

Francesco Fistetti

CITTADINANZA E TRASCENDENZA DEL VOLTO

1. *Politica e logica dell'essenza*

Ha ancora un senso, dopo la catastrofe epocale del comunismo, una riflessione filosofica sulla comunità, sulla giustizia, sull'emancipazione? Il collasso dei regimi del "socialismo reale" non ha comportato ineluttabilmente l'usura di quelle parole-chiave che hanno scandito tanta parte della storia della modernità? Si tratta forse di prendere semplicemente atto, come Bobbio ha suggerito, che le istanze che erano alla base del comunismo sono ben lungi dall'essere state soddisfatte, e che pertanto occorre riprenderle per inscrivere all'interno di un altro linguaggio e di un altro codice etico-politico (che in ultima analisi è la tradizione del liberalismo)?¹. Possiamo accontentarci di questa sorta di *lavoro del negativo* che la fine del comunismo come ideologia e prassi politica ci ha consegnato lasciandoci in eredità un "cumulo di macerie" di benjaminiana memoria, assumendolo come punto di partenza per cambiare registro e per affidarci ad una ra-

¹ Tra i numerosi interventi recenti di Bobbio, cfr. *L'utopia capovolta*, nella collana "La Stampa", "Terza pagina", Torino 1990. Sintomatica della "situazione spirituale" del nostro tempo è la constatazione del filosofo americano T. Nagel, secondo cui, nonostante il collasso dei regimi comunisti, "noi non sappiamo come impostare la nostra convivenza". E prosegue: "In questo momento storico varrà la pena di ricordare che il comunismo deve in parte la propria esistenza a un ideale di eguaglianza che conserva tutto il proprio fascino a dispetto degli enormi delitti e dei disastri economici prodotti in suo nome. Le società democratiche non hanno trovato una maniera di lavorare alla realizzazione di questo ideale: ciò costituisce un problema per le vecchie democrazie dell'Occidente ed è destinato a diventarlo anche per le democrazie emergenti che succederanno al collasso del comunismo in Europa orientale e forse anche altrove" (T. Nagel, *I paradossi dell'uguaglianza*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1993, p. 14.).

zionalità della gestione e ad un destino della necessità, cui non potremmo sfuggire? Senza dubbio, il collasso del comunismo è stato il "passaggio stretto" - per riprendere un'altra metafora di Benjamin - attraverso cui non ha fatto irruzione il Messia, ma piuttosto si è chiusa un'epoca della storia universale, sicché, come Hegel direbbe, la nottola di Minerva ha spiccato il suo volo². Ma in questo crepuscolo - che non è affatto la fine della storia - la filosofia non solo non muore (contrariamente a quanto ritengono i postmodernisti), ma si trova obbligata a riscoprire la forza del pensiero per dipingere il "chiaroscuro" del presente, annunciare, senza alcuna posa divinatoria, i tratti di ciò che ci viene incontro e parlare la lingua di ciò che non ha ancora un nome.

In questo spazio problematico - segnato dalla fine di un'epoca della storia della modernità - rileggere E. Lévinas significa in primo luogo ritrovare la traccia cancellata di un *pensiero della condivisione* e di un *imperativo verso ciò che è comune*, paradossalmente tanto più impellenti ed ineludibili quanto più le "dure repliche della storia" (Bobbio) ci hanno messo in guardia dal mito della comunità organica, dagli orrori di una volontà generale che aspiri a tradursi in volontà comunionale, dalla violenza senza fondo di ogni progetto rivolto a realizzare l'essenza umana come "opera" o a ritrovare l'autentica umanità dell'uomo³. Il fatto è che proprio la disintegrazione del comunismo rende possibile, nella nudità della vita quotidiana, la scoperta che un pensiero della condivisione e l'imperativo verso ciò che è comune non sono un "supplemento d'anima" dello Stato costituzionale e della democrazia dei moderni, né una sorta di sublimazione nel cielo delle esangui astrazioni di quella che è la "durezza" dell'esistente, delle sue laceranti contraddizioni o delle sue

² "Del resto, a dire una parola sulla dottrina di come dev'essere il mondo, la filosofia arriva sempre troppo tardi. Come pensiero del mondo, essa appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta. Questo, che la scienza insegna, la storia mostra, appunto, necessario: che, cioè, prima l'ideale appare di contro al reale, nella maturità della realtà, e poi esso costruisce questo mondo medesimo, colto nella sostanza di esso, in forma di regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo" (G.G.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di F. Messineo, con le Note tradotte da A. Plebe, Laterza, Bari 1954, p. 18).

³ Ci permettiamo di rinviare, in proposito, al nostro saggio *Comunità e comunismo*, in "Poleis", n. 0, 1990, pp. 59-108.

"promesse non mantenute" (Bobbio). Tutta la tradizione del realismo politico, nelle sue molteplici articolazioni, preme oggi in questa direzione: nuovi valori? No, grazie!⁴. Se così fosse, dovremmo al più accontentarci di una "tecno-democrazia" e introiettare una buona dose di cinismo come la virtù per eccellenza dell'odierno cittadino del mondo, davanti al quale quotidianamente i media riportano, sia pure come emblemi di una società dello spettacolo, atrocità, carneficine ed eccidi di ogni genere⁵. E' legittimo allora interpretare la forma contemporanea del "ritorno del diritto" e quella del "ritorno dell'etica" (che ne è il simmetrico rovescio) in chiave di apologia dell'esistente? Un autore come Badiou ne è convinto. A suo avviso, le democrazie occidentali e i regimi dispotici dell'Est (andati in frantumi) hanno in comune l'eclisse della politica, vale a dire la sua riduzione a pura e semplice gestione amministrativa dello Stato. Ma con una differenza fondamentale. "Nel primo caso, - egli aggiunge rifacendosi a Platone della *Repubblica* - la politica cessa di dipendere dalla verità e la filosofia "corrente" è relativista e scettica. Nel secondo caso, la politica prescrive uno "Stato vero" e la filosofia corrente è monista e dogmatica"⁶. L'enfasi sul "diritto" (e sui "diritti") o, sul versante opposto, l'enfasi sull'"etica" sarebbe, per così dire, pura chiacchiera, uno stratagemma per coprire il vuoto di una politica che ha rinunciato a se stessa per immedesimarsi con lo Stato: uno Stato "tirannico" (che impone la "verità") da un lato e una politica che ha reciso ogni suo legame con la verità (diventando mera

