a partire da queste riflessioni levinasiane sulla concretezza di una soggettività che significa innanzitutto come dono di sé all'altro; tuttavia, il proposito di Marion è quello di sviluppare un discorso *al di là dell'etica*, riabilitando il discorso fenomenologico oltre il teoreticismo e il soggettivismo di Husserl e Heidegger (Cfr. J.L. Marion, *Dato che: saggio per una fenomenologia della donazione*, cit.).

concreto, descrive l'esposizione del soggetto come l'*offrirsi* nella sofferenza ⁹⁰⁸, come il «dare il pane della propria bocca» e «il mantello delle proprie spalle» ⁹⁰⁹, come l'esperienza della «maternità» ovvero «il portare» per eccellenza, gestazione dell'altro nel medesimo ⁹¹⁰:

È perché la soggettività è sensibilità – esposizione agli altri, vulnerabilità e responsabilità nella prossimità ad altri, l'uno-per-l'altro, cioè significazione- [...] che il soggetto è di carne e di sangue, uomo che ha fame e che mangia, viscere in una pelle e, così, suscettibile di *dare* il pane della propria bocca o di dare la propria pelle ⁹¹¹.

La rivalutazione della sensibilità, che Levinas aveva compiuto già in *Totalité et Infini*, acquisisce nell'opera del 1974 una funzionalità diversa: il «sentire» non solo non rappresenta una modalità degradata del conoscere, ma, in quanto localizzazione corporea della soggettività, è condizione della sua individuazione. Inoltre, se nel lavoro del 1961 la sensibilità appare come il luogo del godimento e in esso agisce il principio di individuazione della soggettività in quanto separata, con semplici cenni a una dinamica di «apertura» nella sua ferma separatezza, in *Autrement qu'être* la sproporzione tra un dentro e un fuori viene ridimensionata, la distanza abbreviata, e la sensibilità stessa viene descritta come passività, come il gesto di offrirsi ⁹¹². In questo senso Levinas definisce l'io responsabile come «la gestazione dell'altro nel medesimo»⁹¹³, per indicare il per-l'altro che è iscritto indelebilmente nell'intimo della carne, nelle viscere di se stesso.

La corporeità è il luogo stesso dello psichismo, in cui concretamente avviene uno sfasamento dell'identità che non può più riposare tranquillamente presso di sé, ma trova se stesso presso l'altro; «l'alterità nell'identità, è l'identità di un corpo che si espone

⁹⁰⁸ AE 92; 69.

⁹⁰⁹ Ivi, p. 94; 71.

⁹¹⁰ Ivi, p. 121; 94.

⁹¹¹ Ivi, p. 124; 96. Lo sforzo levinasiano di raggiungere – nel Dire della responsabilità - un livello 'non apofantico' del linguaggio, sembra rievocare alcuni passi dei *Frammenti di un discorso amoroso* di R. Barthes, che, in un contesto chiaramente diverso, afferma: «Il linguaggio è una pelle: io sfrego il mio linguaggio con l'altro. È come se avessi delle parole a mo' di dita, o delle dita sulla punta delle mie parole» (R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 1979, p. 21).

⁹¹² E. Bonan insiste molto su questo punto, sostenendo che più che di movimento di apertura e di offerta dell'uno all'altro, la vocazione all'esposizione e all'alterità è già iscritta nel cuore del soggetto: «l'esposizione all'altro non sembra aggiungersi al soggetto per condurlo dal *dentro* al *fuori*: nella corporeità stessa, i cui movimenti sono fatica e invecchiamento, la soggettività è passività e sensibilità in quanto *vulnerabilità*, cioè offerta all'altro senza riserve» (E. Bonan, *Soggetto ed essere*, cit., p. 318).

⁹¹³ AE 167; 132.

all'altro, che si fa per l'altro: la possibilità del *dare*»⁹¹⁴. Come avviene quindi il 'passaggio' dal Nominativo al Sé di colpo all'accusativo, dalla singolarizzazione gaudente della sensibilità all'unicità del convocato nell'esposizione? Come può la felicità dell'io tramutarsi in quella *felix culpa*⁹¹⁵, dolore che è «afflizione nel godimento»⁹¹⁶, inquietudine che soffre *per* Altri⁹¹⁷ fino a trovare in ciò la propria felicità e il proprio senso?

⁹¹⁴ AE 111; 86. Scrive Bonan: «L'Anima non è più, dunque, l'*arché* o l'Ego, il per-sé o la coscienza come atto del corpo o suo principio motore, ma l'an-archia del corpo per l'Altro. La stessa dualità non-sintetizzabile dell'anima e del corpo, la realtà misteriosa del corpo animato dall'anima, luogo che ha affaticato la riflessione di Cartesio e dei suoi discendenti, non è un semplice errore, secondo Levinas, ma il solo modo in cui poteva essere espressa, nel linguaggio del Detto, la passività pura della paradossale animazione del Medesimo da parte dell'Altro. In altri termini, il dualismo cartesiano costituirebbe la traccia della diacronia non sintetizzabile tra Medesimo e Altro che attraversa lo stesso corpo umano. Ciò che sim mostra nel tema del detto, afferma l'autore «è la non intelligibilità dell'incarnazione, l'“io penso” separato dall'estensione, il cogito separato dal corpo. Ma questa impossibilità di essere insieme è la traccia della diacronia dell'uno-per-l'altro: della separazione come interiorità e del per-l'altro come responsabilità» (E. Bonan, *Soggetto ed essere*, cit., pp. 319-320, la citazione levinasiana è relativa a AE 127; 99).

⁹¹⁵ Com'è noto, la *felix culpa* viene celebrata nel *Praeconium paschale Exultet*, canto liturgico della notte del Sabato Santo. La redazione duecentesca fissata da Innocenzo III nasce da un testo più antico, precedente le trascrizioni del X secolo: «Haec igitur nox est, quae peccatorum tenebras columnae inluminatio purgavit. Haec nox est, quae hodie per universum mundum in Christo credentes, a vitiis saeculi segregatos et caligine peccatorum, reddit gratiae, sociat sanctitati. Haec nox est, in qua, destructis vinculis mortis, Christus ab inferis victor ascendit. Nihil enim nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset. O mira circa nos tuae pietatis dignatio! O inestimabilis dilectio caritatis: ut seivum redimeres, Filium tradidisti! O certe necessarium Adae peccatum, morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem! O vere beata nox, quae sola meruit scire tempus et horam, in qua Christus ab inferis resurrexit! Haec nox est, de qua scriptum est: Et nox sicut dies illuminabitur: et nox illuminatio mea in deliciis meis. Huius igitur sanctificatio noctis fugat scelera, culpas lavat et reddit innocentiam lapsis et maestis laetitiam. Fugit odia, concordiam parat et curvat imperia». L'introduzione di questa espressione sembrerebbe risalire a S. Ambrogio. Nel commento al Salmo 69, v. 5 Agostino aggiunge «[...] *felix culpa* quella che permette il conseguimento d'un bene maggiore». (Cfr. F. Nodari, *Responsabilità incarnata in Emmanuel Levinas*, cit., pp. 8-9). Nodari ha analizzato il tema della *felix culpa* soprattutto nei *Carnet de captivité* (Cfr. OE1 64, 71, 72, 81, 173, 175, 176, 184; 76, 82, 83, 92, 179, 181, 190). Nello scritto *L'expérience juive du prisonnier*, in particolare, la *felix culpa* si rivela essere la cifra della sensibilità levinasiana stessa. Il 'dovere felice' di amare l'altro, come un 'teologumeno' interpretato dal filosofo in maniera pre-cristiana, si precisa come quella sfida che sottende l'esistenza incarnata del soggetto e che squarcia il cielo paradisiaco che sovrasta la *juissance* del *Moi*. In quell'anticamera della morte che fu la prigionia, Levinas arriva a parlare della felicità nella sofferenza, lenita dalla «fiamma del bacio divino» capace di rovesciare la sofferenza stessa in felicità (OE1 213; 219).

⁹¹⁶ AE 93; 70.

⁹¹⁷ Proprio nel testo poco sopra citato, *L'expérience juive du prisonnier*, intenso quanto forte, Levinas sublima il vissuto del prigioniero ebreo come l'esperienza del giudaismo quale «elezione nella sofferenza», vissuta sì come la solitudine kierkegaardiana con Dio nell'ora della prova. «Tra l'uomo e la sua sofferenza, c'era come un intervallo che permetteva di assumere un atteggiamento nei confronti del dolore prima di esserne ghermito e straziato. In questo intervallo, si insinua la meditazione; è qui che la vita spirituale comincia». E non a caso Levinas rinvia all'episodio del sacrificio di Isacco, soffermandosi sul silenzio dei tre giorni di cammino verso il luogo del sacrificio, su quei 'ritardi di percorso' grazie ai quali la prova è feconda. Allo stesso modo, la miseria del prigioniero di fronte a un domani pieno di incognite e minacciato da una morte imminente, fu l'ora della prova, divenuta allo stesso tempo la sua migliore presa di coscienza del giudaismo: «Dal fondo dell'abisso implorare il Signore come Giona? Tutto questo, certo, e volta per volta. [...] Si poteva trovare a questo amore di Dio una conferma terribile

Il punto è che solo a partire dall'essere corporeo e sensibile con cui si «assapora» il proprio pane, è possibile poi strapparlo «dalla propria bocca»⁹¹⁸.

Questo passaggio dall'Io al Sé non implica affatto il rifiuto del momento «naturale» del godimento, ma lo ricomprende nella dialettica dell'individuazione: non più come momento economico che *precede* l'incontro con Altri, quanto come una sorta di momento *interno* alla stessa esposizione, *necessario* dunque perché ci sia esposizione. In questo senso, nel ripensamento della sensibilità rispetto a *Totalité et Infini*, si può cogliere la stessa dinamica cartesiana che presuppone ciò che deve venire deposto, tuttavia non più come una sorta di *prima* e *poi* tra loro distinti, ma secondo una ridefinizione della soggettività in cui il prima e il poi sono il movimento stesso del *per-altri*⁹¹⁹. Potremmo allora dire che il passaggio dall'Io al Sé in realtà è un *non-passaggio*, proprio perché, in un certo senso, è già da sempre avvenuto e nello stesso tempo è continuamente *in fieri* per evitare la riproposizione dell'identità coincidente a sé⁹²⁰.

Del resto, Levinas lo ribadisce in molteplici punti dell'argomentazione: nella responsabilità per Altri, la soggettività è la passività illimitata di un accusativo «che non è il seguito di una declinazione che esso avrebbe subito a partire dal nominativo»⁹²¹. L'indeclinabilità dell'Io è l'irremissibilità del per-l'altro che è già iscritto nelle pieghe del soggetto stesso, l'impossibilità di prendere le distanze da esso, l'irremissibilità di

nel dolore e nel dubbio stessi. Nella passività totale dell'abbandono, nel distacco da tutti i legami – sentirsi come tra le mani del Signore, provare la sua presenza. Nell'ustione della sofferenza distinguere la fiamma del bacio divino. Scoprire il misterioso rovesciamento della sofferenza suprema in felicità. Che cos'è in fin dei conti il giudaismo [...] se non, a partire da Isaia, da Giobbe, l'esperienza del rovesciamento possibile – prima della speranza, in fondo alla disperazione – del dolore in felicità; la scoperta dei segni dell'elezione nella sofferenza stessa» (OE 1 211-213; 217-219).

⁹¹⁸ A proposito del corpo come condizione di possibilità del «dare», che Casper definisce un «farsi-ostaggio-con-il-proprio-corpo-per-l'altro», leggiamo: «Con il nostro intero esserci corporei diveniamo ostaggi per gli uomini ogni volta altri, dei quali abbiamo bisogno per essere realmente uomini. In tedesco per il termine “ostaggio” (Geisel) c'è anche il termine *Leib-bürge*, che si potrebbe tradurre forse letteralmente: “garante col proprio corpo”. Anche in italiano la “s” in ostaggio rimanda all'origine storica di questo termine che è nel fatto che nei trattati di pace tra due popoli nemici, ci si scambiavano i figli dei principi di questi popoli, che risiedevano come “ospiti” alla corte dei principi nemici e divenivano così garanti (*Bürger*) con il loro corpo e la loro vita, pegno del fatto che la pace sarebbe stata mantenuta e sarebbe proseguita. Il senso estremo di questo “io sono corpo” è nel fatto che con il nostro esserci corporeo diventiamo *pegno* per l'esserci corporeo dell'altro uomo e degli altri uomini, e in questo modo diventiamo pegno del nostro futuro in comune» (B. Casper, *Sul senso del nostro corpo*, in AA.VV., *Corpo*, a c. di F. Nodari, Massetti Rodella Ed., Roccafranca Bs 2010, pp. 42-44).

⁹¹⁹ Cfr. E. Bonan, *Soggetto ed essere*, cit., p. 324.

⁹²⁰ «In effetti – scrive Forthomme – la ricorrenza risulta essere senza riposo, senza positività; è un'inguaribile malattia dell'identità in cui il ritorno a sé non è, in effetti, che una deviazione interminabile» (B. Forthomme, *Une philosophie de la transcendance*, cit., p. 400).

⁹²¹ AE 177; 140.

un'accusa «precedente la colpa, rivolta contro sé malgrado la propria innocenza»⁹²². Nelle vivide immagini del soggetto come «gestazione dell'altro nel medesimo»⁹²³ o come l'«avere-l'altro-nella-propria-pelle»⁹²⁴ - immagini che occupano i capitoli centrali di *Autrement qu'être* - Levinas descrive la soggettività votata alla responsabilità come suo principio di individuazione, nella «gravità del corpo estirpato dal suo conatus essendi nella possibilità del dare»⁹²⁵. Se è la responsabilità a connotare la struttura ultima della soggettività, iscrivendosi come istanza eteronoma fin nel cuore della sua interiorità incarnata, per Levinas essa agisce tuttavia come principio di *alterazione senza alienazione*⁹²⁶: non trasforma il soggetto «in un momento dell'ordine universale. Lo conferma nella sua ipseità, nel suo posto centrale nell'essere, sostegno dell'universo»⁹²⁷. Lungi dal riassorbire il soggetto sotto i colpi vibranti di una legge generale e anonima perché uguale per tutti, l'etica piuttosto fa nascere la singolarità, la particolarità dell'individuo unico:

⁹²² AE 178; 141. Il senso dell'«anarchia» della convocazione etica, allora, oltre a *significare* il ritardo del soggetto come impossibilità del recupero della coincidenza a sé e dunque il marchio della finitezza, può essere letto anche come la priorità del *per-l'altro* sull'*uno* che non implica la «colpa» di quest'ultimo, ma che si costituisce proprio a partire dalla sua innocenza, che necessita di esso e all'infinito.

⁹²³ AE 167; 132.

⁹²⁴ Ivi, p. 181; 143.

⁹²⁵ Ivi, p. 222; 178.

⁹²⁶ Cfr Ivi, p. 181; 143. 222; 178.

⁹²⁷ NP 86; 88. In questo modo, scrive Calin, vengono scalzate le obiezioni che potrebbero porsi alla soggettività etica levinasiana, compresa come soggezione all'altro e avente in questo movimento la sua individuazione: la soggettività etica non si trova minacciata di anonimato o neutralizzazione (Cfr. R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, cit., p. 22). In senso opposto, piuttosto, l'insistenza levinasiana sulla responsabilità come *principium individuationis* che coglie l'unicità del soggetto nel rapporto per-altri fino alla sostituzione, ha la finalità di mantenere saldo l'unicum che è il soggetto, preservandone l'assorbimento in un orizzonte generalizzato e anonimo: come ha fatto notare Bonan, nei testi maturi Levinas descrive il conatus essendi come volontà di autoaffermazione «sempre sul punto di capovolgersi nell'impersonalità dell'essenza, nel mondo del 'si dice' e del 'si fa', in cui ormai governano le strutture e non più gli individui, e in cui anche l'uomo ormai è diventato un oggetto come gli altri, interscambiabile». Già nel primo capitolo di *Autrement qu'être*, Levinas sostiene che, nell'epopea dell'essere, il *chi?* viene assorbito dal *che cosa?*, e l'identificazione tra essere e coscienza può rivelarsi così stretta da «cancellare la stessa specificità della coscienza: la struttura, pensata come "un'intelligibilità o una razionalità o una significazione i cui termini, per se stessi, non hanno significazione", è l'ultimo volto che, coerentemente, assume l'ontologia nel pensiero e nella vita dei contemporanei. Come nello strutturalismo, in cui l'uomo è diventato un oggetto simile agli altri, al punto di scomparire» (E. Bonan, *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Lévinas*, cit., p. 439. La citazione levinasiana si riferisce a AE 208; 167). Proprio sullo strutturalismo, in cui l'uomo sembra scomparire diventando un oggetto tra gli altri, Levinas scrive: «Lo strutturalismo è il primato della ragion teorica. Il pensiero contemporaneo si muove così in un essere senza tracce umane in cui la soggettività ha perduto il suo posto in mezzo ad un paesaggio spirituale che si può paragonare a quello che si offrì agli astronauti che, per primi, misero piede sulla luna dove la terra stessa si mostrò astro disumanizzato» (DQV 23; 21).

L'unicità di questo io (*moi*), di questo io (*je*), non dipende da un aspetto unico della sua natura o dal suo carattere – niente è unico, cioè refrattario al concetto, se non l'io della responsabilità⁹²⁸.

Unicità significa qui impossibilità di sottrarsi e di farsi sostituire, unicità nella quale si annoda la ricorrenza stessa *dell'io*. Unicità dell'eletto⁹²⁹.

La soggettivazione del soggetto si produce in questa unicità non-sostituibile, nell'unicità dell'eletto che si compie forse in una sorta di solitudine – quella che richiederebbe l'istante della decisione – ma che si incarna nell'etica, nella concretezza del farsi *uno-per-l'altro*. Come se si fosse il solo e l'unico ad ascoltare l'appello etico, il solo e unico al mondo a potervi rispondere⁹³⁰, come se nessuno potesse farlo al posto suo. «Identità di pura elezione. [...] L'obbligo si affida ad una risposta unica non-iscritta nel pensiero

⁹²⁸ AE 218; 175. «La singolarità non è l'unicità dell'*apax*. Essa non dipende infatti da una qualità distintiva qualsiasi come le impronte digitali che ne farebbe un unicum incomparabile e che, principio di individuazione, procurerebbe a questa unità un nome proprio e, a questo titolo, un posto nel discorso. L'identità del se-stesso non è l'inerzia di una quiddità individuata grazie ad una differenza specifica ultima inerente al corpo e al carattere, né grazie all'unicità di una congiuntura naturale o storica. Essa è nell'unicità del convocato» (AE 166; 131). «La responsabilità esige la singolarità insostituibile. Solo a partire dall'insostituibilità si può parlare di soggetto responsabile» (J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 87). In termini molto simili a quelli levinasiani, com'è noto, Derrida elabora la sua concezione di responsabilità proprio a partire dal tema dell'insostituibilità soggettiva, declinata tuttavia in stretto rapporto all'evento della morte: la morte sarebbe infatti per Derrida il luogo dell'esperienza dell'insostituibilità, essendo «precisamente ciò che nessuno può patire né affrontare al mio posto. [...] Dalla morte come luogo della mia insostituibilità, ovvero della mia singolarità, mi sento chiamato alla mia responsabilità. In questo senso, solo un mortale è responsabile» (Ivi, p. 79).

⁹²⁹ AE 95; 72. Su questo punto centrale dell'argomentazione, le citazioni potrebbero moltiplicarsi all'infinito: «L'unicità dell'io consiste nel fatto che nessuno può rispondere al suo posto» (NP 85; 88). Cfr. DQV 204; 195- 196: «Ciò che si continua a chiamare "identità dell'io" [...] è la "non-intercambiabilità", l'unicità, l'ethos dell'insostituibile che, indiscernibile, non si individua grazie a qualche attributo né grazie a qualche "privazione" che giochi il ruolo di differenza specifica. Ethos dell'insostituibile che risale a questa responsabilità. [...] L'unicità dell'eletto. È questa l'unicità dell'io». «Il soggetto che non è più un io, ma che sono io, non è suscettibile di generalizzazione, non è un soggetto in generale, e tutto ciò costringe a passare dall'io all'io che sono e non ad un altro. In effetti l'identità del soggetto dipende qui dall'impossibilità di sottrarsi alla responsabilità, alla presa su di sé dell'altro». E in nota il filosofo aggiunge: «L'io non è la specificazione del concetto più generale dell'anima. Kant l'ha rilevato in alcuni passaggi della Dialettica trascendentale quando insiste (B 405 u; A 354) sul fatto che passare dal soggetto all'altro soggetto è il fatto positivo di mettersi al suo posto» (AE 29; 18-19).

⁹³⁰ Come commenta G. Bensussan, si tratta di non sottrarsi alla risposta, non scaricare la responsabilità su altri, ma agire come se si fosse l'unico a poterlo fare. «"Non è mio problema", "non è colpa mia, ma dell'altro", "è la donna", "è il serpente", io non sono affatto "il guardiano di mio fratello"[...]: altrettanti proteste contro colui che appella nel soggetto, prima ancora della constatazione di un fatto o del confronto tra due forze, e che possono arrivare a mantenersi dopo la risposta della responsabilità» (G. Bensussan, *Quand faire c'est dire*, in AA. VV., *Emmanuel Levinas. Philosophie et judaïsme*, a c. di D. Cohen-Levinas e S. Trigano, In press Ed., Paris 2002, pp. 39-56, p. 41). A tal proposito, A. Zielinski si è soffermata sulla distanza tra la responsabilità levinasiana dalla responsabilità di tipo giuridica. A partire dall'etimologia latina, che richiama sia il garantire un impegno preso sia il rispondere ad un appello, la studiosa sottolinea il fatto che è il primo senso ad essere privilegiato in campo giuridico, laddove per esempio la responsabilità civile implica l'obbligo di riparare un danno, mentre quella penale implica la pena; ora, «il ruolo centrale dell'obbligo non scompare in Levinas, ma diventa un aspetto della relazione intersoggettiva, e non si riduce alla riparazione e alla pena, né all'imputazione» cfr. A. Zielinski, *Levinas. La responsabilité est sans pourquoï*, cit., pp. 118-138, citaz. p. 118).

universale, alla risposta imprevedibile dell'eletto»⁹³¹. Ma come incide la categoria dell'*elezione* nell'argomentazione levinasiana⁹³²? In ben due frammenti dei *Carnets*, di datazione incerta ma presumibilmente relativi alla fine degli anni quaranta, leggiamo:

L'essenziale: ascoltare l'appello di Dio. È per questo che c'è sempre **הנני**

La bellezza del passo di "Samuele" in cui il giovane Samuele non è ancora capace di intendere la voce di Dio⁹³³.

Importanza dell' **הנני** . Tutta la scena in cui Samuele non può comprendere che Dio gli parla e in cui va da Eli: "Mi hai chiamato?"⁹³⁴

Risale già a quegli anni la meditazione levinasiana sull' **הנני**, sull'*Eccomi* di risonanza biblica pronunciato ora da Abramo⁹³⁵, ora da Samuele, da Isaia, e da tutti coloro che ricevono la chiamata di Dio. Ancor prima di concentrarsi sulle implicazioni 'pratiche' dell'elezione – come succede negli scritti maturi –, è interessante notare che qui Levinas si soffermi sul dato «essenziale» che è costitutivo dell'*Eccomi*: l'ascoltare. Nell'*eccomi*, che si configura come gesto inaugurante dell'etica e della stessa soggettività responsabile, ciò che conta – prima ancora della concretezza fattuale del *per-l'altro* offrentesi – è non 'resistere' al comandamento, porsi in un atteggiamento di ascolto, ovvero di disponibilità e accoglienza. È secondario, dice Levinas, che Samuele non sia ancora capace di intendere la voce di Dio: è mirabile che ascolti, e nell'ascolto risponde 'eccomi'. Così come Abramo – insiste altrove il filosofo – pur essendo «polvere e cenere», prende la parola a tu per tu con Dio per intercedere per Sodoma⁹³⁶. Più ancora, come Mosé, che, benché balzubiente, è l'inviato di Dio presso il popolo di Israele⁹³⁷; o ancora come Isaia, uomo dalle labbra impure, e Geremia, ancora giovane e inerme, resi

⁹³¹ AE 227; 182.

⁹³² Com'è noto, la categoria di elezione è una delle categorie fondamentali dell'ebraismo. Per Levinas essa «originariamente esprime la coscienza di un'irrinunciabile assegnazione della quale vive l'etica e mediante la quale l'irrinunciabilità dell'assegnazione isola il responsabile» (E. Lévinas, *La rivelazione nella tradizione ebraica*, in ADV 227). Questa rilettura dell'elezione in termini di chiamata irrecusabile alla responsabilità per Altri Levinas la desume, in particolare, da uno dei suoi maestri talmudici di riferimento, Rabbì Chaim Voloziner.

⁹³³ <P. 44> del Quaderno 2, in OE1 78; 89. Il riferimento è a 1 Sam 3, 4-10. Il Signore chiama Samuele, ma questi crede che sia Eli a chiamarlo. L'episodio si ripete tre volte, ed Eli capisce allora che è il Signore che sta chiamando Samuele. Gli dice allora di rispondere: «Parla, il tuo servo ti ascolta».

⁹³⁴ <P. 54> del Quaderno 2, in OE1 83; 93.

⁹³⁵ Cfr. Gen 22, 1.

⁹³⁶ Cfr. Gen 18, 16-33. Cfr. DQV 102; 96.

⁹³⁷ Cfr. Es 4, 10-13.

profeti della parola di Jahvé⁹³⁸. A prescindere da tutto ciò, «“eccomi” significa “manda me”»⁹³⁹, insiste Levinas.

Questo a significare che la finitezza della contingenza ontologica non impedisce lo slancio generoso dell’etica, né lo condiziona. L’«eccomi» costituisce la concretezza della risposta all’appello proveniente da Altri, che risuona nelle fibre intime della soggettività responsabile come monito al movimento etico. Più ancora, in modo particolare nel quinto capitolo di *Autrement qu’être*, Levinas utilizza l’espressione analizzata per indicare la struttura della soggettività che non è semplicemente responsabile, votata intimamente e da sempre ad Altri, ma è anche *profetica*: «Eccomi come testimonianza dell’Infinito»⁹⁴⁰ ovvero nell’«Eccomi» il soggetto è

testimone della gloria dell’Infinito. Essa rompe il segreto di Gige, del soggetto che vede senza essere visto, senza esporsi, il segreto del soggetto interiore»⁹⁴¹.

Il filosofo ricorre ad una terminologia intrisa di rimandi biblici, dal termine *gloria*⁹⁴², all’*ispirazione*, al *profetismo*, nella difficoltà di dire la trascendenza e la sua significazione. Nell’«eccomi» – finito, impreparato, inadeguato – di colui che risponde, l’Infinito *significa*, senza tuttavia ridursi a tema di qualsivoglia tematizzazione o contenuto di una verità da svelare. «È attraverso la voce del testimone che la gloria dell’Infinito si glorifica»⁹⁴³. Spinta fino all’estremo opposto, la soggettività responsabile, incarnata perché *per-l’altro*, testimone dell’Infinito, è il luogo dell’istanza eteronoma, come il secondo polo del circolo cartesiano:

⁹³⁸ Cfr. Is 6, 1-8; Ger 1, 6.

⁹³⁹ AE 228; 183.

⁹⁴⁰ Ivi, p. 229; 183. Il capitolo in questione, *Soggettività e Infinito*, venne pubblicato originariamente come articolo in ‘Archivio di Filosofia’, 1972, pp. 101-110, con il significativo titolo di *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage*: in esso si trovano le linee principali di quella ‘teologia filosofica’ che Levinas svilupperà più ampiamente in DQV e in DMT.

⁹⁴¹ AE 227; 182.

⁹⁴² Com’è stato opportunamente notato (cfr. G. Ferretti, *La filosofia di Levinas*, cit., p. 278) il termine *gloria* in particolare è degno di nota, se si pensa che riferito a Dio nell’espressione «la gloria di JHWH» esso indica Dio nel suo farsi riconoscere *ad extra*, oltre al fatto che la gloria di Dio non può essere in alcun modo visibile all’uomo, come insegna l’episodio di Mosé al roveto ardente (Es 33, 18-22).

⁹⁴³ AE 229; 184. «La testimonianza – questo modo per il comandamento di riecheggiare nella bocca stessa di colui che obbedisce, di “rivelarsi” prima di ogni apparire [...è] la modalità stessa in cui l’Infinito, nella sua gloria, supera (passe) il finito o la modalità in cui avviene (*se passe*). Non entrando, attraverso la significazione dell’uno-per-l’altro, nell’essere del tema; ma significando» (Ivi, p. 230; 184-185)

L'idea dell'Infinito, che in Cartesio dimora in un pensiero che non può contenerla, esprime la sproporzione della gloria e del presente che è l'ispirazione stessa. Sotto il peso che eccede la mia capacità, [...] la *mia* passività esplose in Dire. L'esteriorità dell'Infinito diviene, in qualche modo, interiorità nella sincerità della testimonianza. [...] L'infinitamente esteriore diviene voce "interiore", ma voce che testimonia della fissione del segreto interiore facendo segno ad Altri ⁹⁴⁴.

L'infinito non avrebbe gloria che «attraverso la soggettività, attraverso l'avventura umana dell'approssimarsi all'altro» ⁹⁴⁵, e di contro «l'"eccomi" mi significa in nome di Dio al servizio degli uomini che mi riguardano» ⁹⁴⁶: il problema della trascendenza è sempre intrinsecamente legato a quello della soggettività e dei rapporti intersoggettivi. L'Infinito non può avere altra significazione che nella relazione etica, attraverso la soggettività responsabile – profetica, e in questo modo, negandosi all'ordine del tematizzabile e non avendo altra modalità di rivelazione che quella di un «Dio non contaminato dall'essere» ⁹⁴⁷, preserva la sua trascendenza.

⁹⁴⁴ AE 229-230; 184. Leggiamo in *Difficile liberté*: «Il giudaismo ci insegna una trascendenza *reale*, una relazione con Colui che l'anima non può contenere e senza il Quale non può, in nessun modo, rimanere presso di sé» (DL 35; 33). «L'etica è il campo che disegna il paradosso di un Infinito in rapporto con il finito senza smentirsi in questo rapporto. L'etica è l'esplosione dell'unità originaria dell'appercezione trascendentale – cioè al di là dell'esperienza» (AE 232; 186).

⁹⁴⁵ Ivi, p. 231; 185.

⁹⁴⁶ Ivi, p. 233; 187. Nell'etica, lo stesso Levinas, riconosce le condizioni preliminari dell'esperienza salvifica per l'uomo contemporaneo. Quel monoteismo che «è un umanesimo», umanesimo ebraico che da tratto particolare del popolo e della sua storia Levinas giunge a indicare quale struttura universale della soggettività o dell'umano in generale, istituisce un ordine nuovo e rivisitato del *messianesimo*: ogni uomo deve essere Messia se vuole essere pienamente uomo, e può esserlo ogni volta che ascolta la voce del comandamento etico che lo destina a servire l'altro uomo: che lo «destina a servire l'universo» e ad instaurare la giustizia. Scrive Lévinas: «il Messia è il giusto che soffre, che ha preso su di sé la sofferenza degli altri. Chi prende su di sé la sofferenza degli altri se non l'essere che dice 'Io'? Il fatto di non sottrarsi al carico che impone la sofferenza degli altri definisce l'ipseità stessa. Tutte le persone sono Messia [...] E concretamente questo significa che ciascuno deve agire come se fosse il Messia. Il Messianesimo non è dunque la certezza della venuta di un uomo che arresta la storia. E' il mio potere di sopportare la sofferenza altrui» (DL 138-139; 116-117). La riproposizione dell'idea messianica, tentata da Levinas, non guarda perciò ad un mondo futuro al di là della storia e del tempo, né si concentra sull'attesa di una persona carismatica che irrompe nella storia e istituisce l'ordine della giustizia. La speranza messianica invece può e deve realizzarsi nel presente dal momento che l'ebreo moderno accetta e riconosce il corso storico, partecipandovi attivamente. Per un approfondimento della questione del messianismo cfr: F. Camera, *Dal particolare all'universale. Emmanuel Levinas e l'idea messianica*, in AA. VV., *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà*, a c. di M. Durante, il melangolo, Genova 2008, pp. 13-32; nonché il testo di G. Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo*, Adelphi, Milano 2008; cfr. *Messianisme*, Cahiers d'Études levinassiens, 2005, n. 4.

⁹⁴⁷ AE 10; 2. «L'infinito - commenta Marzano - che l'uomo non può contenere ma che l'ispira, l'Infinito nel finito è possibile solo come *eccomi* della soggettività etica; [...] la sproporzione, il debordamento di cui per Lévinas ha eco ambigualmente l'infinito, è l'unico modo in cui un "Dio non contaminato dall'essere" può testimoniarsi senza apparire, e la "differenza della Trascendenza" significare escludendosi dal nulla» (S. Marzano, *Jaspers, Lévinas e il pensiero della differenza. Confronti con Derrida, Vattimo, Lyotard*, cit., p. 72).

D'altro canto, nella soggettività si schiude come un movimento di *transcendenza*, radicato però nell'Infinito⁹⁴⁸; in virtù del gesto di interiorizzazione dell'alterità nel medesimo – che prima era l'alterità dell'altro uomo, ora l'ispirazione dell'infinito- nella figura del *profetismo* la soggettività risulta essere come il «paradosso di un Infinito in rapporto con il finito senza smentirsi in questo rapporto»⁹⁴⁹. E come nel *qui* dell'io felice e gaudente e nella fissità della sua dimora si apriva un varco, un'apertura all'esteriorità per poterne essere possibile ospitalità, così qui Levinas sembra disegnare la dinamica opposta: l'eteronomia più radicale, iscritta nel cuore dell'identità, sembra offrirsi ad un'interiorizzazione che reinversa i termini del primo movimento, nell'ambiguità dell'interiorizzazione:

Obbedienza che precede ogni ascolto del comandamento. Possibilità di trovare, anacronisticamente, l'ordine nell'obbedienza stessa e di ricevere l'ordine a partire da se stesso- questo capovolgimento dell'eteronomia in autonomia è la modalità stessa secondo cui l'Infinito avviene, modalità che la metafora dell'iscrizione della legge nella coscienza esprime in modo rimarchevole, conciliante (in un'ambivalenza la cui diacronia è la significazione stessa e che, nel presente, è ambiguità) l'autonomia e l'eteronomia.[...] Ambivalenza che è l'eccezione e la soggettività del soggetto, il suo psichismo stesso, possibilità dell'ispirazione: essere autore di ciò che mi era stato *a mia insaputa* ispirato – aver ricevuto, non si sa da dove, ciò di cui sono l'autore. Nella responsabilità per l'altro, eccoci al cuore di questa ambiguità dell'ispirazione⁹⁵⁰.

Nelle pagine successive, e fino al paragrafo 4, Levinas insiste ancora sull'*ambiguità* che connota l'infinito nella soggettività responsabile. La diacronia che lo mantiene sempre nell'ordine della *traccia* e dell'*enigma*, impedendo l'oggettivazione della tematizzazione, è la cifra dello scarto incolmabile tra questi e il soggetto, tra l'anarchia da cui proviene e il ritardo irrecuperabile che contraddistingue il soggetto:

⁹⁴⁸ Non si può non ritrovarvi, a ritroso, le parole di *Totalité et Infini*: «Allora la metafisica entra in gioco là dove entra in gioco la relazione sociale- nei nostri rapporti con gli uomini. Non può esserci alcuna “conoscenza” di Dio a prescindere dalla relazione con gli uomini. Altri è proprio il luogo della verità metafisica, indispensabile al mio rapporto con Dio. Non ha affatto il ruolo del mediatore. Altri non è l'incarnazione di Dio, ma soprattutto attraverso il suo volto nel quale è disincarnato, la manifestazione della maestosità nella quale Dio si rivela» (TI 77; 76-77) È «il Dio invisibile», il «Dio accessibile nella giustizia», il Dio dell'ebraismo, accessibile nell'etica, nei rapporti umani, nell'ortoprassi del quotidiano e nella fedeltà alla legge del povero, dell'orfano e della vedova.

⁹⁴⁹ AE 232; 186. Trascendenza nell'immanenza che, commenta Bonan, «pur pensata come “l'Infinito in me”, può essere detta con le parole di Agostino riportate da Husserl nella chiusura delle Meditazioni Cartesiane: “Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas”. [...] Immanenza che porta in sé l'alterità più in assumibile, quella di Dio, ma che comunque di questa alterità “è l'unico testimone”» (Cfr. E. Bonan, *Soggetto ed essere*, cit., p. 356). La studiosa, tuttavia, sembra forzare troppo la lettura critica in direzione di un'interiorizzazione della voce di Dio come all'interno del soggetto stesso, annullando il senso di un'esteriorità e concentrandosi nuovamente sul versante 'interiore' del soggetto, ora luogo della trascendenza .

⁹⁵⁰ AE 232; 186.

L'infinito si troverebbe smentito nella prova che il finito vorrebbe dare della sua trascendenza, entrerebbe in congiunzione con il soggetto che la farebbe apparire. Vi perderebbe la sua gloria. La trascendenza ha il dovere di interrompere la propria dimostrazione. La sua voce deve tacere appena se ne ascolta il messaggio. È necessario che la sua pretesa possa esporsi alla derisione e alla confutazione fino a lasciarsi sospettare nell' "eccomi" che attesta un grido o un lapsus di una soggettività malata. Ma di una soggettività responsabile dell'altro! [...] Alla trascendenza – al di là dell'essenza che è anche *essere*-al mondo - è necessaria l'ambiguità⁹⁵¹.

L'istanza eteronoma del comandamento etico – che sia il divieto «Tu non ucciderai» del Volto, che sia l'ispirazione dell'Infinito – espone la soggettività responsabile alla *concretezza di un incontro* che si gioca in termini etici; qui si svolge l'individuazione del soggetto, nell'esposizione incondizionata all'alterità che ha già iscritta in sé, in un oscillante andirivieni tra un'interiorità che, sebbene in forme diverse, permane, e un'esteriorità che – sia nell'indigenza d'Altri sia nell'interiorizzazione della voce che ordina – resta l'irriducibile interlocutore in un *faccia a faccia* trascendente nella sua assolutezza.

⁹⁵¹ AE 238; 191. Detto diversamente: «Ci si può chiedere anche se l'idea di Dio, in particolare come è pensata da Cartesio, possa far parte di una totalità dell'essere, e se essa non sia piuttosto trascendente rispetto all'essere. Il termine "trascendenza" significa proprio che non si possono pensare insieme Dio e l'essere. Allo stesso modo, nella relazione interpersonale non si tratta di pensare insieme me e l'altro: si tratta di essere di fronte. La vera unione o il vero insieme non è un insieme di sintesi, ma un insieme del faccia a faccia» (EI 82; 82-83).

IV. Libertà ed eteroaffezione. Aporie dell'utopia

Come si è visto nel capitolo precedente, lo sviluppo della teoria levinasiana della soggettività si muove tra l'intento di difesa dell'io – sia pur come *ospitalità* – e la *soggezione* del *subjectum* che ha già iscritta in sé la vocazione a una responsabilità avente in Altri la sua origine e il suo cominciamento: istanze sospese in un intricato rapporto che Levinas stesso definisce «straordinaria ambiguità dell'Io»⁹⁵². La dinamica dell'eteroaffezione, tuttavia, provoca dei problemi non indifferenti al tema della libertà, presente nella riflessione levinasiana fin dai primi scritti, sia pur con modulazioni in costante evoluzione. Ripercorrendo brevemente lo sviluppo del tema attraverso gli scritti, si denuderà il problema di una libertà che, nei testi centrali in cui emerge la questione dell'eteroaffezione – oltre *De l'existence à l'existant*, in particolare in *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être* -, si configura rispettivamente come una libertà «tragica», «investita», «finita». Quest'ultima verrà quindi analizzata in relazione al vincolo anarchico del Bene, non causa di sottomissione e schiavitù negante ogni forma di deliberazione e volontà, ma luogo di ridefinizione della libertà stessa e della sua «dignità» *difficile*. Focalizzando il tema del Male e le figure dell'*ispirazione* e del *profetismo*, nonché ricostruendo le tracce di alcune intuizioni ebraiche che giacciono nel cuore della riflessione levinasiana, si metterà in luce la complessa quanto peculiare forza di questo pensiero, capace di dischiudere un'inedita lezione sul senso rinnovato della libertà. Lo studio della categoria dell'*utopia*, nell'accezione particolarissima che ne fa Levinas, risulta infine la chiave di volta per un'ermeneutica della soggettività che ne sappia attraversare le intime pieghe e schiuderne il vero senso: la partita dell'etica si gioca sostanzialmente nella particolare dialettica che si instaura tra una libertà *difficile* e l'infinita passività della responsabilità, nella diacronia di un compito *infinito* che, nello scarto del desiderio e nel ritmo ripetuto e ricorrente dello sforzo, non si realizza mai nel presente di una soddisfatta *adeguazione* all'esigenza etica, ma si trova incessantemente scavato da un *liberante* ritardo.

