

Barbara Gisonna

PER UNA LETTURA "ETICO-POLITICA"
DEL PENSIERO DI EMMANUEL LÉVINAS

1. *Totalità e totalitarismo*

L'intenzione del presente saggio è di abbozzare un tentativo di lettura "etico-politica" del pensiero di Emmanuel Lévinas: si cercherà, cioè, un approccio alla filosofia di questo autore, a nostro avviso, poco esplorato all'interno degli studi levinasiani, laddove questi privilegiano spesso l'aspetto metafisico o spiritualistico, pur presente invero nell'opera del Filosofo. Non a caso, la nostra ricerca evita, quasi di proposito, di considerare l'elaborazione levinasiana come un derivato, sia pur originale, della grande filosofia di Husserl e Heidegger e, perciò, di collocare Lévinas sulla scia della fenomenologia o dell'esistenzialismo. Salvo qualche eccezione, accade spesso alla generalità degli interpreti levinasiani, soprattutto italiani, di insistere esclusivamente o, preferibilmente, sui testi più teoretici di Lévinas o sugli aspetti più immediatamente teoretici degli stessi. Nel sottrarci a questo intento, miriamo, con la presente indagine, a delineare un tentativo di lettura "tendenziosa" dell'opera levinasiana: una disamina anche "provocatoria", se vogliamo, sul lavoro filosofico di Lévinas, mirata a far emergere ben precisi propositi e orientamenti di percorso. Senza mai forzare la significatività del materiale su cui si è lavorato, abbiamo cercato di utilizzare i molti strumenti cognitivi che Lévinas stesso ci fornisce,

sfruttando in particolar modo il concetto di "trascendenza", al di là degli esiti religiosi cui esso è generalmente ricondotto. Si è valutato, pertanto, di studiare la possibilità che la trascendenza sia utilizzata in un senso non religioso, bensì con una valenza etico-politica: trascendenza come un'apertura infinita, illimitata, assoluta verso l'Altro; ma anche come opzione critica nei confronti di forme di libertà che possono sclerotizzarsi, trasformandosi in forme mitiche e idolatriche della stessa. Ed è proprio seguendo in Lévinas la "traccia dell'altro", che si è cercato e tentato di far emergere quella che potremmo chiamare la "traccia del politico".

Com'è noto, Lévinas non è un sociologo, né si è occupato sistematicamente di problematiche filosofico-politiche confrontandosi con autori classici di filosofia sociale; ciò nondimeno, intendiamo qui utilizzare Lévinas, nella misura del possibile, al fine di reinterpretare la tradizione politica moderna facendola interagire con la sua filosofia. Mi riferisco, nella fattispecie, a quel rapporto di sovversione-rovesciamento della modernità politica, che è possibile individuare in Lévinas come parallelo alla critica della filosofia occidentale, intesa quest'ultima come primato dell'essere anonimo e impersonale sugli enti. Far reagire Lévinas con il "tempo moderno" - la cui dimensione specifica è indubbiamente quella dell'etica e dei diritti dell'uomo - significa, per noi, non solo un interessante studio sul pensiero di un autore che "è considerato oggi come uno dei grandi, forse il solo, moralista del secolo"¹, ma anche un momento di riflessione su problematiche di grande rilievo e attualità, quali appunto l'etica - o come la si può chiamare in chiave di riferimento strettamente contemporaneo, la questione dell'etica, la questione etica - e i diritti dell'uomo, diritti ancora oggi spesso negati o misconosciuti, come il diritto a non morire di fame o il diritto all'accoglienza. Si è avuto modo di constatare, nell'elaborazione di questo lavoro, che la riflessione levinasiana su problematiche quali la democrazia, i diritti dell'uomo, l'etica, la politica, la libertà, la giustizia, si è rivelata all'interno degli scritti levinasiani - al contrario di come potrebbe apparire ad una lettura superficiale - in modo, oserei dire, centrale.

Nondimeno, la prima impressione che suscita la filosofia di Lévinas, è proprio la perdita della dimensione politica e della sua

¹ G. Mura, *La "provocazione" etica di Emmanuel Lévinas*, Introduzione a E. Lévinas, *Etica e Infinito. Il Volto dell'Altro come alterità etica e traccia dell'Infinito*, Città Nuova, Roma 1984, p. 5.

autonomia, il che ci condurrebbe, in una sorta di vicolo cieco, ad identificare come *impolitico* il pensiero dell'Autore. Mi sembra questa la lettura più immediata che si può proporre di *Totalité et Infini*, e che corrisponde, in ultima analisi, alla versione *vulgata* di un filosofo sostanzialmente disinteressato ad affrontare criticamente e nella sua complessità, la tematica politico-sociale. In verità, al *politico* con le sue istituzioni Lévinas non manca di rivolgere la propria attenzione - le sue analisi a tal proposito abbondano -, anche se l'orientamento a prima vista prevalente delle sue valutazioni ci fornisce un negativo giudizio finale di sostanziale rifiuto della politica. Così, nell'opera del '61, l'escatologia della pace messicana e la bontà della condivisione e della fratellanza, denunciando l'alleanza fra logica e politica, filosofia e Stato, *sapere e potere*, sembrano "liquidare" a priori in Lévinas la questione della prossimità sociale. Non diversamente, lo Stato, inteso come spazio pubblico e potere politico, sembrerebbe destinato a cadere insieme all'imperialismo del Medesimo, poiché esso è stretto alleato del razionalismo logico del pensiero filosofico occidentale. Quest'ultimo, d'altra parte, nell'univocità della sua pretesa teoretica e onnicomprensiva, tende a permeare di sé, investendola della sua razionalità, la sfera dei rapporti umani, religiosi, sociali, in una parola: etici. L'esito più deprecabile di questo atteggiamento totalizzante, o totalitario, della filosofia occidentale, è consistito nel misconoscimento dell'alterità dell'altro uomo. Altri; nell'indifferenza, o nella violenza perpetrata ai danni dell'Altro, mediante cui è stato esercitato il regno politico dell'Uno: appare chiaro a Lévinas il *pactum sceleris* che la logica occidentale ha stretto con la politica intesa come ragione del reale. "La filosofia occidentale è stata per lo più un'ontologia: una riduzione dell'Altro al Medesimo, in forza dell'interposizione di un termine medio e neutro che garantisce l'intelligenza dell'essere"². E ancora: "L'ontologia come filosofia prima è una filosofia della potenza. Essa porta allo Stato e alla non-violenza della totalità, senza premunirsi contro la violenza di cui vive questa non-violenza e che appare nella tirannia dello Stato. (...) Filosofia del potere, l'ontologia, come filosofia prima che mette in questione il Medesimo, è una filosofia dell'ingiustizia"³.

² E. Lévinas, *Totalità e infinito: Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, p. 41.

³ *Id.*, p. 44.