⁴ "Il disincanto nei confronti dell'illuminismo non significa solo che gli epigoni possono e debbono essere più critici dei fondatori: un *sentire* tattile e immediato, proprio del moderno cinismo, possiede qui natura fondamentale: è lo statuto di una coscienza che, minata dall'esperienza storica, si vieta facili ottimismo. Nuovi valori? No, grazie. Dopo le testarde speranze ecco dilagare gli egoismi senza slancio. Nel nuovo cinismo agisce una negatività lucida che, per se stessa, produce ben misera speranza, un poco d'ironia semmai, e compassione" (P. Sloterdijk, *Critica della ragione cinica*, trad. it. Garzanti, Milano 1992, p. 38).

⁵ Per una vera e propria "apologia del realismo politico" (come recita il sottotitolo) cfr. P.P. Portinaro, *La rondine, il topo e il castoreo*, Marsilio, Venezia 1993. E' appena il caso di osservare che l'antropologia sottesa alla maggior parte delle varianti del "realismo politico" è, per così dire, simmetricamente rovesciata rispetto alla definizione dell'uomo come "animale razionale": l'uomo viene concepito come "brutum bestiale". Che il "realismo politico" si fondi su taciti assunti di natura antropologica - mutuati per lo più dall'etologia - sembra essere il punto cieco dei sostenitori di questa dottrina, fino a configurare una vera e propria "ideologia scientifica" (nell'accezione che G. Canguilhem ha assegnato a tale espressione).

⁶ A. Badiou, *Filosofia e politica*, in AA. VV., *Politica*, Cronopio, Napoli 1993, p. 94.

sofistica) dall'altro. Badiou propone di uscire da questa doppia trappola - del tiranno e del sofista - radicalizzando una delle conquiste strategiche del "progetto moderno" (Habermas), cioè *l'eguaglianza*, fino al limite, come egli dice, dell'"autorità dello Stesso", del "comunismo delle singolarità", nessuna delle quali "può avvalersi di alcun titolo che la renderebbe ineguale ad un'altra"⁷. Uguaglianza, aggiunge Badiou, "significa che dal punto di vista della politica quel che si presenta non deve essere interpretato. Quel che si presenta in politica deve essere recepito nel qualunque e nell'anonimato egualitario della sua presentazione in quanto tale"⁸. Ma se il "qualunque" e l' "anonimato egualitario", cui la politica è vincolata prescrittivamente, non rinvia a qualcosa che fa di ogni "qualunque" un *ipse* e non un *idem* - qualcosa, quindi, che somigli alla "relazione etica" di Lévinas come non-in-differenza verso l'altro -, che cosa garantisce che il "comunismo delle singolarità" non precipiti nella guerra, nello hobbesiano stato di natura, in quell' "evento ontologico che si produce come l'esperienza pura dell'essere puro, nello stesso istante in cui brucia con le sue folgori i veli dell'illusione", e che "distrugge l'identità dello Stesso"⁹? La trappola del sofista non verrà mai aggirata fino a quando il "qualunque" resterà un *idem*, vale a dire inscritto nello spazio logico del *genus* che fa del "qualunque" un "individuo" qualunque. Senza dubbio, in Lévinas troviamo una grande quantità di passaggi in cui egli denuncia l' "alleanza della logica con la politica", quella sutura tra filosofia e Stato che, a suo avviso, sorregge il logos occidentale come storia della violenza e dell'ingiustizia, come imperialismo del Medesimo (*l'idem*) o come egemonia del "Detto" sul "Dire". L' "alleanza della logica con la politica" alimenta - si potrebbe affermare - tutte le retoriche della cittadinanza, dal momento che queste ultime stilizzano la figura del "cittadino" come un *primum* logico, vale a dire lo ipostatizzano come "animale politico" e come membro di quel genere politico per eccellenza che è lo Stato moderno. La complicità segreta tra logica e Stato comincia ad apparire, stando a Lévinas, come il motore stesso

⁷ *Ivi*, p. 101.

⁸ *Ibidem*.

⁹ E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. e introduzione di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1990², p. 20. Per quanto riguarda la distinzione tra "idem" e "ipse", cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, Paris 1990, pp. 140-166, e Id., *L'identità personale. Il "self"*, in "Prospettiva persona", n. 4, 1993, pp. 10-17.