⁹⁵² EN 213; 227.

4.1. Tra l'io e il sé: libertà tragica, investita, finita

*Io sono te,
quando io sono io.*

(P. Celan, *Lob der Ferne*, in *Gesammelte Schriften*,
Suhrkamp, Frankfurt 1986, I, p. 33)

Potremmo ancora rileggere la «straordinaria ambiguità» instauratasi tra l'istanza autoreferenziale e l'istanza relazionale eteroaffetta, che attraversa la riflessione levinasiana, in termini di straordinaria e feconda dialettica tra libertà e responsabilità ⁹⁵³.

Il concetto di libertà compare già nei primissimi scritti di Levinas, sia pur con accezioni ben diverse da quelle che assumerà nei testi più maturi. Già nei saggi di ricostruzione ed analisi della fenomenologia tedesca, il concetto appare per indicare la libertà come origine dell'essere; negli ultimi paragrafi del saggio *L'oeuvre d'Edmund Husserl*, in particolare riferimento alle *Ideen* e alle *Meditazioni cartesiane*, Levinas definiva la stessa fenomenologia come «filosofia della libertà, di una libertà che si realizza come coscienza e si definisce attraverso di essa» ⁹⁵⁴, intravedendo nella *Sinngebung*, nell'intenzionalità e nell'atto di pensare e dare un senso, la libertà stessa ⁹⁵⁵, cogliendo nella coscienza di sé il fatto stesso di essere «libertà e origine» ⁹⁵⁶ di se stesso. Prima ancora, nello scritto del 1934, troviamo una considerazione ancora positiva della libertà del soggetto, coincidente con l'autonomia e con la possibilità di non soccombere ad un destino irremissibile, in contrapposizione al rudimentale determinismo dell'ideologia nazista e del suo modo di definire la vita umana nel suo «incatenamento» al mero dato biologico. Nel saggio del 1935 si percepisce un mutamento di prospettiva, probabilmente dovuto alla constatazione del fatto che quell'autonomia e quella libertà,

⁹⁵³ *Sull'ambiguità* soggettiva, in relazione all'intreccio libertà-responsabilità, si è soffermato J. Colette mettendo in luce il carattere enigmatico e problematico dell'antioriorità della responsabilità sul volere e sulla libertà, ovvero «l'ambiguità raddoppiata del Sé che – senza essere il rovescio di un cominciamento, di un'iniziativa, di una libertà – non è “alienazione di schiavo”». Nell'analisi di questo nodo aporetico, lo studioso propone innanzitutto una ricostruzione dello statuto della libertà attraverso la storia della filosofia, da Cartesio a Kant, Spinoza ed Hegel, Schelling, Bergson, Heidegger. (cfr. J. Colette, *La liberté*, in AA. VV., *Positivité et transcendance*, cit., pp. 239-258, p. 241).

⁹⁵⁴ EDE 70; 53. Sulla questione della libertà in relazione al soggetto, cfr. il già citato J. Colette, *La liberté*, C. Resta, *Libertà, responsabilità, ospitalità: Emmanuel Lévinas*, in *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova 2008, pp. 77-96; A. Tornay, *La liberté*, in *Emmanuel Lévinas. Philosophie de l'Autre ou philosophie du moi?*, L'Harmattan, Paris 2006.

⁹⁵⁵ Cfr. EDE 56-61; 42-46.

⁹⁵⁶ Ivi, p. 57; 42.

che l'anno precedente egli aveva contrapposto al nazismo, in realtà non erano affatto estranee alla sua ascesa quanto piuttosto aspetti intrinseci della «volontà di potenza» da esso celebrato⁹⁵⁷.

Negli anni successivi, l'obiettivo polemico del filosofo si identifica con quella forma di «libertà scatenata», scevra di responsabilità, alla quale l'hitlerismo sarebbe stato un'aberrante risposta: lucidamente, infatti, egli non si ferma alla critica del biologismo nazista, ma ne coglie la radice in una modalità del *darsi dell'essere* come *perseveranza* nell'essere stesso, *conatus essendi*, che può manifestarsi anche in ciò che è fenomenologicamente opposto al biologismo, cioè in un soggetto autonomo, libero e autofondato, che presume essere origine e garante della verità⁹⁵⁸. Si delinea dunque il dramma della libertà dell'io, della sua capacità di autoporsi staccandosi dal neutro

⁹⁵⁷ Cfr. QRH 23; 37. Come sottolinea Fulco, nel saggio di appena un anno successivo, che segnerà un *discrimen* fondamentale, si nota un approfondimento e un mutamento della riflessione in rapporto alla materialità della vita, in cui il valore attribuito alla spiritualità francese e a quella tedesca sembra radicalmente invertito (R. Fulco, *Essere insieme in un luogo. Etica, politica, diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano 2013, p. 23). Uno degli elementi fondanti di tale civiltà è, infatti, il dualismo tra anima e corpo, presupposto di quella *libertà* ritenuta fondamento irrinunciabile dell'Occidente (Cfr. QRPH 8-16; 24-29). Riguardo al saggio del 1934, per un approfondimento sulla centralità della *libertà* nella ricostruzione levinassiana del pensiero occidentale, quale libertà della teoria e come libertà ebraico - cristiana, entrambe volte ad un processo di *liberazione*, cfr. L.F. Clemente, *La libertà europea e la sua ombra. Note sulla lettura levinassiana dell'hitlerismo*, "La rosa di nessuno": *Cultura nazista?*, 2, 2007, pp. 187-197. È la libertà a rendere possibile un'equilibrata valutazione della corporeità nella determinazione della soggettività, e mai nella tradizione filosofica occidentale, prima dell'hitlerismo, si era pensato che l'essenza dell'uomo potesse coincidere esclusivamente con la corporeità biologica, come, invece, accade in esso. Nell'hitlerismo, «il corpo non è soltanto un accidente felice o infelice che ci mette in rapporto col mondo implacabile della materia – *la sua aderenza vale per se stessa*. È un'aderenza alla quale *non si sfugge*» (QRH 22; 31). Fulco commenta: «Non è più ammissibile, in questo orizzonte, quella *libertà* che costituisce la "dignità" dell'uomo, ma che, ovviamente – come Levinas aveva appreso dalle pagine di *Essere e tempo* – comporta anche i pericoli dell'errore e della menzogna, richiedendo un continuo sforzo di scelta, un esercizio della responsabilità, per non diventare mero gioco di idee e di opinioni: chiacchiera. La libertà, infatti, se esercitata ciecamente, comporta la possibilità di sprofondare nell'irresponsabilità e nel relativismo, *humus* nel quale, per reazione, ha potuto attecchire l'ideologia nazionalsocialista: "È a una società in queste condizioni che l'ideale germanico dell'uomo appare come una promessa di sincerità e di autenticità. L'uomo non si trova più davanti a un mondo di idee in cui può scegliersi, con una decisione sovrana della sua libera ragione, la propria verità – egli è già legato ad alcune tra quelle, com'è legato fin dalla sua nascita a tutti coloro che sono del suo stesso sangue. Non può più giocare con l'idea, perché scaturita dal suo essere concreto, ancorata alla sua carne e al suo sangue, essa ne conserva la serietà"» (R. Fulco, *Essere insieme in un luogo*, cit., pp. 24-25. Il riferimento è a QRPH 21; 29).

⁹⁵⁸ «L'evasione dall'Essere assume, in questo frangente, la sua manifestazione fenomenologica più chiara: non si tratta di una libertà del fare o dell'avere, ma dell'uscita dall'Essere come inchiodamento a una condizione senza scampo. La prigionia, infatti, sarebbe perfino luogo di evasione rispetto alla monotonia dell'essere anonimo in cui il borghese è insediato; una possibilità di scorgere i tratti dell'occulta prigionia della precedente vita borghese» (R. Fulco, *Essere insieme in un luogo*, cit., p. 31). Quanto libera fosse questa libertà e se fosse libertà *vera* era la posta in gioco che il borghese - prigioniero si era trovato a dover affrontare guardando retrospettivamente la sua precedente vita sicura, a partire da quella, a braccetto con la morte, dentro i campi. E non è un caso se proprio in relazione a questa questione, Levinas pone le basi filosofiche di un ulteriore tema, che sarà anche etico-politico, sintetizzabile nel «rifiuto del definitivo. Il mondo mi offre un tempo in cui passo attraverso i diversi istanti e in cui, grazie all'evoluzione che mi viene offerta, non sono in alcun modo definitivo» EE 121; 77.

dell'Essere senza che questo significhi inchiodamento al *proprio* essere. Se l'esperienza dell'essere puro è l'inchiodamento, il *non definitivo* è una modalità di *evasione* da tale inchiodamento, secondo le prospettive aperte in *De l'évasion* ma soprattutto in *De l'existence à l'existant*. Il non definitivo, come possibilità dell'io, è alla radice di ciò che Levinas discuterà, successivamente, come la *straordinaria ambiguità* dell'io, che consente di comprendere lo statuto complesso che alla libertà e alla responsabilità vengono attribuiti. Nelle analisi «fenomenologiche» dell'io, negli scritti degli anni Quaranta, la libertà è la cifra del soggetto come autoposizione, come atto di sradicamento dal fluire anonimo e neutro dell'*il y a* e capacità di farsi origine e cominciamento di sé⁹⁵⁹. Eppure, già in *De l'existence à l'existant*, emerge un'ambiguità di fondo che indica la direttrice di senso a partire da cui si giocherà tutta la dinamica *libertà – responsabilità* nel soggetto levinasiano della riflessione matura. Già nel 1947, infatti, la libertà dell'io si configura come «il paradosso stesso del cominciamento» che costituisce l'istante:

Il cominciamento non parte dall'istante che precede il cominciamento: il suo punto di partenza è contenuto nel suo punto d'arrivo come un contraccollo. Proprio a partire da questo rinculo nel presente, il presente si realizza, l'istante viene assunto⁹⁶⁰.

Il movimento del venire a sé senza partire da alcun luogo, ovvero il movimento di fuga dall'anonimato dell'*il y a* sorgendo come ipostasi quale lacerazione fraposta nell'eterno fluire dell'essere, non va cioè descritta – dice Levinas - «con quei termini di sovranità e di felice libertà che, nella tradizione filosofica, caratterizzano la nozione di

⁹⁵⁹ Cfr. i passi già analizzati di EE 106-128; 66-80, sul *Qui* e sulla localizzazione della coscienza, sulla metafora dell'istante come «nascita» e «realizzazione dell'esistenza», sull'ipostasi come libertà dell'origine e del cominciamento, sulla libertà come l'identità stessa dell'io, «la sua sostanzialità», ovvero la sua permanente coincidenza con sé anche attraverso le variazioni della storia che lo investono (Ivi, 126; 79).

⁹⁶⁰ EE 111-112; 69- 70. Levinas continua: «All'analisi filosofica, che ha sempre concepito il problema dell'origine come un problema causale, è sfuggito l'evento dell'istante, la sua paradossale duplicità. Essa non ha visto che, anche in presenza della causa, ciò che comincia deve realizzare l'evento del cominciamento nell'istante, su un piano a partire dal quale il principio di non contraddizione (*A* non è nello stesso istante *non-A*) è valido, ma per la costituzione del quale ancora non vale. Nell'istante della creazione, al di là del mistero della creazione *a parte creatoris*, vi è tutto il mistero del tempo della creatura. Questo movimento del venire a sé senza partire da un qualche luogo non coincide con quello che attraversa un intervallo di tempo. Esso si compie nello stesso istante in cui, per così dire, qualcosa precede l'istante. L'essenza dell'istante, il suo compimento, consiste nel varcare questa distanza interiore». Nei *Carnets* leggiamo ancora: «Il problema dell'essente è quello del cominciamento = libertà» (<P. 21> del Quaderno 5, in OE1 137; 144).

assoluto»⁹⁶¹. Il sorgere del soggetto, come cominciamento nell'ipostasi, è atto di libertà rispetto all'essere puro appunto come «padronanza dell'esistente sull'esistenza», ma nello stesso tempo ribaltandosi in fatale «peso dell'esistenza sull'esistente»⁹⁶²:

L'io ritorna fatalmente a sé; può dimenticarsi nel sonno, ma ci sarà sempre un risveglio. [...] L'essere assunto è un peso. E così ciò che comunemente chiamiamo il tragico dell'essere viene colto nella sua stessa origine [...] la fatalità in cui la sua libertà si raggela come in un paesaggio invernale in cui gli esseri intirizziti rimangono prigionieri di se stessi. Il tempo, lungi dal costituire il tragico, potrà forse liberare. [...] Il presente non si riferisce che a se stesso; ma il riferimento che avrebbe dovuto abbagliarlo di libertà lo imprigiona in un'identificazione. Libero dal passato, ma schiavo di se stesso, esso respira la gravità dell'essere in cui si impegna⁹⁶³.

Il sapore del *tragico* nasce proprio al cuore della libertà intesa ancora come origine dell'io e tuttavia esposta al paradosso di un ripiegamento su di sé che finirebbe per esserne la negazione: l'autoreferenzialità come capacità di «liberazione» dal fatalismo del definitivo finisce per tramutarsi nell'imprigionamento dell'identificazione, nella «fatalità» in cui la libertà si raggela rendendo l'io prigioniero di se stesso, nel «definitivo dell'incatenamento di un io al proprio sé»⁹⁶⁴. Più avanti, Levinas afferma che nell'assunzione dell'esistenza,

⁹⁶¹ EE 113; 70. Non si tratta della libertà intesa secondo i canoni della filosofia tradizionale, commenta Chaliier, per la quale essa «viene pensata spesso secondo il registro di una celebrazione, filosofica, morale e politica, dell'autonomia della volontà umana» (C. Chaliier, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, cit., p. 61).

⁹⁶² Ibidem. Cfr. <P. 51-52> del Quaderno 4, in OE1 124; 133: «Il soggetto e la posizione – La ripresa da parte del soggetto del peso che deposita – la doppia struttura del soggetto che è nello stesso tempo ciò che prende e ciò che è preso – visibile nella fatica della posizione – la necessità di cambiare posizione – in questa fatica appare la dualità del soggetto – il fatto che la sua accettazione del peso è a sua volta un peso».

⁹⁶³ Ivi, 114-115; 71-72. Ed è con stupore che, proseguendo la lettura di queste ultime pagine del lavoro del 1947, vi troviamo ancora il riferimento a Cartesio e nelle stesse modalità del doppio movimento e dell'*ambiguità* analizzati precedentemente: «Il *cogito* cartesiano, con la sua certezza nell'esistenza dell'“io”, si basa sul compimento assoluto dell'essere da parte del presente. Secondo Descartes, il *cogito* non prova l'esistenza necessaria del pensiero, ma la sua esistenza indubitabile. Non insegna nulla sulla modalità d'esistenza del pensiero. Così come l'estensione, il pensiero – esistenza creata – correrebbe il rischio del nulla se Dio, che è l'unico essere la cui essenza implica l'esistenza, vi si ritraesse. In questo senso l'evidenza del *cogito* poggia sull'evidenza dell'esistenza divina. Ma da che cosa deriva invece l'eccezionale certezza del cogito? Dal presente. [...] il cogito non p una meditazione sull'essenza del pensiero, ma l'intimità della relazione tra l'io e il suo atto, la relazione esclusiva dell'io con il verbo alla prima persona».

⁹⁶⁴ EE 121; 76.

questa impossibilità dell'io di non essere sé rivela l'innata tragicità dell'io, il suo essere inchiodato al proprio essere. La libertà della coscienza non è incondizionata. [...] È essa stessa il momento di un dramma più profondo [...] un dramma che si svolge nella nostra nascita incessante, [in una] liberazione rispetto a sé [che] si rivela come un compito infinito ⁹⁶⁵.

Euforia della libertà del cominciamento e dell'origine, eppure *tragicità, incatenamento, dramma* incessante e *compito infinito*. Lo stesso atto del cominciamento che in *De l'existence à l'existant* è descritto come l'avvento del soggetto nell'ipostasi, nel lavoro del 1961 riappare come processo di identificazione dell'io, in una sorta di «epopea dialettica»: dal *godimento* immediato ed ingenuo, attraverso l'attività mediatrice del *lavoro*, alla *dimora* che permette il raccoglimento e la contrazione dell'io e dei suoi averi, fino alla conoscenza del pensiero rappresentativo che permette l'assimilazione di ogni altro esterno al soggetto. Qui è la vita economica ed egoista dell'io, al livello della semplice e innocente naturalità dell'uomo, che Levinas intende per libertà: primordiale espressione del soggetto come posizione, origine e principio del mondo in cui si trova gettato. Per libertà si intende la capacità di venire a capo della dipendenza di un mondo che si pone in prima battuta anteriormente all'io, ma che viene ricompreso come parte della propria identità, attraverso il possesso o il lavoro. Sia nell'analisi della libertà dell'ipostasi che in quella dell'io del godimento, si tratta comunque di un concetto di libertà non ancora propriamente *etico* ⁹⁶⁶, quanto piuttosto della definizione dell'io come attività e potere: atto e potere del cominciamento nel primo caso, e atto e potere del porsi, del creare e del manipolare nel secondo. Ma, che si tratti del sorgere da sé dell'ipostasi, o dell'innocente spontaneità dell'io separato, la libertà descritta da Levinas ha il tragico retrogusto del *definitivo*, del *potere* che pone l'io separato e libero da ciò

⁹⁶⁵ EE 121-122; 76-77.

⁹⁶⁶ Su questo punto cfr. E. Bonan, *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Levinas*, cit., p. 434. La studiosa insiste sullo speciale statuto della libertà analizzata in questi testi levinasiani *prima* dell'incontro con altri: sarebbe l'io idealista, in un certo senso, l'essenza dello psichismo ateo e separato, della libertà anteriore all'incontro etico con l'alterità, e infatti, fa notare Bonan, Levinas cita proprio Fichte per connotare il senso di questa libertà: «Nel suo isolamento, in quella separazione apparentemente assoluta che è lo psichismo e nella sovrana libertà della rappresentazione, l'io non conosce nulla al di qua della sua libertà o al di fuori della necessità, che cozza contro di lei, ma intanto le si presenta. Esso è costretto, come in Fichte, ad essere scaturigine di se stesso. È assente dalla sua nascita e dalla sua morte, non ha né padre né un uccisore, ed è costretto a darsi – a dedurli – a dedurre il non-io muovendo dalla sua libertà, a rischio di precipitare nella follia. Il ritorno all'ultimo e all'originario, al principio, è già compiuto in virtù della libertà dell'io, che è l'atto stesso del cominciare» (HAH 81; 113-114). Per un confronto tra Levinas e Fichte vedi M.M. Olivetti, *Intersoggettività, alterità, etica. Domande filosofiche a Emmanuel Lévinas*, 'Archivio di filosofia', 1986, 1-3, pp. 265-288. Com'è noto, Levinas non pensa che l'io sia realmente increato, ma che nel momento in cui nasce non possa fare a meno di porsi come assoluta origine di se stesso (basti ricordare le argomentazioni sull'ateismo dell'io separato, sull'assolutezza della posizione del soggetto, che sembrano da sole garantire l'individualità e la libertà dell'interiorità contro ogni minaccia di totalità).

che è non-io – sospeso come in un'epoché – ma imprigionato in se stesso. Non si tratta ancora di una libertà *immorale*, perché è l'incontro con Altri a determinare lo scarto e la nascita dell'etica, ma di una libertà *tragica*; leggiamo in *De l'existence à l'existant*:

La libertà del presente non è leggera come la grazia: è pesantezza e responsabilità. [...] non è liberazione. È come dare la corda a un prigioniero senza liberarlo⁹⁶⁷.

E più ancora:

La libertà del presente trova un limite nella responsabilità di cui è la condizione. Il paradosso più profondo del concetto di libertà è il suo legame sintetico con la propria negazione. Solo l'essere libero è responsabile, il che significa che è già non libero. [...] Il tragico non nasce da una lotta tra libertà e destino, ma dal virare della libertà in destino, dalla responsabilità. [...] Di qui l'essenziale equivocità dell' "io"⁹⁶⁸.

Libertà «non incondizionata», e tuttavia condizione della responsabilità. Paradosso di una libertà vincolata alla sua negazione, e tragicità equivoca dell'intreccio libertà – responsabilità, della libertà che è già responsabilità. Come non pensare al senso di condanna intravista da Sartre nella libertà? Come non rievocare i passaggi sartriani che sembrano intrecciare, in modo implacabile nonché tragico, «libertà» e «responsabilità»? Se l'essenza dell'uomo, per Sartre, è in sospeso nella sua libertà⁹⁶⁹, che sembra totale e

⁹⁶⁷ EE 127; 80.

⁹⁶⁸ EE 115-116; 72.

⁹⁶⁹ Com'è noto, sulla scia del grande scrittore russo, che ben comprese come l'ateismo condurrebbe a posizioni di relativismo etico, Sartre scrive: «Dostoevskij ha scritto: "Se Dio non esiste tutto è permesso". Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo. Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è «abbandonato» perché non trova, né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi. E anzitutto non trova delle scuse. Se davvero l'esistenza precede l'essenza non si potrà mai fornire spiegazioni riferendosi ad una natura umana data e fissata; in altri termini non vi è determinismo: *l'uomo è libero, l'uomo è libertà*» (J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia, Milano 1963, p. 46). Il primato dell'esistenza sull'essenza comporterebbe cioè per Sartre una filosofia della libertà. Se l'uomo esiste, semplicemente, senza essere il compimento di un'essenza, né il prodotto di un calcolo né la realizzazione di un concetto predeterminato, ne consegue che l'uomo è una creatura libera, irriducibile ad ogni tentativo di spiegazione oggettiva e «scientista». In questo senso, poiché la soggettività non cessa di determinarsi liberamente nell'esistenza stessa, se è vero che l'uomo è il movimento di oltrepassare se stesso continuamente e senza sosta, di proiettarsi fuori di sé, secondo l'accezione emblematicamente suggerita dal verbo stesso *ex-sistere*, si potrebbe dire non solo che «l'uomo è libertà», ma che la libertà è «la sua trascendenza» - in un senso evidentemente ben diverso dal movimento di trascendenza intravisto nell'uomo da parte di Wahl e dello stesso Levinas. Ma nello stesso tempo, trattandosi di una libertà «totale e infinita», come appare in *L'être et le néant*, avente come soli limiti quelli che si impone essa stessa, essa «costringe la realtà-umana a farsi invece che a essere [...] Completamente abbandonata, senza alcun aiuto di sorta, all'insostenibile necessità di farsi essere nel più piccolo dettaglio», laddove «essere vuol dire *scegliersi*: niente le viene dal di fuori, né tanto meno dal di dentro che essa possa *ricevere e accettare*» (J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 507). Non si è allora «liberi di essere liberi» (Ivi, p. 506), ma si è condannati ad essere liberi (cfr. Ivi, p. 628): come se la libertà fosse avvertita come un «peso», un'incombenza a cui non ci si può sottrarre. Lo stesso Heidegger del resto aveva usato il termine

infinita, costringendo il soggetto a «farsi» più che a «essere», a «scegliersi» continuamente, la libertà dell'esistenza umana sembrerebbe rivelarsi una condanna, come nei passaggi già inizialmente citati⁹⁷⁰: quel 'totale e infinito' della libertà significherebbero che essa è 'totalmente e infinitamente' da *farsi*. La «condanna» ad essere libero, nella descrizione sartriana, equivale ad una pesantezza insostenibile, a portare «il peso del mondo tutto intero sulle sue spalle»⁹⁷¹, secondo un'immagine che ricorda alla rovescia l'idea levinasiana di pesantezza della responsabilità del Sé: *Subjectum*, «sotto il peso dell'universo – responsabile di tutto, [...di] ciò che da tutte le parti [lo] incombe, [lo] riguarda nei due sensi del termine, [lo] accusa, è [suo] affare»⁹⁷². La gravità sartriana della responsabilità del per-sé, com'è noto, viene descritta come pesantezza di «colui per cui succede che c'è un mondo»⁹⁷³, come se l'esistenza venisse 'affidata' all'uomo quale compito da attuare e verso cui egli è responsabile,

«cura» per designare il rapporto dell'esserci con la propria esistenza: l'esserci ha cura della propria esistenza, si trova cioè nella necessità di assumere su di sé il peso della libertà di agire.

⁹⁷⁰ «L'uomo, essendo condannato a essere libero, porta il peso del mondo tutto intero sulle sue spalle: egli è responsabile del mondo e di se-stesso in quanto modo d'essere [...] Io sono responsabile di tutto, salvo che della mia responsabilità stessa, perché non sono il fondamento del mio essere. Tutto accade dunque come se fossi obbligato a essere responsabile» (J. P. Sartre *L'essere e il nulla*, cit., p. 628, 631).

⁹⁷¹ Ivi, p. 628.

⁹⁷² AE 183; 145. A partire dalla similitudine delle accezioni di queste nozioni – libertà e responsabilità – S. Habib propone la sua rilettura del pensiero sartriano e della libertà come condizione della morale sartriana. Nel famoso testo consacrato alla libertà cartesiana (J. P. Sartre, *La liberté cartésienne*, in *Situations philosophiques*, p. 31, Sartre definisce la libertà come il sentimento d'essere il solo autore dei propri atti. Ora, in modo non dissimile, si era definita la responsabilità «nel suo senso banale di "coscienza d'essere l'autore incontestabile di un evento o di un oggetto"» (J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 628-629). Sulla base della prossimità tra libertà e responsabilità, Habib propone una lettura morale della libertà sartriana, libertà da cui scaturirebbe come automaticamente una necessità d'assunzione da parte dell'uomo, nel senso in cui esso si definisce sempre in termini di scelta. «Che cos'è – si chiede lo studioso – questa necessaria assunzione se non una responsabilità per la realtà umana, delle sue scelte costitutive? Si tratta *sempre* di scegliere. Così l'uomo può essere "condannato alla libertà". [...] *La libertà tematizzata dall'autore di L'essere e il nulla, è la fonte principale, fondamentale e assoluta della sua problematica etica, e tuttavia, malgrado questa radicalità, essa non esclude la responsabilità, ma al contrario, ella sembra implicarla*» (S. Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, cit., p. 131). L'assunzione della libertà sarebbe cioè la responsabilità, e la responsabilità non sarebbe nient'altro che una maniera di rivendicare la libertà, alla quale si è condannati dalla propria ek-sistenza di uomo e non di cosa. Scrive Sartre: «Tutto accade dunque come se fossi obbligato a essere responsabile. Sono *abbandonato* nel mondo [...] nel senso in cui mi trovo improvvisamente solo e senza aiuto, impegnato in un mondo di cui porto completamente la responsabilità, senza poter, per quanto io faccia, strapparmi, fosse anche solo per un momento, a questa responsabilità, perché il desiderio stesso di fuggire la responsabilità mi fa responsabile; farmi passivo nel mondo, rifiutarmi di agire sulle cose e sugli altri vuol ancora dire scegliermi [...]» (J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 631). In questi termini Habib leggerebbe il primato dell'esistenza sull'essenza alla stregua di un primato della libertà sulla responsabilità: la responsabilità diviene infinita poiché si gioca nella libertà, identificatasi come *scelta* fondamentale alla quale non si può scappare, ed è proprio perché non si può non scegliere, che si è responsabili (cfr. S. Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, cit., p. 134). La responsabilità in questione, tuttavia, responsabilità del Per-sé per se stesso, proveniente da una libertà infinita che si fa *scelta*, senza limiti ed inevitabile - libertà e scelta sempre *proprie* - è ancora espressione di una «contrazione» sul sé che non intravede spazio per l'alterità, anzi costituirebbe proprio l'ostacolo al pensiero di una responsabilità-per-altri in cui l'Altro sia levinasianamente la priorità.

⁹⁷³ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 629.

«improvvisamente solo e senza aiuto», senza poter *strapparsi* a questa responsabilità, perché «il desiderio stesso di fuggire la responsabilità mi fa responsabile»⁹⁷⁴; anche se non si volesse scegliere, si sceglierebbe ancora di non scegliere, e si sarebbe responsabili di aver scelto di non scegliere⁹⁷⁵. Si è dunque liberi di essere responsabili, e nondimeno si è responsabili della propria libertà, come presi nel paradossale circolo di una doppia condanna: condannati alla libertà da un lato, e condannati alla responsabilità dall'altro. Tuttavia, nel tragico senso di questa ambigua e doppia condanna alla libertà/responsabilità, che ritroviamo sia in Levinas sia in Sartre, è la presenza d'Altri che fa la differenza: se lo stesso Levinas nel rendere omaggio a Sartre nel giorno della sua morte⁹⁷⁶ ha confermato la sua «certezza che la libertà umana possa ritrovarsi attraverso tutto ciò che si impone all'uomo», come «messaggio di speranza per tutta una generazione cresciuta sotto il peso delle fatalità»⁹⁷⁷, è perché entrambi i filosofi pensano la libertà umana inseparabile da un'inquietudine, che tuttavia Levinas decentra dall'io e pone come inquietudine *per l'altro*. In questo Levinas rompe con la tradizione della filosofia riflessiva che, ancora con Sartre, suppone si vada verso l'altro sulla base di un sé preliminare. Si tratta, per Levinas, di pensare piuttosto che l'io, il soggetto, il Sé – come abbiamo visto, unico ed irripetibile nella sua insostituibilità alla responsabilità – , consiste interamente nella sua *risposta* all'appello etico. Al contrario, buona parte della tradizione filosofica tenderebbe a concordare sulla necessità di un'autonomia pura per cogliere la libertà⁹⁷⁸. Neanche il soggetto autonomo kantiano,

⁹⁷⁴ Cfr. Ivi, p. 631.

⁹⁷⁵ In termini non dissimili, Levinas scrive in molteplici luoghi che in un modo o nell'altro si risponde sempre all'Altro, anche scegliendo l'indifferenza, anche scegliendo di non accoglierlo. Infatti, anche se si adottasse un atteggiamento di indifferenza, si tratta già di un atteggiamento scelto e assunto, si «è già obbligat[i] ad adottarlo!» (Cfr. E. Levinas, *Entretiens*, in F. Poirié, *Emmanuel Levinas*, cit., pp. 109-110).

⁹⁷⁶ Pubblicato in *Le Matin*, col titolo 'Un langage pour nous familier', l'omaggio levinasiano all'autore di *L'être et le néant*, metteva in luce una certa ammirazione del filosofo per «[la] lezione filosofica fondamentale di Sartre, verità affine alla concezione ebraica dell'uomo, dell'azione umana sempre possibile che il peccato non riuscirebbe a soffocare, della sua azione sulla terra, delle sue speranze di quaggiù in un indissolubile legame tra tutte le mire trascendenti la storia, con la giustizia resa all'altro uomo, ma come se non ci fosse quella di un Dio che potesse renderla al nostro posto [...] Lezione fondamentale della libertà esaltata da un'opera che non vi si limita, che ha scrollato la morale borghese dai sovraccarichi e dalla polvere, forse per liberare l'essenziale» (Cfr. IH 129; 150).

⁹⁷⁷ IH 128; 149.

⁹⁷⁸ Come sottolinea Resta, «l'affermazione della libertà è dunque andata di pari passo con la costituzione di un soggetto libero e autonomo, legislatore di se stesso. L'auto-nomia, in quanto autolegislazione, non smentisce la libertà, ma la esalta, nella convinzione che si è davvero liberi solo quando si obbedisce a se stessi, ad una legge interiore che non viene dal di fuori» (C. Resta, *Libertà, responsabilità, ospitalità: Emmanuel Lévinas*, in *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova 2008, pp. 77-96, p. 78). Libertà allora, commenta Chalier, in senso morale sarebbe porsi in ascolto della voce della propria ragione, donarsi la propria legge morale e sottomettersi ad essa; o ancora, in senso politico, stilare un contratto sociale e obbedire poi alle leggi politiche stabilite dalla volontà generale, ovvero dalla volontà nella quale ogni cittadino riconosce la propria (cfr. C. Chalier, *L'utopie de*

come soggetto universale, convince il filosofo francese, che muove alla libertà una critica su più livelli: sia alla libertà intesa in senso più ampio quale libertà politica, sia quella alla libertà in quanto attributo ontologico del soggetto – il soggetto libero – quale ingenua manifestazione del *conatus essendi*. Questa tesi lo porterà ad accostare sistematicamente l'attributo dell'*autonomia* a quello della libertà muovendo ad esso un'unica critica:

l'humain, cit., p. 61-62). Kant e Rousseau sono gli esempi che la studiosa adduce: Kant, per il quale «come essere razionale, [...] l'uomo non può pensare la causalità del suo volere se non sotto l'idea della libertà» (I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a c. di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994, p. 201). L'obbedienza alla legge morale dettata dalla ragione non sarebbe quindi negazione della libertà; solo la sottomissione ad una volontà esterna, l'eteronomia, tiene il soggetto in uno stato di minorità, privandolo di libertà e rendendolo schiavo. «Con l'idea della libertà è indissolubilmente connesso il concetto della *autonomia*, e con questo il principio universale della moralità, che sta nell'idea a fondamento di tutte le azioni degli esseri *razionali*» (Ibidem). La libertà del soggetto kantiano quindi deriva dal fatto che egli ratifica con la sua condotta gli imperativi morali che gli detta la sua volontà razionale, nella certezza che essa sia la fonte delle leggi valide per tutti gli esseri razionali. Rousseau, invece, mostrerebbe sul piano politico che la libertà è l'espressione dell'autonomia: «l'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è libertà» (J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 86).

L'autonomia – la filosofia che tende ad assicurare la libertà o l'identità degli esseri – presuppone che la libertà stessa sia sicura del proprio diritto, si giustifichi senza ricorrere a nient'altro, si compiaccia di sé come Narciso. Allorché nella vita filosofica, la quale realizza la libertà, appare un elemento ad esso estraneo, un elemento altro [...] tale elemento costituisce un ostacolo. Bisogna superarlo e integrarlo a tale vita ⁹⁷⁹.

Questa logica è ancora la logica ontologica, che pone la priorità alla conservazione del proprio essere ⁹⁸⁰. Come scrive C. Chalièr, il valore della libertà non è in questione perché sia fallimentare, ma perché «manca profondamente di giustizia e non garantisce in alcun modo la moralità. Il filosofo pensa che la morale non ha la sua fonte nella libertà ma nella coscienza della sua indegnità, non faccia a faccia ai fatti coi quali l'uomo, malgrado la sua libertà, sarebbe incapace di misurarsi, ma faccia a faccia ad altri che lo fa vergognare della sua “libertà omicida”» ⁹⁸¹. Il tragico della libertà allora - leggiamo nei *Carnets* - si nasconde proprio qui:

⁹⁷⁹ EDE 231; 191. Da più parti viene evidenziato come l'obiettivo polemico – non esplicitato – del filosofo sia proprio Rousseau, considerato come «il più importante formulatore settecentesco della concezione della libertà come autonomia» (M. Barberis, *Libertà*, il Mulino, Bologna 1999, p. 90). L'influenza di Rousseau è evidente nella già citata affermazione del legame tra libertà e autonomia enunciata da Kant, che Levinas ha ben presente: «Con l'idea della libertà è indissolubilmente connesso il concetto della *autonomia*, e con questo il principio universale della moralità» (I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 201), e ancora «La legge morale non esprime altro che l'*autonomia* della ragione pura pratica, ossia della libertà, e quest'ultima è la condizione formale di tutte le massime, alla quale soltanto esse possono concordare con la suprema legge pratica» (I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, a cura di A.M. Marietti, RCS, Milano 1992, § 8, teorema IV, p. 171). Evidentemente Levinas ha ben presente il modello kantiano di fondazione «autonoma» dell'etica, a partire dall'imperativo formalmente universale in quanto *Factum* della ragione: fondazione autonoma che tuttavia riposa su una particolare *eteronomia*: come è noto, l'imperativo categorico, che la ragione ritrova in se stessa come *factum* originario, ha come corrispettivo la *libertà* dell'uomo, ovvero ogni *dovere* etico presuppone il *potere* di agire liberamente, ponendo la libertà come «postulato» della ragione pura pratica. Nella particolarità della sua proposta etica, Kant è senza dubbio lo sfondo delle questioni che riprenderà Levinas. La coscienza della legge non s'impone come una proposizione analitica, ma per una proposizione sintetica a priori. Senza la coscienza della legge morale, senza il *Factum* dell'obbligazione, l'uomo non sarebbe del resto cosciente né della sua dignità, né della sua destinazione. Per un approfondimento sulla fondazione dell'etica kantiana cfr.: L. Sesta, *Responsabilità, autonomia ed eteronomia*, in *La legge dell'altro*, cit., cit., pp.265-276; G. Ferretti, *Da Kant a Levinas. Il nuovo rapporto tra etica e ontologia*, in *Il Bene al-di-là dell'essere*, cit., pp. 213-237; C. Chalièr, *La critique de l'autonomie*, in *Lévinas. L'utopie de l'humain*, cit., pp.61-67; Ead., *Autonomie et hétéronomie*, in *Pour une morale au de-delà du savoir*, cit., pp. 73-101; cfr. anche W.P. Simmons, *Autonomy, Totality, and Anti-Humanism: Levinas's Critique of the Western Philosophical Tradition*, in *An-archy and Justice. An Introduction to Levinas Political Thought*, Lexington Books, USA 2003.

⁹⁸⁰ Scrive Levinas: «Il soggetto è “per sé” [...] conoscendosi o rappresentandosi si possiede, si domina, estende la sua identità. Questo imperialismo del Medesimo è tutta l'essenza della libertà» (TI 86; 86). Dietro questa affermazione si può facilmente riconoscere ancora una volta Spinoza e la sua concezione di diritto naturale come determinato dalla potenza di ciascuno, laddove «ciascun individuo ha il supremo diritto a tutto ciò che può, ossia [...] il diritto di ciascuno si estende fin dove si estende la sua determinata potenza» (B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a c. di A. Dini, Bompiani, Milano 2001, p. 517). Sul concetto di potere cfr. le due conferenze inedite *Pouvoirs et Origine* tenuta da Levinas al Collège philosophique il 1° e 3 febbraio del 1949, ora in OE2 105-150; 99-138.

⁹⁸¹ C. Chalièr, *L'utopie de l'humain*, cit., pp. 62-63.

Il tragico della libertà

La libertà – distacco in rapporto all'essere – diviene scelta arbitraria. La libertà diviene soggettività – arbitrio- ingiustizia – La libertà diviene brigantaggio [...] Quanto le occorre non è la sovranità totale ma la giustificazione, l'investitura. Da qui ritorno alla creazione da cui si è staccata. Tale ritorno alla creazione è impossibile alla visione. Ascolto = andare dietro alla sovranità non per acquisirla ma per giustificarla ⁹⁸².

La svolta, lo scarto, nonché la liberazione, viene dall'Altro. L'altro non è l'inferno, come vorrebbe Sartre ⁹⁸³, ma la liberazione. Il tutto dipende da come si pensa il rapporto all'alterità. In Sartre si tratta di un rapporto per «negazione»: «Altri è colui che non è me» ⁹⁸⁴, come *alter ego*, in una logica conflittuale che - lungi dal mito di Gige che vede senza essere visto – porrebbe la relazione intersoggettiva come l'opposizione di due sguardi, o il conflitto di due libertà ⁹⁸⁵. Scrive Levinas a proposito:

⁹⁸² <F.201> della Raccolta C, in OE1 447; 451.

