

Franco Cassano

LA NASCOSTA PRUDENZA DI LÉVINAS

Per giustificare la mia presenza a questo seminario credo sia utile muovere dall'illustrazione delle ragioni che mi hanno condotto, pur essendo un sociologo, ad intersecare l'opera di Lévinas. La prima di queste ragioni è ben esemplificata da un episodio ricordato da Lévinas in una recente intervista (e in risposta all'ennesima domanda sul rapporto con Heidegger), un episodio curioso e significativo della vita universitaria degli anni trenta in Germania. In occasione di un incontro tra Cassirer e Heidegger gli studenti organizzarono una rappresentazione teatrale-burla nella quale Lévinas interpretava il ruolo di Cassirer ripetendo sempre la stessa battuta: "Io sono pacifista! Io sono pacifista!"

L'episodio è significativo non solo perché testimonia la volontà retrospettiva di Lévinas di ridurre il significato del suo rapporto con Heidegger, ma anche perché permette di vedere su quale terreno questa differenza è stata sempre radicale, tale da condurre lo stesso Lévinas ad identificarsi con la figura di Cassirer piuttosto che con quella dell'autore di *Essere e tempo*: il tema della pace. E' questo rapporto intimo e radicale con il tema della pace che ha costituito per me la ragione fondamentale del fascino della filosofia di Emmanuel Lévinas.

La seconda ragione del mio interesse sta nel rapporto originale tra la filosofia di Lévinas e il marxismo. Anche in questo caso si può partire dalla risposta ad un'altra intervista recente (ma meno recente della prima) dello stesso Lévinas sui temi della giustizia e dell'amore. Agli intervistatori che vorrebbero condurlo verso una condanna sbrigativa e sommaria del

marxismo (come quelle che oggi vanno tanto di moda) come filosofia totalitaria e ispirata dall'aspirazione alla potenza e all'efficacia Lévinas replica ricordando che il marxismo nasce da un originario impulso di generosità e di apertura all'altro, da un vivo senso di indignazione per le ingiustizie e dall'assunzione della responsabilità di una lotta contro di esse (tutti sentimenti probabilmente presenti in misura esigua così nei suoi intervistatori come in molti critici odierni del marxismo). Insomma di fronte all'evidente proposito di condurlo nel coro di quelli che non salverebbero nulla del marxismo Lévinas reagisce sottolineando la centralità all'interno di quest'ultimo della cura per l'altro, dell'ossessione per l'altro, rivendicando la prossimità su questo lato del marxismo alla propria filosofia. Questo è particolarmente importante perché dà alla critica di Lévinas un aspetto diverso da quelle dominanti, tutte propense a riabilitare l'avarizia come terapia contro le avventure della generosità. Il dramma del marxismo è un dramma terribile perché come dice con una splendida espressione lo stesso Lévinas esso rappresenta il rischio che ogni generosità corre di trasformarsi in stalinismo. C'è un punto infatti in cui la generosità, la cura per l'altro tende, per diventare effettuale, per non dover sempre ricominciare, per potersi affermare nello spazio e nel tempo, a concedersi l'autorizzazione alla repressione. E' un po' quel punto tragico sottolineato da un autore caro a Lévinas, Vasilij Grossman che si incontra allorché la *bontà* che è sempre straordinaria, effimera e libera viene trasformata nel programma politico-statuale di realizzare il *Bene*. A questo punto sono necessari degli apparati repressivi e il programma della realizzazione del Bene si rovescia nel suo contrario. Questo dramma della generosità che scopre di essere diventata persecutrice, di una generosità che organizza i Gulag è il dramma del marxismo e del comunismo di questo secolo e questo conferisce a quella vicenda uno spessore che non è alla portata di coloro che non hanno mai avuto aspirazioni totalitarie solo perché privi di generosità. E che non si tratti di una risposta brillante ma estemporanea è dimostrato dalla molteplicità di occasioni in cui Lévinas è ritornato su questo punto. Questo accade anche nell'intervista in cui viene ricordata la recita degli studenti. All'intervistatore che gli chiede se si debba salutare la caduta dei regimi dell'Est come un fattore di umanizzazione e di pace Lévinas risponde: malgrado gli orrori dello stalinismo "sussisteva una speranza. Si poteva sempre dire che tutti quei crimini forse non erano stati commessi invano. Si poteva ancora immaginare che dopo un periodo oscuro e difficile da traversare sarebbero arrivati tempi migliori. Perché, anche se lo stato sovietico era diventato il più terribile di tutti, rimaneva portatore di una promessa di riscatto, di una speranza di