La filosofia occidentale è, dunque, una filosofia della potenza: essa dà prova di sé nello Stato, identificato come realizzazione dell'universalità, e nella socialità, come unità delle coscienze poste in essere dallo Stato medesimo. L'instaurazione stessa della pace, frutto della neutralizzazione degli impulsi oggettivi e delle violenze individuali, presuppone la rinuncia alla loro individualità da parte di coloro che sono chiamati a goderne; essa si realizza, infatti, soltanto se costoro accettano di riconoscersi come riflessi di una ragione universale che compone i conflitti scambiando l'unità del pluralismo con l'unanimità della pluralità, nonché sopprimendo la prossimità dell'Altro nella coincidenza del Medesimo e nella tirannia dell'Uno.

Risolvendo l'etica nella politica, proprio nel momento in cui crede di esercitare la sua più grande influenza associandosi allo Stato, la filosofia va incontro al proprio deperimento; essa si basa esclusivamente sull'immagine dell'uomo ripiegato su di sé, preoccupato della propria autoconservazione e della soddisfazione dei suoi bisogni egoistici, indifferente alla presenza dell'altro o di una pluralità di altri. Se, a livello filosofico, il mondo si esprime come totalità degli essenti nella "visione" dell'universo da parte di un cogito, a livello pratico esso viene "con-preso" nel *potere economico* dell'Ego che mantiene sotto la propria sovranità - sotto il proprio naturale egoismo - gli oggetti, l'industria, la scienza, la tecnologia, l'amministrazione, la politica, la pianificazione delle tecniche. Così, *l'io penso* è immediatamente *io posso* e *l'egologia* è strettamente connessa all'*economia*. Come già per Adorno, il segreto dell'intera civiltà occidentale consiste, per Lévinas, in un atteggiamento possessivo e dominatore: la ricerca della ricchezza, il capitalismo colonialista e imperialista, lo sfruttamento, la disoccupazione, il terrorismo, la miseria del Terzo Mondo, le due guerre mondiali, i "genocidi al plurale" e "l'olocausto al singolare", il fascismo, il nazismo, lo stalinismo, la minaccia nucleare, testimoniano tutti una medesima volontà di potenza inscritta nella "cattiva coscienza dell'Europa". Le analisi levinasiane relative agli ultimi scritti sulla modernità europea denunciano uno stato morale e politico di un'attualità tutt'altro che pacificati: "In effetti, la coscienza dell'uomo europeo non è in pace. Allora la modernità essenziale dell'Europa - si può parlare di modernità solo per l'Europa - è anche l'ora dei bilanci. Dopo millenni la cattiva coscienza dell'Europa e della ragione gloriosa, della ragione trionfante del sapere è anche una

sorta di conclusione dopo millenarie lotte politiche fratricide e anche sanguinose⁴.

L'ontologia, nella sua pretesa di promuovere una libertà e una volontà di potenza in grado di assumere su di sé la totalità dell'essere, e di fondare la legge morale e politica, ha tragicamente rivelato tutta l'inefficienza dell'"umanesimo" occidentale nel più "inumano" degli eventi: Auschwitz. Gaspare Mura ha chiaramente messo in evidenza che "il problema di Adorno: com'è possibile filosofare dopo Auschwitz?, e che già in Adorno era posto come messa in questione, a partire da quella immane tragedia umana, dei presupposti e degli esiti della filosofia moderna, diviene in Lévinas decisa affermazione del fallimento irreversibile non solo della filosofia classica dell'ente e dell'essere, ma anche della filosofia cristiano-moderna che se ne sarebbe fatta erede"⁵. Il cammino di Lévinas, al pari di quello di Adorno, procede, sulla strada aperta dall'inumano di tale evento, attraverso una critica sistematica dell'intera struttura ideologico-organizzativa, nonché politico-istituzionale, della moderna società europea. In sostanza, tanto Lévinas quanto Adorno emettono una sentenza di condanna che non è, e non vuol essere, rivolta ad una società o ad un'epoca storica determinata, bensì a tutta la civiltà occidentale: una civiltà che, attraverso "il primato dell'Identico" e "la dissacrazione della natura" ha generato, inevitabilmente, un mondo inumano. La critica levinasiana dell'"Umanesimo" occidentale e quella adorniana dell'"Illuminismo" borghese, poiché non si riferiscono solo ai classici della tradizione filosofica, ma all'espressione dell'intera ideologia che sta alla base del modo di vita occidentale, chiamano in causa l'intreccio fra ragione totalizzante e ragione di Stato come produzione di quel sapere-potere che, nel corso della civiltà europea ha occultato l'alterità dell'altro sotto la forma dell'identità dell'Identico. L'Umanesimo che, secondo Lévinas, ha inizio alle soglie della modernità con l'Illuminismo, contiene in sé dei principi - chiamati da Lévinas "umanità" - quali Uomo, Ragione, Stato, Libertà, Pace, che, lungi dall'essere ideali umani, si sono tramutati in "inversioni e perversioni dell'uomo e del suo umanesimo"⁶ e che si annunciano nell'odio dell'uomo per l'altro

⁴ E. Lévinas, *L'Europa tra pensiero greco e Bibbia*, in AA. VV., *L'identità culturale europea tra germanesimo e latinità*, Ed. Univ. Jaca Book, Milano 1988, p. 57.

⁵ G. Mura, *La «provocazione» etica...*, cit., p. 9.

⁶ E. Lévinas, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, La Scuola, Brescia 1986, p. 137.

uomo: il diverso, lo straniero, il povero, l'orfano, la vedova: "L'illuminismo - come già scriveva Adorno - è totalitario"⁷. La violenza, dunque, sta alle radici della razionalità: tutto ciò che ha segnato il cammino della "civiltà" occidentale, dalla razionalità teoretica alla razionalità pratica fino a quella politica, è in realtà un processo inarrestabile di decadenza e di imbarbarimento che va da Ulisse a Hitler.

Alla "sfiducia" dei filosofi che vorrebbero fondare la morale sulla politica, Lévinas contrappone una morale che si oppone alla politica e un'escatologia della pace che si sovrappone all'ontologia della guerra; un'escatologia che, senza pretendersi né mistica né filosofica, mette in relazione con l'essere al di là della totalità o della storia. L'escatologia levinasiana esprime la possibilità di trascendere la totalità poiché "essa è relazione con *un sovrappiù sempre esterno alla totalità*"⁸, rapporto all'*infinito* dell'esteriorità o della trascendenza che appare sul *volto* d'altri. La Prefazione di *Totalità e infinito* esprime chiaramente e senza mezzi termini le intenzioni del suo Autore: "La politica si oppone alla morale, come la filosofia all'ingenuità (...). L'essere si rivela al pensiero filosofico come guerra"⁹. Al fine di preservare la morale nell'universalità dei suoi imperativi incondizionali, è necessario rompere i legami con la filosofia del Neutro impersonale di Heidegger che Lévinas interpreta come una vera e propria ontologia della totalità. "Il primato dell'ontologia heideggeriana non si fonda sul truismo: "per conoscere l'ente bisogna aver compreso l'essere dell'ente". Affermare la priorità dell'essere rispetto all'ente significa già pronunciarsi sull'essenza della filosofia, subordinare la relazione con *qualcuno* che è un ente (la relazione etica) a una relazione con l'essere dell'ente che, impersonale, consente il possesso, il dominio dell'ente, (a una relazione di sapere), subordina la giustizia alla libertà"¹⁰. Sembra, così, in *Totalità e infinito*, che Lévinas si opponga senza appello alla vita politica, allo Stato, alle istituzioni, alle leggi, che egli giudica quasi in contumacia come portatori in sé della tirannide totalitaria già annunciata da Heidegger nel primato filosofico dell'essere

⁷ T. Adorno - M. Horkheimer, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, p. 14.