della logica della modernità che è una *logica dell'essenza*, nel momento in cui si coglie la dimensione di *interesse* propria dell'esse. "L'essenza è interessamento"¹⁰: nella sua positività questa sinonimia suona, con buona pace di Spinoza, come "*conatus* degli enti" inteso come persistenza degli egoismi che lottano gli uni contro gli altri, come guerra di tutti contro tutti. "L'essenza è così l'estremo sincronismo della guerra!"¹¹. Qui incontriamo, come sviluppo e articolazione della logica stessa dell'essenza, la costruzione dello spazio della razionalità politica. Lévinas non nega che la politica è artificio, convenzione, patto, innovazione istituzionale (quegli attributi su cui insiste la tradizione della modernità politica o della politica moderna), ma sottolinea, invece, la continuità che nella costruzione e nella fondazione del politico la logica dell'essenza mantiene. La "pace ragionevole", che la politica garantisce, è "calcolo" e "mediazione", una metamorfosi della lotta di tutti contro tutti in "scambio" e "commercio". Ciò che conta per Lévinas è che questa "pace ragionevole" non intacca alla radice il persistere nell'essere, l' "interessamento", la logica dell'essenza. Certo, enorme è la "differenza" tra l' "essenza nella guerra" e l' "essenza nella pace", perché ovviamente "il commercio è preferibile alla guerra" e "il Bene ha già regnato nella Pace"¹², ma nello spazio della "pace ragionevole" protagonista ancora è l'interessamento con la sua logica del sincronismo e della contemporaneità (o immanenza autoreferenziale) che blocca l'apertura alla "trascendenza", all'*altrimenti che essere*. Ciò che l'"essenza nella pace" dischiude è la storia della libertà come "interruzione del determinismo della guerra", ma che tuttavia "non sfugge ancora al destino dell'essenza e prende posto nel tempo e nella storia che raccoglie in *épos* e sincronizza gli avvenimenti, che rivela la loro immanenza e il loro ordine"¹³. Sotto questo profilo, tra "coerenza" della logica - del sapere, del senso, del linguaggio come sistema del *detto* - e razionalità dello Stato si dà un'omologia tanto profonda quanto strutturale: entrambi s'inscrivono nella logica neutralizzante dell'"essenza", che non ammette eccezioni, ma solo regole, che annette ogni negatività e ogni "altro dell'essere" alla

¹⁰ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, intr. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1991¹, p. 7.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 8.

¹³ *Ivi*, p. 11.

"comunanza del genere e della forma"¹⁴. Al massimo, la "pace ragionevole" che scaturisce dai rapporti di forza e dalla negoziazione degli attori in campo, dà luogo alla hegeliana "lotta per il riconoscimento", ma essa è pur sempre una modalità, per quanto preferibile alla guerra, della persistenza dell'essere, dell'impulso di autoconservazione e di autoaccrescimento da parte di un "qualunque" che si autorappresenta ed agisce come *idem*, come identità che coincide con se stessa, radicata nella quiete di un "dove" e nell'economia di un senso. Di qui la radicalità della critica levinasiana dell' "alleanza" tra logica e Stato, che esibisce delle consonanze, non so quanto intenzionali, con la *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno o con gli adorniani *Minima moralia* (nonché con il programma foucaultiano dell'economia politica della verità e delle relative strategie del "biopotere"). Basti pensare alle ultime battute di *Altrimenti che essere*, per rendersi conto della prossimità (che è al contempo estrema lontananza) tra questi due grandi esponenti dell'ebraismo. "Il discorso coerente che si assorbe tutto intero nel Detto, - scrive Lévinas - non deve forse la sua coerenza allo Stato che esclude, attraverso la violenza, il discorso sovversivo? La coerenza nasconde così, una trascendenza, un movimento dall'uno all'altro, una diacronia latente, un'incertezza e il bel rischio. Le lacerazioni del testo logico si ricompongono attraverso la sola logica? E' nell'associazione della filosofia e dello Stato, della filosofia e della medicina che si supera la rottura del discorso. L'interlocutore che non si piega alla logica è minacciato di prigione o di manicomio o subisce il prestigio del maestro e la medicazione del medico: violenza o ragione di Stato o avvicinamento, garantisce al razionalismo della logica un'universalità e alla legge la sua materia sottomessa. Il discorso dunque recupera il suo senso attraverso la repressione o la medicazione, attraverso le giuste violenze, al margine dell'ingiustizia possibile in cui si mantiene la giustizia repressiva. E' attraverso lo Stato che la Ragione e il sapere sono forza ed efficacia. Ma lo Stato non prevede né la follia senza ritorno, né gli intervalli della follia. Esso non scioglie i nodi, ma li taglia"¹⁵. Questo brano, che si trova quasi in chiusura di *Altrimenti che essere*, è sintomatico in un duplice senso: sia perché può essere interpretato come paradigmatico di quella dimensione

¹⁴ *Ivi*, p. 12.

¹⁵ *Ivi*, p. 211.

identitaria e totalizzante che Lévinas e Adorno assegnano, seppure in contesti teorici dissimili, alla ragione occidentale, sia perché è il segno di un'aporia - e di un'aporia feconda di effetti conoscitivi - che accompagna nel suo percorso il pensiero di Lévinas.

2. L'aporia di Lévinas

E' stato Derrida che in un saggio straordinario per capacità ermeneutica e per rigore argomentativo ha mostrato come la critica levinasiana della logica dell'essenza, nel contrapporre l'escatologia della pace all'ontologia della guerra, rischi di condurre in un vicolo cieco, dal momento che essa presuppone che l'escatologia della pace è come se "avesse già mantenuto la promessa fino al punto di non poter più prodursi nel discorso come *escatologia* ed idea della pace 'al di là della storia' "¹⁶. In questo spazio bianco del "come se la pace fosse realizzata", il primato dell'etica corre il pericolo di smarrire la finitezza, la contingenza, l'avventura della storia come intreccio tra *polis* e *polemos*, in una parola si rovescia in un'eclisse del politico. Si chiede Derrida: "*Perché* la forma essenziale, irriducibile, assolutamente generale e incondizionata dell'esperienza come uscita verso l'altro è ancora l'egoità? *Perché* è impossibile, impensabile un'esperienza che non sia vissuta come *la mia* (...)? O in altri termini: *perché* la finitezza?, se, come aveva detto Schelling, 'l'egoità è il principio generale della finitezza'. *Perché* la Ragione? se è vero che 'la Ragione e l'egoità nella loro absolutezza, sono una sola e stessa cosa' (Schelling)"¹⁷. Si badi, il recupero della finitezza non viene da Derrida invocato a beneficio di una riabilitazione polemica del nucleo liberale della soggettività, in una parola della libertà e dell'autonomia del "self". Se così fosse, si tratterebbe di una strategia filosoficamente elusiva dell'interrogazione di Lévinas, che occulterebbe la portata dirompente della relazione asimmetrica con l'Altro - con il volto dell'altro -, la quale per Lévinas connota la struttura stessa del linguaggio, "la cui essenza sta nell'interpellanza, nel vocativo"¹⁸. Forzare il principio "an-archico" dell'interpellanza -