⁹⁸³ Il filosofo avrebbe tuttavia chiarito il senso della famosa affermazione "l'inferno sono gli altri", che egli fa pronunciare a Garcin nel dramma *Porta chiusa* che sarebbe «sempre stata mal interpretata...Se i rapporti con gli altri sono contorti, viziati, allora l'altro non può che essere che l'inferno. Perché? Perché gli altri in fondo sono ciò che vi è di più importante in noi stessi...Ciò significa che, se i miei rapporti sono cattivi, io mi metto nella totale dipendenza dell'altro. E allora realmente io sono all'inferno... (J. P. Sartre, Préface à *Huis clos* (1944), il cui primo titolo era stato 'Les Autres', in *Un théâtre de situations*, Gallimard, Paris 1973, pp. 238-239. Com'è noto, lo stesso Merleau-Ponty fondatore con lui della rivista *Les Temps Modernes*, obiettò all'amico l'unilateralità di quell'affermazione, ribattendo in *Senso e non-senso* (1948): «"L'inferno sono gli altri" non vuol dire: "Il cielo sono io". Se gli altri sono lo strumento del nostro supplizio è solo perché sono in primo luogo indispensabili alla nostra salvezza. Siamo coinvolti a essi in modo tale che dobbiamo, bene o male, stabilire l'ordine di questo caos» (M. Merleau-Ponty, *Senso e non-senso*, Il saggiatore, Milano 2009, pp. 61-62).

⁹⁸⁴ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 281. Anche Malka insiste su questo punto: «per Sartre l'Altro è colui il cui sguardo mi trafigge, mi "cosifica", sconvolge l'ordine del "per-sé". Anche per Levinas, la soggettività è vissuta nella vergogna o, in ogni caso, nel modo della consapevolezza. Ma io non ho vergogna di ciò che lo sguardo dell'altro mi fa essere. Ho vergogna dell'appello che risuona in lui. Io sono il custode dell'Altro. È l'Altro che fa sorgere in me una coscienza etica. È l'Altro che mi libera» (S. Malka, *Leggere Levinas*, cit., pp. 28-29).

⁹⁸⁵ Com'è noto, la visibilità rappresenta in qualche modo per Sartre la dimensione di esteriorità, la presenza dell'altro che ci guarda, e soprattutto *l'alienazione fondamentale*, con cui la libertà dell'io viene contestata e messa in pericolo. L'essere visibili è una ferita che si apre nel soggetto, poiché mentre l'altro si rivela come ciò che non è una mia possibilità poiché non dipende dalla mia libertà, l'io si scopre piuttosto dipendente dalla possibilità di essere visto. Nel tentativo di porre un'autonomia assoluta, si insinua la ferita di un'eteronomia radicale: «l'altro diviene il limite della libertà dell'io», ponendo un confine alle sue possibilità, mentre «la libertà dell'altro rappresenta il 'rovescio' della libertà dell'io e la determina» (Cfr. R. Kirchmayr, *La violenza di uno sguardo. Scene da Sartre (e da Husserl)*, in *Scenari dell'alterità*, a c. di P. A. Rovatti, cit., pp. 13-40, p. 28). Kirchmayr ha messo in luce la centralità della scena del conflitto come chiave interpretativa del problema intersoggettivo in Sartre, mostrando il suo legame con una delle pagine più frequentate della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel: la dialettica tra il servo e il signore. Sarte del resto, come lo stesso Levinas, aveva assistito alle lezioni sulla filosofia di Hegel e sulla *Fenomenologia dello spirito* tenute negli anni Trenta da Alexandre Kojève all'École Pratique des Hautes Études di Parigi. Le lezioni, successivamente raccolte e pubblicate dallo scrittore Raymond Queneau, ebbero un duraturo e profondo influsso sulla cultura francese ed evidentemente in primo luogo su Sartre, che pone la dialettica servo-signore come luogo cruciale del problema dell'altro mostrando l'incidenza formativa di Kojève, che considerava tale figura proprio il nucleo profondo dell'intera dialettica hegeliana.

L'incontro d'Altri in Sartre minaccia la mia libertà ed equivale alla sconfitta della mia libertà sottoposta allo sguardo di un'altra libertà. Qui si manifesta, forse, nella maniera più evidente, l'incompatibilità dell'essere con ciò che resta veramente esterno. Ma è qui che ci appare piuttosto il problema della giustificazione della libertà: la presenza d'altri non mette in questione la legittimità ingenua della libertà? La libertà non appare a se stessa come una vergogna per sé? E, ridotta a sé, come un'usurpazione? L'irrazionalità della libertà non dipende dai suoi limiti, ma dall'infinita della sua arbitrarietà. La libertà deve giustificarsi⁹⁸⁶.

Il problema non è dell'ordine di un conflitto tra libertà opposte, o dei limiti della libertà propria, è piuttosto la questione della sua giustificazione, del suo grado di «giustizia»⁹⁸⁷.

Come si è visto, negli scritti levinasiani la presenza d'Altri comporta la messa in crisi della soggettività e dell'ingenuo potere della libertà, con un'intensità crescente e direttamente proporzionale alla radicalità con cui la trascendenza d'Altri e la sua epifania vengono pensate. Prendendo le mosse da *De l'existence à l'existant*, il percorso da *Totalité et Infini* a *Autrement qu'être* – giusto per eleggere questi due lavori come emblemi di altri due momenti centrali della riflessione del filosofo – costituisce la messa in scena di un crescente 'questionamento' della figura della libertà, scandita appunto in tre tappe che vedono la libertà stessa descriversi come «tragica», «investita», «finita»⁹⁸⁸.

Nel lavoro del 1961, nel contesto di una teorizzazione della soggettività come polo del Medesimo che in qualche modo ancora permane *di fronte* alla maestà del Volto e alla

⁹⁸⁶ TI 338-339; 311-312. Il problema della giustificazione comporta la fondazione di un'etica che ha come sua origine non la libertà, quanto piuttosto la coscienza della sua indegnità, riabilitando una nozione di eteronomia che richiede un rimontare *al di qua* della libertà stessa: nell'eteronomia, sottolinea Chalier, è proprio l'investitura da parte di Altri che dà alla libertà «una dignità che essa non potrebbe in alcun modo darsi da se stessa, quella della moralità precisamente» (cfr. C. Chalier, *Lévinas, L'utopie de l'humain*, cit., pp. 62-63).

⁹⁸⁷ Nei testi delle conferenze inedite leggiamo: «Tutta la filosofia moderna riposa sull'idea che la libertà si giustifica da se stessa e che in qualche modo essa è la fonte di ogni giustificazione. Quando scopre qualcosa di tragico nell'essenza dell'io – non lo interpreta come un limite imposto alla libertà che assume solo una condizione imposta.[...] Anche l'incontro con l'Altro viene interpretato come una minaccia alla nostra libertà, come un cedimento della libertà sotto lo sguardo di un'altra libertà, senza chiedersi se l'incontro con altri non sia la messa in questione della legittimità, supposta iniziale, di questa libertà, piuttosto che una limitazione di essa. [...] Noi pensiamo che l'ingiustizia dell'io non consiste nei limiti della sua libertà, ma nella sua libertà stessa. A partire da questo, contestiamo che si debba giustificare la libertà con la libertà. [...] Dire che la libertà non giustifica la libertà, significa situare al di là del potere del soggetto la sua giustificazione» (E. Levinas, *Les nourritures*, in <f.2 -?> in OE2 155-156; 143-144 e 158).

⁹⁸⁸ Proprio a partire dal lavoro del 1947, e attraverso i testi citati, si può constatare che il pensiero levinasiano sulla libertà - malgrado la differenze d'accento, i rimaneggiamenti dei concetti o le nuove inflessioni - mantiene un'evidente coerenza. Colette mostra questa continuità tematica ed argomentativa ripercorrendo i testi citati tramite un'analisi dei concetti di *mondo, essere, esperienza e libertà* (cfr. J. Colette, *La liberté*, cit., pp. 248-258).

trascendenza del suo comandamento etico, «l'esistenza non è condannata alla libertà, ma è *investita* come libertà»⁹⁸⁹. Altri si rivela come una presenza che *rovescia* l'ingenuo potere della soggettività libera ed autonoma, postasi come io separato e *naturalmente* gaudente⁹⁹⁰. Ecco in che senso Levinas dice che l'idea dell'infinito sia «morale»⁹⁹¹:

Bisogna avere l'idea dell'infinito, l'idea del perfetto, come direbbe Cartesio, per conoscere la propria imperfezione. L'idea del perfetto non è idea, ma desiderio. È accoglienza d'Altri, l'inizio della coscienza morale, che mette in questione la mia libertà. [...] Essa si attua come vergogna in cui la libertà si scopre omicida nel suo stesso esercizio⁹⁹².

La presenza dell'Altro, con il comandamento che ne deriva quale impossibilità etica di ucciderlo, non solo indica «la fine dei poteri»⁹⁹³; Altri, nella sua dimensione di altezza e maestosità - nei termini di *diacronia* e *spaziale* e *temporale* sopra analizzati - nella sua «superiorità che viene proprio dalla sua trascendenza [...] si impone come un'esigenza che domina questa libertà e, quindi, come ciò che è più originario di tutto quanto accade in me»⁹⁹⁴. Come dire, Altri è *prima*. Di fronte alla straordinaria esterioresità del Volto, la libertà dell'io non si trova tanto *limitata* da quella dell'altro, quanto *investita*, sospinta a rovesciarsi nella figura della «vergogna», per la consapevolezza del proprio doppio *ritardo*, e sollecitata a farsi «risposta» all'appello etico :

⁹⁸⁹ TI 83; 84, corsivo mio. Negli stessi termini, nel saggio del 1957 leggiamo: «L'esistenza non è condannata alla libertà, ma giudicata e investita come libertà. La libertà non potrebbe presentarsi nella sua nudità. L'investitura della libertà costituisce la vita morale in quanto tale, che è del tutto eteronoma» (EDE 244; 202).

⁹⁹⁰ Nel saggio del 1957 il filosofo scriveva: «Qui ha fine l'inquietudine solipsista della coscienza che, in tutte le sue avventure, si scorge come schiava di Sé: la vera esterioresità consiste in questo sguardo che mi impedisce ogni conquista. Il che non significa che i miei poteri siano troppo deboli di fronte alla sfida della conquista, ma che io *non posso più potere*: la struttura della mia libertà [...] viene completamente rovesciata» (EDE 240; 198). L'intento di Levinas è quindi quello di uscire dalla logica di autoposizione e di autogiustificazione del Medesimo, per cui l'Essere è giustificazione dell'essere, e la libertà è giustificazione stessa della libertà; il problema è, come si è già visto, non tanto negare legittimità al proprio, alla naturalità del conatus essendi e dunque alla libertà come esercizio dell'io autonomo, quanto - *di fronte* alla presenza d'Altri - inquietare la tranquillità dell'io separato che volesse continuare a vivere come se non ci fossero gli altri. Si tratterà di *giustificare* la libertà rifondandone il senso alla luce dell'epifania del Volto, passando «da libertà assoluta centrata su di sé a libertà creata per rispondere *agli* altri e *degli* altri», come commenta E. Bonan, in *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Lévinas*, cit., p. 437).

⁹⁹¹ TI 82; 83.

⁹⁹² Ibidem.

⁹⁹³ Ivi, 86; 86.

⁹⁹⁴ Ibidem.

La libertà si limita allora non in quanto si sia scontrata con una resistenza, ma in quanto arbitraria, colpevole e timida; ma nella sua colpevolezza si innalza alla responsabilità⁹⁹⁵.

E ancora:

Il volto con cui si presenta l'Altro [...] non nega il Medesimo, non gli fa violenza [...] Questa presentazione è la non-violenza per eccellenza, infatti invece di ledere la mia libertà la chiama alla responsabilità e la instaura⁹⁹⁶.

Dunque è nella colpevolezza davanti allo sguardo indigente di Altri che la libertà «*si innalza alla responsabilità*» ed è il Volto stesso che «*chiama la libertà alla responsabilità e la instaura*». L'investitura che libera la libertà dall'arbitrarietà si configura come l'inquietudine per Altri rivela nella responsabilità per l'altro, senza che questo comporti una negazione della libertà stessa o un suo disconoscimento. Si tratterebbe, per Levinas, non di «limitare» quanto di «promuovere» la libertà del soggetto, suscitando la responsabilità⁹⁹⁷. Ora, se da un lato sembra legittimo chiedersi cosa ne resti della libertà e come possa essere pensata – se davvero, pur essendo *investita*, essa non è negata – più precisamente la questione da porsi è: come avviene questo rovesciamento/ innalzamento della libertà in responsabilità, che nei testi analizzati a seguire appare in termini ancora più radicali?

In un articolo del 1968, *Humanisme et an-archie*⁹⁹⁸, anticipando alcuni sviluppi dell'opera del 1974, Levinas scrive :

⁹⁹⁵ TI 223; 209. E continua: «L'idea dell'infinito in me, che implica un contenuto che eccede il contenente, mette fine al pregiudizio della maieutica senza mettere fine al razionalismo, poiché l'idea dell'infinito, lungi dal violare lo spirito, condiziona proprio la non-violenza, cioè instaura l'etica. L'Altro non è per la ragione uno scandalo che la metta in movimento dialettico, ma il primo insegnamento. Un essere che *riceve* l'idea dell'infinito – che *riceve*, in quanto non la può trarre da sé – è un essere istruito in modo non maieutico, un essere il cui esistere stesso consiste in questa incessante ricezione dell'insegnamento».

⁹⁹⁶ TI 222; 208. Ferretti pone l'accento sul fatto che la resistenza del volto sia una «resistenza etica», e non l'opposizione dei suoi poteri ai poteri dell'io, che lo porrebbe ancora sullo stesso suo piano: «nell'originaria tensione di miseria e signoria» la nudità del volto si oppone come ciò che non può più potere, «trascende ogni dimensione di potere [...] instaurando la prossimità» (Cfr. G. Ferretti, *Il Bene al-di-là dell'essere*, cit., p.229). Del resto Levinas scrive: «L'impossibilità di uccidere non ha un significato semplicemente negativo e formale; la relazione con l'infinito o l'idea dell'infinito in noi la condiziona positivamente» (TI 219; 205).

⁹⁹⁷ Cfr. Ivi, p. 219; 205-206: «L'essere che si impone non *limita* ma *promuove* la mia libertà, facendo nascere la mia bontà. L'ordine della responsabilità in cui la gravità dell'essere, nella sua ineluttabilità, spegne ogni sorriso, è anche l'ordine in cui la libertà è invocata in modo così ineluttabile che il peso irremissibile dell'essere fa nascere la mia libertà. L'ineluttabile non ha più l'umanità del fatale, ma la serietà severa della bontà» (corsivo mio).

⁹⁹⁸ Articolo pubblicato in 'Revue International de Philosophie', 1968, n. 22, pp. 223-237, poi ripreso in HAH.

Far rinascere l'uomo [...] dalla libertà messa in discussione come origine e come presente, cercare la soggettività nella passività radicale, non è lo stesso che abbandonarsi alla fatalità o al determinismo, che sono la soppressione stessa del soggetto? Certamente, se l'alternativa libero / non libero ha significato ultimo e se la soggettività consiste nel fermarsi all'ultimo o all'originario. Ma proprio su ciò verte la questione ⁹⁹⁹.

Il problema è cioè che la soggettività - in cui Levinas dirime questa paradossale dinamica di una libertà rovesciatasi di colpo in responsabilità e di una responsabilità che presuppone tuttavia la libertà - è una soggettività «anteriore alla sua libertà e alla sua non libertà» ¹⁰⁰⁰. La questione, posta in questi termini nell'articolo sopra citato, si intreccia al problema del cominciamento già emerso, come si è visto, nella parte conclusiva di *De l'existence à l'existant* ¹⁰⁰¹. L'azione, la libertà come esercizio dell'uomo, «è il fatto di *incominciare*, ossia di *esistere* come un'origine e movendo da un'origine verso l'avvenire», scrive Levinas nell'articolo in questione ¹⁰⁰². La descrizione del suo carattere incoativo, «libero» perché «principale», è attribuito in questo testo alla coscienza riflessiva, ma attraverso una modalità espositiva e argomentativa che potrebbe sovrapporsi benissimo alla descrizione dell'ipostasi e della libertà del presente svolta nel lavoro del 1947. Del resto, sempre nell'articolo del 1968, il filosofo afferma: «Incominciare – ignorare o sospendere la profondità indefinita del passato – è il prodigio del presente» ¹⁰⁰³, così come il miracolo dell'ipostasi e dell'istante è il prodigio dell'origine a partire dall'essere puro, il prodigio del coagulo nel fluire anonimo del Neutro, la nuclearità dell'istante evidente attraverso la «nota falsa» nell'insieme armonico della melodia. Prodigio ambivalente però, e tragico, se alla meraviglia del cominciamento segue la fatalità dell'inchiodamento, del contraccolpo su se stesso. Ecco perché già nel presente «c'è un nodo» che non si scioglie ¹⁰⁰⁴: si

⁹⁹⁹ HAH 81; 113.

¹⁰⁰⁰ Ivi, 82; 115.

¹⁰⁰¹ L'azione, la libertà come esercizio dell'uomo, «è il fatto di *incominciare*, ossia di *esistere* come un'origine e movendo da un'origine verso l'avvenire», scrive Levinas nell'articolo in questione (cfr. HAH 79; 111); la descrizione del suo carattere incoativo, «libero» perché «principale», è attribuito in questo testo alla coscienza riflessiva, ma attraverso una modalità espositiva e argomentativa che potrebbe sovrapporsi benissimo alla descrizione dell'ipostasi e della libertà del presente svolta in EE. Del resto, sempre nell'articolo del 1968, il filosofo afferma: «Incominciare – ignorare o sospendere la profondità indefinita del passato – è il prodigio del presente» (Ibidem). Così come il miracolo dell'ipostasi e dell'istante era il prodigio dell'origine a partire dall'essere puro, il prodigio del coagulo nel fluire anonimo del Neutro, la nuclearità dell'istante evidente nella nota falsa nell'insieme della melodia. Prodigio ambivalente però, e tragico, se alla meraviglia del cominciamento segue la fatalità dell'inchiodamento, del contraccolpo su se stesso.

¹⁰⁰² Cfr. HAH 79; 111.

¹⁰⁰³ Ibidem.

¹⁰⁰⁴ Cfr. EE 114; 71.

pretende cominciamento puro, ma respira la gravità dell'essere in cui si impegna, «nel suo contatto d'iniziazione un'istantanea maturità lo pervade»¹⁰⁰⁵. L'impossibilità dell'origine pura intravista già nelle pagine di *De l'existence à l'existant*, si delinea cioè come l'impossibilità di risalire al di là del *pre-originario*, ovvero il fatto di cogliere la soggettività in una suscettibilità preoriginaria che precede l'incominciare e il principio, che è *an-archicamente*¹⁰⁰⁶. Potremo dire allora, parafrasando i già esaminati nevralgici passaggi del testo del 1947, che il *tragico* ritorno dell'*io* sul sé, nell'inchiodamento del presente, è esattamente il tragico e ancestrale virare della libertà in responsabilità:

La libertà del presente trova un limite nella responsabilità di cui è la condizione. [...] Solo l'essere libero è responsabile, il che significa che è già non libero¹⁰⁰⁷.

Ritorna in mente l'idea sartriana di *condanna*, citata espressamente proprio da Levinas in questo punto dell'argomentazione sul preoriginario della responsabilità¹⁰⁰⁸. Come concepire l'anteriorità all'alternativa libero/ non libero senza cadere nel determinismo? - si chiede già il filosofo nel 1968.

Non è possibile trovare un senso (un senso "alla rovescia", è vero, ma il solo autentico qui) alla libertà medesima, partendo proprio da quella passività dell'uomo in cui sembra che appaia la sua inconsistenza?¹⁰⁰⁹.

¹⁰⁰⁵ EE 115; 72.

¹⁰⁰⁶ Scrive il filosofo: «Si può, dunque, parlare dell' "al di là dell'ultimo" e del "pre-originario", senza farne ancora, in virtù di quell'*al di là* o di questo *al di qua*, qualcosa di ultimo o di originario. L'"al di là" o il "pre-originario" o il "pre-liminare" designano – per abuso linguistico, naturalmente – la soggettività anteriore all'io, anteriore alla sua libertà e alla sua non-libertà. Soggetto pre-originario, oltre l'essere, *in sé*. L'*interiorità* non si descrive in termini spaziali di alcun genere, come il volume di una sfera avvitichata e suggellata ad un Altro [...] L'*interiorità* è il fatto che nell'essere l'incominciare stesso sia preceduto, ma che ciò che precede non si presenti al libero sguardo che l'assumerebbe, non si faccia mai né presente né rappresentazione; qualcosa è già passato "sopra la testa" del presente, [...] qualcosa che precede l'incominciare e il principio, qualcosa che è an-archicamente, *malgrado* dell'essere, inverte o precede l'essere» (HAH 82; 115-116). A proposito dell'an-archia e della messa in causa del soggetto come origine di se stesso, in *Dieu, la mort et le temps* Levinas rinvia a un racconto popolare russo in cui si narra di un cavaliere avente «il cuore al di fuori del proprio corpo» (Cfr. DMT 201; 235. Il riferimento è al racconto *Il cuore di Danko*, cfr. M. Gorkij, *Il cuore di Danko*, tr. it. di E.W. Foulques, S. Romano Editore, Napoli 1903).

¹⁰⁰⁷ Cfr. EE 115-116; 72.

¹⁰⁰⁸ L'anteriorità della responsabilità sulla libertà - passività assoluta e impossibilità radicale di recupero dell'origine - nei termini fin qui esposti viene introdotto in *Humanisme et an-archie*. Prima di procedere nell'argomentazione, Levinas in nota nomina Sartre, come colui che pur partendo da una posizione forte e autonoma del soggetto e della libertà, «ha parlato di un soggetto *condannato* alla libertà». Le pagine che seguono, dice Levinas, laddove si esaminerà il senso 'non deterministico' di questa passività nell'elezione da parte del Bene, «descrivono precisamente il senso di tale condanna» (HAH 120; 117).

¹⁰⁰⁹ Ivi, 80; 112.

Nell'opera del 1974, contestualmente alla radicalizzazione cui è sottoposta la questione del rapporto soggettività – alterità, lo scenario cambia ¹⁰¹⁰. Se Levinas descrive la soggettività come abitata già nel suo intimo dalla vocazione eteronoma, fino a declinarsi come esposizione e passività assoluta, *uno-per-l'altro* individuantesi nella sua unica perché insostituibile responsabilità, la libertà appare non più solo sollecitata dall'indigenza del Volto, ma irremissibilmente «soggetta» ad Altri: già da sempre votata alla responsabilità per-l'altro senza averne mai decretato l'assunzione, in nome di una passività anarchica anteriore alla libertà stessa ¹⁰¹¹, investitura anteriore alla scelta ¹⁰¹². A questo punto la questione sul residuo ancora possibile di libertà, è più che mai legittima. Data l'alta considerazione della «dignità» della libertà umana ¹⁰¹³, che pervade tutta la filosofia moderna, l'obiezione naturale che Levinas stesso discute in *Autrement qu'être* ¹⁰¹⁴, è quella secondo cui la libertà risulterebbe appunto non più solo «investita», ma «finita», totalmente negata, senza più alcun residuo. Impegnandosi a rispondere a tale obiezione, Levinas riprende, da un nuovo punto di vista, la problematica della libertà già affrontata in *Totalité et infini*, sostenendo la tesi che l'antioriorità della responsabilità sulla libertà renderebbe sì finita la libertà ma non ne sopprimerebbe affatto la dignità. Essa permetterebbe anzi di coglierne il senso autentico nella «gratuità», trasfigurandola come «passione infinita della responsabilità»: la libertà *finita* sarebbe quindi in verità una responsabilità *infinita* e illimitata ¹⁰¹⁵. La trattazione inizia chiamando in causa la concezione, secondo il filosofo ben rappresentata da Fichte, che porrebbe la libertà come necessariamente o infinita o nulla. Di conseguenza, la libertà umana non dovrebbe che essere infinita, all'origine di se stessa e del mondo

¹⁰¹⁰ Come fa notare Bonan, sembrerebbe qui avvertirsi il peso degli avvenimenti storici accaduti nel frattempo, e la stessa atmosfera plumbea del dopoguerra: il testo si apre infatti ricordando l'olocausto e si chiude con una prospettiva quasi apocalittica - il ritorno imminente dell'*il y a*, prima definito come la minaccia di una fine del mondo (cfr. AE 219; 176) – come ad indicare «la crudeltà irremissibile e la consapevolezza assoluta della libertà, identificata alla figura del *conatus essendi*» (E. Bonan, *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Lévinas*, cit., p. 438).

¹⁰¹¹ Cfr. HAH 87; 123.

¹⁰¹² Cfr. Ivi, p. 86; 120.

¹⁰¹³ Cfr. Ivi, p. 77; 110.

¹⁰¹⁴ Il riferimento è in particolare al paragrafo sesto del capitolo quarto (cfr. AE 194-205; 153-163).

¹⁰¹⁵ Cfr. Ivi, p. 179; 141. Ponendo l'attenzione su questo irriducibile intreccio tra libertà e responsabilità e riconoscendo opportunamente in esso il cuore nevralgico di quest'opera di Levinas, Caygill sostiene che «*Altrimenti che essere* potrebbe intitolarsi “altrimenti che libertà”, considerato il fatto che esplora l'“umana possibilità” di una soggettività caratterizzata dalla responsabilità piuttosto che dall'esperienza della libertà [...]. Così come la libertà del soggetto viene presentata in quanto particolare modalità dell'essere, allo stesso modo la responsabilità del soggetto ne mostrerà una modalità che scaturisce dall'altrimenti che essere» (H. Caygill, *Levinas & the Politics*, cit., p. 131).

come di un suo progetto, eliminando ogni possibile limite. Con ironia, non senza riferirsi a Heidegger, Levinas ribatte:

Si ragiona in nome della libertà dell'io, come se io avessi assistito alla creazione del mondo e come se potessi essere responsabile solo di un mondo uscito dal mio libero arbitrio. Presunzioni di filosofi, presunzioni di idealisti. O rinuncia di irresponsabili ¹⁰¹⁶.

Più che approfondire la critica al presupposto della posizione obiettante, Levinas s'impegna a spiegare il significato della sua tesi sull'antioriorità della responsabilità sulla libertà. Egli infatti non intende in alcun modo mortificare la finitezza del soggetto, né ridurlo tantomeno a «puro risultato del mondo» ¹⁰¹⁷, quanto ribadire che prima della libertà - o non libertà - intesa come possibile scelta di fronte al bene e al male, il soggetto si trova già compromesso con il Bene, posto da quest'ultimo in quella situazione di responsabilità per altri che lo costituisce. Nella responsabilità assoluta e irremissibile a cui si è consegnati, si riaffaccia il versante di una consapevolezza altrettanto assoluta:

Più io ritorno a Me, più mi spoglio [...] della mia libertà di soggetto costituito, volontario, imperialista, più mi scopro responsabile; più sono giusto, più sono colpevole ¹⁰¹⁸.

E più ancora, ribadisce Levinas, configurandosi come passività anteriore alla scelta, la libertà *finita* tuttavia non va intesa nei termini «dell'effetto nella serie causale», come se

¹⁰¹⁶ AE p. 194; 154.

¹⁰¹⁷ Ibidem.

¹⁰¹⁸ AE 177-178; 141. Si è fatto notare da più parti che nel tema della *colpevolezza* quale luogo centrale in cui la figura della libertà si snoda di colpo come responsabilità assoluta, si può cogliere il riferimento indiretto alla Shoah, quale imprinting etico fondamentale di Lévinas, ovvero il senso di colpa del sopravvissuto (cfr.: D. Sibony, *Don de soi ou partage de soi? Le drame de Lévinas*, Ed. Odile Jacob, Paris 2000, p. 57; E. Bonan, *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Lévinas*, cit., p. 441). Leggiamo in *Difficile liberté*: «Bisogna dirlo ad un ebreo? Ma ogni sopravvissuto ai massacri hitleriani – anche ebreo – è Altro rispetto ai martiri. Ed è dunque responsabile e incapace di tacere. È obbligato verso Israele per ragioni che obbligano qualsiasi uomo [...] Impossibile tacere. Obbligo di parlare» (DL 203-204; 167). Il rovescio di questa smisurata colpevolezza anche per colpe non proprie, si configura esattamente come la responsabilità smisurata e illimitata verso tutti e verso tutti, e come si ricorderà, dopo la dedica ai milioni di vittime dell'olocausto in apertura ad *Autrement qu'être* Levinas le dure parole di Ezechiele: «io domanderò conto a te del suo sangue» (cfr. AE 7; VI. Cfr. Ez 3,20). Come se si dovesse rispondere di sé, degli altri, e anche del male compiuto dagli altri (cfr. su questo punto C. Chaliel, *Lévinas, L'utopie de l'humain*, cit., p. 70). Leggiamo in *Difficile liberté*: «Bisogna dirlo ad un ebreo? Ma ogni sopravvissuto ai massacri hitleriani – anche ebreo – è Altro rispetto ai martiri. Ed è dunque responsabile e incapace di tacere. È obbligato verso Israele per ragioni che obbligano qualsiasi uomo [...] Impossibile tacere. Obbligo di parlare» (DL 203-204; 167).

il Bene fosse una *causa* esterna il cui effetto sarebbe la situazione di responsabilità del soggetto ¹⁰¹⁹:

Prima delle bipolarità del bene e del male presentati alla scelta, il soggetto si trova compromesso con il Bene nella passività stessa del sopportare. La distinzione tra libero e non-libero non sarebbe l'ultima distinzione [...] né l'ultimo riferimento del senso e del non senso [...] Questa anteriorità della responsabilità rispetto alla libertà significherebbe la Bontà del Bene: la necessità per il Bene di eleggermi per primo, prima che io sia in grado di eleggerlo, cioè di accogliere la sua scelta. E' la mia susceptio preoriginaria. Passività anteriore ad ogni recettività ¹⁰²⁰.

Certo, l'anteriorità dell'elezione da parte del Bene rispetto alla libertà rende quest'ultima una «libertà finita». Ma è anche l'unico modo, sostiene Levinas, che permette di conferire un senso a questa nozione, «senza recare danno alla *dignità* della libertà così pensata nella sua finitezza» ¹⁰²¹.

Con un'argomentazione parallela a quella svolta in *Totalité et Infini*, il filosofo afferma che la «libertà finita» acquisisce un senso nuovo e preserva la sua dignità solo se la si pensa come libertà non avente il proprio cominciamento in se stessa, solo se la si pensa anarchicamente «investita» e scalzata nei suoi ingenui diritti e posta di colpo nel solco

¹⁰¹⁹ Cfr.: HAH 80 e 86; 112-113 e 121; AE 196; 156. La fondazione dell'etica levinasiana, nella responsabilità del per-l'altro, sembra cioè prendere le mosse a partire dalla seconda delle accezioni dell'etimologia latina sopra analizzata: «re-spondeo» non tanto come il *garantire un impegno preso* quanto piuttosto come il *rispondere* ad un appello ricevuto. Qui si gioca la distanza tra la responsabilità levinasiana e la responsabilità intesa in senso giuridico. Lo stesso Ricoeur cita la definizione del *Dictionnaire de Trévoux* del 1771: «Imputare un'azione a qualcuno significa attribuirgliela come al suo vero autore, mettergliela, per così dire, sul suo conto e renderlo di essa responsabile» (P. Ricoeur., *Il giusto*, Effatà editrice., Cantalupa (Torino) 2005, p. 54). Egli presenta il soggetto responsabile come agente e l'attribuzione come esplicitazione di un legame di causalità tra il soggetto e l'azione (legame che avrà sviluppi importanti nell'elaborazione kantiana del soggetto responsabile perché soggetto d'imputazione). Ma il concetto di responsabilità levinasiana non poggia né sull'idea di libertà come origine dei propri atti, né sul principio di causalità, prendendo così le distanze sia dalla filosofia morale di Kant sia dalla nozione giuridica di responsabilità. Sulla distanza tra Levinas e la responsabilità giuridica cfr. A. Zielinski, *La responsabilité est sans pourquoi*, cit., pp. 118-138). Anche J.-F. Rey da parte sua, richiamandosi alle tesi di Ricoeur e Kant, sottolinea la distanza del concetto levinassiano di responsabilità da quello moderno di *imputazione*: «Il soggetto responsabile dei suoi atti, nella prospettiva seguita da Ricoeur, è colui al quale possono essere imputati i suoi atti (Kant) e le loro conseguenze (Hegel). Questi atti gli sono imputabili in quanto libero autore dell'azione. Questo è il legame tra libertà e responsabilità, come è stato pensato da Kant fino a Sartre» (J.-F. Rey, *Lévinas. Le passeur de justice*, Michalon, Paris 1997, p. 34). In Levinas, piuttosto, troviamo una chiara distinzione tra una responsabilità 'etica', originaria, e qualsiasi responsabilità morale o giuridico - politica, che vengono solo *dopo* di essa.

¹⁰²⁰ AE 195; 154.

¹⁰²¹ AE p.197; 156. Cercare di pensare in termini diversi la finitezza della libertà, significherebbe infatti per il filosofo o ricondurla alla limitazione da parte di un non-io (il riferimento è ancora all'idealismo fichtiano), o pensarla come necessitata a volere in una situazione determinata limitante l'arbitrio del volere (come nell'esistenzialismo). In entrambi i casi, però, nella libertà finita si supporrebbe un elemento di libertà pura, non intaccata dalla limitazione. Infatti, scrive più avanti Levinas, per Fichte «ogni sofferenza dovuta all'azione del non-io sull'io è, preliminarmente, la posizione di questa azione del non-io attraverso l'io» (AE p.198;157). In questo modo, aggiunge Levinas, «la nozione di libertà finita pone, invece di risolverlo, il problema di una limitazione della libertà del volere» (AE p.197;156).

di una «responsabilità infinita» in cui «l'altro non è altro perché urta e limita la mia libertà»¹⁰²² quanto perché, nella sua exteriorità radicale, mi accusa senza limiti, fino alla responsabilità di tutto e di tutti, nell'impossibilità di sottrarsi ad essa. Inoltre, per evitare fraintendimenti, Levinas non manca di sottolineare che la scelta con cui il Bene elegge il soggetto, costituendolo in assoluta passività prima di ogni sua iniziativa, non implica l'esercizio di alcuna «violenza»; la violenza, infatti, suppone che si comprima una libertà illimitata già costituita, pensata come originariamente neutra davanti al bene o al male e dunque capace di scegliere tra i due. Qui, invece, scrive Levinas, sebbene sia vero che «nessuno può essere buono volontariamente», dato che il Bene lo ha già da sempre scelto e convocato alla responsabilità, prima di ogni suo atto libero, è altrettanto vero che «nessuno è schiavo del Bene»¹⁰²³. Non si tratta di un mero complesso di colpevolezza, né di qualcosa che diventi «tendenza naturale»¹⁰²⁴ o «“istinto” divino»¹⁰²⁵, ma di un pre-originario che agisce al di qua e prima dell'alternanza libertà/non libertà, come un *Eschaton* che non prevede un suo opposto: la questione del residuo possibile di libertà posta poc'anzi, si ripropone quindi in termini ancora più stretti e radicali: come si può essere «buoni ma non volontariamente» senza tuttavia essere «schiavi del Bene»?

4.2. Esigente eteronomia e *difficile* libertà

L'affermazione levinasiana poc'anzi citata pone dei problemi non indifferenti: «se nessuno è buono volontariamente, nessuno è schiavo del Bene»¹⁰²⁶. Non si tratta di una tendenza naturale o di una qualche benevolenza altruista che sorge dal soggetto volontariamente, dunque non si tratta del riflesso di una legge auto-noma del soggetto stesso; eppure, pur essendo una legge eteronoma che viene in qualche modo dall'esterno, non implica determinismo né schiavitù. Come può dispiegarsi tutto ciò?

¹⁰²² AE P. 198; 157. Detto altrimenti, «la libertà non è *prima*. Il sé è responsabile prima della libertà, [...] Il per-sé, all'accusativo, è responsabile prima della libertà, secondo una responsabilità incredibile che lo rende unico. La libertà sarà pensata come possibilità di fare ciò che nessuno può fare al mio posto; la libertà è quindi l'unicità di questa responsabilità» (DMT 212; 248).

¹⁰²³ AE 216; 173.

¹⁰²⁴ HAH 88; 124.

¹⁰²⁵ AE 198; 157.

¹⁰²⁶ Ivi, p. 216; 173.

Come pensare l'eteroaffezione del Bene in questi termini e contemporaneamente concepire una libertà non mortificata ma liberata al suo inedito senso, dischiusa come «difficile», secondo la formulazione della raccolta di saggi del 1963? In questo paragrafo la dinamica dell'eteroaffezione verrà analizzata prendendo le mosse dal già citato saggio del 1968, *Humanisme et an-archie*, e da due testi ripresi in *Dieu, la mort et le temps*¹⁰²⁷. Attraverso il tema del Male e attraverso l'ambiguità che il comandamento assume nelle figure della *testimonianza* e del *profetismo*, si cercherà poi di chiarire in che modo - pur nello sfondo aporetico che permane nella dinamica eteronoma - la libertà venga preservata e garantita. Si mostrerà parimenti che le modalità di configurazione della libertà *difficile* descritta dal filosofo, per molti versi lontana dai paradigmi della tradizione occidentale, trovano un modello di riferimento ben preciso nel retroterra biblico - ebraico che costituisce una silenziosa quanto viva fonte d'ispirazione per la sua riflessione speculativa, secondo una continuità e complementarità al logos filosofico che Levinas riconosce apertamente.

4.2.1. Sull'anarchia del Bene

Per la prossimità delle argomentazioni, possiamo leggere *Humanisme et an-archie* in parallelo al sesto paragrafo del capitolo quarto di *Autrement qu'être*: Levinas analizza la dinamica dell'eteroaffezione e la suscettibilità pre-originaria della responsabilità in relazione alle obiezioni di determinismo e causalità che vi si potrebbero intravedere. Egli ribadisce a più riprese il fatto che la passività del 'subire' il Bene, nella responsabilità che oltrepassa la libertà, resta sempre legata a qualcosa di *esterno*, che non si converte *mai* in una qualche tendenza naturale, o in un «divino istinto» della bontà:

L'altruismo della soggettività [...] non è una tendenza, non è una benevolenza *naturale* delle filosofie morali del sentimento. Esso è *contro natura*, *non-volontario*, inseparabile dalla persecuzione possibile a cui nessun consenso è pensabile - anarchico. [...] L'egoismo e l'altruismo sono posteriori alla responsabilità che li rende possibili. L'egoismo non è un termine dell'alternativa di cui l'altruismo sarebbe l'altro termine [...] I termini non sono dello stesso ordine; solo la qualificazione etica distingue qui gli equivalenti. Ma i valori valgono prima della libertà: la responsabilità la precede¹⁰²⁸.

¹⁰²⁷ Ci si riferisce in particolare ai testi delle lezioni del 20 e 27 febbraio 1976: *La subjectivité comme an-archie*, e *Liberté et responsabilité*, in DMT 201-205 e 206- 210; 235-239 e 241-245.

¹⁰²⁸ AE nota 1, 195;155 (solo il primo corsivo è dell'autore).

Affermare che il «*per*» dell'uno-per-l'altro sia non una tendenza naturale, ma addirittura «contro natura», significa forse dire con Hobbes che la soggettività umana è tendenzialmente non buona¹⁰²⁹? Significa concludere con Nancy, sulla scia di Kant, che «c'è l'imperativo perché c'è il *male*»¹⁰³⁰? Non c'è alcun atto di *assunzione* della responsabilità, né si tratta di un *impegno* volontariamente preso¹⁰³¹; non troviamo, nei testi levinasiani, alcuna descrizione dell'istante decisionale che segni il discrimen e il momento di nascita del soggetto responsabile. Tuttavia, l'anteriorità anarchica della responsabilità non va intesa come una natura intrinseca in qualche modo 'prescritta' al soggetto, escludente la possibilità del suo contrario. Insistere sulla passività che sussiste «al di qua dell'alternativa: passività - attività»¹⁰³² non significa, ancora una volta, depauperare di dignità la libertà soggetto. In che modo però, si chiede Levinas stesso in *Humanisme et an-archie*, tutto ciò non si configura come servitù¹⁰³³?