⁸ E. Lévinas, *Totalità e infinito...*, cit., p. 21.

⁹ *Id.*, p. 19.

¹⁰ *Id.*, p. 43.

sull'ente. Da parte nostra, senza voler fare generiche sintesi o trarre definitive conclusioni, riteniamo di poter individuare nella meditazione del '61, solo un *primo momento* della riflessione levinasiana sulla tematica dell'"essere-insieme"; in esso, il faccia-a-faccia irriducibile della relazione etica, intesa da Lévinas come esteriorità assoluta dell'Altro al Medesimo, impedisce, nella sua radicalità, il passaggio ad una storia moderna dell'Europa. Io e Altri, entrambi unici, sono totalmente e talmente coinvolti nell'intimità dello loro relazione duale, che diventa impossibile sciogliere l'intrigo irriducibile della responsabilità assoluta e incondizionata che li obbliga a stare l'Uno sotto la convocazione dell'Altro. E' così che va letta la seguente affermazione di Lévinas dal tono direi quasi perentorio e conclusivo: "La congiuntura tra il Medesimo e l'Altro nella quale si trova già la loro vicinanza verbale è l'accoglimento *di fronte e di faccia* dell'Altro da parte mia. (...) Essa implica una messa in questione di sé, un atteggiamento critico che si produce proprio di fronte all'Altro e sotto la sua autorità. (...) Il faccia a faccia resta situazione ultima"¹¹.

Di fronte alla priorità della *relazione etica* - al primato dell'etica - la *relazione sociale* passa decisamente in subordine: "Politique? Après!" ripete in continuazione Lévinas e, così, rinvia la trattazione del problema a data da destinarsi. Il punto di partenza di *Totalità e infinito*, testo in cui per la prima volta Lévinas presenta la propria concezione filosofica in maniera organica, risiede nel rapporto di contrapposizione fra politica e morale espresso mediante l'opposizione del concetto di *totalità* a quello di *infinito*: l'infinito si oppone alla totalità così come la coscienza morale, nell'accoglienza dell'Altro, resiste alla violenza della libertà puramente teoretica su cui si fonda ogni relazione sociale. Tutt'al più, tale "rifiuto" della politica conduce Lévinas, come acutamente fa osservare Derrida, nella direzione di una critica dell'alienazione politica stessa: nella sua filosofia, che non dà una lettura marxista dell'ideologia, noi troviamo "le premesse di una critica dell'alienazione statalista, critica anti-hegeliana senza essere né soggettivistica né marxista; e neppure anarchica, perché è una filosofia del principio che può essere solo come comandamento"¹². A quanto pare, dunque, anche *Violenza e*

¹¹ *Id.*, pp. 78-79.

¹² J. Derrida, *Violenza e Metafisica*, in *Id.*, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.

Metafisica - che è probabilmente il più bel saggio scritto fin'ora sul pensiero di Lévinas - si arresta alle soglie di una valutazione *impolitica* della riflessione levinasiana, riuscendo a coglierne, semmai, l'aspetto, per così dire, *negativo* - la *pars destruens* - della duplice critica della totalità filosofica e del totalitarismo politico. Sia che si tratti di *violenza trascendentale* (Husserl), o di *violenza ontologica* (Heidegger), anche secondo il più sottile dei suoi interpreti, Lévinas non oltrepasserebbe "le premesse di una lettura non-marxista della filosofia come ideologia"¹³.

2. Il "nucleo di resistenza" alla totalizzazione dell'essere

Lungi dal nutrire l'audace ambizione di voler completare parziali visioni sul pensiero politico di Lévinas, ci limiteremo qui di seguito a delineare un nuovo possibile spazio di esplorazione che fornisca una lettura "etico-politica" del percorso filosofico levinasiano. Nell'affrontare una simile impresa, potremo dare l'impressione, talora, di procedere disordinatamente, prendendo in esame alcuni scritti senza tenere in considerazione lo sviluppo cronologico. Tuttavia, quella che può sembrare a prima vista un'incongruenza, si giustifica, a nostro avviso, con la convinzione che la tematica politica, in Lévinas, si è articolata in diversi momenti, non necessariamente successivi, della sua vicenda intellettuale. E' proprio per questo, in fin dei conti, che spesso volte le analisi levinasiane risultano fra di esse contraddittorie, nonché ricche di aporie e di tensioni interne che ci rendono difficile, o perlomeno ambigua, la comprensione della concezione politica di Lévinas. Nel tentativo di avvicinarci approssimativamente ad essa, riteniamo valido accostarci alla filosofia levinasiana seguendone l'evoluzione di uno dei concetti-chiave: la "priorità" o il "primato" dell'etica.

Al fine di cogliere l'aspetto *positivo* - la *pars construens* - del discorso filosofico levinasiano della modernità, inizierei questa perlustrazione in un modo inconsueto ponendo attenzione agli scritti cosiddetti "religiosi" o "confessionali" di Lévinas. "Nella famiglia di Abramo - è scritto in una lettura talmudica - c'è qualcosa di più che nelle promesse dello Stato. Certo, dare è importante, ma tutto dipende

¹³ *Ibidem.*

da come si dà. Non sarà lo Stato, né i progressi politici dell'umanità a soddisfare le esigenze della persona - ciò non significa che lo Stato non rientri tra le condizioni necessarie a soddisfarle. Ma le norme sono stabilite dalla famiglia di Abramo¹⁴. E ancora, in un'altra lettura talmudica: "La morale incomincia in noi, non nelle istituzioni, le quali non sono neanche sempre in grado di proteggerla. Essa esige che l'onore umano sappia sussistere senza bandiere. Forse l'ebreo è colui che - per la storia disumana che ha vissuta - capisce l'esigenza sovrumana della morale, la necessità di trovare in sé la fonte delle proprie certezze morali"¹⁵. Potrebbe sembrare, ancora una volta, che Lévinas neghi importanza alla sfera pubblico-politica per ricercare nell'ambito dell'intimità familiare di Abramo quelle certezze morali che, sole, possono soddisfare le esigenze della persona. Contro la pretesa della filosofia che, legandosi allo Stato, segna il trionfo dell'Identico, la *resistenza* opposta dalla *morale* impedisce che il mondo venga sottoposto all'impresa inglobante della ragione politica. L'etica si configura, così, come "il nucleo di resistenza" alla totalizzazione dell'essere: essa si oppone sia al punto di vista della filosofia sia al punto di vista dello Stato che inglobano il soggetto all'interno di ogni sorta di Totalità. Di qui, l'importanza universale dell'etica: "Nel silenzio o nella menzogna delle istituzioni alienate e nel dispiegarsi senza freno della perversità e della violenza, l'umanità dell'uomo finisce per trovare riparo nel 'foro interiore' della coscienza morale"¹⁶. E' questo un pericoloso punto di non-ritorno in cui il pensiero di Lévinas può incorrere nel rischio ebraico della "umanità al limitare della morale senza istituzioni", cioè, di un'umanità che possa esporsi alla situazione pericolosa in cui la sua morale resti confinata interamente in un "foro interiore", alla mercé di una voce soggettiva senza essere confermata in alcun ordine oggettivo. Come Lévinas scrive: "L'etica 'senza istituzioni' - o che se ne sta sul limitare delle istituzioni devastate - verso la quale, come verso la sua matrice, la giustizia universale dolorosamente ritorna, attesta che quest'ultima si giustifica soltanto se può anche essere contenuta all'interno della fragilità soggettiva, senza riflettersi, senza confermarsi in alcun