¹⁶ J. Derrida, *Violenza e metafisica*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. Einaudi, Torino 1990², p. 165.

¹⁷ *Ivi*, p. 166.

¹⁸ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 67.

la funzione magistrale della parola, il significato primordiale del linguaggio come "insegnamento" e come "rivelazione", l' "esperienza assoluta nel faccia a faccia in cui l'interlocutore si presenta come l'essere assoluto (cioè come l'essere sottratto alle categorie)"¹⁹ -, forzare questo principio "an-archico" in antitesi alla grammatica dei diritti sarebbe una tentazione facile, cui lo stesso Lévinas sembra a volte soggiacere: lo testimonia il percorso accidentato, nient'affatto lineare, che egli compie da *Totalità e infinito* a *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. E' esattamente il percorso di un'aporia (nel senso aristotelico dell'*aporia*) la cui posta in gioco è di ripensare la struttura del *Miteinandersein*, lo spazio stesso dell'*essere-in-comune* o della "comunanza": un compito tanto più urgente in mezzo al riesplodere dei particolarismi tribali e al simultaneo rafforzamento della rete interdipendente dell'economia-mondo, della comunicazione mediatica e delle informazioni. Lévinas incontra sulla sua strada il problema di suturare la relazione asimmetrica con l'Altro con la logica del diritto e dei diritti, in una parola il problema, come direbbe Dworkin, di "prendere sul serio" i diritti e la giustizia senza rinunciare - anzi mantenendo il primato della relazione etica. In un passaggio cruciale di *Totalità e infinito* egli definisce la giustizia come l'"incontro frontale"²⁰ con l'Altro nel discorso, un'esperienza "assoluta" che mette fuori gioco la "demagogia", la "psicagogia", la "pedagogia", vale a dire tutte le tecniche della retorica e della sofistica che riducono l'interlocutore a puro oggetto gnoseologico su cui esercitare "influenza" (consenso, inganno, persuasione, suggestione, ecc.). "L'Altro - precisa Lévinas, al riguardo - *in quanto altro è Altri*. Occorre la relazione del discorso per lasciarlo essere; lo svelamento puro nel quale si propone come un tema non lo rispetta abbastanza a questo proposito. *Definiamo giustizia questo incontro frontale, nel discorso*. Se la verità sorge nell'*esperienza assoluta* nella quale l'essere brilla di luce propria, la verità si produce solo nel discorso vero o nella giustizia"²¹. Il discorso viene qui assunto come esperienza di qualcosa di assolutamente estraneo, come *trauma dello stupore* che nasce dall'esperienza che non c'è niente di più straniero dell'uomo, che non c'è nulla che più dell'uomo possa istruirci, nulla più della sua nudità ed unicità. In questa peculiarità assoluta risiede per Lévinas la

¹⁹ *Ivi*, p. 166.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

"trascendenza" del volto, "il temibile faccia a faccia di una relazione senza intermediari, priva di mediazioni"²², dal momento che altri non è solo un *alter ego*, ma "ciò che io sono: è il debole mentre io sono il forte; è il povero, la vedova e l'orfano ... Oppure è lo straniero, il nemico, il potente"²³. Sarebbe, comunque, fuorviante consegnare Lévinas ad uno schema di lettura 'impolitica', quasi che la sua accentuazione dell'irriducibilità della relazione con Altri a categoria gnoseologica - alla mera exteriorità di un'opera o alla neutralità impersonale di una cosa - mirasse a conseguire il risultato che etica e politica, Bene e potere, Bontà o generosità e reciprocità sociale siano tra loro inconciliabili. Se così fosse, la struttura dell'interpellanza - la relazione etica - si ridurrebbe ad un "supplemento d'anima" dello Stato di diritto, ad una specie di *hors-d'œuvre* speculativa di quella che per Lévinas è l'"ontologia della guerra" come nucleo profondo della storia occidentale. Ma se la relazione asimmetrica con Altri ha un senso, lo ha proprio perché fa esplodere la logica equi-valente del diritto e dei diritti, intaccandone l'universalismo monologico, e interrompe il "cattivo infinito" - direbbe Hegel - della sua intercambiabilità. Lo sforzo di Lévinas, in verità non sempre riuscito, è di tenere insieme la trascendenza del "volto" e l'immanenza della "cittadinanza", l'unicità incomparabile del soggetto - una unicità che si ritrae dall' "essenza-uomo" - e la giustizia che concerne, invece, "tutti gli uomini" e dove necessariamente il "tu" diventa "egli", dove, cioè, compare il Terzo come "altro del *mio* altro".