Essendosi presentato *prima* ancora di ogni possibile scelta e di ogni consapevole assunzione, l'eteroaffezione del Bene appare effettivamente come «l'assoggettamento più completo», nel carattere puntuale, subitaneo e «oppressivo» con cui si impadronisce del soggetto¹⁰³⁴. Eppure, scrive Levinas, l'ingiunzione etica che impone al soggetto un'obbedienza anteriore alla presentazione o alla rappresentazione del comandamento

¹⁰²⁹ Sul confronto tra Levinas e Hobbes, il già citato contributo di Ciglia è alquanto illuminante. Il tentativo levinasiano di «fondazione etico - utopico» della soggettività sembrerebbe contrapporsi a tutte quelle letture dell'umano che, «spesso attraversate da venature più o meno pessimistiche o tragiche, tentano di inquadralo e di comprenderlo, al contrario, a partire da un'osservazione *realistica* e disincantata della sua dimensione puramente *fattuale*». Come fa notare Ciglia, per un verso il confronto tra Levinas e la tradizione di pensiero etico-politico di cui Hobbes è una delle figure più rilevanti, sembrerebbe riproporre «la classica contrapposizione fra *utopismo* e *realismo*» (sebbene il termine *utopismo*, come vedremo, ci pare tradire l'autentica significazione della proposta levinasiana). Eppure, per altri aspetti, Levinas sembrerebbe prossimo ad Hobbes nell'ambito di quella che Vico chiamava «la grande disputa» sul carattere originariamente socievole o insocievole della natura umana: come se i due pensatori fossero «i due corni *differenti* [...] e *contrapposti* di un'unica e medesima *alternativa* teoretica» (cfr. F. P. Ciglia, *Fenomenologie dell'umano*, cit., pp. 180-183).

¹⁰³⁰ J. L. Nancy, *L'imperativo categorico*, tr. it. di F. Palese, Besa Editrice, Nardò (LE) 2007, pp. 20-22.

¹⁰³¹ I riferimenti testuali potrebbero moltiplicarsi all'infinito. Cito da AE: «Ma l'uno-per-l'altro [...] non è ciò che si intende per "soggettività impegnata". L'impegno presuppone già una coscienza teorica in quanto possibilità di assumere – preliminarmente o troppo tardi – assunzione che eccede la susceptio della passività. Senza questa assunzione, l'impegno non equivale forse ad una pura e semplice presa di un elemento in un determinismo meccanico o logico, come il dito è preso in un ingranaggio? [...] È secondo una modalità completamente diversa dall'impegno che l'uno è implicato nell'uno-per-l'altro. [...Bisogna] comprendere la bontà altrimenti che come un'inclinazione altruista da soddisfare, [...]: l'uno-per-l'altro non è mai *abbastanza* e il movimento della significazione è senza ritorno, altrimenti che come un atto della coscienza *cominciante* nel presente di una scelta» (AE 214-216; 172-173).

¹⁰³² Ivi, p. 192; 152.

¹⁰³³ Cfr. HAH 84; 118.

¹⁰³⁴ Cfr. Ibidem.

non ha nulla di violento né di impositivo¹⁰³⁵, anzi: come nei testi degli anni Sessanta la resistenza opposta dal volto è una resistenza di tipo etico non-violenta, affidata all'indigenza e alla nudità dei suoi occhi, così nei testi maturi l'ingiunzione del Bene assume le sembianze di un «brivido»¹⁰³⁶, che si rimette alla finitezza di un soggetto, 'consegnandosi' in qualche modo ad esso. Il carattere «oppressivo» del comandamento, che obbliga alla responsabilità, viene annullato dalla bontà del Bene, sostiene Levinas, nel suo rinviare all'altro¹⁰³⁷. A questo punto, «colui che obbedisce ritrova, al di qua della soggezione, la sua integrità», trovandosi liberato *di se stesso*¹⁰³⁸: l'antioriorità della responsabilità sulla libertà e sulla possibilità della scelta non sono per Levinas effetto di

¹⁰³⁵ Sul carattere non violento della trascendenza nel pensiero levinasiano, cfr. G. Ferretti, *Trascendenza etico - teologica non violenta*, in *Il Bene al-di-là dell'Essere*, cit., pp. 93-115.

¹⁰³⁶ HAH 85; 119. La dolcezza *non-violenta* ma delicata del «brivido», quale metafora dell'eteroaffezione provocata dal Bene sul soggetto, sembra rievocare l'eco biblico dell'immagine di 1Re 19,11-13 che narra la rivelazione divina al profeta Elia: «Ed ecco che il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo, da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco, il sussurro di una brezza leggera. Come l'udì Elia si coprì il volto con il mantello. Uscì e si fermò all'ingresso della caverna. Ed ecco venne a lui una voce che gli diceva: che cosa fai qui Elia?» In realtà, il termine tecnico usato da Levinas per indicare l'eteroaffezione provocata dal Bene nel soggetto è *saisissement* (reso nella traduzione italiana con 'brivido'). Riscoprendo l'intensa complessità semantica del termine francese, si può notare la forte ambivalenza della dinamica che è in atto: provenendo dalla stessa radice etimologica del verbo *saisir* (che indica in maniera netta ed esplicita il gesto del cogliere, dell'afferrare e del prendere possesso di qualcosa, quindi con una valenza più 'violenta' se vogliamo), il sostantivo *saisissement* rinvia fondamentalmente a due accezioni: 1) il brivido di freddo, come sensazione improvvisa 2) lo stupore, la sorpresa, un'emozione da cui si è colti inaspettatamente. Sebbene nel corso dell'argomentazione Levinas insista sul carattere non-violento del Bene, il termine usato tradisce l'ambiguità di fondo che permane, dal versante del soggetto come dal versante della determinazione eteronoma, colta ora come ingiunzione che non da possibilità di scelta, ora come invito kenotico che si affida alle sorti del soggetto rimettendosi alla sua finitezza.

¹⁰³⁷ Il carattere non violento della trascendenza si dispiega esattamente nel suo significare non come trascendenza / altezza di tipo teocratico- impositivo, ma nel suo rinviare con atteggiamento *kenotico* ad un piano orizzontale: la metafisica si gioca nei rapporti etici con gli uomini, come eco dell'esperienza ebraica che vede nel soccorso all'orfano, alla vedova e allo straniero la concretizzazione della sollecitudine del fedele, e nell'ortoprassi la manifestazione più autentica della vita spirituale. A tal proposito Ferretti ricorda come Levinas, rivolgendosi ai cristiani, per meglio farsi capire si riferisca spesso a Matteo 25, 31-46, dove si narra che il Signore, al momento del giudizio finale, dirà che ciò che è stato fatto ai fratelli più piccoli, affamati, assetati, nudi, è stato fatto a lui stesso (cfr. G. Ferretti, *Il Bene al-di-là dell'Essere*, cit., pp. 100-101). Si confronti, per esempio, la conversazione tra Levinas e Poirié nel volume già citato, a p. 114, oppure il testo *Philosophie, justice et amour*, in EN fr?; 144. Riguardo alla trascendenza divina, l'intento levinasiano è sempre quello di riabilitare il senso della sua *significazione come traccia*: «Il Dio rivelato della nostra spiritualità giudaico-cristiana conserva tutto l'infinito della sua assenza nell'ordine personale stesso. Si mostra unicamente attraverso la sua traccia, come nel capitolo 33 dell'*Esodo*. Andare verso di Lui non significa seguire questa traccia che non è un segno, ma andare verso gli Altri che si trovano nella traccia» (EDE 282; 233).

¹⁰³⁸ Cfr. HAH 85; 119. Quel «liberandomi *di se stesso*» (corsivo nostro) sembra risuonare come il rovescio del senso di fatalità e pesantezza di cui è gravato il soggetto alle prese con l'incatenamento al proprio sé nei testi del 1947-1948.

violenza, ma la non violenza stessa, che, imponendosi al soggetto, piuttosto che mortificarne l'autonomia, ne libera la libertà attraverso l'elezione¹⁰³⁹:

Essere dominato dal Bene non vuol dire scegliere il Bene movendo da una condizione di neutralità e avendo dinanzi una bipolarità assiologica. Il concetto di tale bipolarità si riferisce già alla libertà, all'assoluto del presente ed equivarrebbe all'impossibilità di andare al di qua del *principio* [...] Ora, essere dominato dal Bene, è appunto escludersi dalla stessa possibilità della scelta¹⁰⁴⁰.

Levinas ritiene che in verità, paradossalmente, pur escludendo la scelta, tale *comando* non implichi alcun asservimento, ma anzi sia l'unico in grado di liberare l'io dalla chiusura in se stesso, aprendolo all'altro, al suo *per* l'altro:

L'impossibilità della scelta, qui, non è effetto della violenza [...] ma dell'elezione irrecusabile da parte del Bene, che, per l'eletto, è sempre e sin d'ora come già avvenuta. Elezione da parte del Bene che, per l'appunto, non è azione, ma la non-violenza stessa¹⁰⁴¹.

La dinamica liberante esercitata dalla legge eteronoma nei confronti della libertà stessa viene descritta in termini non dissimili negli articoli prima citati di *Dieu, la mort et le temps*. In *La subjectivité comme an-archie*, a proposito dell'eteroaffezione implicata nell'essere *uno-per-l'altro*, Levinas si sofferma sulla significatività del *per* della relazione. La responsabilità per Altri, pur essendo descritta in termini di passività radicale, si configura come *risposta*, come risposta suscitata dalla legge eteronoma ed esterna che non ha nell'io la propria origine né contempla una presa di coscienza. Eppure, non si tratta di determinismo:

¹⁰³⁹ Cfr. HAH 86; 120.

¹⁰⁴⁰ Ivi, p. 85-86; 120.

¹⁰⁴¹ Ivi, p. 86; 120. Chalier mette in risalto come l'elezione da parte del Bene non sia da intendere come una bontà quale scelta personale (cfr. C. Chalier, *Lévinas. L'Utopie de l'humain*, cit., p. 90). Anche Rey sottolinea il piano metafisico in cui tale identificazione deve essere situata, senza rapporto con un'eventuale disposizione personale, che è contingente e sempre mutevole: «Il mio io empirico può essere nella quotidianità particolarmente debole, ma questo non è che un tratto del mio carattere. Sul piano metafisico in cui si situa Levinas, è la responsabilità che definisce l'identità» (J. F. Rey, *Lévinas. Le passeur de justice*, cit., p. 36). Altri tentativi di lettura critica, invece, si chiedono se non ci si trovi davanti a una decisione che violentemente costringe la soggettività ad una lotta fino alla morte con l'essere, «il mondo e la storia, precisamente in modo da opporre a questi la pura esteriorità salvatrice di un'alterità etica, metafisica ed escatologica» (F. Guibal, *Emmanuel Lévinas ou les intrigues du sens*, PUF, Paris 2005, p. 189), optando piuttosto per una proposta quale quella di Nancy, di un'essere-in-comune, che, pur uscendo dalla violenza del *conatus*, lo fa non attraverso il *per-l'altro*, quanto l'essere *con* o *tra* gli altri (cfr. *ibidem*).

L'uno-per-l'altro non è un difetto d'intuizione, ma il *sovrappiù* della responsabilità che si dice nel *per* (pour) della relazione. In questo *per* fa segno la significanza di una significazione che va al di là del dato e che si distingue dalla famosa *Sinnggebung* o "donazione di senso". La significazione è questo uno-per-l'altro o questa responsabilità per l'altro. Essa [...] è un'assegnazione di me per (*par*) altri, [...] assegnazione di un'urgenza estrema, anteriore ad ogni impegno e ad ogni inizio ¹⁰⁴².

L'eteroaffezione come ingiunzione e assegnazione «*par* autrui», avente in Altri origine e iniziativa, diventa responsabilità *per* Altri ¹⁰⁴³, si fa quindi risposta, movimento. Il punto è che il soggetto non ha in sé l'origine dei propri atti. In *Liberté et responsabilité* leggiamo:

Si può chiamare *bontà* ciò che si intreccia in questo intrigo [...] Essere responsabile nella bontà è essere responsabile al di qua o al di fuori della libertà. L'etica si insinua in me prima della libertà. Prima della bipolarità del Bene e del Male, l'io si trova compromesso con il Bene nella passività del sopportare. L'io si è compromesso con il Bene prima di averlo scelto. Il che significa che la distinzione tra il libero e il non-libero non è l'ultima distinzione che distingue l'umano dal non-umano, e nemmeno il senso dal non-senso ¹⁰⁴⁴.

Secondo la complessa proposta levinasiana, il soggetto si trova dunque *compromesso* con l'anarchia del Bene, prima ancora dell'alternativa della scelta, *prima* ancora della questione della libertà – non libertà ¹⁰⁴⁵. Come dire, 'in principio era l'Altro', 'in principio era il Bene'. In termini più chiari, in *La subjectivité comme an-archie* il filosofo scrive:

¹⁰⁴² DMT 202-203; 236. In altri termini, in *Philosophie, justice et amour* Levinas afferma: «La soggettività, in quanto responsabile, è una soggettività che è da subito comandata: in qualche modo l'eteronomia è qui più forte dell'autonomia, salvo che questa eteronomia non è una schiavitù, non è un asservimento. [...] A che comanda B è una formula della non libertà di B; ma se A è uomo e B è Dio, la subordinazione non è servitù, al contrario, è appello all'uomo» (EN 129; 145).

¹⁰⁴³ Sulla significazione del *pour*, che si intreccia e necessariamente completa il momento puramente etero affetto del *par*, cfr. S. Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, cit., p. 118.

¹⁰⁴⁴ DMT 206; 241.

¹⁰⁴⁵ Eppure, come nota Tilliette, l'ingiunzione etica, «l'ultimatum del quinto comandamento, presuppone e postula una ipseità – una libertà -, per non esplodere nel vuoto, e per il fatto che questa ipseità o egoità sia già in qualche modo capace di accoglienza o di "fissione". La responsabilità "alla quale non mi posso sottrarre" no suscita in alcun modo un automa o un girarrosto etico, ma essa bracca fin nelle sue fessure un Me esperto in dissimulazione» (X. Tilliette, *Il soggetto e l'alterità*, cit., p. 14).

L'eteronomia di cui qui si parla [...] designa [...] una passione estrema, almeno per tre aspetti: da essa, la coscienza è raggiunta *suo malgrado*; in essa, la coscienza è colta senza alcun *a priori* (altri è incontrato sempre in modo inatteso; è il "primo venuto"); con essa, la coscienza è affetta dal *non-desiderabile* (altri è indesiderabile, nel senso in cui alcuni parlano degli stranieri! Non c'è libido nella relazione con altri; essa è per eccellenza relazione anti-erotica) ¹⁰⁴⁶.

Dunque la dinamica eteronoma agisce: a) non per iniziativa del soggetto, ovvero la modalità del *malgrado sé* sottolinea con forza l'origine eteronoma della responsabilità, che sorge come movimento di cui il soggetto non è l'origine né l'atto di assunzione; b) non solo senza iniziativa né assunzione di impegno, ma di colpo, in modo inatteso, nel 'qui ed ora' della quotidianità empirica in cui l'altro è il qualsivoglia «primo venuto»; c) il movimento di risposta, suscitato dal comandamento, si configura all'insegna del *non-desiderabile*, al di fuori di ogni logica di possesso e di possibile identificazione dei termini: si dispiega cioè nello *scarto* e nell'impossibilità dell'adeguazione all'infinita esigibilità dell'appello etico.

Più ancora, ciò che accade, è che

Prima della coppia libertà/ non libertà, si instaura una vocazione che va al di là del disegno limitato ed egoistico di colui che non è che per sé e che si lava le mani della disgrazia e delle colpe che non iniziano nel suo presente ¹⁰⁴⁷.

Si tratta cioè di una soggettività che, nell'eteroaffezione radicale, nella soggezione ad Altri e al suo comandamento etico, scopre la sua libertà: «soggettività di un essere che si libera, che si svuota del suo essere, che si mette a rovescio: che "è" *altrimenti che essere*» ¹⁰⁴⁸. Come se la libertà, tradizionalmente intesa come il fatto di essere l'origine dei propri atti, fosse piuttosto metafora dell'incatenamento a sé, dell'ingombro dello spazio soggettivo da parte di un *egoismo* che si scopre ingiusto. Ora, se «l'io non comincia nell'auto-affezione di un io sovrano, suscettibile in un secondo tempo di provare compassione per altri, ma attraverso il trauma senza inizio, anteriore ad ogni auto-affettività, del sorgere di Altri», ribadisce ancora il filosofo, non è in gioco alcuna dinamica di causalità ¹⁰⁴⁹.

¹⁰⁴⁶ DMT 204; 237-238.

¹⁰⁴⁷ Ivi, p. 204; 238.

¹⁰⁴⁸ Ivi, p. 205; 238.

¹⁰⁴⁹ Cfr. Ivi, p. 208; 243.

Esiste una compossibilità della libertà e dell'altro che permette di dare un senso a questa nozione di libertà finita senza violare la libertà nella sua finitezza. Ma come la libertà può essere tale pur essendo limitata? [...] Nella misura in cui la libertà vuole in una data situazione, chi limita il suo potere? Non è sufficiente. Nella "libertà finita" si fa luce una regione della libertà che la finitezza o la limitazione non intacca nel suo volere, anche se essa l'intacca nel suo potere. [...] La "libertà finita" [...] è finita perché è relazione con un altro; essa resta libertà, perché quest'altro è altri. La libertà finita consiste nel fare ciò che si ha la vocazione di fare, nel fare ciò che nessun altro all'infuori di me potrebbe fare. Così, limitata dall'altro, essa resta libertà; poiché proviene da un'eteronomia che è ispirazione¹⁰⁵⁰.

Nello spazio 'vitale' della libertà scalzata dalla venuta di Altri e messa in questione fino a scoprirsi come *tragica*, *investita* e *finita*, «si fa luce una regione [inedita] della libertà», che ne rivela l'autentica dignità: nell'elezione al Bene, la libertà non è soggezione puramente passiva alla legge eteronoma; la libertà si dischiude piuttosto, pur nella sua *segreta* e intima *difficoltà*, nell'unicità della convocazione a cui è esposta¹⁰⁵¹, «nel fare ciò che si ha la vocazione di fare», nel fare «ciò che nessun altro all'infuori di me potrebbe fare». Si scopre così una libertà rimodulata nella sua configurazione, non più come semplice esercizio dei poteri dell'io e come origine dei propri atti, ma come libertà *difficile* in virtù del rapporto originario e anarchico con il Bene e la sua ardua esigenza di responsabilità.

4.2.2. Il Male

Tappa necessaria e capace di schiudere autentici orizzonti di senso al problema della libertà, è il concetto di *male*¹⁰⁵². Ad una lettura incrociata dell'intera produzione del filosofo, si può notare che a questo tema siano dedicate non moltissime pagine,

¹⁰⁵⁰ DMT 208-209; 243-244. «Tutto ciò è possibile perché da tempo immemorabile (cioè anarchicamente) *l'attraverso l'altro (par l'autre)* è anche per l'altro (pour l'autre); [...] non è quindi la libertà di un gioco, ma un'esigenza che viene dall'altro attraverso l'esercizio dei miei poteri per diventare un avvio senza limite in cui il sé si prodiga senza contare (in ciò, liberamente)» (DMT 210; 244).

¹⁰⁵¹ Come spiega R. Calin, è la nozione di *ispirazione* del comandamento che permette di risolvere la difficoltà insita nel complesso rapporto libertà – responsabilità. La soggettività convocata senza remore all'appello etico che gli ordina la responsabilità verso tutti e verso tutto, fino a farsi carico dell'intero universo, è nello stesso tempo «elevazione» «*par l'autre*». Il soggetto che sopporta l'altro è nello stesso tempo elevato dall'altro, insiste lo studioso. Nell'insostituibile responsabilità cui si è chiamati, infatti, si dispiega l'*unicità* della risposta, l'*unicità personale* e non intercambiabile dell'io. L'insostituibilità del soggetto, nell'unicità della sua risposta, garantisce e preserva l'io dal rischio dell'alienazione, investendo la sua libertà di un senso inedito, nel suo paradossale statuto di libertà *derivata* e insieme *originaria* (cfr. R. Calin, *Inspiration et obéissance*, in *Levinas et l'exception du soi*, cit., pp. 290-330).

¹⁰⁵² Per un approfondimento sul tema cfr. *Cahiers d'études levinassiennes* - 'Le mal' - n. 7, Paris 2008.

dislocate tuttavia proprio nei punti nevralgici del suo percorso speculativo¹⁰⁵³. I testi in questione si intrecciano per la comune trattazione del tema, che, sia pur affrontato su piani differenti e per alcuni aspetti ancora problematici, risponde ad una stessa esigenza teoretica¹⁰⁵⁴. Come si è mostrato nel secondo capitolo del presente lavoro, negli scritti giovanili il luogo stesso della manifestazione del male è l'esperienza dell'essere puro, *l'il y a*¹⁰⁵⁵:

Essenzialmente estraneo, esso ci colpisce. Subiamo la sua morsa soffocante come la notte, ma lui non risponde. È il mal d'essere¹⁰⁵⁶.

Nella sua «*inumana neutralità*»¹⁰⁵⁷ *l'il y a* viene descritto come *male* non perché sia difettivo, o mancanza d'essere¹⁰⁵⁸, ma per la sua ingombrante e vischiosa presenza, per la densa pienezza con cui si oppone allo sforzo d'esserci delle singolarità. «L'essere è il male»¹⁰⁵⁹, sentenza Levinas in *Le Temps et l'Autre*. Ora, già nel testo del 1947, l'emergere dell'esistente sull'impersonalità dell'essere costituisce per Levinas «una tappa verso il Bene»¹⁰⁶⁰, intravisto non come negazione dell'essere, ma come sporgenza originaria, come *eccedenza*¹⁰⁶¹ insita nello stesso movimento di «uscita dall'essere»¹⁰⁶², secondo le modalità configuratesi negli scritti successivi. Quel *Bene al di là dell'Essere*, che già in *De l'existence à l'existant* Levinas ricerca, non è il rovescio dell'essere, né la negazione del male, ma il suo oltrepassamento, per una priorità originaria e anarchica che lo rende Principio ultimo nel quale si schiude l'*umanità* soggettiva. Ora, secondo una configurazione non dissimile, che esclude un rapporto di semplice opposizione dialettica, il tema del male viene ripreso e più estesamente

¹⁰⁵³ Il riferimento è soprattutto agli scritti del 1934-35 e del 1947-48, e in maniera più estesa e con accenni diversi, al saggio del 1968, *Humanisme et an-archie*.

¹⁰⁵⁴ Come ha mostrato E. Schonfeld (cfr. Id., *Sur le Mal élémental*, in *Cahiers d'études lévinassiennes* - 'Le mal' - n. 7, cit., pp. 137-153), andrebbe inoltre attenzione un'affermazione con cui il filosofo francese nel 1990 accompagna le sue pagine giovanili sulla 'filosofia' dell'hitlerismo. Si tratta del *Post-scriptum* all'articolo del 1934, in cui Levinas sostiene: «In questo articolo c'è la convinzione che tale origine [della barbarie del nazionalsocialismo] attenga ad una possibilità essenziale del Male elementale cui ogni buona logica può condurre e nei cui confronti la filosofia occidentale non si era abbastanza assicurata» (QRH 25; 23). In questo scritto la nozione di male compare accompagnato dall'aggettivo *elementale*, dando luogo ad una formulazione che non figura altrove. L'espressione indicherebbe - secondo lo studioso - la dimensione arcaica, primitiva, del male, l'elementale rinviante alla materialità pura dell'essere, nella sua presenza ingombrante.

¹⁰⁵⁵ Cfr. EE 25; 17.

¹⁰⁵⁶ Ibidem.

¹⁰⁵⁷ Ivi, p. 10; 5.

¹⁰⁵⁸ Cfr. Ivi, p. 19; 13-14.

¹⁰⁵⁹ TA 29; 24.

¹⁰⁶⁰ EE 11; 6.

¹⁰⁶¹ Cfr. E 99; 19. Cfr. EE 7; 3.

¹⁰⁶² Cfr. Ivi, p. 7; 3. Cfr. E 127; 46.

esplicitato in *Humanisme et an-archie*. Nelle intense e preziose pagine del saggio, volte ad esplorare il nodo aporetico dell'anarchia del Bene sulla libertà del soggetto, Levinas si chiede come possano coesistere, senza contraddirsi, la passività radicale del soggetto responsabile e la libertà. Com'è stato ribadito, il punto è che «non c'è nulla che divenga tendenza naturale»¹⁰⁶³:

Il vincolo anarchico tra il soggetto e il Bene [...] che si strinse senza che il soggetto sia stato volontà – non è la costituzione del “divino istinto” della responsabilità, di una “natura altruistica e generosa”, di una “naturale bontà”. Esso lega a qualcosa di esterno. L'esteriorità dell'unione si riafferma precisamente nello sforzo che esige la responsabilità per gli altri, estranea all'eros come all'entusiasmo (possesso in cui scompare la differenza tra possessore e posseduto)¹⁰⁶⁴.

L'«esteriorità» del Bene garantirebbe il carattere non «causale» della sua *affezione* sul soggetto, proprio grazie allo *sforzo* che essa rende necessario¹⁰⁶⁵.

Ribadita la necessità dello sforzo – che preserva la responsabilità dall'immediatezza della relazione erotica come a quella della mistica partecipativa - il tema del male acquisisce, in queste pagine, l'importante funzionalità di impedire che l'imperativo del Bene possa intendersi come mera soggezione e mortificazione della libertà. Seguendo

¹⁰⁶³ HAH 88; 124.

¹⁰⁶⁴ Ivi, p. 88; 124-125.

¹⁰⁶⁵ Com'è noto, il tema dello sforzo ricorre in diversi momenti della riflessione levinasiana. In *De l'existence à l'existant* esso denota il sorgere dell'istante, configurandosi come «il compimento stesso dell'istante» (EE 42; 27). Lo sforzo indica la fatica dell'emergere dell'ipostasi, la lacerazione insinuata nella densa trama dell'essere, l'impresa del presente e della presa in carico dell'esistente. Nei *Carnets de captivité*, diversi frammenti rinviano al tema dello sforzo come cifra dell'esistenza, come tratto costitutivo dell'avventura soggettiva che, nell'assumere su di sé il peso dell'esistenza ed emergere come *posizione*, si pone in seno alla corrente anonima dell'*il y a* come sua rottura, come cominciamento e origine del proprio sé: «La pena dello sforzo non risiede nella sua sofferenza, ma nella sua iniziativa. La necessità generale di intraprendere e di conseguenza di consegnarsi che è la pena. Il tema generale dell'esistenza. Esistere = penare» (<P.22> del Quaderno 7, in OE1 178; 184). «Il legame tra la mia teoria dello sforzo – compimento del presente -, e la mia teoria della notte – il fatto anonimo del c'è – nella mia teoria del corpo. Il corpo è il primo atto – l'atto per eccellenza la cui attività appare proprio nel riposo» (<P.23> del Quaderno 7, in OE1 179; 185). Più ancora, nel Quaderno 7a inserito alla fine del Quaderno 7 dei *Carnets*, troviamo degli interessanti frammenti di datazione collocabile presumibilmente ai primi anni Cinquanta; qui in cui il tema dello sforzo viene declinato in relazione all'appello etico e allo sconvolgimento che esso comporta nell'orizzonte del soggetto. L'eteronomia del comandamento, e dell'origine stessa del Bene, si intreccia inestricabilmente con lo sforzo costante ad una risposta più efficace possibile. Più precisamente, i frammenti in questione attestano una meditazione levinasiana dell'*Histoire d'une âme écrite par elle-même. Lettres Poésies*, Impr. Saint-Paul, Bar-le Duc, 1898, di Santa Teresa del Bambin Gesù (Cfr. <P. 7-11> del Quaderno 7 a in OE1 193-194; 198-199): «In S. Teresa c'è una costante vicinanza – 1) di una coscienza dell'impossibilità di compiere alcunché – del suo nulla totale e della sua impossibilità di ottenere niente – della convinzione che tutto le giungerà da Dio, anche la sua santità – 2) d'altra parte uno sforzo costante verso la santità, come se potesse sicuramente qualcosa. Tale apparente contraddizione potrebbe anzitutto essere risolta con un appello al contenuto dello sforzo. In effetti è possibile dire: tutto il valore positivo le giungerà dalla grazia e il suo sforzo va solo verso la totale distruzione di ogni orgoglio – verso il suo mettersi in condizione di ricevere».

l'argomentazione levinasiana, l'anarchia del vincolo etico che precede ogni possibile alternativa tra libertà e non-libertà ¹⁰⁶⁶, *esige* lo sforzo ed *implica*, per la sua vitalità, la possibilità del Male:

[...] Quel vincolo ha bisogno della tentazione della facilità di romperlo, del fascino erotico della responsabilità che, passando per una responsabilità limitata dalla libertà di colui "che non è il guardiano di suo fratello", ha sentore del Male nell'assoluta libertà del gioco. Donde nel cuore stesso della sottomissione al Bene, la seduzione dell'irresponsabilità ¹⁰⁶⁷.

Pur nell'esteriorità del Bene, e nell'eteronomia del comandamento etico che ingiunge alla responsabilità, accade la straordinaria possibilità del male: «l'io non è necessariamente all'altezza di questa responsabilità» ¹⁰⁶⁸. Il male è possibile: come rifiuto di questa responsabilità preoriginaria, come il fatto di non prestare attenzione all'originario sguardo indigente dell'Altro. Ma il Bene è più antico del male ¹⁰⁶⁹. Questo è il punto, insiste Levinas. Il male «seducente e facile» ¹⁰⁷⁰ non si oppone al Bene come al suo contrario:

Né accanto né di fronte al Bene, ma al secondo posto, al di sotto, più in basso del Bene. L'essere come perseveranza nell'essere, l'egoismo o il Male, definisce così la dimensione stessa della bassezza, l'origine della gerarchia. È lì che incomincia la bipolarità assiologica. Ma il Male pretende di essere il contemporaneo, e l'uguale, e il gemello del Bene. Menzogna inconfutabile – menzogna luciferesca. Senza di lei, che è l'egoismo stesso dell'Io che si pone come la propria origine – increata – principio sovrano, principe - senza l'impossibilità di rintuzzare quest'orgoglio, l'anarchica sottomissione al Bene non sarebbe più an-archica ¹⁰⁷¹.

Un'impresa teoretica come quella levinasiana, che sembra sbilanciare la questione soggettiva quasi totalmente a favore di Altri, a partire *da* lui e *per* lui, pone quindi in campo la *possibilità* della non risposta, la possibilità di retrocedere dalla convocazione etica che vige pur sempre prima di ogni scelta e di ogni libera assunzione. Esiste la possibilità del male non come polo opposto al bene, come se fossero versanti opposti di una coppia assiologica: piuttosto come se il male fosse l'incapacità di stare al gioco del Bene; esso è «più in basso del Bene» ¹⁰⁷², per l'appunto. È il non essere all'altezza della

¹⁰⁶⁶ Cfr. HAH 82; 115.

¹⁰⁶⁷ Ivi, p. 88-89; 125.

¹⁰⁶⁸ E. Levinas, *Entretiens*, in F. Poirié, *Emmanuel Levinas*, cit., p. 119.

¹⁰⁶⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰⁷⁰ HAH 89; 125.

¹⁰⁷¹ Ivi, p. 89; 125.

¹⁰⁷² *Ibidem*.

responsabilità, il ‘volare basso’, la facilità superficiale della banalità del male¹⁰⁷³, potremmo dire. L’anarchia del Bene e l’anteriorità preoriginaria della responsabilità sulla libertà vengono spesso descritte dal filosofo in termini di «risveglio» all’etica da parte del soggetto, come scoperta di una sua *vocazione* antecedente qualsiasi libera decisione e qualsiasi deliberazione memorabile. Anche durante le incalzanti conversazioni con i giornalisti, Levinas ribadisce che ciò che lo interessa è il carattere vincolante della convocazione etica¹⁰⁷⁴, l’obbligazione al comandamento con cui ci si trova già compromessi e rispetto cui non c’è stata alcuna libera scelta, alcuna deliberata assunzione. Obbligazione al Bene rispetto cui non ci può essere il vanto di aver preso l’iniziativa, né l’orgoglio luciferino di esserne stato l’origine. In principio è sempre Altri, in Principio è il Bene. Eppure, ‘a valle’ potremmo dire, c’è la possibilità del male:

È evidente che nell’uomo c’è la possibilità di non risvegliarsi all’altro: c’è dunque la possibilità del male. Il male è l’ordine dell’esser tout court – e, al contrario, andare verso l’altro è l’apertura all’umano nell’essere: un ‘altrimenti che essere’. Non ho affatto la certezza che ‘l’altrimenti che essere’ possa trionfare, vi possono essere periodi in cui l’umano si estingue completamente¹⁰⁷⁵.

4.2.3. Ispirazione e profetismo

Prendendo in considerazione le pagine levinasiane sui temi dell’*ispirazione* e del *profetismo*¹⁰⁷⁶, diversi autori hanno rintracciato in esse la persistenza di un ulteriore luogo problematico della proposta teoretica levinasiana. Nelle figure citate, descritte secondo i tratti sopra analizzati, sembrerebbe avvenire una sorta di interiorizzazione del comandamento, come per un’inversione dell’eteronomia in autonomia: si perpetuerebbe una sorta di *ambiguità* nel soggetto responsabile, nel suo essere «inizio e tramite»¹⁰⁷⁷,

¹⁰⁷³ Si potrebbe pensare, con le dovute differenze, all’idea arendtiana di male come conseguenza di una *superficialità* del vivere, di un’incapacità di collocarsi nelle profondità del pensiero e del dialogo con sé. La ‘banalità’ del male allude proprio alla sua mancanza di radici, alla superficialità «fungina» con cui si sottrae a un rapporto intimo e diretto di dialogo intrapersonale, l’unico che permetterebbe piuttosto la significazione del senso, e la percezione di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato. Solo il Bene ha profondità e può essere integrale (Cfr. A. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2004).

¹⁰⁷⁴ Cfr. EN 132; 148. Cfr. E. Levinas, *Entretiens*, in F. Poirié, *Emmanuel Levinas*, cit., pp. 114-119.

¹⁰⁷⁵ EN 132; 148-149.

¹⁰⁷⁶ Cfr. AE 220- 253;176- 203. Cfr. DQV 123-127; 99-101.

¹⁰⁷⁷ Ivi, p. 232; 187.

passività estrema nell'ordine dell'essere e «attività estrema nell'ordine della responsabilità», 'accusativo alla prima persona'¹⁰⁷⁸:

Obbedienza che precede ogni ascolto del comandamento. Possibilità di trovare, anacronisticamente, l'ordine nell'obbedienza stessa e di ricevere l'ordine a partire da se stesso – questo *capovolgimento dell'eteronomia in autonomia* è la modalità stessa secondo cui l'Infinito avviene, modalità che la metafora dell'iscrizione della legge nella coscienza esprime in modo rimarchevole, conciliante (in un'ambivalenza la cui diacronia è la significazione stessa e che, nel presente, è ambiguità) l'autonomia e l'eteronomia¹⁰⁷⁹.

Sembrerebbe che la trascendenza dell'Infinito avvenga «solo attraverso il soggetto che la confessa o la contesta. Inversione dell'ordine: la rivelazione diviene attraverso colui che la riceve»¹⁰⁸⁰. La gloria dell'Infinito sembra rivelarsi nell'interiorità della testimonianza soggettiva¹⁰⁸¹, e in virtù della sua esteriorità ed impossibilità di essere «contenuta» come se fosse «tema» di una rappresentazione - afferma Levinas - , «mi ordina attraverso la mia stessa voce»¹⁰⁸².

Ambivalenza che è l'eccezione e la soggettività del soggetto, il suo psichismo stesso, possibilità dell'ispirazione: essere autore di ciò che mi era stato a mia insaputa ispirato – aver ricevuto, non si sa da dove, ciò di cui sono l'autore. [...] La traccia dell'infinito è quest'ambiguità nel soggetto, di volta in volta inizio e tramite, ambivalenza diacronica che l'etica rende possibile¹⁰⁸³.

Come se la trascendenza del Bene da cui proviene l'ordine etico, pur nella sua esteriorità ed eteronomia, si affidasse alle sorti del vivere soggettivo, consegnandosi quale comandamento, ma, in ultima analisi, rimettendosi alla possibilità dell'accoglienza o del rifiuto da parte del soggetto. Sul versante della soggettività, sembrerebbe profilarsi il paradosso di una libertà derivata e insieme originaria¹⁰⁸⁴: una

¹⁰⁷⁸ Cfr. E. Bonan, *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Lévinas*, cit., p. 450.

¹⁰⁷⁹ AE 232; 186, (corsivo mio).

¹⁰⁸⁰ Ivi, p. 244; 195. In altri termini il filosofo scrive: «Non è più l'uomo, con una sua vocazione, che ricerca o possiede la verità; è la verità che suscita e possiede l'uomo (senza dipendere da lui)» (HAH 97; 133).

¹⁰⁸¹ Cfr. AE 229; 184.

¹⁰⁸² Ivi, p. 230; 184.

¹⁰⁸³ Ivi, p. 232; 186.

¹⁰⁸⁴ Sul paradosso di una soggettività contemporaneamente derivata e originaria, cfr. F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, cit., p. 173-188. Lo studioso ricostruisce il processo di «nascita» dell'identità soggettiva, a partire da *De l'évasion* fino ad *Autrement qu'être*, passando per *De l'existence à l'existant*

libertà *investita* e finita ad opera dell'ingiunzione etica, e tuttavia luogo per eccellenza della soggettivizzazione ¹⁰⁸⁵.

Proprio per le dinamiche implicate nelle figure dell'*ispirazione*, della *testimonianza* e del *profetismo*, è stato messo in luce - da autori come Bonan per esempio ¹⁰⁸⁶ - che l'investitura da parte del Bene, più che significare come preoriginaria e anarchica elezione ¹⁰⁸⁷, consisterebbe nel consacrare la soggettività nella «nobiltà del puro sopportare» ¹⁰⁸⁸, senza reciprocità, nella dismisura e nell'asimmetria di una responsabilità universale che si fa carico dell'intera umanità. L'interiorizzazione del comandamento e l'«accadere» dell'infinito *nella* testimonianza del soggetto etico, sembrerebbe assumere i lineamenti della kantiana «legge morale dentro di me», fino a rilanciare l'esigenzialità morale di cui è investito il soggetto in un indeclinabile compito messianico ¹⁰⁸⁹. Sembrerebbe allora che la passività etica, che descrive la struttura

¹⁰⁸⁵ A partire dal complesso rapporto che si configura tra la libertà e l'eteroaffezione del Bene, Calin sottolinea la sorprendente dinamica che sembra intrecciare passività e attività in un doppio e reciproco movimento. In particolare, nel sottoparagrafo *Inspiration et liberté*, lo studioso pone l'attenzione su un delicato passaggio di *L'au-delà du verset*: «Libertà? Libertà altra da quella dell'iniziativa.[...] Nella passività più passiva, il sé, eticamente si libera da ogni altro e da sé. La sua responsabilità per l'altro [...] è un'apertura in cui *l'essenza* dell'essere viene oltrepassata nell'ispirazione [...] Al di fuori di ogni mistica, in questa respirazione – possibilità di ogni sacrificio per altri – attività e passività si confondono» (ADV 146; 161) Passaggio sorprendente, commenta Calin, ricordando che la passività etica trova il suo compimento nella «confusione dell'attività e della passività» (Cfr. R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, cit., p. 323).

¹⁰⁸⁶ Cfr. E. Bonan, *Libertà, giustizia e bene nel pensiero di E. Lévinas*, cit., pp. 448-453.