liberazione. La scomparsa di questo orizzonte mi sembra un avvenimento sconvolgente, perché rovescia la nostra concezione del tempo". La coscienza europea è privata di una concezione del tempo che le consenta di pensare la liberazione e il riscatto: "Il nostro rapporto con il tempo è stato messo in crisi. Mi sembra invece che per noi occidentali sia indispensabile situarci nella prospettiva di *un tempo che promette*". Pur con le sue degenerazioni il comunismo era l'erede di questa concezione ebraica del tempo. La caduta della speranza è una mutilazione della coscienza europea che non è possibile accettare. E' necessario ricostruire l'apertura del tempo verso il futuro.

Totale autonomia teorica di Lévinas rispetto al marxismo ma anche rispetto per il suo autentico significato. Ecco, questa combinazione di forza teorica e di onestà intellettuale e morale mi sono sembrate affascinanti.

Ma c'è anche un altro punto in cui la lezione di Emmanuel Lévinas è stata per me importante, vorrei dire essenziale, la sua accezione dell'*anarchia*. In *Totalità e infinito* c'è ossessivamente ripetuta la critica di tutte quelle forme di totalizzazione (e di potenziale totalitarismo) fondate sul primato del *noi*, del collettivo sull'individuale. Questa lezione è importante allorché si affrontano quelle situazioni in cui si devono sfidare da soli tutti gli idoli del *noi*, è quella filosofia che permette di prendere la parola allorché domina l'unanimità del *noi* e di dire: "Io non sono d'accordo". Ma questo in nome non solo della libertà individuale, bensì anche di un principio che trascende ogni potere politico, ogni stato, ogni comitato centrale, ogni parlamento. Uguale discorso si potrebbe fare per la critica dello storicismo, della perenne tentazione di fare del giudizio della storia il giudizio universale (come Hegel finisce per fare nei *Lineamenti di filosofia del diritto*). Anche qui, rispetto ad un giudizio che divinizzando l'immanenza finisce per riflettere i rapporti di forza e quindi il giudizio dei vincitori, l'idea di una nozione di trascendenza come tribunale più alto dei tribunali della politica e della storia mi è sembrata non solo teoricamente importante ma praticamente indispensabile per orientarmi nella vita. *La storia non giudica ma va giudicata*: di qui la resistenza ad ogni sopraffazione, il coraggio di non venire a patti. Anarchia dunque e trascendenza, questa totale libertà etica, questa instaurazione dall'alto del diritto di resistenza rispetto al mondo della forza e dei rapporti di forza, rispetto alle diverse idolatrie del *noi*. Forse queste sembreranno ad alcuni conquiste banali. Sicuramente non sono state tali per chi ha vissuto la propria formazione culturale, etica e politica in un periodo di grandi movimenti collettivi (la seconda metà degli anni sessanta) che erano, come è noto, dotati di un *noi* talvolta molto imperioso.

Un'altra ragione dell'attrazione per Lévinas sta nello stile della sua scrittura. Ricordo il turbamento che mi derivò dalla lettura sorprendente e violenta delle pagine iniziali di *Altrimenti che essere*. In un autore si può entrare da tante porte, almeno tante quanti sono i suoi testi, ma lo stile martellante, terribile e requisitorio dell'attacco di *Altrimenti che essere* è straordinario, possiede una capacità di sradicamento e di convocazione che è raro in testi di filosofia. Qui l'apertura all'altro, l'appello dell'altro, il suo mettere in mora tutte le resistenze trovano nel tono ripetuto, incalzante, ossessivo una rappresentazione formale così forte da rendere subito insieme scomoda e sconvolgente la lettura di quelle pagine. Uno stile quindi che proprio perché non fondato sulle leggi dell'*evidenza filosofica*, ma attraversato da un *tu* che inchioda ad una responsabilità inevitabile sorprende e afferra il lettore (almeno quello che è disponibile, che non chiude il libro e si lascia afferrare).