3. Una comunanza senza essenza

Il problema del Terzo è il centro di gravitazione del pensiero di Lévinas e al contempo il suo punto di oscillazione, ove la lingua dell'ebraismo confligge con la sintassi del greco²⁴, là dove Lévinas vuole scardinare l'ontologia come "filosofia del potere", la filosofia prima "che non mette in questione il Medesimo" e in quanto tale "è una

²² E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, trad. it. Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 87.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cfr. lo straordinario, ultimo paragrafo del saggio di J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., pp. 194-198.

filosofia dell'ingiustizia"²⁵. A suo avviso, il paradigma moderno dell'ontologia viene riattivato da Heidegger, allorché quest'ultimo "subordina la relazione con Altri alla relazione con l'essere in generale". Non si tratta, per Lévinas, di una "tirannia" tecnica - che Heidegger critica come oblio dell'essere -, ma di una "tirannia" che "risale ... al radicamento nel suolo, all'adorazione che degli uomini ridotti in schiavitù potevano consacrare ai loro padroni. L'essere prima dell'ente, l'ontologia prima della metafisica - cioè la libertà (sia anche quella della teoria) prima della giustizia. E' un movimento nel Medesimo prima dell'obbligo nei confronti dell'Altro"²⁶. Nonostante le critiche puntuali che Derrida ha rivolto all'interpretazione neutralizzante dell'essere heideggeriano²⁷, ciò che conta qui sottolineare è il "radicamento nel suolo" che connota costitutivamente l'essere heideggeriano e che, pertanto, lo iscrive nella storia dell'Occidente come storia del possesso e dell'impossessamento dell'Altro da parte del Medesimo ("Il possesso è la forma per eccellenza nella quale l'Altro diventa il Medesimo diventando mio. Denunciando la sovranità dei poteri tecnici dell'uomo, Heidegger esalta i poteri pre-tecnici del possesso"²⁸). In questo contesto, Heidegger - soprattutto quello successivo a *Sein und Zeit* - assume il significato di un caso filosofico di figura: quello di chi concepisce l'obbedienza alla verità dell'essere come il soggiornare nella stabilità di un luogo, come radicamento nella madre-terra ("Riunendo la presenza sulla terra e sotto il firmamento del cielo, l'attesa degli dei e la compagnia dei mortali, nella presenza presso le cose, che equivale a costruire e coltivare, Heidegger, come tutta la storia occidentale, concepisce la relazione con altri come ciò che si svolge nel destino dei popoli a dimora stabile, possessori e costruttori della terra"²⁹). La libertà che deriva dal possesso e dalla stabilità della dimora sarà, quindi, necessariamente legata ai "genî del luogo", agli *idola* (e agli idoli) dello Stato, della patria, dell'etnia, in una parola alle forme storicamente variabili del "possesso", del dominio e dell'esclusione. Prima che una tentazione soggettiva di Heidegger, la "tirannia" (il totalitarismo) è un rischio cui la storia occidentale è

25 E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 72.

26 *Ivi*, pp. 44-45.

27 J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit.

28 E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 44.

29 *Ibidem*.

permanentemente esposta. Per contro, la trasparenza del volto, che Lévinas fa irrompere nella sintassi greca del logos, sconvolge la logica dell'"esistenza" in cui è situata la libertà dell'aver-un-luogo e in esso di coltivare l'ostinazione a persistere nell'essere: tutte le dimore appaiono all'improvviso non-luoghi, delle tende di accoglienza, spazi di temporaneo rifugio. La condizione di straniero diviene l'incondizione universale. L'ebraismo di Lévinas concentra tutta la sua forza critica in questa nozione biblica di un soggetto senza luogo e senza soggiorno, che, nella sua stessa unicità, già rinvia all'alterità dell'altro: un soggetto che non appartiene ad un genere e che non è esso stesso un genere. "C'è un vecchio testo talmudico - afferma Lévinas in un'intervista - che mi ha sempre impressionato: Dio è del tutto straordinario. Infatti, per battere moneta, gli Stati ricorrono ad una zecca. Con una zecca unica, fanno migliaia di pezzi, che si somigliano tutti. Con la matrice che imprime la sua immagine, Dio arriva a creare una molteplicità dissimile: degli io, unici nel loro genere. Un rabbino lituano del XVIII secolo, Rabbi Haim di Volosina, ne concluse che ognuno di loro - uomo unico al mondo - è responsabile dell'intero universo. Ciò che vuol suggerire probabilmente è che al di là del diritto - e una volta che il diritto sia stato rispettato in tutto il suo rigore - risorse infinite, non deducibili, imprevedibili appartengono alla misericordia di ognuno - poteri dell'unico"³⁰. D'altronde, dopo il collasso dei regimi comunisti il mondo contemporaneo sta vivendo la situazione paradossale dello "sradicamento", anche in senso propriamente fisico-spaziale, cui si accompagna l'esplosione dei particolarismi, della regressione al "suolo" e al culto superstizioso delle radici. Al punto che un antropologo come Marc Augé ha potuto parlare di "non-luoghi" in antitesi al concetto sociologico di luogo, elaborato da Mauss e dalla tradizione etnologica per designare una "cultura" collocata nel tempo e nello spazio. "I non-luoghi - osserva Augé - sono tanto le installazioni necessarie per la circolazione accelerata delle persone e dei beni (strade a scorrimento veloce, svincoli, aeroporti) quanto i mezzi di trasporto stessi o i grandi centri commerciali o, ancora, i campi profughi dove sono parcheggiati i rifugiati del pianeta"³¹. Che cos'altro è questa condizione di

³⁰ E. Lévinas, *Dialogue sur le penser-à-l'autre*, in Id., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, p. 242.