¹⁰⁸⁷ Altrove Levinas scrive: «Il Bene investe la libertà, mi ama prima che io l'ami. Grazie a questa anteriorità l'amore è amore» (AE 25 n. 1; 15 n. 7). Tuttavia, nell'economia del discorso di *Autrement qu'être*, l'amore è inteso sempre come equivalenza al comandamento della responsabilità, amore senza reciprocità, e non come l'esperienza di essere oggetto di cura e sollecitudine. A tal proposito, l'interpretazione di Ferretti si muove nella direzione dei possibili sviluppi insiti nell'approfondimento di questo elemento snodo testuale: «A questo punto il discorso di Levinas potrebbe avere uno straordinario sviluppo, capace di portarlo, se non ad un capovolgimento, certo a radicarsi ad un diverso livello di profondità. Ci si potrebbe infatti chiedere se all'origine della significazione, prima ancora che il mio essere eletto o convocato alla responsabilità per altri, non ci sia il mio ritrovarmi come gratuitamente eletto dall'amore di Altri, nella traccia dell'Amore di Dio, e solo di riflesso, o come conseguenza, chiamato ad essere a mia volta gratuitamente responsabile di Altri» (G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., p. 294). L'interessante ipotesi di Ferretti rilancia il suo discorso richiamandosi al versetto evangelico giovanneo: «Amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati» (Gv 13,34 e 15, 12). Intendere il soggetto non solo nel suo essere eletto o convocato alla responsabilità, ma «gratuitamente eletto dall'Amore di Altri», per lo studioso comporterebbe la necessaria riconsiderazione della *creaturalità* della persona come segno di un Amore gratuito che si consegna all'uomo perché sia declinato di riflesso. (Cfr. G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., p. 294; cfr. Id., *Il Bene al-di-là dell'Essere*, cit., p. 84).

¹⁰⁸⁸ DQV 113; 91.

¹⁰⁸⁹ Bonan insiste sull'incidenza del tema del messianismo, intravedendo in esso il rischio di una sorta di divinizzazione del soggetto stesso. «Il Messia sono Io, ed Essere Io è essere Messia. [...] L'ipseità stessa è definita da questo non sottrarsi al peso che impone la sofferenza degli altri. [...] L'Io in quanto Io, prendendo su di sé tutta la sofferenza del Mondo, si designa da solo per questo ruolo» (DL 138-139; 116). Secondo l'autrice, i tratti con cui l'ipseità a questo punto viene descritta (sopportazione, autosacrificio che esprirebbe le colpe di ogni altro, responsabilità e messianesimo universale) ricorderebbero i tratti che qualificano l'uomo divenuto Dio: «il soggetto si dona, almeno intenzionalmente, ad ogni altro, un po'

essenziale della responsabilità, dischiuda un complessa dinamica: essa sarebbe *passività* in quanto non-assunzione dell'impegno e non-origine dell'iniziativa; tuttavia, nella figura dell'ispirazione «attività e passività si confondono»¹⁰⁹⁰, sostiene Levinas in *L'au-delà du verset*. Sulla scia di R. Calin, ci si chiede allora: se passività e attività si confondono, bisognerebbe ammettere che la passività più passiva di ogni passività è anche un'attività più attiva di ogni attività, cioè di ogni attività pensata solamente come iniziativa¹⁰⁹¹? Già in *Totalité et Infini* il filosofo introduceva il concetto di «pazienza», descrivendola in termini di inversione della passività estrema in attività estrema:

Questa estrema passività che si muta però disperatamente in atto e speranza, è la pazienza, la passività di subire e tuttavia, ancora, la signoria¹⁰⁹².

Come può concepirsi quest'*attività* che non è però l'attività tradizionalmente intesa come iniziativa? L'«ispirazione» è il luogo per eccellenza in cui emerge l'ambivalenza del soggetto responsabile, in cui potrebbe pensarsi un «capovolgimento dell'eteronomia in autonomia»¹⁰⁹³, in cui il soggetto è «di volta in volta inizio e tramite»¹⁰⁹⁴. Ora, questa configurazione si libera da qualsiasi obiezione che vorrebbe intravedervi un fraintendimento o un tradimento del dettato levinasiano. Il punto è che il barlume di

come il Cristo che si immola sulla croce per i peccati dell'umanità» (E. Bonan, *Libertà, giustizia e bene nel pensiero di E. Lévinas*, cit., pp. 451). Come se la radicalità dell'appello etico finirebbe per porre in essere un Soggetto titanico, dalle pretese di prendersi carico dell'intero universo, senza tenere conto della sua finitezza. Eppure, possiamo riscontrare che, nelle pagine levinasiane, l'affermazione dell'infinita esigenza etica che attraversa e appunto costituisce il soggetto si scontra continuamente con l'affermazione della sua intima finitezza. Questo però non significa, a mio parere, far ricadere l'alta esigenza morale del comandamento nell'orizzonte di una mera e inconcludente retorica, o al livello di una pura ostentazione di sacrificio, come vorrebbe Bonan. Come si vedrà più avanti, la finitezza è la cifra di una soggettività *scavata* da una forte esigenza etica che riceve da altrove, e si dirime dunque nello scarto tra l'infinito compito della responsabilità cui è chiamata e la sua finitezza che è l'ispirazione ad essa: la possibilità del Bene, ma a volte la possibilità del male.

¹⁰⁹⁰ ADV 146; 161.

¹⁰⁹¹ Cfr. R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, cit., pp. 323-324. Che passività e attività si intreccino inestricabilmente, lo suggerisce fortemente e in modo critico J.-L. Chrétien, sottolineando la complicità tra il pensiero sartriano della pura attività e il pensiero levinasiano della pura passività: «La tesi di una responsabilità totale e infinita, in cui tutto che è mi incombe e solamente così prende un senso, responsabilità che ci proviene dal solo fatto che noi siamo, è dunque comune a questi due pensatori. [...] Questa responsabilità è il centro del pensiero dell'uno e dell'altro» (J.-L. Chrétien, *La dette et l'élection*, in *Cahier de l'Herne* 'Emmanuel Levinas', pp. 257-277, p. 269).

¹⁰⁹² TI 266; 244.

¹⁰⁹³ AE 232; 186. Approfondendo il rapporto tra autonomia ed eteronomia che si snoda nel tema levinasiano dell'ispirazione, Calin sostiene che questa inversione possa essere pensata «descrivendo il concetto levinasiano di ispirazione come una risposta non kantiana al problema kantiano di sapere come il soggetto morale diviene autore dell'obbligazione alla quale egli si sottomette. L'obbedienza all'obbligazione che emana dall'Infinito non potrebbe procedere, come in Kant, dalla rappresentazione soggettiva di questa obbligazione grazie a cui la volontà stessa istituisce la legge e ne diviene l'autore» (R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, cit., pp. 324-325).

¹⁰⁹⁴ AE 232; 187.

‘autonomia’ che queste pagine sembrano garantire al soggetto, non è da intendersi kantianamente come se l’obbedienza al comandamento provenisse da un atto di ‘rappresentazione’ soggettiva dell’obbligazione, grazie a cui la volontà stessa istituirebbe la legge e ne risulterebbe l’autore. «Io mi trovo obbligato senza che questo obbligo abbia avuto origine in me»¹⁰⁹⁵, afferma Levinas, ovvero l’obbligazione con cui l’Infinito ordina la responsabilità per l’altro è irrepresentabile, incapace di farsi contemporaneo al presente dell’io. L’etica levinasiana cioè rimane risolutamente *eteronoma*.

E per di più, poiché il comandamento proviene da Altri, e l’obbedienza precede l’ascolto del comandamento, l’ordine stesso viene inteso nella voce di colui che gli obbedisce¹⁰⁹⁶, afferma Levinas: «ordine che io trovo nella mia risposta stessa»¹⁰⁹⁷, nella concretezza del *Me-voici*. L’ambivalenza di queste pagine levinasiane risiede nel cuore dell’ispirazione e del profetismo: la prima definita come l’essere autore di ciò che si è sua insaputa ricevuto¹⁰⁹⁸, il secondo descritto come la coincidenza tra la percezione dell’ordine e l’istituzione della sua significazione da parte di colui che vi obbedisce¹⁰⁹⁹. Come se queste figure, declinanti l’identità soggettiva nel suo rapporto con l’infinito, fossero la versione rinnovata della *separazione* tematizzata nel volume del 1961 come la possibilità dell’essere separato e indipendente dall’Infinito. A partire da questa sollecitazione, colta da diversi critici¹¹⁰⁰, si può ipotizzare un raffronto con alcune categorie di pensiero tipicamente ebraiche, nel tentativo di chiarire ulteriormente il senso rinnovato della dignità *difficile* a cui la libertà è innalzata.

¹⁰⁹⁵ AE 28; 17.

¹⁰⁹⁶ Cfr. Ivi, p. 230; 184: «[...] Questa impossibilità di essere “contenuto” e, di conseguenza, di entrare in un tema [...] mi concerne e mi circonda e mi ordina attraverso la mia stessa voce. Comandamento che si enuncia attraverso la bocca di colui che egli comanda».

¹⁰⁹⁷ Ivi, p. 234; 188.

¹⁰⁹⁸ Cfr. Ivi, p. 232; 186: «Ambivalenza che è l’eccezione e la soggettività del soggetto, il suo psichismo stesso, possibilità dell’ispirazione: essere autore di ciò che mi era stato *a mia insaputa* ispirato – aver ricevuto, non si sa da dove, ciò di cui sono l’autore. Nella responsabilità per l’altro, eccoci al cuore di questa ambiguità dell’ispirazione».

¹⁰⁹⁹ Cfr. Ivi, p. 233; 187: «Si può chiamare profetismo questa inversione in cui la percezione dell’ordine coincide con la significazione di questo ordine istituita da colui che vi obbedisce».

¹¹⁰⁰ Cfr. D. Epstein, *Contre l’utopie, pour l’utopisme*, in *Cahiers d’Études Lévinassiennes*, n. 4 2005, pp. 87-104. Cfr. R. Calin, *Levinas et l’exception du soi*, cit., p. 326. Cfr. C. Chalier, *Levinas. L’utopie de l’humain*, cit., pp. 64-66.

4.2.4. Echi ebraico - biblici

Nell'articolo *Le cas de Spinoza*¹¹⁰¹, Levinas scrive:

Occidente significa libertà di spirito. Libertà dello spirito che annuncia, in maniera precisa, la volontà di mantenere con la verità un legame interiore: cancellarsi di fronte al vero ma in tale cancellazione sentirsi padrone, come il matematico che si inchina di fronte all'evidenza, consapevole di una superiore libertà. La meravigliosa coincidenza di obbedienza e comandamento, assoggettamento e sovranità, porta un nome frusto ma bello: ragione¹¹⁰².

Potremmo convenire con C. Chalier¹¹⁰³ che, nella storia della filosofia occidentale, predomina in effetti una tradizione per la quale «la spontaneità della libertà non si mette in questione. La sua sola limitazione sarebbe tragica e rappresenterebbe uno scandalo»¹¹⁰⁴. Potrebbe davvero sembrare *tragica e scandalosa* l'etica di Levinas, il quale riconosce di aver riabilitato una nozione di eteronomia estranea a «tutta una tradizione filosofica che cercava in sé il fondamento di sé»¹¹⁰⁵.

Il pensiero di una subordinazione della libertà ad un'esteriorità – quella di Dio o quella di Altri – appartiene piuttosto alla tradizione ebraica¹¹⁰⁶, che soggiace come retroterra culturale sotterraneo da cui la riflessione levinasiana autonomamente si sviluppa, e ne rimane la fonte d'ispirazione 'silenziosa' ma 'costante': «la *relazione etica* apparirà al giudaismo come relazione eccezionale: in essa il contatto con un essere esteriore, invece di compromettere la sovranità umana, la istituisce e la investe»¹¹⁰⁷; tradizione paradossale, in cui «l'uomo libero è consacrato al prossimo»¹¹⁰⁸. Come pensare allora,

¹¹⁰¹ Pubblicato in 'Trait d'Union, 34-35, dicembre 1955-gennaio 1956 e poi ripreso in DL 164-170; 135-139.

¹¹⁰² DL 165; 136.

¹¹⁰³ Cfr. C. Chalier, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, cit., p. 62.

¹¹⁰⁴ TI 81; 82. In *La philosophie et l'idée de l'infini*, si legge già una formulazione simile: «La spontaneità stessa della libertà non viene messa in questione: sembra essere questa la tradizione dominante della filosofia occidentale. Il tragico o lo scandalo consisterebbero unicamente nella limitazione della libertà, la quale costituisce un problema solo perché non si è scelta» (EDE 243; 201).

¹¹⁰⁵ TI 87; 87. Essa sarebbe inconcepibile, per esempio, agli occhi di uno Spinoza «marrano della ragione» (secondo la definizione con cui Y. Yovel allude al fatto che Spinoza non individua nella Legge ma nella ragione la via della salvezza, Cfr. Y. Yovel, *Spinoza and Others Heretics*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1989, vol. I, *The Marrano of Reason*).

¹¹⁰⁶ Cfr. C. Chalier, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, cit., p.63. Anche Ferretti pone in evidenza il fatto che l'impostazione etica levinasiana sorga sul modello della religiosità ebraica, riconosciuta come una delle due esperienze pre-filosofiche fondamentali nello sviluppo della speculazione del filosofo, insieme alla tragica esperienza della Shoah. (cfr. G. Ferretti, *Il Bene al-di-là dell'Essere*, cit., p. 226).

¹¹⁰⁷ DL 35; 33.

¹¹⁰⁸ HAH 109; 123.

senza contraddizione, la libertà e la responsabilità insostituibile e irremissibile quale vocazione propria del soggetto? L'aporia resterebbe insormontabile ad ogni pensiero che identifichi libertà e autonomia, schiavitù ed eteronomia¹¹⁰⁹. L'«obbligazione» che precede ogni ascolto del comandamento¹¹¹⁰ non si rovescia in termini di mortificazione e negazione della libertà in quanto non comporta una dinamica di sottomissione e assoggettamento dell'io all'altro, ad una volontà esteriore che ne indirizzi e determini gli atti. La legge eteronoma proveniente da Altri, piuttosto, risulta *liberante*: mira a spezzare il carattere definitivo dell'io, l'inchiodamento del soggetto al proprio sé e ad un'esistenza ingombra dalla coincidenza con sé, comportando – o concretizzandosi piuttosto in - un'*apertura*, salvifica, capaci di introdurre l'umano nell'essere. Questa è la significazione della «libertà *difficile*» messa a tema da Levinas, quale libertà affrancata dal peso dell'arbitrario e orientata da un'eteronomia infinitamente esigente¹¹¹¹.

Nella particolarissima dinamica dell'«obbligazione» sull'ascolto stesso del comandamento¹¹¹², la dialettica levinasiana tra libertà e responsabilità trova nella tradizione del pensiero ebraico¹¹¹³ un modello speculare – o meglio una segreta fonte

¹¹⁰⁹ Cfr. C. Chalier, *Levinas et l'utopie de l'humain*, cit., p. 64.

¹¹¹⁰ Cfr. AE 232; 186.

¹¹¹¹ Come si è mostrato attraverso i testi levinasiani, l'obbedienza alla legge dell'altro non costituisce alcuna subordinazione o schiavitù: la funzionalità di questa legge non è infatti ottenere una sottomissione alla signoria dell'altro, ma quella di spezzare il carattere definitivo dell'io e rivelargli il cammino che introduce l'umano nell'essere.

¹¹¹² Cfr. AE 232; 186.

¹¹¹³ Ai fini di questa ricostruzione, i riferimenti bibliografici capaci di offrire preziose sollecitazioni sono stati innanzitutto i volumi di C. Chalier, indiscutibile interprete levinasiana che ha saputo cogliere la «doppia fedeltà» del pensiero levinasiano, sia al logos filosofico che alla tradizione ebraica (C. Chalier, *Levinas. L'utopie de l'humain*, cit., p. 10. Il lavoro ermeneutico dell'autrice, nei molteplici suoi contributi dedicati al filosofo francese, risulta prezioso proprio per la sua capacità di affondare lo sguardo nel suo doppio registro speculativo, ad un tempo filosofico ed ebraico, secondo una felice compromissione di diverse sollecitazioni che trovano una feconda e reciproca illuminazione. nella *tensione* che tiene insieme). Dunque sono stati testi preziosi: Id., *Levinas. L'utopie de l'humain*, cit.; Id., *L'inspiration du philosophe. L'«amour de la sagesse» et sa source prophétique*, Albin Michel, Paris 1996; Id., *La trace de l'Infini*, cit.; il già citato volume di L. Baeck, *L'essenza dell'ebraismo*, cit.; A. Neher, *Chiavi per l'ebraismo*, cit.; AA.VV., *Emmanuel Levinas. Philosophie et judaïsme*, cit. Come è stato da più parti notato, ciò che colpisce del pensiero di Levinas è che esso prende la filosofia controcorrente e simultaneamente in due maniere: da un lato ponendo in questione il logos occidentale dall'interno stesso di questa alta tradizione, dall'altra facendo risalire dal fondo della sua trama un senso che greco non è, in cui riecheggia il soffio di una parola effusa altrove, proveniente dal «massiccio ebraico» (Cfr. F. Salvarezza, op. cit., p. 140). Parola biblica e filosofia, per Levinas, non sono affatto in disaccordo, come ribadisce egli stesso in una conversazione con Philippe Nemo (Cfr EI 50-51): «Il sentimento religioso, così come allora l'ho ricevuto, consisteva molto più nel rispetto per i libri- la Bibbia e i suoi commentari tradizionali, frutto del pensiero di antichi rabbini- che in credenze determinate, senza che questo implicasse una sua attenuazione. Il sentimento che la Bibbia è il Libro dei Libri, dove si dicono le cose prime, quelle che dovevano essere dette perché la vita umana avesse un senso [...] non equivaleva semplicemente ad una sostituzione della coscienza del “sacro” con un giudizio letterario. La straordinaria presenza dei

d'ispirazione. Potremmo infatti rileggere la declinazione levinasiana del rapporto tra l'istanza autonoma e quella eteronoma ricorrendo ad alcune categorie fondamentali della tradizione ebraico – biblica ¹¹¹⁴.

Nella particolarissima declinazione levinasiana di libertà *difficile*, il soggetto si trova a ricevere – o meglio, ad aver ricevuto – il comandamento etico in cui è iscritta l'alta esigibilità morale che lo definisce come soggetto responsabile. Ciò significa consentire alla sua condizione di *creatura*, ovvero non ambire a porsi al principio delle sue decisioni e dei suoi atti, ma rispondere ad una Parola che lo precede e che lo convoca. Come scrive lo stesso Levinas in *Totalité et Infini*,

La creazione fa meraviglia [...] perché porta ad un essere capace di ricevere una rivelazione, di apprendere che è creato e di mettersi in questione. Il miracolo della creazione consiste nel creare un essere morale ¹¹¹⁵.

Rileggendo la seconda sezione dell'opera del 1961, in effetti, si può riconoscere facilmente l'incidenza decisiva della categoria di *creazione*, necessaria per poter concepire la libertà quale vocazione a rispondere all'esteriorità di un appello. I riferimenti alla tradizione ebraica sono solo allusivi, così come la presenza di Rosenzweig ¹¹¹⁶ – nella cui grande opera si ritrovano le stesse tre grandi idee – viene riconosciuta soltanto nell'esergo del testo per poi passare sotto silenzio.

personaggi della Bibbia, la pienezza etica della stessa e le misteriose possibilità dell'esegesi: tutto ciò significava per me la trascendenza, e niente di meno. Non è cosa da poco intravedere e scoprire l'ermeneutica, in tutta la sua audacia, come vita religiosa e come liturgia. Anche se la concretezza dei temi biblici non si rifletteva immediatamente nelle pagine dei filosofi, i testi dei grandi pensatori mi sembrarono [...] più vicini che opposti alla Bibbia. Muovendo i primi passi non avevo tuttavia l'impressione che la filosofia fosse atea per essenza, e non lo penso neppure oggi». E alla domanda di Nemo sulla sua volontà di accordare tradizione filosofica e parola biblica, il filosofo risponde: «Non ho mai avuto l'intenzione esplicita di “accordare” o di “conciliare” le due tradizioni. Se si sono trovate in sintonia è forse perché il pensiero filosofico riposa sempre su esperienze pre-filosofiche e, nel mio caso la lettura della Bibbia è rientrata tra queste esperienze fondanti. La Bibbia ha svolto perciò, e in gran parte senza rendermene conto, un ruolo essenziale nel mio modo di pensare filosofico [...] Ai miei occhi, la tradizione filosofica occidentale non ha mai perso il suo diritto all'ultima parola. Tutto deve infatti essere espresso nella sua lingua, ma forse essa non coincide con il luogo del senso originario degli esseri, con il luogo in cui il sensato comincia».

¹¹¹⁴ Secondo la lettura di D. Epstein, già all'interno di *Totalité et Infini* si può rintracciare l'incidenza di alcune note categorie speculative ebraiche che non a caso costituiscono gli assi portanti ne *La Stella della Redenzione*: lo studioso riconosce in opera l'idea di *creazione* all'interno delle sezioni 'Le Même et l'Autre' e 'Intériorité et Économie' di TI; nella sezione 'Le Visage et l'Extériorité' campeggia la categoria di *rivelazione*; la categoria della *redenzione* potrebbe rintracciarsi nell'ideale di «pace messianica» auspicata dal filosofo, negli aspetti problematici ad essa connessa (Cfr. Id., *Contre l'utopie, pour l'utopisme*, cit., p. 88-89).

¹¹¹⁵ TI 88; 88.

¹¹¹⁶ Com'è noto, ne *La stella della Redenzione*, il concetto di *creazione* descrive la relazione tra Dio e il Mondo, nella dimensione del passato. Scrive Rosenzweig: «L'essere-creato significa proprio questo. Solo

Solo un essere separato, ovvero *creato*¹¹¹⁷, può farsi attento e ricevere l'appello etico. Solo a partire dall'uomo come creatura, ovvero secondo Levinas come essere capace di intendere l'ordine divino a partire dalla separazione e dall'*ateismo*¹¹¹⁸, si può concepire l'idea di *rivelazione* da cui poi scaturisce l'esigenza etica nel soggetto. In termini non dissimili dalle dinamiche descritte nella riflessione levinasiana, l'istituzione dell'orizzonte etico e dell'ortoprassi come nucleo dell'identità ebraica ha il suo fondamento storico nell'esperienza originaria e inedita della trascendenza fatta dal popolo ebraico, ovvero nell'evento della Rivelazione. Come disse Blanchot, «il nostro debito verso il monoteismo ebraico non è costituito dalla rivelazione del Dio unico, semmai dalla rivelazione della parola come luogo in cui gli uomini si tengono in rapporto con ciò che esclude ogni rapporto: l'infinitamente Distante, l'assolutamente Estraneo. Dio parla e l'uomo gli parla: ecco il fatto capitale di Israele»¹¹¹⁹. L'evento della rivelazione, infatti, nella tradizione ebraico - biblica, non si declina in termini di disvelamento, offrendosi sul piano della conoscenza, ma in termini di trans-*discendenza*,

l'idea di creazione strappa il mondo dalla sua chiusura e dalla sua immobilità di elemento, [...] apre verso l'esterno i suoi occhi prima rivolti all'interno» (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 126).

¹¹¹⁷ Luogo privilegiato di originaria esperienza dell'umano come 'separazione' e 'dipendenza etero-noma' è l'idea di *creazione* propria dell'ebraismo, che, allontanandosi nettamente dalle classiche concezioni sulle origini del mondo che la storia del pensiero ha prodotto, proietta immediatamente l'uomo sul piano di un'inedita esperienza del divino. Differendo sia dalla concezione greca dell'eternità del cosmo inteso come un tutto in sé ordinato e compiuto, sia dalla dottrina del demiurgo platonico semplice ordinatore di una materia preesistente, nonché dalla più tarda dottrina plotiniana dell'emanazione dell'essere dall'Uno, il discorso ebraico sulla creazione *ex nihilo* acquista una sua formulazione precisa piuttosto tardi, e fondandosi sui testi sacri (il primo versetto della Bibbia: «Bereshit barà» (Gen 1, 1), animando tra l'altro un intenso e lungo lavoro di studio e rielaborazione della dottrina all'interno dei sistemi filosofici e teologici, sia ebraici che cristiani. Non avendo la pretesa di addentrarci nel processo di formulazione della dottrina (e delle relative questioni, circa la presunta mancanza della cosiddetta «prova testuale» (G. Scholem, *Concetti fondamentali dell'Ebraismo*, cit., p. 49) l'idea della creazione è divenuta la pietra di paragone, il *sine qua non* della posizione filosofica ebraica, nonché la grande sfida lanciata alla filosofia greca, e con essa alle più comuni categorie interpretative del divino: lungi dal farsi interpretare secondo il «modello dell'epifania o opera artistica» né secondo il «modello dell'eros o amore di desiderio», la creazione non si configura come il luogo epifanico in cui Dio creando il mondo manifesta se stesso, rivelando la sua potenza e la sua gloria, dunque mettendo in scena ancora la relazione identitaria per eccellenza; non è neppure espressione dell'amore di desiderio, dove l'altro non è il fine dell'amore stesso ma il testimone che ne partecipa, assistendovi come lo spettatore di fronte all'attore che si esibisce sul palco; seguendo più da vicino la suggestiva teoria luriana, fondata sulla categoria paradossale dello «zimzum» (termine ebraico che indica esattamente la *contrazione*), la nozione di creazione acquista una sorprendente significazione, delineandosi come l'evento conseguente ad un processo di *contrazione* in Dio, a un suo movimento di *ritirata*, come per una segreta volontà di rinunciare alla sua onnipotenza e alla sua *deitas* per *fare spazio* all'altro. Secondo la concezione di creazione propria della cabbala luriana, l'origine del mondo scaturisce da questo divino *ritirarsi* affinché il vero protagonista sia l'uomo.

¹¹¹⁸ Cfr. DL 31-32; 30-31. In modo simile, in Rosenzweig la singolarità acquista la sua dignità non per un presunto sforzo dell'io di radicarsi nell'essere, ma per il fatto che la sua stessa attenzione è richiesta dall'esteriorità dell'appello (Cfr. C. Chaliel, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, cit., p. 65).

¹¹¹⁹ M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 171.

di trascendenza che si fa immanente ¹¹²⁰ pur senza perdere i suoi tratti di separatezza ovvero di *santità*. Negandosi all'ordine della mera comprensione e dello svelamento che lo ridurrebbero a semplice oggetto di una tematizzazione, il Dio biblico incontra l'uomo personificandosi nella storia, promuovendo, di sua iniziativa, una relazione di assoluta prossimità con lui. Si tratta, come accennavamo prima, di una «ridefinizione del divino» che, nella storia del popolo ebraico, fa tutt'uno con una «ridefinizione della modalità di essere popolo» ¹¹²¹. Da quel momento, infatti, Dio si rivela non come colui che è onnipotente, ma come colui che discende ¹¹²², mostrando una radicale *non-indifferenza* verso la miseria del suo popolo ridotto in schiavitù. La Torah, in effetti, non parla di «Rivelazione» ¹¹²³; questo termine proviene dalla traduzione aramaica del passo «E l'Eterno discende (vaiered haChem) sul monte Sinai» ¹¹²⁴. Come è stato fatto notare ¹¹²⁵, Onquelos, il traduttore, sostituisce in effetti «discese» con «si rivela». Così, lungi dal significare rivelazione dell'essenza divina, più precisamente la Rivelazione designa l'evento di una discesa. Lontano dal dio dei filosofi, il Dio della *berit* vive nello scarto della trascendenza e della sua assoluta separatezza, e tuttavia si fa discesa, ravvicinamento, partecipazione ¹¹²⁶. Nell'assegnazione del comandamento, la Torah è

¹¹²⁰ Nelle bellissime pagine del suo già citato volume, A. Neher spiega la meravigliosa dinamica della rivelazione divina in termini di «trascendenza e immanenza», dove «l'accento ebraico dev'essere posto sulla particella *e*, in uno dei numerosi significati verbali che questo strumento verbale di legamento prende in ebraico, fin dalla Bibbia (*vav*) e ha conservato fino ad oggi, nell'ebraico che parlo a Gerusalemme [...] *Vav* è il *vav* consecutivo, certo: *e*, *e poi*, *in seguito*, *inoltre*, ma è anche il *vav* conversivo, profetico, che trasforma il passato in avvenire e il futuro in presente [...] E infine, il *vav* contestativo: *e tuttavia*, *malgrado tutto*, *chechessia*, *e contro ogni apparenza...*, trave di sostegno principale del pensiero ebraico [...] Tale è il senso che si deve dare a “trascendenza - e tuttavia - immanenza”» (A. Neher, *Chiavi per l'ebraismo*, cit., p. 35).

¹¹²¹ A. Rizzi, *Per un pensiero dell'esodo: alterità ed eticità*, cit., p. 156.

¹¹²² Da qui, la lettura del racconto esodico come incontro tra Dio e l'uomo, storia della relazione instaurata tra loro, dall'oppressione e poi liberazione dall'Egitto, al pellegrinaggio nel deserto, all'alleanza sul Sinai, alla promessa della terra «dove scorre latte e miele». La relazione dialogica e interpersonale che ne deriva, scaturisce dal libero, incondizionato e gratuito «movimento discensionale» di Dio, che, «differenza non-indifferente», interviene prima e indipendentemente da ogni invocazione (C. Di Sante, *Responsabilità. L'io-per-l'altro*, Edizioni Lavoro-Esperienze, Roma 1996, p.27). Secondo il racconto biblico infatti, «[Gli israeliti] alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio. Allora Dio ascoltò il loro lamento e si ricordò della sua alleanza con Abramo e con Giacobbe. Dio guardò la condizione degli Israeliti e se ne prese pensiero» (*Es* 2, 23-24). E ancora: «Il Signore disse: “Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dalla mano dell' Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele”» (*Es* 3, 7-8).

¹¹²³ Cfr. C. Chalièr, *L'inspiration du philosophe. L'«amour de la sagesse» et sa source prophétique*, Albin Michel, Paris 1996, p. 90.

¹¹²⁴ *Es* 19,20.

¹¹²⁵ Cfr. C. Chalièr, *L'inspiration du philosophe*, cit., p. 90.

¹¹²⁶ Come spiega Neher, si tratterebbe di una «partecipazione etica, esistenziale, universale. Etica: una legge è stata rivelata ad Adamo, poi a Noé, poi ad Abramo, infine, all'epoca di Mosé, al monte Sinai, al popolo ebraico intero. È la Torah, che non è solo legge, cioè *imperativa*, ma, secondo l'etimologia ebraica

anche attesa di una risposta: «fa una scommessa sul potere di risposta dell'uomo, sulla sua *responsabilità*»¹¹²⁷, attesa di una risposta che liberamente si erga come di riflesso. Rileggendo la categoria della rivelazione nei termini descritti da Rosenzweig, lo stesso Levinas scrive:

Movimento di Dio verso l'uomo e verso la singolarità – cioè l'ipseità – umana, essa è subito riconosciuta come amore: l'amore dischiude questa singolarità. [...] la rivelazione è immediatamente amore. Ma per questo è possibile dire di più: l'amore di Dio per l'unicità umana è comandamento d'amore. Contrariamente a ciò che pensa Kant, l'amore può essere comandato e la sua stessa, intera essenza consiste nel comandare la reciprocità. Solo l'amore può comandare l'amore. L'amore comanda l'amore stesso nell'*adesso* privilegiato del suo amare, in modo che il comandamento di amare si ripete e si rinnova infinitamente nella ripetizione e nel rinnovamento dell'amore stesso che comanda l'amore. E così il presente è il tempo della Rivelazione, come il passato si è svelato il tempo della Creazione¹¹²⁸.

Similmente alla rivelazione *kath'auto* del Volto levinasiano che si consegna al soggetto, il movimento divino di rivelazione-discesa, quale «libertà di amore» e «di scelta»¹¹²⁹, diventa gesto di *elezione*, nell'amorevole e umile chinarsi su coloro che sono stranieri e schiavi, su coloro che non hanno identità, nel raccogliere il loro grido che, come amano commentare i maestri rabbinici, non solo non è rivolto a Dio, ma è senza direzione e senza mira, testimonianza nuda priva di ogni rivendicazione. Per sua libera iniziativa, la radicale estraneità e lontananza si tramuta in impensabile prossimità, «differenza-non indifferente»¹¹³⁰, in quella nuova «trascendenza e tuttavia immanenza» tanto cara a Neher, che, colmando in qualche modo l'eterno abisso che separava uomo e Dio (ma mantenendo sempre il senso della differenza radicale tra i due) diventa paradigma della responsabilità etica che anche l'uomo di rimando è chiamato a incarnare.

Nell'ordine del gratuito così istituito, Israele è chiamato a rispondere di riflesso all'amore di alterità con cui è stato amato: il senso della Legge rivelata sul Sinai, che è il tratto qualificante della tradizione ebraica, è l'appello ad assumere l'identità *responsabile* come *risposta* - comune infatti è la radice etimologica, e comune è la

del termine, cammino, via, il mettersi per la strada, parto, dunque *coortativa*» (A. Neher, *Chiavi per l'ebraismo*, cit., p. 36).

¹¹²⁷ Ibidem.

¹¹²⁸ HS 78; 60.

¹¹²⁹ A. Rizzi, *Per un pensiero dell'esodo: alterità ed eticità*, cit., p. 155.

¹¹³⁰ C. Di Sante, *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*, cit., p. 67.

direzione dell'agire che i due termini sottendono -, segno di un Patto che avvicina Dio e l'uomo, *scommessa* divina ¹¹³¹ sulla libertà umana. Scrive Rizzi:

In questo senso l'amore è "comandamento"; la ragione per cui nell'ebraismo è così forte il senso dell'amore come comandamento è proprio questa. La legge è la condizione di possibilità perché l'amore sia amore dell'altro; l'amore come spontaneità è sempre amore per il coappartenente, è amore per l'altro in quanto è parte di me, prolungamento di me, [...] Invece per Israele esodico il fondamento dell'amore non è la prossimità, ma il rapportarsi all'altro come Dio si è rapportato a Israele stesso, a ogni israelita, ad ogni uomo. Il comandamento vuol dire un amore che non puoi tirar fuori da te perché è un amore che non ha la sua base nelle relazioni naturali, ma trova il suo fondamento nell'appello ¹¹³².

E come a partire dall'esperienza ebraica della trascendenza, che pur mantenendo la distanza si promuove assoluta vicinanza, Israele è vincolato al Comandamento, quale Risposta alla Rivelazione, così dal comandamento proveniente dall'esteriorità d'Altri la soggettività levinassiana si declina come *responsabile*, in virtù di una pre-originaria «apertura alla trascendenza» ¹¹³³. Scrive Levinas:

La Rivelazione, che è amore, sta in attesa della risposta dell'uomo. [...] *La risposta all'amore che Dio offre all'uomo è l'amore dell'uomo per il suo prossimo.* [...] L'amore umano è l'opera stessa, l'efficacia della Redenzione ¹¹³⁴.

¹¹³¹ Cfr. A. Neher, *Chiavi per l'ebraismo*, cit., p. 36.

¹¹³² A. Rizzi, *Per un pensiero dell'esodo: alterità ed eticità*, cit., pp. 158-159.

¹¹³³ Cfr. F. Ciaramelli, *Le judaïsme dans l'œuvre de Lévinas*, cit., p. 591.

¹¹³⁴ HS 79; 60. Avendo rievocato due dei concetti fondamentali della tradizione ebraica ma soprattutto *La stella Redenzione*, ci si può chiedere se si possa rintracciare nel pensiero levinasiano una qualche presenza della nozione di *redenzione*, sebbene non certamente con la stessa efficacia speculativa che presenta nella riflessione di Rosenzweig. I testi, com'è noto, non ne recano alcuna traccia. Potremmo solamente rintracciare un punto di contatto ad essa, attraverso le già analizzate figure levinasiane del *profetismo* e del *messianismo*. L'opera di redenzione che in Rosenzweig si dischiude dalla dimensione di amore umano, potrebbe essere lontanamente accostato al pensiero levinasiano della responsabilità che si pretende universale, avente su di sé il carico dell'intero universo, e al messianismo stesso inteso come compito di ogni singolo ad agire come se fosse il Messia.

4. 3. Nella «luce dell'utopia»

*Perfette sono dette quelle cose
che hanno conseguito il fine che loro conviene.
Infatti, una cosa è perfetta quando possiede il proprio fine.
(Arist. Met. Δ 1021 b 25)*

L'analisi dei testi levinasiani condotta finora ha tentato di attraversare i punti nevralgici della configurazione teoretica della soggettività, senza eludere i suoi nodi più problematici, insiti nei tratti eccessivi e radicali con cui viene pensata la responsabilità.

Quest'ultima, quale struttura essenziale della soggettività, negli scritti più tardivi assume una connotazione più 'religioso- profetica', identificandosi in molteplici luoghi della scrittura levinasiana come esigenza di «santità»¹¹³⁵. Il tema della *santità*, oltre a rievocare esplicitamente la matrice culturale ebraica quale fonte del pensiero levinasiano della soggettività¹¹³⁶, ne mette a nudo in maniera definitiva la natura costitutivamente *tensionale*, sospesa *nello* scarto e abitata *dallo* scarto scavato dall'esigenza etica. Lo stesso «paradosso dell'etica», come è stato da più parti mostrato¹¹³⁷, troverebbe nel concetto di santità la sua manifestazione più esplicita. Nel testo della conversazione con B. Révillon, ora in *Les Imprévus de l'histoire*, Levinas afferma:

¹¹³⁵ Cfr. IH 177-182; 189. EN 132; 148-149. Prima ancora degli sviluppi maturi del tema, il ricorso al termine *santità* risale, come si è visto, agli scritti filosofici e confessionali degli anni Sessanta. In *Totalité et Infini*, in particolare, la *santità* compare quale sinonimo di *separazione*, come qualificazione dell'Infinito e del Volto dell'altro.

¹¹³⁶ Per un approfondimento della categoria di santità in Levinas, cfr. C. Chalier, *La sainteté*, in *La trace de l'infini*, cit., pp. 203-232. La studiosa ricostruisce la portata di tale concetto nel pensiero levinasiano, mostrando la sua provenienza dal dettato biblico ed rabbinico. A partire dal comandamento di *Levitico* 19,2, l'appello alla santità risuona come comandamento e di riflesso come atto di estrema fedeltà al comandamento stesso. Questa fedeltà, come ribadisce Levinas stesso, non riposa su una promessa di ricompensa, ma si impone senza fare sperare la minima gratificazione. «L'umano nell'uomo è chiamato alla santità al di fuori di ogni calcolo e di ogni eventuale grazie, al di fuori soprattutto di ogni soddisfazione sottilmente orgogliosa, anche quando essa si coniuga con il soffrire per altri, che consiste nel sentirsi santi [...] Appello alla fedeltà verso la santità come modalità per eccellenza dell'umano che, senza trasformare in modo empirico e visibile un popolo o un individuo in "popolo santo" (*goy qadosh*) o in uomo santo, permette loro malgrado tutto di non restare raggelati d'indifferenza verso il volto. Fedeltà senza dubbio inconcepibile per la ragione ma che, insiste Levinas, resta radicato nello psichismo, anche il più ribelle e negatore, in virtù di un'"alleanza pre-originaria", tale l'immemoriale della "bontà originaria" della creazione e che [...] fa passare il soffio di gioia e di rinnovamento sulle vie desolate» (Ivi, p. 206).

¹¹³⁷ In particolare cfr. J. Hansel, *Utopia and reality. The concept of sanctity in Kant and Lévinas*, in 'Philosophy today', vol. 43, II, Summer 1999, pp. 168-175, p. 169.

[L'etica] è il riconoscimento della "santità". Mi spiego: il tratto fondamentale dell'essere è la preoccupazione che ogni essere particolare ha del suo essere stesso. [...] Per ciascuno, è la lotta per la vita. [...] Ed ecco, nell'umano l'apparizione possibile di una *assurdità ontologica*: il prevalere della preoccupazione per altri sulla preoccupazione per sé. È questo che io chiamo "santità"¹¹³⁸.

Di fronte ai tragici e barbari risultati della storia, agli evidenti e innegabili risvolti del «fiasco dell'umano»¹¹³⁹, l'etica levinasiana - ovvero l'ideale di santità - potrebbe apparire nella sua forza decisiva come una vera e propria «assurdità ontologica», soprattutto se si considera che per Levinas «la sua pienezza concettuale» debba illuminare «il senso ultimo della creatura»¹¹⁴⁰. Eppure, per il filosofo, non si tratta di alcuna «ingenuità "ben pensante"», contrariamente alle critiche di coloro che fremono davanti a un termine simile, denigrandolo per il suo potenziale sacrificale insopportabile¹¹⁴¹. Levinas ribadisce la sua lucida consapevolezza dell'andamento della storia, la sua consapevolezza che «vi possono essere periodi in cui l'umano si estingue completamente, ma l'ideale di santità è ciò che l'umanità ha introdotto nell'essere»¹¹⁴². Senza retoriche né facili illusioni, senza alcuna convinzione ottimista riguardo agli sviluppi del futuro, per il filosofo «l'umano consiste nell'agire senza lasciarsi guidare da queste possibilità minacciose. Il risveglio all'umano è proprio questo»¹¹⁴³. *Etica, santità, risveglio, umanità*. In questi termini Levinas concepisce l'identità costitutiva del compito soggettivo.