ordine oggettivo"¹⁷. E' anche questo il momento, certo provvisorio secondo Lévinas, in cui assume importanza l'intervento personale, in cui ciascuno, isolato, solo nel profondo isolamento della propria coscienza morale, può trovare un nuovo mezzo per fare giustizia da sé scavalcando la giustizia dello Stato. Ma l'*etica* è immediatamente *relazione-etica*: uscita del singolo dalla sua solitudine di soggetto isolato, movimento dell'io che, lungi dal chiudersi nel "foro interiore" della morale, si apre all'alterità d'Altri.

E' probabilmente nell'ebraismo, o nell'idealità dell'ebraismo, che il disegno di un'*etica della politica* si viene componendo in Lévinas; un'*etica*, o un'utopia, che attraversa più di due millenni di filosofia politica senza ridursi all'idealismo o al realismo in cui essa si è scissa. Una società fondata esclusivamente sulle istituzioni e che parte dal mero riconoscimento dei diritti umani è, secondo Lévinas, una società senza religione, senza relazione al totalmente altro, dal momento che "tutto comincia col diritto dell'altro e con il mio infinito obbligo nei suoi riguardi. L'umano è al di sopra delle forze umane. La società fondata sulle forze umane non è altro che la limitazione di quel diritto e di quest'obbligo"¹⁸. Dato che la Rivelazione, per l'ebreo, non si dà nella conoscenza ma, nell'umano, nel comportamento etico responsabile, l'Altro, incontestabile nel suo diritto, si colloca nella dimensione dell'altezza, dell'ideale e del divino. Altri non estingue la mia sete di trascendenza, anzi l'instaura. La coscienza etica è come tale coscienza religiosa: "L'*etica* non è il corollario della visione di Dio, essa è questa stessa visione: l'*etica* è un'*ottica*'"¹⁹. Quest'*ottica*, per Lévinas, è l'ebraismo stesso. Stando così le cose, nessun equivoco è possibile: l'altro non è il divino, ma è nella dimensione di esso, nella sua traccia. Il diritto dell'altro - assolutamente sovrano - si sostiene nella traccia di Dio: "L'uomo di cui è bene difendere i diritti è anzitutto l'altro, non è inizialmente l'io. Alla base di questo umanesimo non si trova il concetto 'uomo', bensì l'altro"²⁰. Alle spalle del sapere politico emerge una saggezza più pressante, saggezza religiosa ebraica che va, al di là del religioso stesso, verso il volto dell'uomo: la relazione con Dio è immediatamente relazione con l'altro, *la relazione religiosa è una relazione etica*. La religione

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ E. Lévinas, *Dal Sacro al Santo...*, cit., p. 33.

¹⁹ E. Lévinas, *Difficile libertà...*, cit., p. 73.

²⁰ E. Lévinas, *Dal Sacro al Santo...*, cit., p. 30.

ebraica permette di sfuggire al totalitarismo filosofico-politico dal momento che in essa non Dio, ma l'uomo occupa il posto centrale: la relazione con l'altro è una modalità della relazione con Dio. Il messaggio ebraico non consiste, secondo Lévinas, nella rivelazione o nella comunicazione di determinati contenuti e valori etici, ma nell'istituzione della relazione etica: relazione asimmetrica, irreversibile e incondizionata verso l'altro uomo; responsabilità assoluta che mi impone, senza averlo deciso, di non presentarmi all'altro "a mani vuote". "L'epifania dell'altro è *ipso facto* la mia responsabilità nei confronti dell'altro: la visione dell'altro è fin d'ora un'obbligazione nei suoi confronti. L'ottica diretta - senza la mediazione di un'idea - si può attuare soltanto come etica"²¹.

Certamente, Lévinas non ignora il fatto che la responsabilità illimitata verso l'altro trovi, dinanzi ai tanti altri che compongono la molteplicità umana, un ostacolo e come un limite alla cura infinita per l'Altro in quanto unico prossimo. Se potessi limitarmi al confronto con l'altro, il cui volto mi obbliga alla responsabilità, non ci sarebbe alcun problema; ma nel *soggetto*, oltre al *singolo* irriducibilmente unico, c'è anche l'*individuo* che sta sempre sotto la determinazione di un ruolo e di un genere: si tratta del *terzo*, prossimo del mio prossimo, che disturba l'immediatezza e l'intimità della relazione duale. Appena compare un terzo uomo la mia responsabilità si divide: essa non è più un'illuminata preoccupazione per quest'unico prossimo (Altri), in quanto la mia sostituzione al prossimo implica che io sia responsabile *anche* della sua responsabilità verso il suo prossimo. L'Altro e il terzo mi obbligano simultaneamente, cosicché l'infinità dell'obbligo diventa il dovere della giustizia: l'io deve essere giusto nel distribuire la sua attenzione e la sua generosità; inoltre, deve stabilire dei confronti, calcolare, valutare, decidere, insomma deve comportarsi come un giudice. "Il fatto che qualsiasi altro, mio prossimo, sia anche 'terzo' in rapporto al prossimo, m'invita alla giustizia, a pensare e a pesare. E la responsabilità illimitata, che giustifica la cura della giustizia e di se stessi e della filosofia, può cadere in oblio"²². La tematica del "terzo uomo", qui citata nel passo di una lettura talmudica, ci immette direttamente nel vivo della problematica da noi affrontata e segna, a nostro avviso, un *secondo momento* di

²¹ E. Lévinas, *Quattro letture talmudiche...*, cit., p. 93.