³¹ M. Augé, *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, trad. it. Elèuthera, Milano 1993, p. 36.

moltiplicazione dei "non-luoghi", tipica della nostra "surmodernità", se non l'altra faccia della logica dell'"essenza", del "radicamento al suolo" e del possesso? Proprio la tecnica, al culmine del suo sviluppo, svela l'idolatria delle radici, il loro potenziale di guerra e di violenza, la ristrettezza "egoistica" dell'idea di libertà che è ad essa connessa. "La trascendenza del volto ci restituisce l'universale incondizione di stranieri, la nostra nudità priva di "possesso", il nostro essere tutti dei "rifugiati". "La trascendenza del volto è, ad un tempo, la sua assenza dal mondo in cui entra, lo sradicamento da un essere, la sua condizione di straniero, di privo di tutto, di proletario. L'estraneità che è libertà è anche l'estraneità-miseria. La libertà si presenta come l'Altro; al Medesimo che, per conto suo, è sempre autoctono dell'essere, sempre privilegiato nella sua dimora. L'altro, il libero, è anche lo straniero. La nudità del suo volto si prolunga nella nudità del corpo che ha freddo, e che si vergogna della sua nudità. L'esistenza *kath'auto* è, nel mondo, una miseria. E qui viene alla luce tra me e l'altro un rapporto che è al di là della retorica"³². Sotto questo profilo, il tema della giustizia precede quello della libertà in un senso - diremmo con J. Rawls - lessicografico: la giustizia viene prima della libertà, le è anteriore, ne è la grammatica di riferimento. Ma la giustizia allude direttamente allo spazio della politica e delle istituzioni, alla grammatica dei diritti, dal momento che "al di fuori dell'altro c'è sempre un terzo, e c'è il quarto, il quinto, il sesto, ecc." e "nella mia responsabilità esclusiva" verso l'altro, "non posso trascurare nessuno"³³. Difficile passaggio (difficile, perché esposto allo scacco): dalla *droiture* del faccia-a-faccia alla molteplicità umana", dall'"elezione" che mi chiama alla responsabilità - verso - l'altro alla "logica" dell'organizzazione dell'altro "sotto un genere, o nello Stato", ove altri è un *cittadino*. Passaggio ad un'altra riva, quella che Lévinas chiama "il momento della Grecia, tutto il pensiero politico della Grecia", la "saggezza greca": dalla Bibbia ai Greci, dunque, dalla "pre-logica", in cui domina l'unicità, alla "logica" del giudicare, del calcolare, del comparare, propria delle procedure e delle istituzioni giuridiche. Qui i soggetti si confrontano come *cittadini*, non come *volti*. Il Terzo non è il prossimo del faccia-a-faccia, ma è "anche un altro prossimo, ma anche un prossimo dell'Altro e non

³² E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 73.

³³ *Entretiens Emmanuel Lévinas - François Poirié*, in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon 1987, p. 177.

semplicemente il suo simile"³⁴. Nel Terzo la prossimità è sottoposta alla prova dell'"essenza", vale a dire dell'essere-insieme-in-un-luogo, della coesistenza, della contiguità, della comparazione, della contemporaneità, ecc. Lévinas si sforza di far germinare il Terzo dal terreno stesso dell'asimmetria della relazione con l'altro, ma ciò che egli non può negare è che la relazione con il terzo "sfigura (*dé-visage*)" il volto, "tradisce" in parte la "mia relazione anarchica con l'illeità", capovolge l'incomparabilità del soggetto "in membro della società"³⁵. Tuttavia, se la giustizia appartiene all'ordine della rappresentazione, del logos, delle procedure neutrali, dunque all'ordine del calcolo (necessario per misurare la sostituzione di me all'altro), essa non perde mai il suo ancoraggio all'asimmetria della relazione con l'altro. Anzi, se il passaggio alla giustizia come sistema delle istituzioni è possibile, ciò avviene perché la relazione con l'altro non è affatto un rapporto d'intimità tra un io ed un tu, ma piuttosto una relazione in cui l'altro è amato come *estraneo* e non come *familiare*. In questo senso per Lévinas il soggetto è "ostaggio". Proprio perché l'altro mi interpella e mi dice: "Vieni", ci troviamo nella situazione paradossale in cui *la risposta precede la domanda*, in cui, cioè, *la fraternità è fraternità dello straniero e non una co-interessenza di genere (o di razza, o di sesso, ecc.)*. Ecco perché c'è una continuità sotterranea, a prima vista non percepibile, tra la relazione duale con l'altro e la relazione col terzo: pur "s-figurando" l'altro, la giustizia non può ridurlo completamente ad "esemplare" dello stesso genere, ma deve consentire che venga ricondotto al suo posto insostituibile di uomo da amare e da rispettare. L'impersonalità o imparzialità della giustizia si salda così alla "generosità" dell'uno-per-l'altro. "La giustizia, la società, lo Stato e le sue istituzioni - gli scambi e il lavoro compreso a partire dalla prossimità - tutto ciò significa che niente si sottrae al controllo della responsabilità dell'uno per l'altro. E' importante ritrovare tutte queste forme a partire dalla prossimità in cui l'essere, la totalità, lo Stato, la politica, le tecniche, il lavoro, sono in ogni momento sul punto di avere il proprio centro di gravitazione in se stessi, di pesare per conto proprio"³⁶. Un conto è che lo spazio della cittadinanza e delle istituzioni abbia come condizione genetica la situazione hobbesiana della guerra di tutti contro tutti,

³⁴ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 196.

³⁵ *Ivi*, p. 198.

³⁶ *Ivi*, p. 199.

altra cosa è se questo spazio della "contemporaneità del multiplo" si annodi attorno alla "dia-cronia di due": nel primo caso, la pace che ne deriva è solo l'interruzione della guerra o la neutralizzazione del *conatus essendi* da parte di io-sostanze chiuse nella propria ostinazione ad essere, nel secondo caso la giustizia allude ad "una società in cui non c'è distinzione tra vicini e lontani, ma in cui rimane anche l'impossibilità di passare a fianco del vicino; dove l'uguaglianza di tutti è portata dalla mia disuguaglianza, dal surplus dei miei doveri sui miei diritti"³⁷.