Negli ultimi testi, il termine 'santità' compare dunque tardivamente per sostituire quello di 'etica' troppo abusato e confuso¹¹⁴⁴:

¹¹³⁸ IH 178-179; 189 (corsivo nostro). Derrida commenta: «L'"etica", la parola "etica" non è che un equivalente approssimativo, un ripiego greco per il discorso ebraico sulla santità del separato (*kadosh*). [...] L'accoglienza del separato, il movimento di chi si separa accogliendo, quando bisogna salutare la trascendenza infinita con una santità separata, dire *si* al momento di una separazione, [...] non è forse questa deferenza ad ispirare l'afflato di un ad-Dio?» (J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., p. 127).

¹¹³⁹ Cfr. DQV 80; 71.

¹¹⁴⁰ HN 14; 15.

¹¹⁴¹ Cfr. C. Chalier, *La trace de l'infini*, cit., p. 204.

¹¹⁴² EN 132; 148-149.

¹¹⁴³ Ivi, p. 132-133; 148-149: «Non ho affatto la certezza che 'l'altrimenti che essere' possa trionfare, vi possono essere periodi in cui l'umano si estingue completamente, ma l'ideale di santità è ciò che l'umanità ha introdotto nell'essere. [...] Non ho alcuna illusione in proposito e non ho una filosofia ottimista riguardo alla filosofia della storia. [...] Ma l'umano consiste nell'agire senza lasciarsi guidare da queste possibilità minacciose. Il risveglio all'umano è proprio questo».

¹¹⁴⁴ Similmente al termine *amore*, che per Levinas viene spesso usato «alla leggera», finendo per abusare di esso (cfr. EN 214; 228. Cfr. anche EI 51; 68).

Etica è un termine greco; Io penso molto più, specialmente adesso, sulla santità¹¹⁴⁵.

Santità significa, secondo Levinas, la possibilità per il soggetto di rispondere d'Altri, in virtù della *non-indifferenza* che lo costituisce. Non - indifferenza costitutiva, che il soggetto trova in sé non come desiderio spontaneo di benevolenza, ma in modo anarchico come compromissione preoriginaria con il Bene, in un passato immemoriale di cui l'io non conserva memoria. Leggiamo ancora in *Les Imprévus de l'histoire*:

La Bibbia, o se si preferisce, la fonte ebraico – cristiana della nostra cultura, consiste nell'affermare un legame primordiale della responsabilità “per l'altro”, di modo che, in una maniera apparentemente paradossale, la preoccupazione per l'altro può precedere la preoccupazione per sé, e *la santità si mostra possibilità irreducibile dell'umano*. L'etica, così, non è più semplice moralismo delle regole che decretano le virtù. È il risveglio originario di un “io” responsabile d'altri [...] L'“io” umano non è un'unità chiusa su di sé, come l'unicità dell'atomo, ma un'apertura, quella della responsabilità, che è il vero cominciamento dell'umano¹¹⁴⁶.

E più avanti si precisa meglio:

La santità non è la suprema perfezione, e io non dico affatto che tutti gli esseri umani sono dei santi! Ma basta che, a volte, ci siano stati dei santi, e soprattutto che la santità sia sempre ammirata, anche da quelli che ne sembrano i più lontani. Questa santità che fa passare altri davanti a sé diviene *possibile* nell'umanità. E c'è del divino in questa apparizione dell'umano capace di pensare ad altri prima di pensare a se stesso. Con l'umanità, la santità viene a trasformare l'essere della natura costituendone quest'apertura di cui parlavo poc'anzi¹¹⁴⁷.

L'ideale di santità come «contrario alle leggi dell'essere»¹¹⁴⁸ non è dunque frutto della decisione o della presunzione orgogliosa di tendere al Bene, ma è risposta ad un appello che la soggettività riceve nell'intimo del suo proprio¹¹⁴⁹.

¹¹⁴⁵ F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, cit., p. 95.

¹¹⁴⁶ IH 181; 190.

¹¹⁴⁷ Ivi, 182; 190 (corsivo nostro). Nel testo della conversazione con M. de Saint Cheron (1992-1994), leggiamo: «La santità è questa responsabilità che evoco. Le ragioni per cui noi non andiamo fino in fondo, costruiamo degli Stati, abbiamo un'etica che limita questo sacrificio, discendono probabilmente dal fatto che noi siamo infedeli alla condizione morale dell'uomo. Non che non arriviamo a sentirla, ma che il sacrificio è sempre incompleto. Può esserci forse nel concetto di santità un posto per un concetto del politico. La politica proviene dal fatto che vi è umanità, e che l'esercizio della santità non può compiersi nell'intimità ma nella molteplicità» (E. Levinas, in *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983-1994*, cit., pp. 29-30).

¹¹⁴⁸ EN 132; 149. «Vi è dunque il Bene e il Male nello stesso tempo. Mi spiego: accettare la santità, è certamente compiere qualcosa di positivo, ma d'altra parte, questo positivo è fino alla fine *nulla*, nel senso che ciò non ricava niente in profitto [...] È difficile da dire. La santità ultima consiste nell'accettare la giustizia o la morte senza resistenza, accettare questo niente e tuttavia avere questo riflesso di bontà, di

La domanda, forse troppo ‘ontologica’ come suggerisce Bonan ¹¹⁵⁰, che verrebbe da porre a Levinas è: quando questa responsabilità / santità si attua concretamente? Essa non si dovrebbe forse realizzare nel presente di quel versetto del Talmud babilonese, che recita: «Se non io, chi? Se non qui, dove? Se non ora, quando?» ¹¹⁵¹.

Per rispondere a questi interrogativi, un ultimo tema che resta da analizzare è quello dell’*utopia*. La figura dell’*utopia* si annoda inestricabilmente alla «filosofia seria, rigorosa e severa» ¹¹⁵² di Levinas, non per attenuarne il rigore o smorzarne i toni rilanciandoli in un orizzonte futuro mai presente, ma per farne scaturire più autenticamente il vincolante senso. Ci si può legittimamente chiedere se l’accostamento di tale figura al pensiero levinasiano sia appropriato e giustificato, o se si tratti di un’effrazione che vorrebbe imporre come dall’esterno una questione estranea a questo pensiero ¹¹⁵³. Il concetto di *utopia*, in verità, è presente in alcuni testi del filosofo francese ¹¹⁵⁴; esso non è da intendere tuttavia nella sua connotazione politica, secondo l’accezione terminologica corrente e più immediata, né come il correlativo oppositivo

valore. La santità non è nella categoria delle cose morali. Perché, nella nostra liturgia, diciamo tre volte *kadosh*, “santo”? Perché se il primo *kadosh* non è niente, c’è il secondo, e se questi non è niente, resta il terzo. Ciò non significa affatto che vi siano tre santità, non c’è che una santità, ma bisogna sottolineare che questo accrescimento della santità man mano che essa viene rifiutata» (E. Levinas, in *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1983-1994*, cit., p. 30-31).

¹¹⁴⁹ Come spiega Chalier, la nozione levinasiana di *santità* non va fraintesa come se fosse un «elogio perverso del masochismo», della sottomissione, della rinuncia e del sacrificio. «Quando Levinas parla di santità, nei suoi testi ebraici come nei suoi testi filosofici, si tratta al contrario di perorare la causa della vita. Non tuttavia della vita nel suo dinamismo animale e ontologico, della vita cocente di ardore, [...] ma della vita infinitamente responsabile, della vita attenta alla sofferenza, non per compiacenza ma per impossibilità di sottrarsi al suo appello» (C. Chalier, *La trace de l’infini*, cit., pp. 204-205).

¹¹⁵⁰ Cfr. E. Bonan, *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Lévinas*, cit., p. 444).

¹¹⁵¹ R. Hillel, *Pirkei Avot*, I.14.

¹¹⁵² J. Hansel, *Utopia and reality*, cit., p. 168.

¹¹⁵³ Si pone la stessa questione M. Abensour, in Id., *Penser l’utopie autrement*, in *Cahier de l’Herne, Levinas*, cit., pp.572-602, p. 572.

¹¹⁵⁴ I riferimenti testuali sono relativi al saggio dedicato a Paul Celan, *De l’être à l’Autre*, pubblicato in ‘La Revue de Belles-Lettres’, 96 / 1972, pp. 193-199, poi raccolto in NP 49-56; 127-130; *L’Autre, utopie et justice* in EN 253-264; 267-278; alcuni passaggi della conversazione con F. Poirié, in E. Levinas – F. Poirié, *Entretiens*, cit., pp. 116-119. La prima parte di *Questions et réponses* in DQV 103-106. Il testo della conversazione con S. Malka, riportato in S. Malka, *Leggere Lévinas*, cit., soprattutto pp. 121-123. L’articolo critico *Le Lieu et l’utopie*, pubblicato in ‘Évidences’, 10, 1950, raccolto in DL 153-158. Il saggio del 1976 dedicato a E. Bloch, *Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch*, in DQV 62-76; 53-63. Per un approfondimento del tema dell’*utopia* in Levinas, cfr. C. Chalier, *Lévinas. L’utopie de l’humain*, cit.; J. Hansel, *Utopia and reality*, cit.; M. Abensour, *Penser l’utopie autrement*, cit. Infine, in un più recente testo M. Abensour, preferendo al termine *utopia* quello di «conversione utopica» - senza alcun riferimento al religioso - indica uno spostamento, un «movimento per il quale l’uomo o la collettività si volge dall’ordine esistente verso un mondo nuovo, [...] per una nuova forma di legame tra gli uomini, il legame umano». Lo studioso si chiede peraltro se il pensiero levinasiano non possa debordare il campo etico, in cui solitamente viene ‘confinato’, per offrire una significazione nel campo politico (cfr. M. Abensour, *Emmanuel Levinas. L’intrigue de l’humain. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas. Entre métropolitique et politique*, Hermann, Paris 2012, citazione a p. 50).

del concetto di 'realtà': non in questo senso possiamo dire che «l'etica è *utopica*»¹¹⁵⁵. Non è qui in gioco l'idea comune di utopia come proiezione immaginaria di una forma d'alterità sociale¹¹⁵⁶, né si tratta di ricostruire in Levinas una teoria dell'utopia sociale, di cui non c'è traccia, peraltro, nei suoi testi¹¹⁵⁷.

In opposizione a questa direzione di senso, lo stesso filosofo francese si pronuncia criticamente nell'articolo *Le lieu et l'utopie*: in nome di un radicamento nel 'qui ed ora' di ascendenza esplicitamente ebraica, Levinas critica l'idea tradizionale di utopia come modalità che consenta al soggetto di fuggire dalle proprie improcrastinabili responsabilità proiettandole in un orizzonte «ideale», come «perseguendo un sogno come se stesse ancora dormendo»¹¹⁵⁸:

Se il giudaismo si attacca al “quaggiù” non è perché gli manchi la fantasia per concepire un ordine soprannaturale o perché la materia possieda per lui un qualche prestigio d'assoluto; ma è perché per esso il primo chiarore della coscienza si accende sulla via che conduce dall'uomo verso il suo prossimo. [...] Il giudaismo [...] ha scelto l'azione, e la parola divina la esprime come Legge. Azione che non si attacca al Tutto in maniera globale e magica, ma rimane alle prese con il particolare. [...] È storica, si trova nel tempo. La storia non è un esame perpetuo in vista di un diploma di vita eterna, ma l'elemento stesso in cui si muove la vita dello spirito¹¹⁵⁹.

¹¹⁵⁵ J. Hansel, *Utopia and reality*, cit., p. 169.

¹¹⁵⁶ Cfr. M. Abensour, *Penser l'utopie autrement*, cit., p. 572.

¹¹⁵⁷ Non si riscontra, infatti, nei testi levinasiani, alcun slancio di «rottura» con un contesto storico che sia stimato insoddisfacente, e contro cui si pronunzi criticamente; non è in gioco l'utopia nella sua «funzione compensatoria» (E. Letonturier, *L'utopie ou le (mauvais) rêve social*, in *Les utopies*, CNRS Éditions, Paris 2013, pp. 9-29, p. 11), secondo i canoni tradizionali con cui viene concepita, a partire da More in poi, né come scaturente da una «sociologia della speranza» (cfr. H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Calmann-Lévy, Parigi 1973). Come spiega Abensour, in questa direzione si può guardare al pensiero di E. Bloch, di M. Buber e dell'ambiente culturale della 'Scuola di Francoforte', come modelli di utopia sociale del XX secolo (cfr. M. Abensour, *Penser l'utopie autrement*, cit., p. 572).

¹¹⁵⁸ DL 156-157; 129-130. Il riferimento alla metafora del sogno e del sonno ci sembra qui di decisiva importanza: come si ricorderà, in *De l'existence à l'existant* e *Le Temps et l'Autre* innanzitutto, il tema dell'insonnia compare come figura dell'*il y a* e dell'esperienza dell'essere impersonale quale corrente anonima che impedisce ogni singolo dominio proprio (per un approfondimento del tema dell'insonnia cfr. in particolare P.A. Rovatti, *Il declino della luce*, Marietti, Genova 1988 e *Intorno a Levinas*, cit., pp. 59-60 e 62-70). L'esperienza limite dell'insonnia tuttavia permette di delineare il sorgere dell'esistente, nell'ipostasi del presente come lacerazione dell'eterno fluire dell'essere; il tema del sonno ricompare nelle ultime pagine di *De l'existence à l'existant*, ad indicare la relazione esclusiva con «il luogo», relazione tipica dell'ipostasi: il sonno è la possibilità di rannicchiarsi per dormire, «come un uovo nel proprio guscio», (EE 102; 63). Nelle opere degli anni Cinquanta e Sessanta, l'irruzione di Altri provoca nel soggetto il risveglio, come metafora del movimento di ripresa dalla fissità del riposo, dalle rassicuranti «virtù protettive del luogo» (Ibidem), in vista dell'Altro, in esodo dal sé per l'altro. Il sogno, adesso, sembra richiamare al pericolo di una ricaduta nella fase in cui l'Altro sembra sospeso al di fuori dell'io in un'immaginaria epoché: ricadere nel sogno equivarrebbe a rifiutare il risveglio, e preferire 'la permanenza' (o meglio, una 'perseveranza') nel sonno.

¹¹⁵⁹ DL 154-155; 128-129.

Concepita nella sua accezione tradizionale, piuttosto, a Levinas l'utopia sembra «non solo vana in se stessa e pericolosa»¹¹⁶⁰; essa si rivelerebbe addirittura una modalità di pensiero – e di riflesso una modalità esistenziale – capace di inibire il rigore e l'efficacia dell'esigenza etica che definisce l'umano. Rigore ed efficacia richiesti dal «difficile compito di una vita equa»¹¹⁶¹, non da proiettare in un futuro impossibile, ma, scegliendo di «non fuggire», piuttosto «restare qui. Questo vuol dire scegliere l'ordine etico»¹¹⁶². L'ordine etico, insiste ancora Levinas più avanti,

non è una preparazione ma l'accesso alla Divinità. Tutto il resto è chimera¹¹⁶³.

Questo significa «azione morale», questo è «andare verso la giustizia»¹¹⁶⁴. Non è l'«avvenire dell'utopia» concepita da Bloch, come «speranza di realizzare ciò che non è ancora»¹¹⁶⁵, utopia da avvicinare, sostiene Levinas, «a ciò che i testi talmudici

¹¹⁶⁰ DL 157; 130.

¹¹⁶¹ Ibidem.

¹¹⁶² Ivi, p. 155; 128.

¹¹⁶³ Ivi, p. 158; 130.

¹¹⁶⁴ Ibidem.

¹¹⁶⁵ DQV 70; 59. Il bellissimo saggio dedicato a Bloch intende comunque rendere giustizia al filosofo tedesco, nel cui pensiero Levinas riconosce «un gesto intellettuale notevolissimo, oltre ogni artificio dialettico e indipendentemente dal *credo* personale». Accordando a Bloch un'«importanza netta e considerevole», Levinas propone una rilettura di alcuni snodi focali della sua riflessione, nell'intento di mostrarne la forza critica: dalla coerenza teorica del suo marxismo umanistico, volutamente «umanesimo reale, [...] reale precisamente e non formale», l'«azione» e il principio della «speranza umana, anticipazione dell'avvenire in cui esisterà una umanità oggi assente», il problema della morte, l'analogia tra l'utopismo di Bloch e le grandi intuizioni della filosofia contemporanea, sensibile all'avvenire come all'essenziale della temporalità (dalla novità dell'istante in Bergson, all'«estasi» dell'avvenire nelle celebri analisi heideggeriane del tempo). Eppure, sostiene Levinas, «questa salvezza dell'uomo e dell'essere è pensata in termini di un'ontologia a due dimensioni, perché esclude ogni riferimento alla altezza, come se ci fosse timore di confondere altezza e cielo [...] Non si può tuttavia non stupirsi che l'altezza resti fino alla fine concepita sul modello del soprannaturale e che per questa legittima ragione l'altezza resti sospetta; proprio quando, nella presentazione che Bloch fa di certe esperienze accezionali del compimento utopico, l'essere si mette in qualche modo al *superlativo*, per rischiarare l'oscurità del soggettivo» (DQV 62-76; 53-63). Inoltre, Levinas afferma, che mentre Bloch «cerca un avvenire afferrabile, la sua speranza è immanente e l'utopia provvisoria, [...] egli cerca piuttosto] di pensare una trascendenza che non sia nel modo dell'immanenza, che non ritorni nell'immanenza: nel di meno il di più che non è contenibile» (DQV 153-154; 121). Un ulteriore luogo in cui Levinas si occupa del pensiero di Bloch sono il testo della lezione del venerdì 23 aprile 1976, *Une autre pensée de la mort à partir de Bloch*, e le due lezioni a seguire, *Lecture de Bloch*, e *Lecture de Bloch. Vers une conclusion*, (in DMT 107-121; 141-155). Nel primo dei testi citati Levinas spiega la particolare concezione di tempo e di utopia sviluppate nella riflessione del pensatore tedesco: «Il tempo non è quindi né proiezione dell'essere verso la sua fine, come in Heidegger, né immagine mobile dell'eternità immobile, come in Platone. Esso è tempo di compimento, determinazione completa che è attualizzazione di ogni potenza, di ogni oscurità del fattuale in cui permane la soggettività dell'uomo alienato nella sua effettuazione tecnica. Il tempo è attualizzazione dell'incompiuto. [...] Ciò che non è ancora non è, non è da nessuna parte. L'avvenire è il non-avvenuto, esso non è virtualmente reale, non preesiste. Il tempo è così preso sul serio. Lo slancio verso l'avvenire è una relazione con l'utopia e non un cammino verso la fine della storia predeterminata nel presente che è oscuro. *Il tempo è pura speranza*. È il luogo naturale della speranza» (DMT 110-111; 144). Per un confronto tra i due pensatori, cfr. G. Berto, *La finestra rossa. Nota su Lévinas e Bloch*, in 'Aut-aut', n.209-210, pp. 254-261.

chiamano – al di là del messianismo – il *mondo che ha da venire* che “nessun occhio ha visto”»¹¹⁶⁶.

Un primo importante testo in cui Levinas esprime in positivo le sue considerazioni sul tema in questione, è l'articolo del 1972, *De l'être à l'Autre*, dedicato a Paul Celan. Levinas prende le mosse dalla rievocazione di alcuni passi de *Il meridiano*, vero e proprio manifesto della poetica di Celan¹¹⁶⁷:

Non vedo differenza, scrive Paul Celan a Hans Bender, *tra una stretta di mano ed un poema* [...] Il poema, [...] nel momento del puro toccare, del puro contatto, [...] è forse un modo di donare persino la mano che dona. Linguaggio della prossimità per la prossimità, più antico di quello della *verità dell'essere* [...] linguaggio primo tra tutti, risposta che precede la domanda, responsabilità per il prossimo, che rende possibile, grazie al suo *per l'altro*, tutta la meraviglia del donare¹¹⁶⁸.

Le parole di Celan risuonano, a parere di Levinas, come la traduzione poetica della sua concezione di *etica*. Dirigendosi *incontro* all'altro¹¹⁶⁹ che è suo interlocutore, il poema è l'atto di cesellamento della materia preziosa delle parole ai fini di «*stanare un faccia a faccia*», ai fini di farsi «dialogo»¹¹⁷⁰. Penetrando più da vicino il testo di Celan, Levinas insiste sulla speciale dinamica che è in atto nel poema: la componente personale, «*da me all'altro*», ovvero

il poema che parlava di me, [...] parla già *con un altro, con un altro che potrebbe anche essere vicino*, che potrebbe essere *vicinissimo*, *esso si dirige con decisione incontro a questo altro, già siamo molto fuori, già nella luce dell'utopia... La poesia ci supera, brucia le nostre tappe*¹¹⁷¹.

Parafrasando Celan, la «luce dell'utopia» è per Levinas il dischiudersi dell'umanità dell'uomo, che concretamente si lascia sfiorare nel misterioso contatto del *faccia a faccia*, in quell'*Incontro nella separazione* descritto prima come anelito incessante,

¹¹⁶⁶ DQV 65; 55 n.6).

¹¹⁶⁷ Com'è noto, *Le meridiens* rappresenta il discorso pronunciato dal poeta il 22 ottobre del 1960 a Darmstadt, in occasione del conferimento del premio Büchner. Esso tuttavia può essere considerato come una sorta di dichiarazione d'intenti, di manifesto della poetica di Celan, in cui appare con chiarezza e fine eleganza il compito che egli assegna al poema: creare un dialogo che dall'*Io* vada al *Tu*, un linguaggio di prossimità che si offra all'Altro, secondo un movimento d'apertura che istituisce il dialogo come orizzonte anteriore ad ogni esperienza.

¹¹⁶⁸ NP 49-50; 47-48.

¹¹⁶⁹ Cfr. NP 51; 48. Cfr. P. Celan, *Il meridiano*, in *La verità della poesia*, Einaudi, Torino 1993, pp. 3-22, p. 3.

¹¹⁷⁰ Ibidem. «Il poema diventa dialogo, e spesso dialogo appassionato... incontri, cammino di una voce verso un tu vigilante – le categorie di Buber! Potrebbero essere preferite a tanta geniale esegesi che discende sovranamente da Hölderlin, Trakl e Rilke dal misterioso *Schwarzwald* per mostrare la poesia che apre il mondo, e il luogo tra terra e cielo?» (Ivi, 51; 48-49).

¹¹⁷¹ NP 51; 49.

fame insaziabile e Desiderio del non-desiderabile. Il gesto poetico, nelle modalità in cui è concepito da Celan, viene positivamente rilevato da Levinas come «un tentativo di pensare la trascendenza», come un movimento «dal luogo verso il non-luogo, da qui verso l'utopia»¹¹⁷². Il darsi, il farsi segno, del gesto poetico è il gesto stesso della «de-sostanzializzazione dell'io»¹¹⁷³, dell'estrema *donazione* all'altro, cara al filosofo francese; è il sapersi spogliare di sé per far luogo all'altro, il movimento di sradicamento dal *definitivo* dell'io – che minaccia di rovesciarsi in *prigione* –, il mettere in questione il proprio luogo, per non configurarsi come «usurpatore», e trovarsi nel non-luogo dell'espropriazione di sé, della donazione all'Altro¹¹⁷⁴:

Il movimento centrifugo del *per l'altro* potrebbe forse essere l'asse mobile dell'essere? O la sua rottura? O il suo senso? [...] Uscita in direzione dell'altro uomo: è davvero un'uscita? *Un passo fuori dall'uomo – ma che si dirige all'interno di una dimensione diretta verso l'umano, eccentrica*. È come se l'umanità fosse un genere che ammettesse, all'interno del suo spazio logico – della sua estensione – una rottura assoluta, come se andando verso l'altro uomo si trascendesse l'umano, in direzione dell'utopia. E come se l'utopia fosse non il sogno e il destino di una erranza maledetta, ma l'apertura illuminata in cui l'uomo si mostra: ... *luce dell'utopia ... E l'uomo? E la creatura? - In questa luce*¹¹⁷⁵.

L'utopia dunque non quale «sogno e destino di un'erranza maledetta», come in un eterno procrastinare ciò che piuttosto definisce la vocazione propria dell'io nel 'qui ed ora'; l'utopia è piuttosto la *luce* in cui si mostra finalmente l'umano, nel compito infinito di uscita da sé. E ancora, sull'eco dei versi del poeta, Levinas scrive:

¹¹⁷² Ibidem.

¹¹⁷³ NP 52; 50.

¹¹⁷⁴ È così che acquisisce senso la teorizzazione levinasiana del corpo e la sua valorizzazione. Il corpo «è l'*in-se-stesso* della contrazione dell'ipseità e della sua esplosione» (AE 172; 136). È il luogo del godimento, della felice consistenza dell'io, della sua separatezza e del suo diritto al proprio, ed è anche la sua *esplosione*, il movimento centrifugo di estrema apertura del sé fino alla donazione senza riserve, fino a farsi il non-luogo per eccellenza, l'espropriazione radicale: «senza luogo dove posare il capo, nel non-luogo» (Ibidem), con chiari rimandi evangelici a Lc 9, 58. «È come se, nell'andare verso l'altro, io potessi ricongiungermi con me stesso e impiantarmi in una terra, ormai natale, affrancato da tutto il peso della mia identità. Terra natale che non ha nulla a che fare col metter le radici, nulla a che fare con la prima occupazione; terra natale che non ha nulla a che fare con la nascita. Terra natale o terra promessa? [...] Deiscenza del mondo, che offre non un soggiorno, ma, per passare la notte, delle pietre, contro le quali urta il bastone dell'errante, risonando come linguaggio minerale. Insonnia nel letto dell'essere, impossibilità di rannicchiarsi per dimenticarsi [...] *poiché l'ebreo, tu lo sai bene, che cosa possiede che gli appartenga veramente, che non sia ricevuto, preso in prestito, mai restituito...*» (NP 54-55; 52-53).

¹¹⁷⁵ NP 53; 51.

Anche per Celan il poema è l'atto spirituale per eccellenza. [...] Dice la defezione di ogni dimensione, va verso l'utopia, *sull'impossibile cammino dell'Impossibile*. Più e meno dell'essere. [...] Forse che Celan vuole evocare l'idealità di ciò che non può essere realizzato? [...] Non vuole forse suggerire piuttosto una modalità altra rispetto a quelle che si collocano tra i limiti dell'essere e del non-essere? Non vuole forse suggerire la poesia stessa, come una modalità inaudita dell'*autrement qu'être*? Il Meridiano – a somiglianza della parola, immateriale, ma terrestre. L'ineludibile: [...] l'interrogazione dell'Altro, ricerca dell'Altro. Ricerca che si dedica all'altro come un poema: un canto sale nel donare, nell'uno-per-l'altro, nello stesso significare della significazione. Significazione più antica dell'ontologia e del pensiero dell'essere, e che sapere e desiderio, filosofia e libido già presuppongono¹¹⁷⁶.

Non si tratta dell'«idealità di ciò che non può essere realizzato», ma della modalità stessa dell'*altrimenti che essere*, del suo non-luogo «immateriale ma terrestre»¹¹⁷⁷. L'utopia in cui si mostra l'umano si identifica innanzitutto con la dimensione del *non-luogo* in quanto è l'identità *esodale* di perenne spossessamento che descrive la soggettività, secondo un sentire fortemente ebraico che fa dell'*erranza* una condizione esistenziale privilegiata, un 'modus vivendi' all'insegna della precarietà liberante: come insegna la 'Festa delle Capanne' ad ogni ebreo, la libertà «rispetto alle forme sedentarie dell'esistenza, è forse la maniera umana di essere nel mondo»¹¹⁷⁸:

¹¹⁷⁶ Ivi, 55-56; 53-54.

¹¹⁷⁷ È in questo senso che si può dire con Abensour che la rilevanza della questione dell'*umano* in Levinas sia «non l'uomo ma l'umano, non la determinazione della natura umana, né la destinazione umana, ma l'umano, l'imprevedibilità, l'indeterminazione dell'umano. Non l'ordine o il regno umano ma lo scompiglio dell'ordine, il sovrappiù del senso. L'umano o meglio ancora "l'utopia dell'umano" o l'intrigo umano, come se l'umano fosse evento, risveglio improvviso di una intelligibilità più antica del sapere o dell'esperienza, esposta in quanto intrigo a dei ribaltamenti incontrollabili» (M. Abensour, *Penser l'utopie autrement*, cit., p. 580).

¹¹⁷⁸ DL 45; 40. Com'è noto, la Festa delle Capanne, tra le più gioiose delle ricorrenze del calendario ebraico, viene istituita sia come memoriale a partire dal comandamento di *Lev* 23, 43: «perché i vostri discendenti sappiano che ho fatto dimorare in capanne i figli d'Israele, quando li ho fatti uscire dal paese d'Egitto», sia come proiezione escatologica del pellegrinaggio dei popoli verso Gerusalemme (*Zc* 14, 16). Per un approfondimento cfr. P. Stefani, *Introduzione all'ebraismo*, cit., pp. 234- 238.

L'uomo ebreo scopre l'uomo prima di scoprire paesaggi e città. [...] È in un certo senso esiliato su questa terra – come dice il salmista- e ritrova un significato della terra a partire da una società umana. [...] Questa libertà non ha niente di malato, niente di disturbato e niente di lacerante. Essa mette in secondo piano i valori del radicamento e instaura altre forme di fedeltà e di responsabilità ¹¹⁷⁹.

In questo senso l'uscita in direzione dell'altro uomo si configura come dimensione eccentrica ¹¹⁸⁰, come un trascendersi che ricorda il movimento wahliano di oltrepassamento di se stessi, di spossessamento e di infinito tragitto esodale in direzione di Altri.

Ancora sull'utopia come non-luogo, nel testo che riporta la conversazione con S. Malka, Levinas ribadisce la sua critica al *conatus essendi* e al radicamento dell'io, mostrando come «la vera vocazione dell'umano, rovesciando il suo essere», sia rompere con la buona coscienza, e de-porsi, in un'originaria dedizione ad Altri ¹¹⁸¹. I segni e la testimonianza della storia, tuttavia, possono far risaltare come anacronistiche le tesi levinasiane, soprattutto se concepite all'indomani della guerra ¹¹⁸². Di fronte alla perplessità del giornalista, che si chiede come egli abbia potuto concepire «una morale tutto sommato ottimista», proprio all'indomani della guerra, Levinas risponde:

¹¹⁷⁹ DL 44-45; 40. Ecco perché, scrive Levinas, «è importante per l'uomo – per possedere la terra promessa – sapere che Dio creò la terra. Perché senza questo sapere, egli possiederà solo attraverso l'usurpazione. Nessun diritto può derivare dal semplice fatto che l'uomo ha bisogno di spazio vitale.[...] Possedere è sempre un ricevere. La Terra promessa non sarà mai nella Bibbia una “proprietà” nel senso romano del termine, e il contadino, nel tempo delle primizie, non penserà ai legami eterni che lo radicano alla terra ma al figlio di Aram – il suo avo – che fu un *errante*» (DL 36; 33-34).

¹¹⁸⁰ Cfr. NP 53; 51.

¹¹⁸¹ Cfr. E. Levinas, in S. Malka, *Leggere Lévinas*, cit., p. 120.

¹¹⁸² Come incalza ripetutamente Malka nella conversazione in questione, riferendosi a *De l'existence à l'existant*, che già si propone nel 1947 come ricerca in direzione del Bene, del Tempo, e della relazione con Altri come movimento verso il Bene (cfr. EE 7; 7).

L'idea che l'umano acquisti il suo senso nella relazione dell'uomo con Altri è ottimista? È pessimista? È forse soprattutto ironica dopo gli orrori del 1933-45. O è *utopica*. Ma questo termine non mi spaventa. In effetti, io penso che l'umano propriamente detto non si risvegli che "nell'uomo qual è". Risveglio incerto, inquietudine di aver occupato il posto di un altro. La messa in questione del mio posto, del mio luogo nell'essere, non è utopia? *Utopia* ed etica. Rovesciamento dell'essere che si compiace della sua buona coscienza di esistere, sovversione che io chiamo "altrimenti che essere". Pessimismo tutto ciò? O ottimismo, perché risveglio all'umano. Colui che si pone come "realtà compiuta" dicendo 'io' senza rimorso, sempre sicuro di sé – non è molto simpatico! Io ho sempre inteso in questo senso "l'io è odioso" di Pascal; il quale ha anche detto [...] "È qui il mio posto al sole. Ecco l'inizio e l'immagine dell'usurpazione di tutta la terra.[...] Ritrovare l'umano non nel reale dove scompare e si fa storia politica del mondo, ma nelle rotture di questa storia, nelle sue crisi, non significa dire che non è nulla. L'altrimenti che essere è testimoniato da persone eccezionali, da santi e giusti e da uomini senza notorietà, dai "36 giusti sconosciuti" ai quali il mondo è debitore della sua sussistenza¹¹⁸³.

Risveglio «incerto», inquietudine di aver occupato il posto di un altro, inquietudine che sollecita a un perenne non-luogo, *utopia* come «altrimenti che essere» che non è un essere altrimenti, ma è più e meglio dell'essere, compito infinito. Certo è un'«esigenza folle»¹¹⁸⁴, riconosce Levinas stesso. L'attitudine al «non definitivo», all'esodo permanente – e liberante - «è folle, sì». Soprattutto se la filosofia tradizionale ci ha abituati alla puntualità dell'io sempre coincidente con sé, sempre coscienza riflessiva su di sé, dove il proprio sé è considerato come un'interiorità essenziale¹¹⁸⁵. Ma la filosofia levinasiana nasce proprio interrogandosi «se l'interiorità è la struttura ultima dello spirituale»¹¹⁸⁶, o se non lo sia invece il movimento opposto di donazione di sé. In *L'Autre, l'utopie et la justice*, Levinas ribadisce che il cuore della sua filosofia consiste nell'etica dell'incontro, della chiamata non-permutabile del soggetto come unico, ostaggio, l' eletto, alla responsabilità¹¹⁸⁷. Nelle sue riflessioni, insiste il filosofo,

¹¹⁸³ E. Levinas, in S. Malka, *Leggere Lévinas*, cit., p. 121-122 (corsivo mio).

¹¹⁸⁴ E. Levinas, *Entretiens*, in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, cit., p. 117.

¹¹⁸⁵ Cfr. *Ibidem*.

¹¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹¹⁸⁷ EN 257; 271.

si profila il valore della santità come il rovesciamento più profondo dell'essere e del pensiero attraverso l'avvento dell'uomo. All'interessamento dell'essere, alla sua essenza primordiale che è *conatus essendi*, perseveranza verso e contro tutto e tutti, ostinazione a esse-ci, l'umano-l'amore per l'altro, responsabilità per il prossimo, eventuale morire-per-l'altro, il sacrificio pensiero fino al folle pensiero in cui il morire dell'altro può preoccuparmi molto prima e molto di più della mia propria morte – l'umano significa l'inizio di una nuova razionalità e dell'al-di-là dell'essere. Razionalità del Bene più alta di ogni essenza. Intelligibilità della bontà ¹¹⁸⁸.

Questa possibilità dell'*uno-per-l'altro*, fino al sacrificio, si compie in un orizzonte che non prevede ricompensa né reciprocità, è «un'estasi verso un futuro che *conta* per l'io e di cui egli deve rispondere: ma senza-*io* futuro, sensato e futuro, che non è più l'avvenire di un presente già posseduto» ¹¹⁸⁹. L'obiezione dell'interlocutore è che, insistendo sulla nozione di gratuità piuttosto che di ricompensa, si evidenzia «il carattere d'impossibilità» insita nell'esigenza etica così configurata, rimproverando alla concezione levinasiana «di essere utopica» ¹¹⁹⁰ in senso classico, che trascuri cioè l'iscrizione politica di quest'esigenza. La risposta di Levinas è illuminante:

Ciò che io chiamo responsabilità per altri, o amore senza concupiscenza, l'io può trovarne l'esigenza soltanto in se stesso; essa sta nel suo "eccomi" di *io*, nella sua unicità intercambiabile di eletto. Essa è originariamente senza reciprocità che rischierebbe di compromettere la sua gratuità e grazia, o carità incondizionata. [...] Ammirabile utopia del Bene o il segreto del suo al di là. Utopia, trascendenza ¹¹⁹¹.

E più avanti:

Utopia! Questa maniera di comprendere il senso dell'umano – il dis-inter-esse stesso del loro essere- non comincia con il pensare alla cura che gli uomini si prendono dei luoghi dove tengono ad essere-per-essere. Io penso prima di tutto al *per-l'altro* in essi, dove l'umano, nell'avventura di una santità possibile, interrompe la pura ostinazione a essere e le sue guerre. Non posso dimenticare il pensiero di Pascal: "Il mio posto al sole. Ecco l'inizio e l'immagine dell'usurpazione di tutta la terra" ¹¹⁹².

Con un'argomentazione simile, nell'intervista rilasciata a F. Poirié, in risposta alle stringenti obiezioni sui toni forse troppo esigenti della sua riflessione sulla soggettività, Levinas ribadisce:

¹¹⁸⁸ EN 258; 272.

¹¹⁸⁹ Ibidem.

¹¹⁹⁰ Ivi, 258-259; 273.

¹¹⁹¹ EN 259-260; 273-274.

¹¹⁹² Ivi, 261; 275.

Nell'uomo *si ripeteranno* e si confermeranno la concentrazione d'essere, lo sforzo d'essere, la perseveranza universale dell'essere nel suo essere. Io penso al contrario che, nell'uomo, questa ontologia s'interrompe o può interrompersi. [...] L'emozione umana e la sua spiritualità cominciano nel per-l'altro, nell'affezione (*par*) dall'altro. [...] Ecco la mia risposta alle sue domande sulla responsabilità. "In questo caso, la vita è impossibile", mi dirà lei. Io le dirò che *l'ideale di santità comanda utopicamente il nostro essere* [...] C'è della santità, certamente, nel preoccuparsi di qualcun altro prima di occuparsi di sé, nel vegliare per qualcun altro, nel rispondere di qualcun altro prima di rispondere di sé. L'umano, è questa possibilità di santità [...] ¹¹⁹³.

L'etica o detto altrimenti l'ideale di santità, «comanda utopicamente il nostro essere», non come l'Impossibile, ma proprio come *possibilità* dell'umano. L'etica cioè è risveglio, risveglio alla possibilità propria del soggetto, è movimento ed erranza, esodo ed *elezioe del non-luogo come propria dimora*. Nei termini descritti da Levinas, dunque, l'utopia non è solo la paradossale ridefinizione dell'umano nel non-luogo, ma anche il rilancio continuo dell'infinità del compito esistenziale di evasione dal sé ¹¹⁹⁴. La de-posizione dell'io egoista e allergico all'altro non è mai definitivo, ma esige un 'si incondizionato' da reiterare all'infinito, nella sproporzione della dissimmetria che non chiede reciprocità né ricompensa, e nell'incalzante rigore morale che cresce all'aumentare della propria responsabilità e giustizia. Un *non-ancora* quindi inteso non secondo i paradigmi utopici classici quale proiezione nel futuro, ma nel senso di una non piena soddisfazione della risposta, garanzia da un lato dell'impossibilità del compiacimento farisaico, e dall'altro di un rigore morale che non si acquieta nel riposo della sufficienza. Come il rapporto originario ad Altri si gioca in termini di scarto, di impossibile possesso, di fame insaziabile, di desiderio del non-desiderabile, così la responsabilità non è imposizione che neutralizza il polo soggettivo, quanto una ridefinizione della libertà che scoprendosi *difficile* è rilanciata alle sue possibilità proprie.

Continuando nell'analisi del testo, alla domanda del giornalista, che chiede se si può essere veramente responsabili perfino di un altro che si consideri come un nemico, Levinas risponde:

¹¹⁹³E. Levinas, *Entretiens*, in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 116-118 (l'unico corsivo originale dell'autore è quello evidenziato in grassetto).