Ancora: il tema così importante della contrapposizione tra l'Ebreo e il Greco, tra Gerusalemme e Atene, tra il primato della Legge e quello della vista e della conoscenza. La scelta di una totale responsabilità etica mi sembrava importante perché in una situazione in cui la tendenza generale era quella che andava nella direzione del disincantamento che apprende dalle delusioni, di un relativismo come esito necessario del pensiero, il primato dell'esposizione etica illustrava un punto di resistenza: non si trattava solo di apprendere (anche se questo era necessario), ma di resistere. Non si doveva saltare sul carro dei vincitori, ma individuate le caratteristiche di una nuova, lunga fase di opposizione, accettare la divaricazione fra senso comune e fedeltà alla parte nobile e non caduca dei propri principi. Apprendere era possibile solo mantenendo al centro un nucleo di resistenza intatto.

Su di me ha quindi esercitato un grande fascino il Lévinas *estremista* (se mi si passa la parola presa in prestito dal lessico politico del tutto improprio per questo caso). In altre parole ciò con cui prendevo contatto attraverso Lévinas (ma anche attraverso Simone Weil) era il tema della "santità", di un eroismo etico, come capacità di rappresentare e testimoniare con la radicalità del proprio comportamento la forza della trascendenza, una forza più forte di tutte le forze terrene. Ovviamente di fronte ad un tema così forte e per certi aspetti feroce il mio atteggiamento non era (e non è) né poteva essere quello dell'identificazione (ho già avuto modo di constatare mille volte la mia distanza dalla santità), ma di un rapporto con quell'estremismo che era insieme di ammirazione e vigilanza critica. Insomma esso è stato il centro dei miei interessi e anche di altre mie letture successive, anche se avere un

centro significa avere una relazione forte con qualcosa, non identificarsi con essa.

Ma il mio non è un intervento apologetico e vorrei sottolineare anche quegli aspetti aporetici del pensiero di Lévinas che mi hanno condotto al di là della sua opera. Per cogliere quegli aspetti credo che sia utile muovere dalle differenze teoriche esistenti tra *Totalità e infinito* e *Altrimenti che essere*. È ovvio che queste differenze coesistono con delle profonde continuità, ma la ragione per cui vorrei sottolinearle non è filologica e sono convinto che permetta di svolgere qualche considerazione utile proprio sulla vicenda intellettuale di Lévinas.

Totalità e infinito è un testo molto compatto con un asse che sceglie con chiarezza e radicalità i suoi obiettivi polemici: il logos, la luce e la teoresi, il primato della vista, l'hegeliano "toccare a distanza" (senza farsi coinvolgere), il primato del "noi", la politica e lo stato, la guerra.

Parallelamente a tale critica nel libro si afferma una concezione dell'infinito in cui non è precluso un ruolo positivo dei sensi diversi dalla vista (penso alle splendide pagine sulla carezza e sulla sensibilità). Le ultime pagine su *Il pluralismo* e la pace sembrano coronare la fondazione di una fenomenologia in cui attraverso l'indicazione di una nuova modalità di relazione tra i corpi (descritta però con un pudore, una misura ed una delicatezza che la tengono ben lontana da qualsiasi esplosione di quello che lo stesso Lévinas chiama altrove il "desiderio libidinoso"), attraverso una grammatica non più dominata dal logos, tra l'essere (il corpo fa parte dell'essere) e la pace sembra si possa stabilire un rapporto forte e positivo.

Se ci spostiamo su *Altrimenti che essere* ci accorgiamo che sono avvenuti molti cambiamenti significativi (credo almeno in parte riconducibili alle critiche contenute nel saggio di Derrida su *Violenza e metafisica*, un testo di straordinaria forza teorica). Del resto Lévinas, almeno in una certa fase del suo lavoro, ha incontrato la riflessione di Derrida e ha esplicitamente sottolineato insieme con le differenze anche i punti di contatto ("incrocio in un chiasmo" è l'espressione usata in *Nomi propri*).