Non è facile seguire Lévinas in questo singolare tentativo di pensare un modello di giustizia - e di libertà - che vada oltre il modello spinoziano del "conatus essendi", oltre quello kantiano di una libertà che trova il giusto compromesso con la libertà d'altri, e oltre quello hegeliano del "riconoscimento" e del "ritorno" della coscienza presso di sé, nella quiete della propria dimora. Questa nozione di un sovrappiù dei miei obblighi rispetto ai miei diritti non solo ridefinisce il soggetto come una differenza-non-in-differente, come essere non-in-differente all'altro, ma al contempo ridisegna la mia libertà come risposta all'interpellazione dell'altro. In una parola, la mia libertà si configura fin dall'origine come responsabilità: responsabilità, verso l'altro, impegno straordinario di Altri verso il terzo³⁸. E' evidente che questo paradigma di libertà intacca profondamente il "self" liberale, definito come individualità autonoma o come autodeterminazione razionale delle proprie decisioni e scelte. Ma esso non spinge nemmeno nella direzione di una "comunità" più o meno organica, in cui l'identità sia modellata da tradizioni e modi di sentire collettivi (sulla scia, per intenderci, dei "communitarians" americani). Lévinas sfugge all'alternativa semplice liberalismo/comunitarismo, anzitutto perché l'altro - che è in gioco nella relazione asimmetrica duale - è ciò che mi oltrepassa assolutamente, è l'estraneo, è il tutt'Altro, il che significa, come fa notare Blanchot, che "c'è una distanza infinita, e, in un certo senso,

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ Derrida ha osservato che il concetto di responsabilità racchiude tre diverse modalità del "rispondere", non sovrapponibili l'una all'altra, ma che si implicano a vicenda: *rispondere di* (di sé o di qualcuno, di qualcosa, di un'azione, di un discorso); *rispondere davanti* (davanti ad un altro, ad una comunità di altri, ad un tribunale, alla legge); e, sempre e comunque, *rispondere a*. "Quest'ultima modalità - egli aggiunge - appare più originaria, più fondamentale e, quindi, incondizionata" (J. Derrida, *The politics of friendship*, in "The Journal of Philosophy", n. 11, 1988, p. 638).

invalidabile tra me e l'altro, il quale appartiene all'altra riva, non ha con me patria comune e non può, in nessun caso, rientrare in uno stesso concetto, in uno stesso insieme³⁹. E' questo non-avere-patria dell'altro che conferisce alla giustizia e alle istituzioni dello Stato una fisionomia radicalmente diversa da quella hobbesiana ed hegeliana, radicalmente diversa da ogni forma storicamente realizzata di Stato liberale. E' questa totale assenza di patria che rende i diritti dell'uomo diritti dell'altro uomo. Perciò Lévinas non si stanca di ripetere che la difesa dei diritti dell'uomo risponde ad una vocazione "esterna" allo Stato, possiede una sorta di "extra-territorialità" rispetto alla società politica, che è sempre sul punto di chiudersi nel proprio determinismo razionale o nella propria autoreferenzialità rovesciandosi in totalitarismo e in "tirannia". La giustizia è moderazione e calcolo, è spazio della norma, è grammatica - storicamente incrementabile - dei diritti. La giustizia frena e previene lo scatenamento della violenza, segna i percorsi dell'emancipazione del "cittadino", ne vincola e regola i poteri, riduce esclusioni e discriminazioni. Ma la qualità di uno Stato liberale - di uno Stato giusto ed egualitario - non si misura in base ad un ideale regolativo, in base all'utopia del compimento delle sue "promesse", ma piuttosto dalle possibilità concrete che esso offre di custodire l' "extra-territorialità" dei diritti dell'uomo e, quindi, dalla sua capacità di mettersi in questione, dal suo grado di consapevolezza di essere sempre in "ritardo sull'esigenza del volto di altri"⁴⁰, dalla sua "responsabilità irriducibile dell'uno per tutti" e dal non poter "fare a meno di amicizie e volti"⁴¹. Di qui il rapporto singolare di Lévinas con il liberalismo, con la tradizione liberale. Il suo è un liberalismo, per così dire, *metapolitico*, non solo perché non si identifica con questa o quella versione di Stato liberale, ma soprattutto perché definisce l'obbligazione politica nel contesto dell'"extra-territorialità" dei diritti dell'uomo, vale a dire vincola l'obbligazione politica al presupposto del "disinteressamento", alla sospensione dell' "essenza",

³⁹ M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, trad. it. Einaudi, Torino 1977, p. 71. "Ci si trova qui, - avverte Derrida - senza alcun abbordo, nei paraggi del pensiero dove l'approssimazione concettuale è impossibile, come pure l'«aria di famiglia» (*family resemblance*)" (J. Derrida, *Parages*, Ed. Galilée, Paris 1986, p. 66).

⁴⁰ E. Lévinas, *Dialogue sur le penser-à-l'autre*, cit., pp. 238-239. Sui diritti come diritti dell'"altro" uomo cfr. anche *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris 1987, in specie i primi tre capitoli.