²² *Ivi*, p. 97.

meditazione in cui Lévinas opera un passaggio dalla dissimmetria della relazione con l'unicità d'Altri alla logica della reversibilità del terzo. Si trova qui, nella forma del "Noi", il problema per eccellenza dell'"essere-insieme" nello spazio pubblico-politico in cui la molteplicità umana, che Lévinas simboleggia nell'immagine del terzo uomo escluso dalla relazione duale, apre il cammino allo Stato, alle situazioni, alle leggi, alla giustizia, che sono fonte dell'universalità. In questo modo Lévinas deduce lo Stato, inteso come organizzazione ragionevole della società in cui la giustizia viene realizzata e la violenza soppressa. "La relazione con il terzo è un'incessante correzione dell'asimmetria della prossimità"²³, che attenua l'immediatezza della relazione all'Altro. Lo Stato e la politica sono legittimi in quanto si occupano di governare i rapporti basati sulla reciprocità. Proprio perché radicati all'interno della relazione etica, sia lo Stato che la politica sono preservati dalla degenerazione in una mera "tecnica dell'equilibrio sociale" che armonizza le forze antagoniste - ciò che sarebbe una giustificazione dello Stato abbandonato alle sue proprie necessità"²⁴. Poiché la giustizia ha il compito di istituire la convivenza e l'equa condivisione fra le molteplici individualità, essa procede dalla responsabilità radicale dell'uno-per-l'altro anziché essere una fredda esigenza giuridica: "La giustizia è impossibile senza che colui che la rende si trovi egli stesso nella prossimità"²⁵.

Già preannunciata nelle ultime pagine di *Totalità e infinito*, la tematica del terzo è ampiamente sviluppata in *Altrimenti che essere* e negli scritti successivi. In effetti, nell'Opera del '61 Lévinas non mirava a differenziare la politica dalla giustizia, la legge dall'amore, poiché la giustizia stessa era inscritta nella carità senza che vi fosse neppure alcuna distinzione terminologica tra queste due realtà. Come si legge nella Prefazione all'edizione tedesca di *Totalità e infinito*: "Non c'è, d'altra parte, alcuna differenza terminologica in *Totalità e infinito* tra misericordia o carità, fonte di un diritto di Altri che ha la precedenza sul mio, da una parte, e la giustizia, dall'altra, in cui il diritto di Altri - ma ottenuto dopo inchiesta e giudizio - s'impone davanti a quello del terzo. La nozione

²³ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 198.

²⁴ *Id.*, p. 199.

²⁵ *Ibidem.*

etica generale di giustizia è evocata nelle due situazioni indifferentemente²⁶. Ciò che è messo in questione qui non è il valore del diritto, bensì la sua refrattarietà al dono, alla comunità, alla condivisione, all'accoglienza d'Altri. Lévinas sa bene che non c'è comunanza senza *polemos*; che è impossibile - Nietzsche insegna - separare soggetto e potere, soggetto e violenza; che gli interessi del singolo sono in *oggettivo* contrasto con gli interessi della comunità; che la legge, separata dall'amore, conduce ad Auschwitz e al Gulag, e che solo la *relazione etica* può salvare la *relazione sociale* dalla violenza del Medesimo e da ogni stalinismo. *Totalità e infinito* insiste maggiormente, attraverso il concetto di responsabilità dell'Io per l'Altro, sulla rottura con l'ontologia della totalità e della perseveranza dell'Essere nel suo essere stesso; tale proposito viene prolungato in *Altrimenti che essere* che, in più, compie uno sforzo in vista di raggiungere lo statuto giuridico del giusto e dell'ingiusto partendo, come sempre in Lévinas, dalla relazione etica e dalla assiologia della santità. Vi è, pertanto, una differenza fra la forma giuridica, politica e istituzionale della responsabilità contenuta in *Altrimenti che essere* e il per-l'altro o la bontà dell'uno-per-l'altro presente in *Totalità e infinito*. Se qui il passaggio al giuridico-politico veniva come ostruito dall'"estremismo" della responsabilità assoluta per l'Altro, nell'opera del '74 e negli scritti successivi Lévinas enuclea, all'interno della teoria della giustizia, alcune tematiche riguardanti la reciprocità e la molteplicità umana intesa come struttura più complessa del faccia-a-faccia ed in essa compresente. Scrive a riguardo Lévinas: "Se la prossimità mi ordinasse solo ad altri nella sua solitudine, 'non ci sarebbe stato problema'. (...) La questione non sarebbe nata, né la coscienza, né la coscienza di sé. La responsabilità per l'altro è una immediatezza anteriore alla questione: precisamente prossimità. Essa è turbata e diviene problema a partire dall'entrata del terzo. Il terzo è altro dal prossimo, ma anche un altro prossimo, ma anche un prossimo dell'Altro e non semplicemente il suo simile. Che sono dunque l'altro e il terzo, l'uno-per-l'altro? Che cosa hanno fatto l'uno all'altro? Chi viene prima dell'Altro?"²⁷

E' lecito sostenere che, nel corso della sua meditazione, Lévinas "aggiunga" all'idea della relazione asimmetrica con il volto

²⁶ E. Lévinas, Prefazione all'ed. ted. di *Totalità e infinito*, in Id., *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, pp. 249-250.

²⁷ E. Lévinas, *Altrimenti che essere...*, cit., p. 196.

dell'*altro*, senza peraltro contraddirla, la preoccupazione del *terzo* sul cui terreno sorge, di conseguenza, la giustizia. Tuttavia, non si tratta di un'operazione di mera giustapposizione o di meccanica sovrapposizione di una problematica all'altra, bensì di una riconsiderazione e di un approfondimento di una questione che Lévinas aveva lasciato insoluta all'interno di *Totalità e infinito*, in cui il faccia-a-faccia della relazione asimmetrica, nel suo "radicalismo", impediva il passaggio ad una riflessione sul tema della giustizia. Se l'alterità dell'*Altro* è anche la sua esposizione agli *Altri* - al terzo uomo, al quarto e a tutti gli altri - su questo terreno nasce il problema di una comparazione, di una valutazione, di un giudizio, di una decisione, di una scelta, che fa della giustizia una logica del genere e della specie. "Il momento del giudizio - argomenta Lévinas - è consequenziale, davanti a questi esseri incomparabili, davanti a questa molteplicità in cui ciascuno è incomparabile, vi è il momento in cui il paragone deve esserci, è il momento in cui alla relazione con l'altro, isolata, si aggiunge la necessità di oggettivare, di paragonare, di giudicare, la prima violenza, che è una violenza di giustizia"²⁸. Mentre questa, nell'opera maggiore, viene inscritta *soltanto* all'interno della relazione etica Io-Tu, in *Altrimenti che essere* l'apparizione del terzo complica questo rapporto, costringendo Lévinas ad indagare la giustizia nella sua dimensione moderna, e a riconsiderare la relazione sociale e lo Stato che, nel '61, egli aveva esclusivamente criticato come surrogato della logica e della tradizione filosofica occidentale.

In verità, nelle ultime pagine di *Totalità e infinito*, Lévinas si era già imbattuto, quasi di passaggio, nel terzo, vero e proprio incidente di percorso che turbava l'esteriorità a due ma la cui apparizione era mediata esclusivamente dal volto dell'altro: "Nella misura in cui il volto d'Altri ci mette in relazione con il terzo, il rapporto metafisico tra Me ed Altri passa nella forma del Noi, aspira ad uno Stato, alle istituzioni, alle leggi che sono la fonte dell'universalità (...). La rivelazione del terzo, ineluttabile nel volto, si produce solo attraverso il volto"²⁹. Nondimeno, una meditazione sulla problematica del terzo era già presente in un saggio del '54 dal titolo *Le Moi et la Totalité* che, a tal proposito, offre interessanti

²⁸ E. Lévinas, *L'Europa...*, cit., p. 61.