¹¹⁹⁴Cfr. E. Bonan, *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Lévinas*, cit., p. 445-446. L'autrice si sofferma sul carattere mai definitivo di quest'evasione dall'io, che richiede un'inesausta e insonne inquietudine, un continuo non-riposo e una non-coincidenza di sé con sé senza sosta.

Che si consideri l'altro come un nemico, può succedere, e succede spesso! Io non ho parlato di santità che come una possibilità. Ma l'umano nell'essere, è questa possibilità. La possibilità di intendere il linguaggio originario del volto d'altri nella sua miseria e nel suo comandamento etico, [...] questo disinteressamento è il bene. Io penso anche che il bene è più antico del male. Ma l'io non è necessariamente all'altezza di questa responsabilità. Il rifiuto di questa responsabilità, il fatto di lasciare questa attenzione al preliminare allontanarsi dal volto dell'altro uomo, è il male. Il male è possibile. Ma anche la santità.¹¹⁹⁵

La possibilità della risposta al Bene, la possibilità della santità iscritta nelle pieghe dell'esistenza umana, attesta dunque la configurazione di una soggettività che è abitata da un *Impossibile* che la rilancia al di là di se stessa, verso un orizzonte di trascendenza che «non sia nel modo dell'immanenza», quanto piuttosto come «nel di meno il di più che non è contenibile»¹¹⁹⁶. Nella modalità dell'idea dell'infinito non si sa come «messa in noi», segno di una passività senza paragoni, l'*in-fini* letteralmente pro-voca il pensiero *chiamandolo*, risvegliandolo, come se si trattasse di un'*esigenza*, di un *ordine dato* e irrecusabile di cui non si è l'origine né l'atto di assunzione, ma dal quale ci si ritrova rilanciati oltre se stessi. *Nel* finito senza poter essere contenuto, l'infinito è l'*impossibile*. Non utopia come rinvio ad un futuro in cui si esaurirà necessariamente il tempo, ma come «condizione o pre-condizione che è attiva già-da-subito e già-da-sempre nel presente stesso dell'altro»¹¹⁹⁷.

¹¹⁹⁵ Ivi, 118-119.

¹¹⁹⁶ DQV 154; 121.

¹¹⁹⁷ S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997, p. 245.

Conclusioni

Alla luce delle ricerche condotte nel corso di questo lavoro, ci sembra di poter concludere che, sottoposto al vaglio delle analisi testuali e reggendo il confronto delle obiezioni critiche della letteratura secondaria, il *discorso lancinante*¹¹⁹⁸ di Emmanuel Levinas mantiene la sua forza e la sua intima coesione, serbando in sé ancora segrete tensioni e feconde provocazioni.

La ‘virata’ linguistica di *Autrement qu’être* sottopone indubbiamente il linguaggio ad un vero e proprio «trauma dell’alterazione»¹¹⁹⁹, configurandolo come un *dire etico*, un filosofare *altro*¹²⁰⁰, un *dire* che scava incessantemente la parola per rinvenire il non-detto. Il *di più* di questo movimento, il *di più* rispetto ad ogni facile comprensione di esso, non riconducibile alla portata di un pensiero rappresentativo, rimane come l’aporia stessa del linguaggio, l’inadeguatezza a dire l’*impossibile*. È, infondo, il pensiero stesso che viene messo in discussione. Forse che questa fatica non sia il senso stesso del pensare e la cifra mirabile dell’avventura esistenziale? Sottraendosi alla portata della comprensione, quel *di più* provoca il pensiero e il soggetto stesso ad uscire da sé, li altera, li *fa* movimento, rompendo la soddisfatta uguaglianza di sé con sé. Come scriveva Heidegger:

Ciò che a noi in questo modo si sottrae, si allontana da noi. Ma, proprio in tal modo, ci porta con sé e ci attrae a suo modo verso di sé. [...] Quello che si sottrae è presente, e ciò nel senso che ci attrae, sia che noi in generale ce ne accorgiamo oppure no. Quel che ci attrae ha già concesso il suo avvento. Quando noi perveniamo nel trarre del sottrarre, siamo già in marcia verso ciò che ci attrae in quanto si sottrae¹²⁰¹.

Con Levinas, quindi, il pensiero e il linguaggio si avventurano a dire l’*impossibile*, si apre la possibilità che si sprigioni in quest’ultimo la forza di un appello e di una responsabilità che coinvolge e *sconvolge*, ‘attivamente’ e proficuamente, le sorti dell’identità soggettiva.

Verrebbe ancora da chiedersi se nell’urgenza dell’etica, quale *forma* invocata per l’uomo, non si nasconda pur sempre il rischio della retorica, se l’idea di soggettività

¹¹⁹⁸ X. Tilliette, *Il soggetto e l’alterità*, cit., p. 11.

¹¹⁹⁹ S. Currò, *Il dono e l’altro*, cit., p. 190.

¹²⁰⁰ X. Tilliette, *Il soggetto e l’alterità*, cit., p. 14.

¹²⁰¹ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, in *Saggi e discorsi*, a c. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 89.

levinasiana non rilanci le sue condizioni di possibilità in un orizzonte *u-topico* troppo distante per farsi prossimo: a tal proposito, le pagine levinasiane sulla relazione tra *etica*, *santità* e infine *utopia*, declinata questa secondo la particolare accezione del filosofo francese, risuonano, come si è tentato di mostrare, quali risposte efficaci.

Nel già citato saggio del 1976, infatti, Levinas si riferisce esplicitamente alla possibilità di riscontrare il «*fiasco dell'umano*»¹²⁰², ovvero l'innegabile e radicata circostanza per cui «la crisi del senso» si capovolge in «irresponsabilità del gioco»: alla «coscienza del fallimento» si sostituisce, sottilmente, «perversamente» scrive il filosofo, la «frivolezza» o il «gioco» in cui nessuno ha più responsabilità per nessuno. Ecco perché Levinas sorride all'idea che la *meraviglia* dinanzi allo spettacolo dell'essere sia stata indicata come l'origine del filosofare: piuttosto, egli sostiene, «il fatto che su una terra così crudele come la nostra qualche cosa come il miracolo della bontà abbia potuto apparire [...è] infinitamente più degno di stupore»¹²⁰³. La possibilità del male e dell'irresponsabilità, anziché negare consistenza al discorso levinasiano, rilancia, in ultima analisi, l'intensissima carica che anima la soggettività utopica concepita dal filosofo: il *conatus essendi* permane, come una piega intima dell'umano che tuttavia «s'interrompe o può interrompersi»¹²⁰⁴. Se il male è possibile, lo è anche l'etica, e quest'ultima «*comanda utopicamente il nostro essere*»¹²⁰⁵. Ingiungendo *utopicamente* l'impossibile, il vincolo anarchico del Bene, già da sempre iscritto nelle viscere più intime del soggetto come l'In-finito, risuona piuttosto come «la riserva attiva»¹²⁰⁶ di ogni autentico possibile, ovvero la risorsa originaria che innalza ed eleva¹²⁰⁷ l'umano, al di là dei limiti e dei fallimenti della finitezza, alla pienezza della sua vocazione propria.

¹²⁰² DQV 86; 71.

¹²⁰³ J. Greisch, *Heidegger et Lévinas interprètes de la facticité*, in AA. VV. , *Positivité et transcendance*, cit., p. 206.

¹²⁰⁴ E. Levinas, *Entretiens*, in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 116, corsivo nostro.

¹²⁰⁵ *Ibidem*.

¹²⁰⁶ S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 246.

¹²⁰⁷ Cfr. AE 198; 157.

Appendice

L'impossible réserve du possible. La subjectivité utopique chez Levinas

La réception de la pensée levinassienne dans la critique contemporaine a posé souvent le problème de la cohérence théorique et de la possibilité existentielle de l'idée de subjectivité maturée progressivement par le philosophe français selon traits de redondant et parfois excessif tragique.

L'emphase indéniable avec laquelle dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* la subjectivité est déclinée en termes de passivité radicale, semblerait-il comporter, aux yeux des certaines lectures, la paupérisation jusqu'à la négation de tout exercice de consistance du sujet. C'est comme s'il s'agissait de célébrer l'impossibilité elle-même du vivre subjectif. Ce travail se confronte sans réserve avec cette hypothèse, justement pour sonder cette figure de l'*Impossible*, en pariant que, comme Derrida suggère, il faut apprendre à apercevoir en elle non point l'échec d'une tentative théorique, mais bien le défi qui peut nous mener dans le cœur même de ce qui est existentiellement possible.

Il s'agit en ce sens de vérifier, avec toute l'attention nécessaire aux textes de l'auteur et aux provocations les plus stimulantes offertes par la littérature secondaire, si l'œuvre levinassienne conduit véritablement à une inacceptable « métaphysique de la persécution » - comme on a été aussi supposé par chercheurs comme Raphael Lellouche - ou si elle est plutôt chargée d'extrême fidélité aux ressources les plus étonnantes du sujet. À partir de l'analyse des certaines critiques posées à la théorie levinassienne de la subjectivité, on montre comment en elle-même on pourrait envisager la figure de l'Impossible, pour découvrir à la fin sa nature essentiellement *utopique* non point d'une façon classique du terme, mais selon une clé herméneutique typiquement levinassienne capable d'offrir une prospective de sens qui « a changé le cours de la réflexion philosophique de notre époque »¹²⁰⁸.

Dans un siècle marqué souvent par l'incapacité à penser et vivre avec l'autre, dans un climat de scepticisme que Abraham Heschel appelle « l'éclipse de l'humaine »¹²⁰⁹ en tant qu'incapacité à percevoir notre valeur « spirituelle » et à se sentir impliqué dans

¹²⁰⁸ J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, p 14.

¹²⁰⁹ A. J. Heschel, *Chi è l'uomo?*, SE Editore, Milano 2005, p. 41.

l'effort moral, la pensée levinassienne représente une nouvelle tentative théorique d'assumer la question du sens de l'homme et de l'humain, en avançant vers quelle « clarté de l'utopie »¹²¹⁰, dans lequel l'être humain se montre.

Si, en recherchant le sens de l'humain, Levinas a fait de la « responsabilité personnelle de l'homme, dans laquelle il est élu et irremplaçable », la pièce maîtresse de son message, et une condition nécessaire "pour construire une société humaine dans laquelle les hommes nous traitons les uns les autres comme des hommes, «il serait erroné de considérer la question de la subjectivité dans sa composition dans la responsabilité pour les autres comme le fondement de l'action morale, comme si, avant d'agir moralement, vous vouliez assurer l'être de l'homme grâce à la capacité de la pensée de fournir une définition.

Quarante ans après la publication d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence*, l'éthique levinassienne de la responsabilité, ou plus encore l'éthique « *comme responsabilité* » est le cœur vivant de sa pensée, avec sa charge de radicalisme et des possibles problèmes non résolus. Toutefois, si Levinas a fait de « la responsabilité personnelle de l'homme, dans laquelle il se sent lui-même élu et irremplaçable »¹²¹¹, la pièce maîtresse de son message, et la condition nécessaire «pour créer une société humaine où les hommes se traitent mutuellement comme des hommes »¹²¹², il serait erroné de considérer la question de la subjectivité comme constituée dans la responsabilité pour l'autre en tant que fondement de l'action morale, comme si, avant d'agir moralement, on voulait assurer l'être de l'homme par la capacité de la pensée de fournir une définition¹²¹³. Ce qui est le 'propre' de la formulation levinassienne du thème de la responsabilité est la nature non pas directement prescriptive de cette pensée, la radicalité de sa constitution, jusqu'à s'identifier avec un mouvement de « passivité » et avec une inversion de la séquence des termes 'liberté' – 'responsabilité'.

Le parcours s'articule en quatre parties, correspondantes aux quatre chapitres. Le premier chapitre, **Le problème de la subjectivité impossible**, contextualise la

¹²¹⁰ NP 53.

¹²¹¹ DL 43.

¹²¹² Ibidem.

¹²¹³ Même s'il a été défini comme « un des plus grands, peut être le seul, moraliste du siècle » (Cfr. G. Mura, *La «provocazione» etica di Emmanuel Levinas, Introduzione a E. Levinas, Etica e infinito*, Città Nuova, Roma 1984, p.5), Levinas lui-même, répète plusieurs fois : « Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique; j'essaie seulement d'en chercher le sens. [...] On peut sans doute construire une éthique en fonction de ce que je viens de dire, mais ce n'est pas là mon thème propre » (EI 85). Loin de vouloir construire une philosophie morale, la pensée levinassienne en essaie plutôt la subversion, le renversement: sa signification éthique est égal à la radicalité avec laquelle on s'engage dans l'élimination de tous les termes qui pourraient encore l'évoquer.

réception de la pensée levinassienne dans la critique contemporaine, en montrant les lignes directrices de base de cette dernière par rapport aux aspects problématiques, ou pour quelqu'un aporétiques, que l'identité subjective présente dans les pages levinassiennes.

L'analyse textuelle se dénoue par les chapitres centraux de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, jusqu'à discuter les objections de la partie de littérature secondaire qui a fondé son geste interprétatif exactement sur l'œuvre de 1974. En se concentrant sur ce dernier - et donc sur l'écriture levinassienne mature qui en effet frise des niveaux hyperboliques, selon les traits typiques d'une pensée de l'excès - des auteurs comme Lellouche, Vanni, Grossmann, y ont dénoncé la consommation d'une véritable destruction du pôle subjectif, en insistant sur les caractères d'impossibilité - indesiderabilité de la configuration que la tâche subjective assume chez Levinas.

L'éthique levinassienne établi, c'est bien connu, un lien structurel entre responsabilité et passivité, en entrevoyant dans cette dernière une condition ' sine qua non ' de la vocation morale. On a donc analysé les figures « pathologiques »¹²¹⁴ de la *vulnérabilité*, de la *substitution*, de la *persécution*. Il s'agit de montrer que, au lieu de prendre comme mesure de la proposition levinassienne le problème de sa réalisabilité - désiderabilité, comme le voudraient les auteurs cités ci-dessus, il faut plutôt, par rapport au texte de 1974, y envisager l'intensification d'un discours qui a les racines ailleurs, dans les premiers écrits, et qui est ensuite radicalisé à travers les dynamiques d'un langage emphatique et hyperbolique.

Toujours en étroite comparaison avec l'hypothèse critique naguère mentionnée d'une « métaphysique de la persécution » qui écraserait sur la pensée levinassienne, on a posé l'attention sur le problème du *tragique*, concept apparemment marginale dans la pensée de Levinas et peut-être pas encore suffisamment approfondi. Toutefois, il semble que cela pourrait se révéler la dimension pathique et stylistique qui persiste, parfois sous des formes latentes, tout au long de l'œuvre levinassienne, en stricte correspondance avec celle tonalité d'excès qui connote la description de la subjectivité responsable dans les écrits plus matures.

La *Stimmung* tragique de la philosophie levinassienne accompagne constamment le travail ambigu de la subjectivité, déchirée - d'une façon tragique, précisément - entre la

¹²¹⁴ Cfr. J.-L. Lannoy, *Question d'humeurs: Lévinas et la mélancolie*, in AA.VV., *Lévinas en contraste*, a c. di M. Dupuis, De Boeck, Louvain-la Neuve 1994, p. 30.

fatigue du psychisme, qui comporte le surgit d'une individualité capable de se soustraire à l'anonymat impersonnelle de l'être, *et* le drame d'un enchainement à soi-même qui suscite un irrépressible besoin d'évasion du poids de l'être. À partir d'une analyse premièrement linguistique, on a d'abord mis en évidence che le terme *tragique* – et une série d'entrées connexes qui définissent le même champ sémantique - est récurrent tout au long de la production philosophique de l'auteur, dès premiers essais aux pages écrites en captivité, jusqu'aux textes les plus tardifs.

En ce qui concerne la sémantique du *tragique*, on a sondé ce concept à partir des trois composantes qui, à notre avis, en se stratifiant l'une sur l'autre, l'innervent: la dimension « pré-philosophique » (c'est-à-dire l'incidence de l'élément biographique dans la pensée du philosophe); la dimension « spéculative » (à savoir le *sens* du tragique que d'un côté Levinas aperçoit dans la pensée de Heidegger, et qui, de l'autre coté, est aussi présent dans les catégories de la pensée juive); et enfin la dimension « littéraire » (l'attrait et l'influence exercés, sur la formation du philosophe, par la littérature russe, les tragédies classiques, les modernes - en particulier les auteurs comme Shakespeare et Racine).

Le deuxième chapitre, **D'être un autre. L'éthique comme philosophie première**, présente un aspect plus historique - philosophique. Afin de relever le sens de continuité de l'itinéraire spéculatif de Levinas, on a voulu mettre en lumière le fait que c'est déjà à partir des premiers écrits que la recherche levinassienne se déroule selon des directions de pensée qui resteront sensiblement constantes. Déjà dans les textes de la jeunesse, en effet, l'inquiétude fondamentale qui inspire la pensée levinassienne est la question de l'*humain*, la question sur ce qui est profondément impliqué dans la tension existentielle. C'est exactement cette inévitable question à orienter le rapport de Levinas avec la phénoménologie de Husserl, avec Bergson, avec la pensée de Heidegger, avec la soi-disant « ontologie à la française » de Gabriel Marcel et Louis Lavelle, avec le « problème social » de Émile Durkheim, et avec la « philosophie du dialogue » de Buber.

On a tout d'abord essayé de reconstruire le rapport de Levinas avec la phénoménologie husserlienne et sa façon 'hérétique' de développer la pensée du maître selon une interprétation de l'intentionnalité qui bouleverse et renie le rôle actif du sujet dans la constitution du sens. On a abordé l'épineuse question du rapport avec Heidegger,

question qui tourne autour deux questions fondamentales: l'ontologie est-elle-*fondamentale*? Et l'éthique, est vraiment possible dans un contexte principalement ontologique?

Ces questions, ayant en tant que cible la primauté sûre et traditionnelle de l'ontologie, ont leur incubation dans la plainte du *mal-être*¹²¹⁵ comme « maladie du siècle »¹²¹⁶ qui fait son chemin dans les écrits des années 1935-1948. Pourquoi et comment critiquer l'idée elle-même de l'être?

Dans les écrits en question on peut apercevoir un fil rouge reliant un radical malaise par rapport au plan ontologique, et l'attention portée aux conditions qui déterminent le surgit de la subjectivité selon les caractéristiques concrètes d'une « ontologie du sujet » : cette dernière voit émerger un *existant* dont position constitue, de plusieurs façons, un acte de résistance contre les instances oppressives propres de la tissure de l'être. On a supposé qu'on peut résumer la critique levinassienne par rapport à l'être en trois points clés: 1. L'*irrémissibilité* de l'être, qui relève du caractère fatal de la « condamne à être » qui absorbe la singularité du vivre personnel à partir d'une courant anonyme et neutre ; 2. La *durée* de l'être, en tant qu'obstinée persévérance ayant une double incidence : d'un côté, sur le plan temporel, elle reproduit le poids de l'indifférencié, du neutre, sous la forme d'un *continuum* immobile et éternel que seulement la nouveauté brisante du *présent* peut déchirer; de l'autre côté, la durée de l'être se configure en tant que prétention, en tant que droit apparemment indiscutable à l'exercice d'un *conatus* qui apporte avec lui la logique inévitable de la guerre; 3. la corrélation entre la primauté de l'être et le *savoir*, compris en tant que approche « épistémique » au monde qui vise systématiquement à l'absorption de l'autre dans des contextes totalisants; en engageant une polémique avec cette complicité entre *être* et *savoir*, Levinas pose la question sur la justification du sens afin de laisser émerger une instance de *justice* inédite, alimentée par une *sagesse autre*¹²¹⁷, d'empreinte clairement juive, capable de renouveler l'engagement de la philosophie elle-même.

En examinant chacun des trois points, l'analyse a porté principalement sur *De l'existence à l'existant*, sur *Le Temps et l'Autre* et sur la deuxième section de *Totalité et Infini*. En même temps, on a tenu en deuxième plan gardé la conférence du 1982,

¹²¹⁵ Cfr. EE 18.

¹²¹⁶ E 94.

¹²¹⁷ Cfr. E 127.

Éthique comme philosophie première, ayant le but de se concentrer de plus en plus sur la question du rapport entre ontologie et éthique selon les interrogatifs posés initialement. En opposition à l'expérience étouffante de l'être pure / *il y a*, on a montré comment Levinas décline la subjectivité en la enracinant dans le *hic* et *nunc* qui la détache de tout espace indifférencié: selon une *séparation* avec laquelle elle se soustrait à la neutralité visqueuse de l'être, une *solitude* qui imprime à l'existence un caractère personnel et propre, une *matérialité* qui ouvre la jouissance subjective et se révèle condition de possibilité de la « Demeure » et de l'« hospitalité ».

Enfin, étape nécessaire pour le dépassement de l'ontologie et l'élection de l'éthique comme « philosophie première », on a analysé la question de la *socialité*: elle surgit de manière particulière dans les essais de la fin des années Quarante à partir de plusieurs sollicitations philosophiques et culturelles, en raison d'un inévitable exigence de concevoir le rapport à Autrui non point en termes de relation de connaissance et savoir, ni en termes d'une fusion, mais en tant que *Rencontre dans la séparation*, dans un écart irréductible.

Le troisième chapitre, **Entre subjectivisation et subjection : l'extraordinaire ambiguïté du sujet**, découle de la nécessité d'expliquer comment se justifie le passage à l'éthique et selon quelle manière cette dernière se manifeste capable de jouer un rôle original et primaire par rapport à l'ontologie. Nous pouvons encore dire, comment on peut passer du sujet en tant que *position* à sa *subjection* passive à Autrui. Pour approfondir cette double déclinaison de la subjectivité, on a tenté de reconstituer la question de l'altérité à laquelle elle est intimement liée. Même avant que à travers la dynamique du « Bien » et du traumatisme éthique thématisée dans *Autrement qu'être* et dans les textes contemporains, la question de l'altérité apparaît déjà dans *Le Temps et l'Autre* à travers les figures de la « mort » et de l'« éros »; dans les essais *La Philosophie et l'idée de l'infini*, *La trace de l'Autre* et en particulier dans la troisième section de *Totalité et Infini*, à travers les thèmes de l'« idée de l'infini » et du « visage ».

En retraversant les figures majeures de la soi-disant « phénoménologie de l'altérité »¹²¹⁸ (en particulier les figures de *l'idée de l'infini* et du *visage*), on a constaté que à chacun des niveaux spéculatifs - correspondants aux trois figures- Levinas porte à se poser sur un horizon non pas réductible ni à la connaissance ni à une fusion mystique: ce qu'il

¹²¹⁸ TA 14.

faut préserver nécessairement de l'altérité sont ses traits de *transcendance* et de la *séparation*, c'est-à-dire son absolue indisponibilité à toute tentative de possession, soit dirigé par une approche théorique, soit poussé par une aspiration à unité fusionnelle.

On a mis en évidence comment, en soulevant la question de l'altérité et de l'hétéroaffectation, Levinas vise à aborder, avec un approche authentiquement rigoureux, les traits complexes et heureusement ambigus qui caractérisent le *propre* du sujet. Il ne s'agit pas, notamment, d'un simple renversement de la position autonome de l'ego jusqu'à la destitution de ses pouvoirs, jusqu'à configurer un sujet passivement *subjectum* aux autres. Nous croyions, plutôt, que Levinas nous sollicite à entrevoir la surprenante oscillation dont le sujet est porteur : entre un mouvement centripète de défense du domaine *propre* de l'ego, et une expropriante tension *esodale* qui le conduit vers l'assujettissement à Autrui.

À bien voir, en effet, le processus de subjectivation se déroule entre deux pôles: d'une coté il y a la tendance à la défense du subjectif (proposée principalement dans l'œuvre de 1961), en tant que mouvement *naturel* d'indépendance et de consistance de l'ego, décrit à travers les figures et la « jouissance » et de la « demeure », et ayant son 'principium identificationis' dans la *séparation athée* et dans la *concrétude* de la corporéité. D'autre part, l'irruption d'Autrui semble provoquer le renversement du *Je en Soi*, en sub-jectum, convoqué par l'appel éthique à se faire réponse dans le « Me-voici », en retrouvant ainsi son *unicité* dans la responsabilité irremplaçable auquel il est élu.

En analysant les textes, on peut remarquer le fait que cette oscillation soit reconnue par Levinas lui-même, qui la définit comme « l'extraordinaire ambiguïté de l'ego »¹²¹⁹; d'une coté la « contraction » sur lui-même, condition basique afin que il y ait ouverture et éthique; de l'autre coté, l'inscription anarchique d'Autrui *en moi*, décrite dans le « ici et maintenant » concret de la chair et à travers les figures du *témoignage* et du *prophétisme*.

Et plus encore, les deux instances semblent jouer également le double mouvement de *transascendance* et de *transdiscendance* décrits par Jean Wahl, nommé par le Levinas lui-même: un mouvement centripète de contraction sur le soi *et* la tendance qui le

¹²¹⁹ EN 213.

pousse à être « toujours au-delà de lui-même »¹²²⁰. Cela peut être utilement relié à la circularité ‘ non pas vicieuse ’ impliquée dans l’idée de l’infini chez Descartes, notion sur laquelle Levinas insiste sans cesse tout au long de son réflexion spéculative précisément pour indiquer, la présence des ces deux dynamiques dans le sujet : une tendance centripète à se retenir à lui-même et l’événement extraordinaire d’être visité par l’autre et d’être convoqué - par ce dernier - à la relation éthique.

Le quatrième chapitre est intitulé: **Liberté et commandement. Apories de l’Utopie.**

On a essayé de relire l’« ambiguïté extraordinaire » qui laisse suspendu le sujet entre l’instance autoréférentielle et l’instance relationnelle, en termes de féconde dialectique entre *liberté* et *responsabilité*. L’analyse de la problématique de l’hétéroaffectation et de son antériorité sur la liberté a montré, en effet, une similaire nœud de fond : la liberté, progressivement conçue par le philosophe français comme *tragique*, *investie* et *finie*, se révèle finalement non point mortifiée, mais, à travers les thèmes du « prophétisme » et de l’« inspiration », et surtout à travers la question du « Mal », se dévoile *libérée* et restituée à sa *difficile* dignité: le thème du mal et de « séduction de l’irresponsabilité »¹²²¹, atteste que le principe anarchique du Bien, auquel Levinas semble subjugué la subjectivité, est toutefois impliqué - dans un rapport ouvert et précaire - avec la réception et la *réponse* de la liberté humaine.

A travers le thème du *prophétisme*, il semble se produire une sorte d’intériorisation du commandement, en instaurant une compromission mutuelle, difficile à déchiffrer, entre *hétéronomie* et *autonomie*. De cette façon, comment on peut affirmer qu’il y aurait une « obéissance qui précède chaque écoute du commandement »¹²²²? Comment est-il possible que la transcendance de l’Infini se révèle seulement par le sujet, à travers sa réponse ou son refus?

En réponse à ces difficiles questions qui aimeraient adhérer et respecter au maximum la complexité de la pensée levinassienne, on ne partage pas l’idée selon laquelle le philosophe français en fin de compte nous présenterait un sujet fort, déifié, incapable de tenir compte de sa finitude, comme certains l’affirment (auteurs comme par exemple

¹²²⁰ J. Wahl, *Traité de métaphysique*, Payot, Paris 1953, p. 721.

¹²²¹ HAH 89.

¹²²² AE 232.

Bonan ¹²²³). Le thème récurrent de *l'effort*, transposition 'autre' de la dynamique du *désir* et de la *diachronie*, constitue une précieuse clé de voûte pour une compréhension efficace de la subjectivité levinassienne.

Contre toute pessimisme sur la nature humaine, alors, la subjectivité levinassienne ne se configure pas en tant que négation de l'ego et assujettissement à l'alterité ou au commandement, mais comme 'pro-vocatio' et réveil à l'éthique en tant que sa propre nature.

Pour tout cela, la catégorie de *l'utopie* - terme recourant dans certains textes du philosophe mais sans jamais s'élever à nœud thématique de première importance - peut donc se révéler être essentiel dans un travail d'interprétation critique de l'œuvre levinassienne. *Utopia* à entendre en tant que dimension du « non-lieu » et du « pas-encore », qui exigent tension continue et inépuisée, en demandant une mise à jour qui viole toute réponse satisfaisante et qui toujours soulève le problème d'un « oui inconditionné » ¹²²⁴ à répéter sans cesse. A la lumière du travail accompli et des efforts herméneutiques liés à une tentative de lire Levinas au dehors des 'clichés' faciles, et pénétrant plutôt dans les tensions non résolues intimes à sa pensée, nous pouvons affirmer que l'utopie, comme impossibilité de l'adéquation, comme retard irrécupérable animant une tension '*in fieri*', constitue la chiffre ultime d'une subjectivité qui, justement en raison de sa finitude, vit *dans* l'écart et *de* l'écart. L'hypothèse qu'on a tenté de vérifier dans ces pages nous a conduit à découvrir dans l'étonnant écart entre l'Impossible et le possible la ressource qui élève la subjectivité, grâce au principe anarchique du Bien, à une tâche sans fin.

Seulement de cette façon la faillibilité de l'ego, à savoir son risque continue de céder à la possibilité du mal, sont encore logés dans un plus original, et capable de futur, liaison au Bien, selon une vocation irréductible qui détermine le *propre* du sujet.

¹²²³ Cfr. E. Bonan, *Soggetto ed essere. Indagini sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, Piazza, Treviso 2002.

¹²²⁴ QLT 106.

Bibliografia

Riviste monografiche:

- ‘Exercice de la patience’: *Lévinas*, 1, 1980.
- ‘Les Cahiers de la nuit surveillé’: *Emmanuel Lévinas*, 3, 1984.
- ‘Aut-Aut’: *A partire da Lévinas*, 209-210, 1985.
- ‘Les nouveaux cahiers’: *Emmanuel Lévinas*, 82, 1985.
- ‘Études phénoménologiques’: *Emmanuel Lévinas*, 12, 1990.
- ‘Cahiers de L’Herne’: *Emmanuel Lévinas*, 60, 1991.
- ‘Les Cahiers philosophiques de Strasbourg’: *Emmanuel Lévinas*, 6/2, 1997.
- ‘Rue Descartes’: *Emmanuel Levinas*, 19, 1998.
- ‘Cahiers d’Études Lévinassiennes’: *Lévinas, le temps*, 1, 2002.
- ‘Les Cahiers philosophiques de Strasbourg’: *Lévinas et la politique*, 14, 2002.
- ‘Cahiers d’Études Lévinassiennes’: *Le monothéisme*, 2, 2003.
- ‘Magazine littéraire’: *Dossier Lévinas*, 419, 2003.
- ‘Cahiers d’Études Lévinassiennes’: *Messianisme*, 4, 2005.
- ‘Cités’: *Emmanuel Levinas. Une philosophie de l’évasion*, 25, 2006.
- ‘L’arche’: *Lévinas, philosophe et juif*, 2, 2006.
- ‘Les Études philosophiques’: *Emmanuel Lévinas (1996-2006)*, 3, 2006.
- ‘Révue internationale de Philosophie’, *Emmanuel Lévinas*, 1, 2006.
- ‘Teoria’: *Lévinas in Italia*, 2, 2006.
- ‘Cahiers d’Études Lévinassiennes’: *L’Universel*, 6, 2007.
- ‘Continental Philosophy review’, *Special issue: Lévinas*, 3, 2007.

‘PARDÈS. Études et culture juives’: *Emmanuel Lévinas et les théologies*, 42, 2007.

‘Cahiers d’Études Lévinassiennes’: *Le mal*, 7, 2008.

‘Cahiers d’Études Lévinassiennes’: *Lévinas-Rosenzweig*, 8, 2009.

‘Europe’: *Emmanuel Levinas*, 991-992, 2011.

‘Les Temps Modernes’: *Emmanuel Levinas*, 664, 2011.

‘Cahiers d’Études Lévinassiennes’: *Les nations*, 11, 2012

Interviste:

- *Entretiens. Emmanuel Levinas - François Poirié* (1986), in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, La manufacture, Lyon 1987.

- *L’asymétrie du visage* (1986), intervista a cura di F. Guwy, ‘Cités’, 25, 2006, pp. 116-124.

- *Visage et violence première. Entretien sur phénoménologie et éthique* (1987), ‘Europe’: *Emmanuel Levinas*, 991-992, 2011, pp. 49-61.

- *Le paradoxe de la moralité: un entretien avec Emmanuel Levinas* (1988), ‘Philosophie’, 112, 2012, pp. 11-22.

- *Responsabilità e sostituzione. Dialogo con Emmanuel Lévinas* (1988), intervista di A. Ponzio, in *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 161-165.

- *Utopie et justice. Entretien de J. Message et J. Roman avec Emmanuel Lévinas*, ‘Autrement’, 102, 1988, pp. 53-60.

- *Entretien avec Roger-Pol Droit* (1992), in *Les Imprévus de l’Histoire*, Fata Morgana, Montpellier 1994.

- *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1992-1994* (avec M. De Saint Cheron), Librairie Générale Française, Paris 2006.

- *Visage et violence première* (1995), entretiens avec H.J. Lenger dans A. Münster, *La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez E. Lévinas*, Kimé, 1995, pp. 129-143.

Opere su Levinas:

- AA. VV. *Addressing Levinas*, ed. by E. S. Nelson, A. Kapust and K. Still, Northwestern University Press, Evanston 2005.

- AA. VV. *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*, (Actes du XXXVI Colloque des intellectuels juifs de langue française), textes réunis par J. Halpérin et N. Hansson, Albin Michel, Paris 1998.

- AA. VV. *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics*, ed. by A. Horowitz and G. Horowitz, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2006.

- AA. VV. *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, sous la direction de D. Cohen Levinas e B. Clément, PUF, Paris 2007.

- AA. VV. *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, sous la direction de N. Frogneux et F. Mies, Cerf, Paris 1998.

- AA. VV., *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (23 août – 2 septembre 1996), sous la direction de J. Greisch et J. Rolland, La nuit surveillée, Cerf, Paris 1993.

- AA. VV. *Emmanuel Levinas. La question du livre*, sous la direction de M. Abensour et A. Kupiec, Imec, Paris 2008.

- AA. VV. *Emmanuel Levinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, sous la direction de É. Hoppenot et A. Milon, Presses Universitaires de Paris Ouest, Paris 2007.

- AA. VV. *Emmanuel Levinas. Philosophie et judaïsme*, sous la direction de D. Cohen-Levinas et S. Trigano, In Press, Paris 2002.

- AA. VV. *Emmanuel Lévinas. Positivité et transcendance*, sous la direction de J.-L. Marion, PUF, Paris 2000.

- AA. VV. *Emmanuel Levinas. Prophetic inspiration and philosophy*, Atti del convegno internazionale per il centenario della nascita (Roma, 24-27 maggio 2006), a cura di I. Kajon, E. Baccarini, F. Brezzi e J. Hansel, Giuntina, Firenze 2008.
- AA. VV. *Intorno a Lévinas*, a cura di P. A. Rovatti, Unicopli, Milano 1987.
- AA. VV. *La différence comme non-indifférence. Étique et alterité chez Emmanuel Lévinas*, sous la direction d'Arno Münster, Kimé, Paris 1995.
- AA. VV. *Levinas*, édition et présentation de D. Cohen-Lévinas, Bayard, Paris 2006.
- AA. VV. *Levinas à Jérusalem*, sous la direction de J. Hansel, Klincksieck, Paris 2007.
- AA. VV. *Lévinas e la cultura del XX secolo*, a cura di P. Amodio, G. Giannini, G. Lissa, Giannini, Napoli 2003.
- AA. VV. *Levinas en contrastes*, sous la direction de M. Dupuis, De Boeck, Bruxelles-Paris 1994.
- AA. VV. *Levinas et l'expérience de la captivité*, textes réunis et présentés par D. Cohen-Levinas, Lethielleux, Paris 2011.
- AA. VV. *Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas*, textes réunis par J.-Ch. Aeschlimann, ed. de la Baconnière, Boudry-Neuchâtel 1989.
- AA. VV. *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà*, a cura di M. Durante, il melangolo, Genova 2008.
- AA. VV. *Textes pour Emmanuel Lévinas*, édités par François Laruelle, Éditions Jean-Michel Place, Paris 1980.
- Abensour M., *Il Male elementare*, in E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., pp. 37-89.
- Id., *Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas*, in AA. VV., *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 120-133.
- Id., *Penser l'utopie autrement*, 'Cahiers de L'Herne': *Emmanuel Lévinas*, 60, 1991, pp. 572-602.

- Id., *Emmanuel Levinas. L'intrigue de l'humain. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas. Entre métapolitique et politique*, Hermann, Paris 2012.
- Agamben G., *Introduzione*, in E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., pp. 7-20.
- Arbib D., «*L'Élection de la souffrance*». *La captivité de l'Israélite comme »schéma émotionnel*», in AA. VV., *Levinas et l'expérience de la captivité*, cit., pp. 31-47.
- Id., *La lucidité de l'éthique. Études sur Levinas*, Hermann Ed., Paris 2014.
- Baccarini E., *L'altro im-presentabile. Amore e/o Giustizia*, in E. Lévinas, *Tra noi*, cit., pp. 9-25.
- Id., *Levinas. Soggettività e infinito*, Studium, Roma 1985.
- Id., *Emmanuel Lévinas: intenzionalità e trascendenza a partire da Husserl*, in 'Teoria', 2006, 2, pp. 7-18.
- Badiou A., *L'éthique au sens de Lévinas*, in *L'éthique, essai sur la conscience du mal*, Nous, Caen 2003.
- Bailhache G., *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*, PUF, Paris 1994.
- Banon D., *Un'ermeneutica della sollecitazione. Lévinas lettore del Talmud*, 'aut aut', 211-212, 1986.
- Id., *La tentation de la théologie?*, in AA.VV. *Emmanuel Levinas et les théologies*, d. p. D.C. Levinas et S. Trigano, In press Editions, Paris 2007, pp.31-44.
- Id., *La lettura infinita. Il midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2009.
- Bastiani F., *La conversion éthique. Introduction à la philosophie d'Emmanuel Levinas*, L'Harmattan, Paris 2012.
- Id., *La dernière éthique de Levinas cède-t-elle à la folie ?* in AA.VV., *Rencontrer l'imprevisible. À la croisée des phénoménologies contemporaines*, Le Cercle Herméneutique Éd., Millau 2013, pp.145-152.

- Baum M., *Responsabilité et liberté*, in AA. VV., *Levinas en contrastes*, cit., pp. 65-82.
- Benny Lévy, *visage continu. La pensée du Retour chez Emmanuel Levinas*, Verdier, Paris 1998.
- Id., *Le Lévinas : Dieu et la philosophie*, Verdier, Paris 2009.
- Benoist J., *Le cogito levinassien: Lévinas et Descartes*, in E. Levinas et AA.VV., *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, cit., pp. 105-124.
- Bensussan G., *Quand faire c'est dire*, in AA. VV., *Emmanuel Levinas. Philosophie et judaïsme*, cit., pp. 39-56.
- Id., *Etica ed esperienza. Levinas politico*, Mimesis, Milano 2010.
- Bercherie P., *Levinas, critique de l'Occident. Levinas et la psychanalyse 2*, L'Harmattan, Paris 2011.
- Bernasconi R. – D. Wood D. (edited by), *The provocation of Levinas. Rethinking the other*, Routledge, London/New York 1988.
- Id., *The Identity of Identification: Sartre and Levinas as Resources for a New Politics of Identity*, 'Les Cahiers d'Études Lévinassiennes', 5, 2006, pp. 35-53.
- Bernet R., *Il mio tempo e il tempo dell'altro*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, Bruno Mondadori, Milano 1997, pp. 183-197.
- Id., *Lévinas et l'ombre de Heidegger*, in 'Revue philosophique de Louvain', 100, 2002, pp. 786-793.
- Berto G., *La finestra rossa. Nota su Lévinas e Bloch*, in 'Aut aut', 209-210, pp. 254-261.
- Blanchot M., *Discorso sulla pazienza (in margine ai libri di Emmanuel Lévinas)*, 'aut aut', 209-210, 1985.
- Bonan E., *Soggetto ed essere*, Piazza Editore, Treviso 2002.
- Id., *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Lévinas*, in AA. VV. *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 423-453.