⁴¹ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 199.

a quel surplus di doveri verso l'altro che ingiunge di convertire i diritti dell'uomo in doveri della fraternità. Precisa Lévinas: "Stato liberale - categoria costitutiva dello Stato - e non una contingente possibilità empirica; Stato che ammette al di là delle sue istituzioni la legittimità, foss'anche transpolitica, della ricerca e della difesa dei diritti dell'uomo. Stato che si estende al di là dello Stato. Al di là della giustizia, richiamo imperioso di tutto ciò che, ai suoi rigori necessari, deve aggiungersi provenendo dall'unicità umana in ciascuno dei cittadini riuniti in nazione, provenendo dalle risorse non deducibili e irriducibili alle generalità di una legislazione. Risorse della carità che non sono certo scomparse sotto la struttura politica delle istituzioni: soffio religioso o spirito profetico nell'uomo"⁴². Si ponga attenzione a questa forma di Stato liberale che va oltre se stesso, che si modella preservando al di sotto delle istituzioni un "self" nient'affatto liberale (esemplato, cioè, sul "conatus essendi"), cioè le "risorse" indeducibili ed irriducibili di una "unicità" incomparabile e che è sempre-in-risposta all'interpellazione dell'altro, e allora apparirà in tutta la sua chiarezza aporetica la congiunzione che Lévinas istituisce, quasi come una prova dell'impossibile, tra etica e politica, tra la responsabilità infinita del soggetto e lo spazio 'equi-valente' della giustizia, tra l'accusativo "eccomi", originariamente senza reciprocità nel suo "amore senza concupiscenza" per l'estraneo, e la "dura lex" della giustizia, lo spazio universale della legge che ci rende cittadini eguali, impegnati alla reciprocità di diritti e di doveri. E' una giustizia, potremmo dire, lavorata dall' "altrimenti che essere", sottratta all'inerzialità del calcolo e della misura, richiamata all'incalcolabile e all'indicibile. Nel passaggio dall'asimmetria della relazione del faccia-a-faccia alla reversibilità dello spazio giuridico-politico della cittadinanza si produce sì una "cancellazione", come ha osservato Rolland⁴³, dell'intrico di una prossimità che è al contempo distanza infinita tra me e l'altro, a beneficio di una giustizia intesa come terreno "comune" tra me e gli altri, ma l'universalità della Legge può essere, per così dire, "addolcita", non nel senso che essa mitighi i suoi rigori o

⁴² E. Lévinas, *Dialogue sur le penser-à-l'autre*, cit., p. 239. (Sulla nozione di "liberalismo metapolitico" v. anche il saggio di B. Gissona in questo vol., *ndr.*).

⁴³ J. Rolland, *Subjectivité et an-anarchie*, in AA. VV., *Emmanuel Lévinas, Textes rassemblés par J. Rolland, Les Cahiers de "La nuit surveillée"*, Éd. Verdier 1984, p. 191. e ss.

umanizzi le sue procedure attraverso l'ermeneutica dell' "applicatio", quanto piuttosto nel senso che essa può conservare al proprio interno il ricordo della trascendenza del volto. Se la democrazia ha, per Lévinas, un' "eccedenza" etica rispetto a tutti gli altri ordinamenti politici, è proprio per questa sua apertura alla differenza non-indifferente, all'unicità incomparabile del soggetto, al debito, che nessuno di noi ha mai contratto, nei confronti dello straniero e dell'estraneo. L'etica della cittadinanza è l'etica dei diritti, ma l'ordine politico che ne deriva, proprio perché scandito dalla reversibilità e dalla misura (o, come direbbe Aristotele, dalla *phrònesis*), è esposto permanentemente al rischio della "tirannia", o, quanto meno, al rovesciamento dei diritti nel "possesso" di privilegi da difendere contro le pretese degli altri. La cittadinanza, nel suo essere criterio di misura, non è solo livellante, come ben sapeva Tocqueville, ma anche escludente: perimetra un territorio, circo-scrive una comunità, codifica la memoria di un passato e, quindi, bandisce lo straniero, mette ai margini chi non si trova a condividere una tradizione e delle forme di vita. Mantenere aperta nello spazio della cittadinanza la trascendenza del volto implica, dunque, immettervi l'inquietudine dello straniero come (in)condizione umana universale, strappare l'universalismo della Legge agli idoli particolaristici della 'casa', del 'suolo', della 'razza', in una parola a qualsiasi forma di 'domesticità' appagata del suo statuto autoctono. La memoria dell' "altrimenti che essere" fa penetrare nella politica e nel diritto l'istanza di una giustizia che respinge le annessioni dell'"essenza", di una giustizia che apre al di là del calcolo e della reversibilità l'idea di una "comunità dei senza comunità", della "comunità di coloro che non hanno comunità"⁴⁴: una *comunità senza essenza*, una *comunanza*, potremmo dire con Lévinas, non contaminata dall' "essere", il non-luogo di una condivisione, di un "possesso comune" o di un "mondo comune" che è già tutto prefigurato nel linguaggio. "Il linguaggio è universale appunto perché è il passaggio dall'individuale al generale, perché offre cose mie ad altri. Parlare significa rendere il mondo comune, creare dei luoghi comuni. Il linguaggio non si riferisce alla generalità dei concetti, ma getta le basi di un possesso comune, abolisce la proprietà inalienabile del godimento. Il mondo del discorso non è quello della separazione - la casa mia nella quale tutto mi è da-

⁴⁴ M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1984.

to -, è quello che io dò - il comunicabile, il pensato, l'universale. Così il discorso non è il patetico confronto di due esseri che si assentano dalle cose e dagli Altri⁴⁵. La "comunanza" dischiusa dal discorso contiene la "misera", lo "sradicamento", il "diritto di straniero" dell'Altro, e in essa le "cose" non sono, come in Heidegger, "il fondamento del luogo", "ciò che si edifica" e che noi adoperiamo come utensili o come mezzi in vista del raggiungimento di fini, bensì "ciò che si dona"⁴⁶, ciò che si offre per accogliere l'altro che si rivela e si propone come altro nella e attraverso la parola.

⁴⁵ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 74.

⁴⁶ *Ivi*, p. 75.