²⁹ E. Lévinas, *Totalità e infinito...*, cit., pp. 308-313.

spunti di ricerca; in esso, infatti, la nozione dell'"altro uomo" nasce sotto la forma del "terzo uomo" che inaugura la dimensione propriamente sociale dei rapporti umani andando al di là della società intima Io-Tu. "Di fatto - precisa Lévinas - una società a due, tra me e te: siamo tra noi. Essa esclude il terzo. Per essenza il terzo uomo turba questa intimità (...). La morale terrestre invita al giro lungo e difficile che porta verso i terzi rimasti fuori dall'amore. Solo la giustizia dà soddisfazione al suo bisogno di purezza"³⁰. La via attraverso cui la giustizia irrompe nell'intimità del faccia-a-faccia è, dunque, il terzo, la cui considerazione chiama in causa l'insieme dei rapporti umani simmetrici e reciproci che Lévinas indica, talvolta, mediante l'espressione "sovrastuttura sociale"³¹, quasi a significare che la sfera delle relazioni sociali si sovrappone alla dissimmetria e alla non-reciprocità della prossimità. Senonché, come appare chiaro dalla seguente citazione di *Altrimenti che essere*, il terzo può essere considerato una struttura sociale che con-costituisce la prossimità del prossimo ed è compresente originariamente nel volto dell'altro: "L'apparizione del terzo è l'origine stessa dell'apparire, cioè l'origine stessa della origine. Il fondamento della coscienza è la giustizia"³². Proprio per questo, la disuguaglianza radicale della prossimità infinita per Altri, non esclude la reciprocità a livello della giustizia, ma la fonda: la disuguaglianza radicale promuove l'uguaglianza senza di cui nessuna giustizia è possibile.

3. La relazione etica come "centro di gravità" della relazione sociale

Ma, la considerazione del terzo uomo segna anche un passaggio tutt'altro che privo di pericoli, in cui l'etica della cittadinanza - cioè la socialità e l'identità politica del cittadino, nonché la sua appartenenza ad una comunità etnico-culturale - rischia di cancellare la responsabilità verso l'altro, il non identico, lo straniero. E' contro questa minaccia di esclusione dell'alterità d'Altri e di ritorno della tirannide, che Lévinas "riprende" all'interno dell'*oggettività politica*

³⁰ E. Lévinas, *L'io e la Totalità*, in Id., *Filosofia e trascendenza*, Marietti, Genova 1992, pp. 16, 20.

³¹ E. Lévinas, *Altrimenti che essere...*, cit., p. 160.

³² Id., p. 200.

la *soggettività etica* quale sola fonte possibile di salvezza dalla violenza dell'Uno. Perciò, egli parla di "bontà" e di "pace" come luoghi in cui può attuare e vivere il pluralismo degli unici senza cadere nell'egoismo o nella coerenza della pluralità e afferma che la Giustizia gravita, o deve gravitare, nell'Amore così come la prossimità non si deve sottrarre al controllo della responsabilità: "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"³³. Ci accorgiamo, così, che questo *secondo momento* della meditazione levinasiana recuperando il tema della responsabilità-per-l'altro all'interno della socialità, opera quasi un ritorno ed una congiunzione con il nucleo tematico del *primo momento* tanto da darci l'impressione di una saldatura finale del pensiero dell'Autore. Ci preme sottolineare, a tal proposito, che l'individuazione da parte nostra dei due livelli di meditazione dell'opera levinasiana non va intesa nel senso di un suo sviluppo successivo, bensì nell'ambito di un'interazione e di una compresenza della tematica etica e di quella sociale. Pertanto, *Amore e Giustizia* non sono dimensioni estranee e successive l'una all'altra, ma, come Lévinas precisa, "sono del tutto vicine. Ho tentato di fare questa deduzione: la giustizia stessa nasce dalla carità. Possono sembrare estranee quando le si presenta come tappe successive; in realtà, sono inseparabili e simultanee, salvo se ci si trova su di un'isola deserta, senza umanità, senza terzi"³⁴.

Visto in quest'ottica, il percorso filosofico di Lévinas mi sembra tutt'altro che *impolitico*; semmai, come si è già osservato, esso è venuto articolandosi, in maniera discontinua, attraverso difficoltà e tensioni che hanno reso aporetico e apparentemente contraddittorio l'enuclearsi della riflessione etico-politica. Per Lévinas solo la *relazione etica* può giustificare il diritto: per questo, egli si preoccupa di fondare la politica nell'etica o, si potrebbe dire, secondariamente e subordinatamente rispetto all'etica; la politica costituisce una sorta di

³³ *Id.*, p. 199.

³⁴ E. Lévinas, *Filosofia, giustizia e amore*, in AA. VV., *A partire da Lévinas*, «Aut Aut» 35 (1985), nn. 209-210, p. 6.

deduzione dall'etica rispetto alla quale essa si situa sempre successivamente, *après*. Se il problema dello Stato non è ampiamente trattato in *Totalità e infinito* come in *Altrimenti che essere* (in cui interviene più direttamente la tematica del giudizio), resta tuttavia il fatto che lo Stato e la Giustizia non sono valutati da Lévinas in maniera totalmente negativa o positiva, bensì in rapporto al loro "centro di gravità" che è la relazione etica; perciò, lo Stato sarà più o meno giusto, né mai tutto buono o cattivo. A tal proposito, Olivier Mongin ha parlato di "flottement" della tematica politica in Lévinas, per il quale "essa è come il punto di partenza, l'ossessione principale, la preoccupazione permanente. (...) Se la politica di Lévinas è difficile da delineare, onnipresente, ma incerta se non contraddittoria, è perché essa prende parte al 'rimaneggiamento' del discorso a cui invita questo pensiero. Non vedere che lo Stato, la politica, il giuridico, intervengono assai rigorosamente in *Altrimenti che essere* - e non prima, se non sotto la forma di conferenze, saggi, articoli - significa intentare un cattivo processo a Lévinas"³⁵.

La *relazione sociale* (con il surplus di socialità che essa favorisce) si trova inscritta all'interno della *relazione etica*: ovunque essa primeggia, raddoppiando, quasi, la relazione sociale da cui è, tuttavia, inseparabile. La politica viene collocata in una dimensione relativamente autonoma rispetto all'etica, in quanto la sua assoluta autonomia provoca - come per Lévinas la storia ha dimostrato - le peggiori catastrofi e i più grandi mali. Per tale motivo, l'*etica* è ciò che propriamente e unicamente può preservare la *politica* dallo scatenamento della violenza del totalitarismo: "il politico è come lo spazio di gravitazione della relazione etica"³⁶. Detto altrimenti, si deve parlare in Lévinas di una "politica della giustizia" che la relazione con l'unicità d'Altri esige e rende, al contempo, ambigua e approssimativa: "Così, la relazione all'altro domanda una politica della giustizia. (...) Ben inteso, c'è qui un'ambiguità, ma che è essenziale. (...) Ambiguità che bisogna ammettere e ricercare"³⁷.