- Bonato B., *Tra il desiderio e il dono. Note su Lacan et Lévinas*, in 'Aut aut' 1985, 209-210, settembre - dicembre, pp. 237-253.
- Bruno C.G., *Lévinas: etica o giudaismo?*, in 'Aquinas', 1987, pp. 515-523.
- Brezzi F., *Il pensiero di E. Levinas e la sua recensione in Italia*, in 'Cultura e scuola', 1982, 8384, pp. 271-278.
- Id., *Pensare altrimenti la differenza: Lévinas e Heidegger*, in 'Aquinas', 1983, 3, pp.459-484.
- Burggraeve R., *Emmanuel Lévinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985)*, Peeters, Leuven, 1986.
- Id., « *Un roi déposé* ». *Une voie de libération du moi par Autrui*, in J. Hansel (a c. di.), *Levinas. De l'Être à l'Autre*, cit. pp. 55-74.
- Bustan B., *Lévinas et Husserl. Dépasser l'intellectualisme philosophique*, in in 'Revue internationale de philosophie', 2006/1 - n° 235, pp. 35-59.
- Cabestan P., *Le sujet chez Sartre et Lévinas*, in 'Les Temps Modernes', 627, 2004, pp. 228-241.
- Calin R., *Levinas et l'exception du soi*, Presses Universitaires de France, Paris 2005.
- Camera F., *Dal particolare all'universale. Emmanuel Levinas e l'idea messianica*, in AA. VV., *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Lévinas tra alterità e terzietà*, cit., pp. 13-32.
- Id., *Postfazione a E. Levinas, Trascendenza e intelligibilità*, cit., pp.71-86.
- Id., *Spazio della trascendenza e significato dell'etica. Nota su Transcendance et intelligibilité di E. Levinas*, in A. Moscato (a c. di), *Levinas. Filosofia e trascendenza*, cit., pp. 129-142.
- Id., *L'ermeneutica tra Lévinas e Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2001.
- Id., *Il primato dell'alterità e le metamorfosi dell'identità in Emmanuel Levinas*, in 'Teoria', 2006/1, pp. 71-91.

- Casey T., *Lévinas' Idea of the Infinite and the Priority of the Other*, in 'Gregorianum' 84, 2/2003, pp. 383-417.
- Casper B., *L'essere e la salvezza*, in E. Levinas- B. Casper, *In ostaggio per l'Altro*, a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 2012.
- Id., *Sul senso del nostro corpo*, in AA.VV., *Corpo*, a c. di F. Nodari, Massetti Rodella Ed., Roccafranca Bs 2010.
- Caygill H., *Levinas & the Political*, Routledge, London 2002.
- Chalier C., *Figures du féminin : lecture d'Emmanuel Levinas*, La nuit surveillée, Paris 1982.
- Id., *Ontologie et mal*, in AA. VV. *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, cit., pp. 63-78.
- Id., *La persévérance du mal*, La nuit surveillée, Les éditions du Cerf, Paris 1987.
- Id., *Levinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993.
- Id., *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*, Albin Michel, Paris 1998.
- Id., *La trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Cerf, Paris 2002.
- Id., *Révélation et totalité*, in 'Revue internationale de philosophie', 2006/1, n. 235, pp. 5-14.
- Chiappini A., *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Lévinas lettore del Talmud*, Giuntina, Firenze 1999.
- Choplin H., *De la phénoménologie à la non-philosophie, Levinas et Laruelle*, Paris, Kimé, coll. Bibliothèque de non-philosophie, 1997.
- Ciaramelli F., *De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Lévinas*, in 'Revue philosophique de Louvain', 48, 1982, pp. 553-578.
- Id., *Le rôle du Judaïsme dans l'œuvre de Lévinas*, in 'Revue philosophique de Louvain', 1983, n. 81, pp. 580-600.
- Id., *Dal soggetto alla soggezione*, 'aut aut', 209-210, 1985, pp. 117-128.

- Id., *Creazione e differenza ontologica nel pensiero di E. Levinas*, in 'Archivio di Filosofia', 1985, n. 1-2, pp. 217-244.
- Id., soprattutto *Levinas ou l'alterité impossible*, in AA. VV., *Phénoménologie et analyse existentielle*, a c. di P. Jonckheere, De Boeck, Bruxelles 1989, pp. 97- 116.
- Id., *L'anacronismo*, Postilla a E. Levinas - A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, cit., pp. 155-179.
- Id., *Levinas e la fenomenologia del desiderio*, in A. Moscato (a c. di) *Levinas. Filosofia e trascendenza*, cit., pp. 143-167.
- Id., *Le refus de l'immédiat. Remarques sur Lévinas et la question de la justice*, in 'Revue internationale de philosophie', 1, 2006, pp. 61-74.
- Id., *Prima della legge. Considerazioni su filosofia ed etica in Lévinas e Heidegger*, in 'Teoria': *Levinas in Italia*, 2, 2006, pp. 19-34.
- Ciglia F.P., *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Levinas*, Cedam, Padova 1988.
- Id., *Emmanuel Levinas o la non disperante crisi della "presenza"*, Introduzione a E. Levinas, *Nomi propri*, cit., VII-XV.
- Id., *Hors Sujet: appunti di lettura*, in E. Levinas, *Fuori dal Soggetto*, cit., pp. VII-XVII.
- Id., *Fenomenologie dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Levinas*, Bulzoni, Roma 1996.
- Ciocan C. – Hansel G., *Levinas concordance*, Springer Netherlands 2006.
- Clemente L. F., *La libertà europea e la sua ombra. Note sulla lettura levinassiana dell'hitlerismo*, "La rosa di nessuno": *Cultura nazista?*, 2, 2007, pp. 187-197.
- Cohen R., *La non-indifférence dans la pensée d'Emmanuel Levinas et F. Rosenzweig*, in A. Münster, *La pensée de F. Rosenzweig. Actes du colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Puf, Paris 1994, pp. 217-232.

- Id., *Levinasian Meditations: Ethics, Philosophy, and Religion*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2010.
- Colette J., *Levinas et la phénoménologie husserlienne*, in AA. VV., *Emmanuel Levinas*, Cahiers de la nuit surveillée, Verdier, Lagrasse 1984, pp. 19-36.
- Id., *Levinas et Kierkegaard. Emphase et paradoxe*, in 'Revue philosophique de Louvain', 2002, 100, n.1, pp. 4-31.
- Id., *La liberté*, in AA. VV., *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, cit., pp. 239-258.
- Collin F., *La peur. Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot* in 'Cahier de l'Herne' : Emmanuel Lévinas, Paris 1991, pp. 313-327.
- Courtine J.F., *L'ontologie fondamentale de Levinas*, in AA. VV., *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, cit., pp. 99- 119.
- Id., *La trama logica dell'essere*, Inschibboleth, Roma 2013.
- Currò S., *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, LAS Editore, 2005.
- Da Re A., *L'etica della responsabilità. Weber, Apel, Levinas*, in Id., *Filosofia morale. Storia, teorie, argomenti*, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 155-165.
- Dastur F., *Intentionnalité et métaphysique*, in AA.VV., *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, cit., pp. 125-141.
- David A., *Le nom de la finitude. De Lévinas à Kant*, in 'Les Cahiers de la nuit surveillée': *Emmanuel Lévinas*, 3, 1984, pp. 246-281.
- Id., *Lévinas en France*, in AA. VV. *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, cit., pp. 275-314.
- De Bauw C., *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas*, Ousia, Bruxelles 1997.
- Dekens O., *Politique de l'autre homme. Lévinas et la fonction politique de la philosophie*, Ellipses, Paris 2003.

- Delhom P., *Apories du tiers: les deux niveau de la justice*, in 'Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg', 14, 2002.
- Id., *Le temps de la patience*, in 'Cahiers d'Études Lévinassiennes': *Messianisme*, 4, 2005, pp. 21-47.
- Dennes M., *Les sources russes de la philosophie d'Emmanuel Levinas*, dans 'Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1998/ 99, pp. 325-346.
- Derrida J., *Violence et métaphisique*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967; trad. it. di G. Pozzi, *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 99-198.
- Id., *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987; trad. it. di R. Balzarotti, *In questo medesimo momento in quest'opera eccomi*, in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 1, Jaca Book, Milano 2008, pp. 173- 224.
- Id., *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris 1997; trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Levinas*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1998.
- Durante M., *Mélancolie et messianisme. L'infinition de l'infini comme horizon du jugement*, in 'Cahiers d'Études Lévinassiennes': *Messianisme*, 4, 2005, pp. 49-86.
- Epstein D., *Contre l'utopie, pour l'utopisme*, in 'Cahiers d'Études Lévinassiennes', 4, 2005, pp. 87-104.
- Fabris A., *Esperienza ed etica nel pensiero di Levinas*, in A. Moscato (a c. di), *Levinas. Filosofia e trascendenza*, cit., pp. 199-230.
- Id., *Levinas e il senso dell'etica*, in 'Teoria': *Levinas in Italia*, 2006/ 2 , pp. 203-212.
- Facioni S., *Il tesoro segreto*, in E. Levinas, *Difficile libertà*, cit., pp. I-XVIII.
- Faessler M., *Kénose*, in 'PARDÈS. Études et culture juives': *Emmanuel Lévinas et les théologies*, 42, 2007, pp. 143-154.
- Feron E., *Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas*, in 'Revue de Métaphisique et de Morale', 1/1977, pp.64-87.

- Id., *Intérêt et désintéressement de la raison. Levinas et Kant*, in AA. VV., *Levinas en contrastes*, cit., pp. 83-105.
- Id., *L'événement*, in AA.VV., *Emmanuel Levinas et l'histoire*, a c. di N. Frogneux et F. Mies, Les Editions du Cerfs, Paris 1998.
- Ferretti G., *Fenomenologia - Ontologia - Esistenzialismo. Husserl e Heidegger nei primi scritti di Emmanuel Lévinas*, in 'Annuario filosofico', 8, 1992, pp. 301-331.
- Id., *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenbeng&Sellier, Torino 1996.
- Id., *Il Bene al-di-là dell'Essere. Temi e problemi levinasiani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003.
- Filoni F., *Dio e l'alterità nel pensiero di Emmanuel Levinas*, in 'Aquinas', 22, 1/1979, 28-73.
- Forthomme B., *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas*, Vrin, Paris 1979.
- Franck D., *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, PUF, Paris 2008.
- Fulco R., *Essere insieme in un luogo. Etica, politica, diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano 2013.
- Furgalska R., *Fedeltà all'umano. Responsabilità-per-l'altro nella filosofia di Emmanuel Levinas*, Ed. Verso l'umano, Roma 2000.
- Gavaert J., *L'escatologia di Emmanuel Lévinas*, in 'Salesianum', 1970, pp. 601-618.
- Gaviria Alvarez O., *L'idée de création chez Lévinas*, in 'Revue Philosophique de Louvain', 72, 1974, pp. 509-538.
- Ghidini L., *Dialogo con Emmanuel Levinas*, in 'Quaderni di Humanitas', Morcelliana, Brescia 1987.
- Gordon E., *Fidelity as heresy, Levinas Heidegger and the crisis of the transcendental ego*, in S. Fleischacker (a c. di), *Heidegger's jewish followers*, Dup, Pittsburg 2008, p.187-203.

- Greisch J., *Éthique et ontologie. Quelques considérations « hypocritiques »*, in AA. VV., *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, cit., pp. 15-45.
- Id., *Heidegger et Lévinas interprètes de la facticité*, in AA.VV., *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, cit. , pp. 181-207.
- Grossman E., *Le grain de folie d'E. Levinas*, in AA. VV. , *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, cit., pp.441-454.
- Guibal F., *...et combien de dieux nouveaux. Approches contemporaines II. Emmanuel Levinas. Le visage d'autrui et la trace de Dieu*, Ed. Aubier- Montaigne, Paris 1980.
- Id., *Sans retour et sans recours*, in AA. VV., *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, dir. par F. Guibal et M. Jean-Clet, Galilée, Paris 2004, pp. 59-104.
- Id., *Emmanuel Lévinas ou les intrigues du sens*, PUF, Paris 2005.
- Id., *Emmanuel Levinas. Le sens de la transcendance, autrement*, PUF, Paris 2009.
- Habib S., *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, L'Harmattan, Paris 1998.
- Id., *Levinas et Rosenzweig. Philosophies de la Révélation*, PUF, Paris 2005.
- Halperin J., *Liberté et responsabilité. Sagesse juive*, in AA. VV., *Textes pour Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 61-70.
- Hansel G., *L'il y a, au foyer de la discorde*, in *Emmanuel Levinas: Philosophie, Théologie, Politique. Actes de la conférence internationale pour le centième anniversaire d'Emmanuel Lévinas*, Institut Adam Mickiewicz, Varsovie 2006, pp. 34-46.
- Hansel J., *Utopia and reality. The concept of sanctity in Kant and Lévinas*, in 'Philosophy today', vol. 43, II, Summer 1999, pp. 168-175.
- Id. (a cura di), *Levinas. De l'être à l'autre*, PUF, Paris, 2006.
- Id., *Autrement que Heidegger: Levinas et l'ontologie à la française*, in *Levinas. De l'être à l'autre*, cit., pp. 37-53.
- Id., *Paganisme et "philosophie de l'hitlerisme"*, 'Cités', 25, 2006, pp. 25-39.

- Id., *Hic et nunc: lieu et subjectivité dans les premiers écrits d'Emmanuel Levinas*, in AA.VV., *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck, Paris 2007, pp. 93- 101.
- Id., “*Proches et lointains*”: *Emmanuel Levinas et Vladimir Jankélévitch*, in AA. VV., *Emmanuel Lévinas. Prophetic inspiration and philosophy*, cit., pp. 121-134.
- Hoppenot É. - Milon A. (dir.), *Emmanuel Lévinas- Maurice Blanchot, penser la différence*, Presses universitaires de Paris Ovest, Nanterre 2008.
- Hasasym S., *Levinas and Lacan. The missed encounter*, SUNY Press, 1998.
- Hayat P., *Emmanuel Levinas, éthique et société*, Kimé, Paris 1995.
- Horowitz A., *Beyond Rational Peace: On the Possibility/Necessity of a Levinas Hyperpolitics*, in AA. VV., *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics*, a cura di A. Horowitz e G. Horowitz, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London 2006, pp. 30-31.
- Irigaray L., *Questions à E. Lévinas*, in ‘Critique’, 522 (novembre 1990), pp. 101-140.
- Janiaud J., «*Me voici !*» *Levinas et Kierkegaard : les tensions de la responsabilité*, in ‘Archives de Philosophie’, janvier/mars 1997, vol. 60/ 1, pp. 87-108.
- Janicaud D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L’Éclat, 1991.
- Kapust A., *Returning Violence*, in AA. VV., *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston-Illinois 2005, pp. 236- 256.
- Kearney R. (a c. di), *De la phénoménologie à l’éthique. Entretien avec Emmanuel Levinas*, in ‘Esprit’, 234, 1997, pp. 121-140.
- Klun B., *L’événement et l’héritage biblique. Réflexions sur Heidegger et Lévinas*, dans ‘Bulletin de Littérature Ecclésiastique’, v2006/v.107 n.3, pp. 249-268.
- Labate S., *La sapienza dell’amore: in dialogo con Emmanuel Lévinas*, Cittadella, Assisi 2000.
- Id., *La nascita latente del soggetto. Uno studio su Altrimenti che essere*, in ‘Teoria’: *Levinas in Italia*, 2, 2006, pp. 171- 201.

- Lellouche R., *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien ?*, L'Éclat, Paris 2006.
- Lannoy J.-L., « *Il y a* » et phénoménologie dans la pensée du jeune Levinas, in 'Revue philosophique de Louvain', 1990, 88 n.79, pp. 369-394.
- Larochelle G., *Liberté et justice chez Lévinas. L'expérience de l'impossible*, in 'Revue philosophique de Louvain', 102, 2004, pp. 583-609.
- Lavigne J. F., *Lévinas avant Lévinas : l'introducteur et le traducteur de Husserl*, in AA.VV., *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, cit., pp. 49-72.
- Lawton P., *Levinas' notion of the 'there is'*, in *Tijdschrift voor filosofie*, Peeters, Leuven 1975, pp. 477-489.
- Lescourret M. A., *Emmanuel Lévinas*, Flammarion, Paris 1994.
- Id., *Homo philosophicus*, in J. Hansel (a c. di), *Levinas. De l'être à l'autre*, cit., pp. 17-35.
- Lévy B., *Visage continu. La pensée du Retour chez Emmanuel Levinas*, Verdier, Paris 1998.
- Id., *Être Juif. Étude levinassienne*, Verdier, Lagrasse 2003.
- Id., *Lévinas: Dieu et la philosophie. Séminaire de Jérusalem 27 novembre 1996 – 9 juillet 1997*, Verdier, Lagrasse 2009.
- Libertson J., *La séparation chez Levinas*, in 'Revue de Métaphysique et de Morale' 86, 1981, n.4, pp. 433-451.
- Lissa G., *Introduzione*, in E. Levinas, *L'Al di là del versetto*, cit., pp. 5-50.
- Id., *Emmanuel Levinas: l'intreccio responsabilità-giustizia*, in C. Vigna (a c. di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 105-155.
- Id., *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi levinasiani*, Guida, Napoli 2003.
- Llewelyn J., *Emmanuel Lévinas: the genealogy of ethics*, Routledge ed., 1995.

- Lyotard J. F., *La logique de Lévinas*, in AA. VV., *Textes pour Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 127-150.
- Malka S., *Leggere Lévinas*, trad. it. di E. Baccharini, Queriniana, Brescia 1986.
- Id., *Monsieur Chouchani. L'énigme d'un maître du XX siècle. Entretiens avec Elie Wiesel suivis d'une enquête*, Cerf, Paris 1994.
- Id., *Emmanuel Levinas. La vita e la traccia*, Jaca Book, Milano 2003.
- Marcolungo F., *Etica e metafisica in Emmanuel Lévinas*, Istituto di Propaganda Libraria, Milano 1995.
- Marion J. L., *Hommage à Emmanuel Levinas*, 'Arche', février 1996.
- Id., *D'autrui à l'individu*, in AA. VV., *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, cit., pp. 287-308.
- Id., *La substitution et la sollecitude*, in D. Cohen Levinas- B. Clément (a. c. di), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, pp. 51-72.
- Id., *Notes sur l'indifférence ontologique de Levinas*, in *Figures de Phénoménologie : Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Vrin*, Paris 2012, pp. 61-73.
- Margaria L., *Passivo e/o Attivo. L'enigma dell'umano tra Lévinas e Ricoeur*, Armando, Roma 2005.
- Marton F., *Il desiderio dell'altro nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, in 'Studia Patavina', 1970, pp. 494-542.
- Marzano S., *Jaspers, Lévinas e il pensiero della differenza. Confronti con Derrida, Vattimo, Lyotard*, Zamorani editore, Torino 1999.
- Mattéi J. F., *Platon et Lévinas*, in AA.VV., *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, cit., pp. 73-87.
- Meazza C., *Il Testimone del Circolo. Note sulla filosofia di Levinas*, Franco Angeli, Milano 1996.

- Modica G., *Levinas interprete di Kierkegaard*, in F. Butturi – F. Totaro – C. Vigna (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 1157-1176.
- Moscato A. (a cura di), *Levinas. Filosofia e trascendenza*, Marietti, Genova 1992.
- Moses S., *L'idea di infinito in noi*, in 'Aut-aut', 1988, n. 288, pp. 43-61.
- Mura G., *Emmanuel Levinas: ermeneutica e "separazione"*, Città Nuova, Roma, 1982.
- Murakami Y., *Levinas phénoménologue*, Million, Grenoble 2002.
- Nodari F., *Il male radicale tra Kant e Lévinas*, Giuntina, Firenze 2008.
- Id., *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2011.
- Id., *Responsabilità incarnata in Emmanuel Levinas*, relazione presentata al convegno internazionale "Le virtù dei Giusti e l'identità dell'Europa" - svoltosi a Milano il 9 e 13 novembre 2012 - e disponibile sul web all'indirizzo <http://it.gariwo.net>.
- Nordmann S., *Philosophie et judaïsme. H. Cohen, F. Rosenzweig, E. Lévinas*, PUF, Paris 2008.
- Olivetti M. M., *Intersoggettività, alterità, etica. Domande filosofiche a Emmanuel Lévinas*, 'Archivio di filosofia', 1986, 1-3, pp. 265-288.
- Ombrosi O., *L'umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Lévinas*, Marietti, Genova 2010.
- Palumbo G., *Inquietudine per l' altro. Crisi dell'ontologia e primato dell' etica in E. Lévinas*, ed. Della Fondazione nazionale "Vito Fazio-Allmayer", 2001.
- Id., *Il tempo della responsabilità. Intrigo etico e temporalità in E. Levinas*, in L. Samonà (a c. di), *Linguaggi della temporalità*, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo 2001, pp. 95-128.
- Id., *Spiazzare e custodire il soggetto. La via fenomenologica di Levinas all'infinito del Bene*, in *Finitezza e crisi del senso*, Mimesis, Milano 2011, pp.138-164.

- Id., *Responsabilità che misura il tempo, responsabilità consegnata al tempo. Una possibile aporia nel pensiero di Levinas*, in 'Dialegesthai', disponibile su www.mondodomani.org/dialegesthai.
- Pankow G., *L'uomo e la sua psicosi*, Feltrinelli, Milano 1977.
- Penati M., *Lévinas nelle pieghe della fenomenologia*, in *Dialegesthai Rivista telematica di filosofia*, disponibile su www.mondodomani.org/dialegesthai.
- Peperzak A., *Autrui, Société, Peuple de Dieu. Quelques réflexions à partir d'Emmanuel Lévinas*, in 'Archivio di Filosofia', 1986, pp. 309-318.
- Id., *Esperienza ebraica e filosofia*, in E. Levinas - A., Peperzak, *Etica e filosofia prima*, cit., pp. 141-154.
- Id., *Métaphysique et ontologie*, in J. Hansel (a c. di), *Levinas. De l'être à l'autre*, cit., pp. 99-122.
- Perego V., *Temporalità e responsabilità. Lévinas, Derrida e la fenomenologia husserliana*, 'Rivista di filosofia Neo-scolastica', 2-3, 2004, pp. 387-423.
- Id., *Il problema del tempo in Lévinas*, in *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- Perine M., *Il discorso su Dio in Emmanuel Lévinas*, in 'Rassegna di teologia', 1983, pp. 280-283.
- Petrosino S., *La verità nomade. Introduzione a E. Lévinas*, Jaca Book, Milano 1980.
- Id., *La fenomenologia dell'unico*, in E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. XV-LXXV.
- Id., *Introduzione*, in E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., pp. IX-XXIX.
- Id., *L'idea di creazione: dipendenza ed alterità*, in *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Lévinas*, Marietti, Genova 1992.
- Id., *L'idée de création dans l'œuvre de Lévinas*, in A. Münster (a c. di), *La différence comme non-indifférence*, cit., pp. 97-107.

- Id., *La scena umana. Grazie a Derrida e Levinas*, Jaca Book, Milano 2010.
- Id., *Derrida e Lévinas, ma anche ...*, in AA.VV., *Après coup- L'inevitabile ritardo. L'eredità di Derrida e la filosofia a venire*, Bulzoni, Roma 2006, pp. 29-47.
- Poirié F., *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, Acte Sud 1996.
- Poma I., *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1996.
- Ponzio A., *Responsabilità e alterità in E. Lévinas*, Jaca Book, Milano 1995.
- Id., *Sujet et altérité*, L'Harmattan, Paris 2000.
- Plourde S., *E. Lévinas et V. Jankélévitch : un "grain" de folie et un "presque-rien" de sagesse pour notre temps*, in 'Laval théologique et philosophique', vol. 49, 3, 1993, p. 407-421.
- Pradelle D., *Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique ?*, in AA. VV., *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, cit., pp. 73-98.
- Preli G., *La force du dehors*, Encres, coll. 'Recherches', Fontenay-sous-Bois 1977.
- Renaut A., *Lévinas et Kant*, in AA. VV., *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, cit., pp. 89-104.
- Resta C., *Libertà, responsabilità, ospitalità: Emmanuel Lévinas*, in *L'estraneo: ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il Melangolo, Genova 2008.
- Rey J.-F., *Lévinas. Le passeur de justice*, Michalon, Paris 1997.
- Id., *La mesure de l'homme. L'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, Michalon, Paris 2001.
- Ricoeur P., *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris 1998.
- Riva F., *Il pensiero dell'altro*, Ed. Lavoro, Roma 1999.
- Id., *La distrazione da sé, ovvero la prossimità, il sociale*, in E. Lévinas, *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, cit., pp. 5-44.

- Rolland J., *Subjectivité et an-archie*, in 'Les Cahiers de la nuit surveillée', 3, 1984, p. 176-193.
- Id., *Uscire dall'essere per una nuova via*, in E. Levinas, *Dell'evasione*, cit., pp. 69-117.
- Id., *Parcours de l'autrement*, PUF, Paris 2000.
- Rovatti P. A., *Premessa*, in E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., pp. VII-XV.
- Id., *Il declino della luce*, Marietti, Genova 1988.
- Salanskis J. M., *Lévinas vivant*, Les Belles Lettres, Paris 2006.
- Id., *L'émotion éthique. Lévinas vivant II*, Klincksieck, Paris 2011.
- Id., *L'humanité de l'homme. Lévinas vivant II*, Klincksieck, Paris 2011.
- Salvarezza F., *Emmanuel Lévinas*, Bruno Mondadori, Milano 2003.
- Sansonetti G., *L'altro e il tempo: la temporalità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, Cappelli, Bologna 1985.
- Id., *Lévinas e Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1998.
- Id., *Emmanuel Levinas. Tra filosofia e profezia*, Il Margine, Trento 2009.
- Schlegel J. L., *Lévinas et Rosenzweig*, in *Les cahiers de 'La nuit surveillée'*, 3, 1984, pp. 50-70.
- Schnell A., *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Vrin, Paris 2010.
- Sebbah F. D., *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*, Les Belles Lettres, Paris 2000.
- Id., *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris 2001.
- Id., *C'est la guerre*, 'Cités', 25, 2006, pp. 41-54.
- Sesta L., *La legge dell'altro: la fondazione dell'etica in Lévinas e Kant*, ETS editore, Pisa 2005.

- Severino E., *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006.
- Sheil P., *Kierkegaard and Levinas. The Subjunctive mood*, Ashgate, Burlington 2010 .
- Simmons J. A. – Wood D., *Kierkegaard and Levinas. Ethics, politics, and religion*, Indiana University Press 2008.
- Simmons W. P., *Autonomy, Totality, and Anti-Humanism: Levinas's Critique of the Western Philosophical Tradition*, in *An-archy and Justice. An Introduction to Levinas Political Thought*, Lexington Books, USA 2003.
- Sossi F., *L'esperienza-limite dell'evasione. Nota su Lévinas e Blanchot* in 'Aut Aut', 189-190, 1982, pp. 207-218.
- Strasser S., *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la pensée de Levinas*, in 'Revue philosophique de Louvain', 1977, pp.101-124.
- Id., *Le concept de « phénomène » chez Lévinas et son importance pour la philosophie religieuse*, in 'Revue philosophique de Louvain', 1978, pp. 328-341.
- Taminiaux J., *La première réplique à l'ontologie fondamentale*, in 'Cahier de l'Herne' : *Levinas*, cit., pp.275-284.
- Tilliette X., *Il soggetto e l'alterità. Scoprendo l'esistenza con Emmanuel Lévinas*, in "Note", Bollettino del Centro 'Charles Péguy', Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Lecce, n.16, settembre 1988- Anno VIII, p. 11-19.
- Tornay A., *La liberté*, in *Emmanuel Lévinas. Philosophie de l'Autre ou philosophie du moi?*, L'Harmattan, Paris 2006.
- Valevicius A., *Afterword: Emmanuel Levinas, the multicultural philosopher*, "Continental Philosophy Review", 1, 1998, pp. 11-14.
- Vanni M., *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, CNRS, Paris 2004.
- Vasey C. R., *Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Levinas*, in 'Revue de métaphysique et de morale', 1980, pp. 224-239.

- Vergani M., *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia 2012.
- Vieillard- Baron J.-L., *Levinas et Bergson*, in 'Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger' 200, 4, 455-478 , 2010, pp. 455-478.
- Waldenfels B., *La responsabilité*, in AA. VV., *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, cit., pp. 259-283.
- Id., *La liberté face à l'autre. Lévinas et Sartre: ontologie et éthique en conflit*, in 'Cahiers d'Études Lévinassiennes' 2006, pp. 151-174.
- Zielinski A., *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Puf, Paris 2004.

Altre opere consultate:

- AA.VV., *Après coup- L'inevitabile ritardo. L'eredità di Derrida e la filosofia a venire*, Bulzoni, Roma 2006.
- Albanese L., *Il concetto di alienazione. Origini e sviluppi*, Bulzoni, Roma 1984.
- Arendt H., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2004.
- Aristotele, *Metafisica*, a c. di G. Reale, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2000.
- Id., *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano 2000.
- Baccarini E. (a cura di), *Il pensiero nomade*, Cittadella ed., Assisi 1994.
- Id., *La persona e i suoi volti*, Anicia, Roma 2003.
- Baeck L., *L'essenza dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1988.
- Barberis M., *Libertà*, il Mulino, Bologna 1999.
- Barthes R., *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 1979.
- Beaufret J., *In cammino con Heidegger*, Marinotti, Milano 2008.
- Bellantone A., *La métaphysique possible. Philosophies de l'esprit et modernité*, Hermann, Paris 2012.

- Berdjaev N. A. , *La concezione di Dostoevskij*, tr. it. di B. Del Re, Einaudi, Torino 1945.
- Bergson H., *Introduzione alla metafisica*, trad. it. Di V. Mathieu, Laterza, Bari, 1983.
- Id., *La pensée et le mouvant*, Flammarion, Paris 2014; trad. it. *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000.
- Blanchot M., *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977.
- Id., *Qui vient après le sujet ?*, Aubier, Paris 1989.
- Bonito Oliva R., *Soggettività : modelli, strutture, vissuti*, Guida Editori, Napoli 2003.
- Bottani L., *Il Tragico e la Filosofia*, Edizioni Mercurio, Vercelli 2008.
- Butler J., *Parting Ways : Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, 2012.
- Buber M., *Je et Tu*, Aubier, Paris 1992.
- Id., *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 1990.
- Id., *Sette discorsi sull'Ebraismo*, Carucci Editore, Assisi/Roma 1976.
- Buren V., *The young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington 1994.
- Celan P., *Il meridiano* , in *La verità della poesia*, Einaudi, Torino 1993, pp. 3-22.
- Cartesio R., *Opere Filosofiche*, Vol. 1, Utet, Torino 1994.
- Chalier C., *Sagesse des sens. Le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*, Albin Michel, Paris 1995.
- Id., *L'inspiration du philosophe. L'«amour de la sagesse» et sa source prophétique*, Albin Michel, Paris 1996.
- Chiodi P., *L'ultimo Heidegger*, Taylor, Torino 1952.
- Cicchese G., *I percorsi dell'altro. Antropologia e storia*, Città Nuova, Roma 1999.

- Cohen R.A. - Marsh J.L., *Ricœur as Another: The Ethics of Subjectivity*, Suny, Albany (N.Y.) 2002.
- Costa V. - Franzini E. – Spinicci P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.
- De Finance J., *A tu per tu con l'altro. Saggi sull'alterità*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004.
- Delbos V., *Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure*, in 'Revue de Métaphysique et de Morale', 1911 .
- Derrida J., *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Colloque de Royaumont, décembre 1990, d. p. J.M. Rabaté et M. Wetzel, Métailié-Transition, Paris 1992.
- Id., *Donare il tempo. La moneta falsa*, a cura di G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 1996.
- Id., *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, trad. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 1999.
- Id., *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002.
- Id., *Sull'ospitalità*, a cura di I. Landolfi, con A. Dufourmantelle, Baldini & Castoldi, Milano 2002.
- Descartes R., *Discorso sul metodo*, La nuova Italia, Firenze 1963.
- Descombes, V., *Le Même e l'Autre*, Minuit, Paris 1979.
- Di Sante C., *Responsabilità. L'io- per- l' altro*, Edizioni Lavoro-Esperienze, Roma 1996.
- Id., *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull' ospitalità*, Città Aperta, 2006.
- Dovolich C., *Derrida di fronte alla questione etica*, in C. Di Marco (a cura di), *Percorsi dell'etica contemporanea*, Mimesis, Milano 1999, pp. 217-235.
- Dostoevskij F. M., *I fratelli Karamazov*, tr. it. di A. Polledro, Garzanti, Milano 1981, p. 47.

- Id., *Ricordi dal sottosuolo*, Bur, Milano, 1975.
- Dubarle D., *Dieu avec l'être. De Parmenide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologique*, Beauchesne, Paris 1986.
- Freud S., *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, Cremonese, Roma 1934.
- Id., *Casi clinici 6- Il presidente Schreber. Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.
- Gorkij M., *Il cuore di Danko*, tr. it. di E.W. Foulques, S. Romano Editore, Napoli 1903.
- Gurwitsch A., *La philosophie phénoménologique en Allemagne*, in 'Revue de Métaphysique et de Morale', 4, 1928.
- Habermas J., *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Laterza, Bari 1991.
- Havel V., *Lettres à Olga*, Éditions de l'Aube, Paris 1990.
- Heidegger M., *Essere e tempo*, a c. di F. Volpi, Longanesi, Milano 2001.
- Id., *Che cos'è metafisica?*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001.
- Id., Lettera sull'umanismo, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.
- Id., *Che cosa significa pensare?*, in *Saggi e discorsi*, a c. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.
- Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 2008.
- Henry M., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000.
- Hering J., *Phénoménologie et Philosophie religieuse*, Alcan, Paris 1925.
- Heschel A. J., *Chi è l'uomo?*, SE Editore, Milano 2005.
- Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a c. di V. Costa, intr. Di E. Franzini, Einaudi, Torino 2002.

- Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro secondo: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. Libro terzo: *La fenomenologia e i suoi fondamenti delle scienze*, a c. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.
- Id., *Per una fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli editore, Milano, 1981.
- Id., *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, a c. e trad. di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2008.
- Id., *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, a c. di F. Costa, Bompiani, Milano 1994.
- Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a. c. di W. Biemel, tr. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1983.
- Jacques F., *Différence et subjectivité*, Aubier Montaigne, Paris, 1982.
- Kant E., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Id., *Fondazione della metafisica dei costumi*, a c. di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994.
- Id., *Critica della Ragion pratica*, a cura di A.M. Marietti, RCS, Milano 1992.
- Kierkegaard S., *Timore e tremore*, BUR, Milano 2001.
- Kirchmayr R., *La violenza di uno sguardo. Scene da Sartre (e da Husserl)*, in P. A. Rovatti (a c. di), *Scenari dell'alterità*, cit., pp. 13-40.
- Kisiel T., *The genesis of the Heidegger's Being and Time*, University Press Group Ltd, New Era 1995.
- Lacan J., *Écrits*, Seuil, Paris 1966 ; trad. it. *Scritti*, Einaudi, Torino, 2002.
- Lavelle L., *La présence totale*, Aubier, Paris 1934.
- Letonturier E., *L'utopie ou le (mauvais) rêve social*, in *Les utopies*, CNRS Éditions, Paris 2013, pp. 9-29.

- Maldiney H., *Regard Parole Espace*, Éd. L'Âge d'Homme, Lausanne 1973.
- Id., *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1991.
- Marcel G., *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris 1927.
- Id., *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935.
- Id., *Notes pour une philosophie de l'amour*, in 'Revue de Métaphysique et de Morale', 1954, pp. 374-379.
- Marion J.-L., *L'idolo e la distanza*, tr. it. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1979.
- Id., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, trad. di R. Caldarone, SEI, Torino 2001.
- Id., *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1987.
- Melchiorre V., *Essere persona. Natura e struttura*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Milano 2007.
- Merleau-Ponty M., (Recensione a) G. Marcel, *Être et avoir*, 'La vie intellectuelle', ottobre 1936.
- Id., *Senso e non-senso*, Il saggiatore, Milano 2009.
- Morin E. - Kern A.B., *Terra-Patria*, Cortina Editore, Milano 1994.
- Münster A., *Le principe dialogique de la réflexion monologique vers la pro-flexion intersubjective*, Kimé, Paris 1997.
- Nancy J.-L., *La comunità inoperosa*, tr. di Antonella Moscati, Cronopio, Napoli 1992.
- Id., *L'imperativo categorico*, tr. it. di F. Palese, Besa Editrice, Nardò (LE) 2007.
- Id., *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.
- Nangeroni A., *La filosofia ebraica*, Xenia, Milano 2000.
- Neher A., *Chiavi per l'ebraismo*, trad. it. Di E. Piattelli, Marietti, Genova 1988.
- Pepi L., *Fede e libertà nell'ebraismo*, in '«Medieval sophia». Studi e ricerche sui saperi medievali', 13, gennaio-giugno 2013, pp.194-203.

- Petrosino S., *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Jaca Book, Milano 1997.
- Platone, *Opere complete*, Laterza, Bari/Roma 1993.
- Possenti V., *Il nuovo principio persona*, Armando Editore, Roma 2013.
- Putnam H., *Filosofia ebraica, una guida di vita. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Carocci ed., Roma 2011.
- Racine, *Fedra*, BUR, 1984.
- Ricoeur P., *Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in 'Revue de Métaphysique et de Morale', 1954, pp. 380-397.
- Id. - E. Levinas, *Giustizia amore responsabilità*, in F. Riva (a c. di.), *Il pensiero dell'altro*, cit., pp. 73-94.
- Id., *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986 .
- Id., *Levinas pensatore della testimonianza*, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, 1989, pp. 80-103.
- Id., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.
- Id.- E. Levinas, *L'unicité humaine du pronom je*, in J.-Ch. Aeschlimann (a c. di.), *Éthique et responsabilité. Paul Ricœur*, Baccanière, Coll.: 'Langages', 1994, pp. 35-37.
- Rimbaud A., *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1972.
- Rizzi A., *Per un pensiero dell'esodo: alterità ed eticità*, in E. Baccarini (a c. di.), *Il pensiero nomade*, cit., pp. 151-160.
- Rolland J., *Dostoevskij e la questione dell'altro*, Jaca Book, Milano 1990.
- Rosenzweig F., *La stella della redenzione*, tr. it. di G. Bonola, Marietti, Genova 1985.
- Rousseau J. J., *Il contratto sociale*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Rovatti P. A., *La posta in gioco*, Bompiani, Milano 1987.

- Id., *Scenari dell'alterità*, Bompiani, Milano 2004.
- Salanskis J.M., *Husserl*, Les Belles Lettres, Paris 1998.
- Id., *Territoires du sens*, Vrin, Paris 2007.
- Sartre J.-P., *La nausea*, Einaudi, Torino 2014.
- Id., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014.
- Id., *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia, Milano 1963.
- Id., *Materialismo e rivoluzione*, Il Saggiatore, Milano 1977.
- Id., *Un théâtre de situations*, Gallimard, Paris 1973.
- Shakespeare W., *Opere complete*, Garzanti, Milano 2015.
- Schreber D. P., *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano 1974.
- Sholem G., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986.
- Id., *L'idea messianica nell'ebraismo*, Adelphi, Milano 2008.
- Spinoza B., *Etica. Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Tea, Milano 1991.
- Stefani P., *Introduzione all'ebraismo*, Queriniana, Brescia, 2004.
- Szondi P., *Saggio sul tragico*, trad. it. di G. Garelli, a cura di F. Vercellone, Introduzione di S. Givone, Torino, Einaudi, 1996.
- Tolstoj L., *Guerra e pace*, Einaudi, Torino 2014.
- Vattimo G., *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1988.
- Von Balthasar H.U., *Nuovo patto*, trad. it. di G. Somnavilla, Jaca Book, Milano 1977.
- Wahl J., *Existence humaine et transcendance*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1944.
- Id., *Poésie, pensée, perception*, Callmann-Lévy, Paris 1948.
- Id., *Traité de métaphysique*, Payot, Paris 1953.

- Yovel Y., *Spinoza and Others Heretics*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1989, vol. I.
- Zarader M., *Il debito impensato. Heidegger e l' eredità ebraica*, trad. it. di Marassi, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- Id., *L'être et le neutre. A partir de Maurice Blanchot*, Verdier, Lagrasse, 2001.