Ma al di là del peso di questo o quello scritto la soluzione di continuità è su alcuni punti radicale. Se in *Totalità e infinito* il taglio era ancora fenomenologico (in cui venivano descritte le linee di un approccio positivo all'essere) in *Altrimenti che essere* non c'è più uno spazio positivo né per il corpo, né ovviamente per quella fondazione che il pluralismo trovava nel testo precedente.

Altrimenti che essere inizia con una critica radicale di tutte le forme di legame terrestre tra gli uomini. *Essere e inter-esse* coincidono: tutti i rapporti

tra gli uomini interni all'essere vengono risucchiati dalla logica di quest'ultimo, dalla sua inerzia inarrestabile. La guerra possiede un rapporto intimo con l'essere e l'interessamento:

Esse è interesse. L'essenza è interessamento (...). Positivamente, esso si conferma come conatus degli enti. E la positività che cosa può significare d'altro se non questo conatus?

L'interessamento dell'essere si drammatizza negli egoismi in lotta gli uni contro gli altri, tutti contro tutti, nella molteplicità degli egoismi allergici che sono in guerra gli uni contro gli altri e, così, insieme. La guerra è il gesto o il dramma dell'interessamento dell'essenza¹.

Totalità e infinito finiva con la pace mentre *Altrimenti che essere* inizia con la guerra e sembra proprio che l'essere abbia cambiato di segno, che non esista più lo spazio per un suo ruolo positivo o almeno non direttamente conflittuale con i temi dell'etica. Il pluralismo non è più pace: è in questa chiave che avviene il recupero del *conatus* spinoziano. La persistenza dell'essere conduce alla guerra, e il corpo adesso sta tutto dentro all'essere, risucchiato da esso. L'Altro che si affaccia a partire da queste pagine, quell'appello martellante ed ossessivo di cui abbiamo prima parlato è tutto diretto contro la forza di gravità da cui l'essere (e con esso il corpo) è dominato.

Quali sono i sostantivi che ricorrono in queste pagine per segnare l'altrimenti che essere? *Obbedienza, ossessione, sostituzione, passività, espiazione, presa su di sé, spossessamento, responsabilità, interruzione dell'identità, esposizione, prossimità, sacrificio senza riserve, ostaggio.*

Tutti danno l'idea dell'attrito, anzi l'altrimenti che essere si manifesta proprio attraverso questa forza contraria, questo attrito, questo rapporto drammatico con l'essere che sradica dall'interessamento e dalla tendenza dei corpi a perseverare nel loro essere. Qui il corpo è fonte di inerzia e di resistenza, tira dalla parte dell'essere. Per la verità il tema del corpo è tutt'altro che semplice in Lévinas e ben prima di *Altrimenti che essere* tirava dall'altra parte. Non solo lo stesso *Totalità e infinito* non è assimilabile ad una delle tante filosofie del desiderio, ma è impossibile dimenticare tutti quei luoghi, disseminati nell'intera opera di Lévinas, in cui traspare quell'acuta fobia (coerente con la tradizione ebraica) nei riguardi dell'erotismo e del

¹ E. Lévinas, *Altrimenti che Essere o al di là dell'Essenza* [1978], tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 7.

carnale che Rocco Ronchi ha messo bene in luce. In *Altrimenti che essere* in particolare la trascendenza si dà solo attraverso questo andare contro la corrente verso cui il corpo andrebbe. Se la mia inerzia mi conduce ad una sordità nei riguardi dell'altro, la voce che mi ricorda il mio egoismo è come un fulmine terribile che mi colpevolizza perché antepongo me, il mio corpo e la sua tendenza a seguire solo se stesso e i propri impulsi all'indigenza dell'Altro. Questo è il Lévinas estremista di cui parlavo, il Lévinas che scuote, irrita ed affascina: l'etica di cui egli parla è in rotta di collisione con il mio ben-essere, mi ricorda sempre il rapporto drammatico tra esso e l'appello dell'Altro.

C'è però un altro punto di *Altrimenti che essere* che merita attenzione, perché è il punto più aporetico, quello in cui l'edificio costituito da Lévinas mostra crepe preoccupanti. Si tratta delle pagine finali, quelle dedicate al tema del *terzo*. Siamo di fronte ad una questione decisiva perché il problema del *terzo* è un problema che si affaccia quasi ogni volta che il discorso di Lévinas deve essere messo in movimento ed applicarsi a casi concreti. D'altra parte non si tratta di un'enfasi in contraddizione con le intenzioni dello stesso Lévinas che negli ultimi anni in ogni intervista ha ribadito l'importanza cruciale di questo tema.