Al pari della politica, anche la giustizia, per Lévinas, non è radicalmente indipendente dall'etica, ovvero da una certa etica dell'amore, della carità, della misericordia, della santità, della

³⁵ O. Mongin, *Comment juger?*, in AA. VV., *Emmanuel Lévinas*, «Les Cahiers de la nuit surveillée», Verdier, Lagrasse 1984, p. 285.

³⁶ *Id.*, p. 300.

³⁷ E. Lévinas, *Autrement que savoir*, Ed. Osiris, Paris 1988, p. 62.

responsabilità. Diversamente, se la giustizia fosse riportabile all'ordine puramente politico inteso come un *primum* e un assoluto, vi sarebbe alienazione: "Non credo - asserisce Lévinas - allo status della giustizia che sarebbe radicalmente indipendente dall'etica, dalla valorizzazione della santità, e che sarebbe determinata da necessità puramente politiche. Vi vedrei un'alienazione profonda. (...) Questa politica senza etica ha forse rivelato la sua inumanità nell'apocalisse del nazional-socialismo? (...) Ho cercato di intravedere qui, subordinato all'etica - all'unica responsabilità del prossimo - il problema del politico"³⁸.

Possiamo ritenere, in sostanza, che la riflessione politica attraversa tutta quanta l'opera di Lévinas - *Totalità e infinito* si apre con la meditazione sulla morale, la politica, la guerra, lo Stato -, anche se essa interviene come una presenza sotterranea, quasi in sordina, rispetto all'economia globale del discorso, in cui non troviamo mai un confronto diretto con la filosofia politica classica e con i suoi concetti tradizionali. Si tratta, perciò, di una riflessione politica estremamente libera, che non si piega alle costrizioni della tradizione filosofica, proprio in quanto quest'ultima è inseparabile dall'ontologia classica che Lévinas sottopone a critica e tenta di oltrepassare. Se Lévinas non fa una economia della riflessione politica, non propone neanche una nuova filosofia politica: come Adorno e, forse ancora più di questi, egli riflette su cosa è divenuto il "Concetto" dopo Auschwitz e il Gulag. Tuttavia, come ha ben osservato Mongin, Lévinas evita di scivolare nella denuncia della Ragione e in un'irrazionalismo esacerbato; questa meditazione "dopo Auschwitz" non conduce ineluttabilmente ad una visione fatalistica della storia: "Non c'è mai, in Lévinas, la tentazione di 'disciplinare l'eredità', di denigrare la Ragione occidentale; mai il minimo dubbio sulle virtù della Ragione"³⁹. Lévinas ci disinganna brutalmente: contro la tradizione hobbesiana si rifiuta di fondare il diritto in opposizione alla guerra, operando, così, un'inversione e un capovolgimento delle nostre rappresentazioni. La violenza di cui parla Hobbes, non si trova *prima* dello Stato, ma è ad esso *conseguente* e l'uomo non è mai un lupo

³⁸ *Id.*, pp. 60-61.

³⁹ O. Mongin, *op. cit.*, p. 284.

per l'altro uomo: "La giustizia e lo Stato giusto costituiscono la maniera in cui può esservi carità nella molteplicità umana. Concezione opposta a quella di Hobbes in cui l'uomo è lupo per l'altro uomo e in cui lo Stato significa limitazione della crudeltà naturale. Per noi, al contrario, provenienti da una certa limitazione della carità, ma ancorati nell'amore, lo Stato può sempre rivedere le proprie leggi e la sua giustizia"⁴⁰. Nel proporre "l'idea di uno Stato etico"⁴¹, cioè di uno Stato fondato sull'Etica, Lévinas non condivide il punto di partenza di varie filosofie sociali di stile hobbesiano, secondo cui bisogna pacificare nello Stato la "natura ferina" degli uomini.

"La concezione hobbesiana dell'*homo homini lupus* - scrive Augusto Ponzio - è rovesciata: lo Stato non fonda, ma delimita la responsabilità personale nei confronti dell'altro, pur garantendola con la generalizzazione della legge. La responsabilità per l'altro, quella incondizionata, categorica, morale, per distinguerla da quella politica - non scritta e non iscritta nella legge -, non coincide con la giustizia dello Stato, che da questo punto di vista, rispetto ai diritti dell'uomo, dell'altro in quanto altro, in quanto straniero, risulta sempre imperfetta"⁴².

Laddove la storia moderna dell'Europa attesta l'"ossessione del definito", Lévinas opera - contrariamente a ciò che si potrebbe credere - una rottura degli idoli della morale, facendosi portavoce di un pensiero anti-idolatratico che consiste nel rinnovamento infinito della giustizia, nell'"incessante esigenza di giustizia dietro la giustizia, esigenza di una giustizia sempre più giusta, più fedele al suo imperativo originario nel volto dell'altro"⁴³. Se il tratto caratteristico dell'Europa risiede nella "cattiva coscienza" di una giustizia incompleta e mai abbastanza giusta, una giustizia definitiva soffocata dall'ordine dell'ideologia, della violenza e dell'amministrazione, ciò che viene delineandosi nella concezione politica di Lévinas è "la struttura di un'Europa liberale che si può

⁴⁰ E. Lévinas, *Responsabilità e sostituzione, Dialogo con E. Lévinas*, in A. Ponzio, *Soggetto e alterità. Da Lévinas a Lévinas*, Adriatica Editrice, Bari 1989, pp. 206-207.

⁴¹ E. Lévinas, *Filosofia, giustizia e amore...*, cit., p. 6.

⁴² A. Ponzio, *Soggetto e alterità...*, cit., pp. 192-193.

⁴³ E. Lévinas, *A l'heure des nations*, Minuit, Paris 1988, p. 157.

definire, che si deve definire, attraverso le preoccupazioni sempre presenti di ritrovare una giustizia migliore della giustizia attuale"⁴⁴. L'aspirazione ideale al miglioramento continuo della giustizia diviene pensabile nel quadro politico di uno Stato liberale in cui "(...) di diritto, la giustizia si vuole sempre e si sforza di essere sempre migliore. Lo Stato liberale non è una nozione puramente empirica; è una categoria; è una categoria dell'etica in cui, posti sotto la generalità delle leggi, gli uomini conservano il senso della loro responsabilità, cioè la loro unicità di eletti a rispondere"⁴⁵. Lo Stato liberale, come "categoria dell'etica", è uno "Stato oltre lo Stato", uno Stato "transpolitico" che è continuamente "capace di mettersi in questione" poiché esso è "sempre inquieto del suo ritardo sull'esigenza del volto dell'altro (...). Stato che ammette al di là delle sue istituzioni la legittimità, quand'anche fosse transpolitica, della ricerca e della difesa dei diritti dell'uomo. Stato che si estende al di là dello Stato"⁴⁶. Se è indubbio che il problema politico maggiore consiste, per Lévinas, nel poter conciliare l'"esigenza etica infinita del volto dell'altro" con l'apparire del terzo uomo, individuo e cittadino, lo Stato liberale offre l'opportunità di una tale conciliazione, presentando la modalità secondo cui è possibile operare una congiunzione fra etica e politica. Nel reclamare di continuo una giustizia migliore, lo Stato liberale, in virtù della sua non-empiricità, può incontrarsi con la speranza messianica in cui il volto dell'altro trova in me delle risorse di carità irriducibili a delle formule universali. Lo Stato liberale è, infine, quella realtà storico-politica che permette a Lévinas una conciliazione con le istanze escatologiche presenti nel suo pensiero. Lo Stato liberale, quale si prefigura negli scritti levinasiani, è palesemente collocato in una dimensione *metapolitica* che eccede ogni riferimento agli Stati liberali concretamente esistiti o esistenti; in effetti, Lévinas non fa mai esplicito riferimento alla realtà di uno Stato liberale storicamente determinato: l'*Etat libéral* rappresenta piuttosto un'esigenza di superamento della dimensione politica all'interno di una dimensione

⁴⁴ E. Lévinas, *L'Europa...* cit., p. 62.

⁴⁵ E. Lévinas, *Autrement que savoir...*, cit., p. 62.

⁴⁶ E. Lévinas, *Dialogue sur le penser-à-l'autre*, in Id., *Entre nous*, cit., pp. 238-239.

etica, più vicino ad un'idea-guida che ad un progetto politico. *Ideale regolativo della razionalità etica*, l'Europa liberale di cui parla Lévinas rappresenta più che altro una tensione infinita e incessante verso il miglioramento della giustizia: *liberalismo che viene all'idea, anziché idea di un liberalismo*. Il pensiero politico di Lévinas, ha osservato Mongin, "consiste meno nel recitare il credo liberale, che nel presentare il politico come limitazione e come recupero dell'istituzione della democrazia contro il totalitarismo, cioè contro il regno politico dell'Uno"⁴⁷. Lo Stato liberale, lontano dalla prassi storica di qualsiasi liberalismo, costituisce la soluzione alla contraddizione esistente all'interno delle istituzioni fra la giustizia e la limitazione della carità iniziale da cui la giustizia è sorta; tale possibilità è data dal fatto che "la giustizia non si dà mai per definitiva in uno Stato liberale"⁴⁸.

Secondo Lévinas, noi viviamo in una società in cui vi è la necessità di una giustizia ancora migliore di quella attuale e che ammetta la coesistenza di un sistema che "consiste nel giudicare *secondo la verità* e nel trattare *nell'amore* colui che è stato giudicato"⁴⁹. Quest'idea di una progressione della giustizia e della sua apertura alla misericordia, proviene a Lévinas dalla saggezza ebraica: ricercare una società al contempo giusta e caritatevole. In una lettura talmudica Lévinas illustra un esempio del duplice volto della giustizia in cui il giudice *prima* del verdetto non guarda chi sta di fronte a lui, non guarda il suo volto; mentre *dopo* aver pronunciato la sentenza si rivolge verso il volto del condannato. Al momento della giustizia in cui tutta la saggezza greca, tutto il pensiero politico della Grecia è essenziale, fa seguito l'appello alla misericordia e alla carità biblica. L'uomo è colui che ricerca la verità e, contemporaneamente, colui che ama il suo prossimo, insieme greco ed ebreo: "L'Europa - ha affermato recentemente Lévinas - è la Bibbia e i Greci"⁵⁰, unità di conoscenza del vero e amore dell'altro. L'ideale levinasiano dello Stato liberale,

⁴⁷ O. Mongin, *op. cit.*, p. 296. (Sulla dimensione metapolitica del liberalismo levinasiano v. il saggio di F. Fistetti in questo vol., *ndr.*).

⁴⁸ E. Lévinas, in F. Poirié, *Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon 1987, p. 97.

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Id.*, p. 133.

continua correzione delle imperfezioni della giustizia attuale, non è destinato ad inverarsi mai definitivamente nella storia, né nella prassi politica di una realtà statale empiricamente realizzabile. La rivendicazione di un'Europa liberale si situa, al di là del liberalismo, nelle coordinate di un pensiero politico che potremmo definire *metoliberalismo*.

In effetti, se così non fosse, non riusciremmo a spiegarci il motivo, in apparenza contraddittorio, per cui Lévinas è fortemente critico nei confronti del modello liberale occidentale, della logica efferata di conquista da parte del capitalismo imperialista, dello sfruttamento rapace di uomini e territori da parte del colonialismo. In buona sostanza, egli non trascura di rivolgere una critica alla concezione liberal-democratica dello Stato moderno, come esempio di "una politica e un'amministrazione liberali, che non sopprimono né sfruttamento né guerra"⁵¹. Proprio a causa di questa sua ingiustizia, il liberalismo occidentale non è riuscito a garantire i principi di umanità dei quali l'umanesimo si era creduto depositario: l'umanesimo, fin dal momento in cui si colloca nel liberalismo, segna la fragilità e l'incapacità del proprio ideale umano. Il liberalismo ha costituito la teoria politica che ha operato da supporto alla logica identitaria dell'Occidente: esso ha affermato la libertà del soggetto quale suo massimo principio. In opposizione a questa visione, Lévinas situa il problema del contenuto della relazione intersoggettiva all'interno dell'idea metafisica del "segreto". La politica, così, oscillerebbe tra una concezione che ne fa una regolamentazione interna della società, e una concezione in cui un'altra natura, cioè l'etica, domina la politica stessa: "In effetti, la politica deve poter essere sempre controllata e criticata a partire dall'etica. Questa seconda forma di socialità renderebbe giustizia al segreto che per ciascuno è la propria vita; segreto che non dipende da una chiusura che isolerebbe qualche ambito rigorosamente privato di un'interiorità chiusa, ma segreto che dipende dalla responsabilità per altri, che nel suo avvento etico è inalienabile. A questa responsabilità non ci si sottrae ed è quindi principio di individuazione assoluta"⁵². Il liberalismo, che parte

51 E. Lévinas, *Difficile libertà...*, cit., p. 137.

52 E. Lévinas, *Etica e Infinito...*, cit., p. 98.

dalla considerazione dell'uomo isolato, del singolo autonomo rispetto agli altri, *esteriorizza* fuori dalla coscienza morale la responsabilità inalienabile dell'io verso l'altro assolvendo l'individuo dalla sua *colpa* nei confronti del prossimo al punto che "nessuno può più ritrovare la legge della sua azione in fondo al cuore. Il vicolo cieco del liberalismo sta in questa esteriorità della coscienza a me medesimo. Il soggetto della colpa attende dal di fuori il senso del suo essere"⁵³.

Se è vero che il liberalismo "consiste nel promuovere una persona in quanto essa non rappresenta niente altro, cioè è appunto un sé"⁵⁴, e se è altrettanto vero che il soggetto, in Lévinas, non è mai un per sé svincolato dall'infinito obbligo nei confronti dell'altro, la politica può regnare solo a partire dall'*investitura* dell'etica.

Davvero, *difficile politica!*

⁵³ E. Lévinas, *L'io e la Totalità...*, cit., p. 20.

⁵⁴ E. Lévinas, *Totalità e infinito...*, cit., p. 120.