Il problema nasce quando nell'azione noi siamo interpellati non da un solo altro, ma da più altri tra loro in conflitto. Si deve scegliere, ma come lo si può fare correttamente? Quello che sembrava un problema semplice (l'opzione per l'Altro) si rivela un problema complicato ed irresolubile senza ricorrere a criteri che permettano di paragonare i due (o più) altri, di commensurarli. E' qui che rispunta il Greco che in *Totalità e infinito* era stato messo al bando. Lo stesso Lévinas è venuto negli ultimi anni riabilitando il Greco e riconoscendo la sua indispensabilità per ricomporre un'idea alta dell'Europa: nell'identità europea devono entrare l'Ebreo e il Greco e con quest'ultimo la ragione e il diritto. Non è questa l'occasione per discutere sull'idea di Europa che Lévinas propone, ma non si può non sottolineare che attraverso il tema del terzo e la reintroduzione della giustizia come comparazione Lévinas sta reintroducendo lo statuale e il giuridico all'interno del suo discorso. E questo perché la comparazione tra i diversi altri è una questione che è necessario affrontare se poi di fronte alla loro pluralità non si vuole rimanere paralizzati ma occorre arrivare ad una scelta. Questo nesso tra il tema del terzo e la necessità di una scelta viene riconosciuto dallo stesso Lévinas nella conversazione con François Poirié:

Tutto si modifica allorché diciamo "Tutti". L'altro lì non è più unico. Quel valore di santità - e quella salita della misericordia - non può escludere, o ignorare, la

relazione con gli altri, nella simultaneità di tutti. Ecco il problema della scelta. Non si deve scoprire nel mio dis-interessamento, chi è *altro per eccellenza*? Ecco il problema della ratio. Esigenza di un giudizio; ma, da ora in poi, esigenza di una comparazione tra "unici", e loro ritorno al genere comune. Prima violenza: contestazione dell'unicità. Violenza prodotta dal per-l'altro iniziale contestato dall'apparizione del terzo, del quarto e del quinto uomo, ecc. - che sono tutti miei "altri". Necessità di una divisione, di una divisione precisamente giustificata. Nascita forse anche di un ideale dell'obiettività e dell'ordine sociale (con i suoi disordini), nascita delle istituzioni e dello Stato².

Questo esito, se si pensa a *Totalità e infinito*, è a dir poco sorprendente: le truppe del diritto e dello Stato rioccupano quello spazio che Lévinas aveva arato dopo averle cacciate e che sembrava dovesse essere l'unico spazio in cui potesse realizzarsi l'apertura all'altro. *Altrimenti che essere* è quindi rispetto a *Totalità e infinito* all'inizio molto radicale, e alla fine (forse perché costretto dal suo stesso estremismo a riammettere nel gioco il diritto, la conoscenza e lo stato) molto più moderato.

Insomma l'essere, che era stato scacciato dalla porta, rientra dalla finestra e non si può tacere l'impressione che Lévinas finisca per riafferrare con una mano quello che con l'altra ci aveva dato. Ci sono due movimenti di segno contrario: il primo è quello radicale della *santità*, e qui si incontra quella splendida collana di nomi che spezzano l'inerzia dell'essere di fronte ad una convocazione ineludibile da parte dell'indigenza dell'altro; il secondo è invece quello che restaura la proposizione, che, contestando l'unicità dell'altro, atterra sul terreno prosaico della commensurabilità. Qui non c'è più convocazione, ma calcolo, non più espropriazione ma prudenza, non più esposizione ma equilibrio. Ciò che rimane di quel primo movimento è ben poco, la fondazione umanistica dello Stato. Non che si possa trascurare questo risultato, ma esso sembra tradire una prudenza "borghese" che ha preso le misure dell'essere e ha abbandonato l'idea di potersi avventurare nell'*altrimenti* dall'essere, in uno spazio capace di trascendere le leggi di gravità che lo governano.

Pesa probabilmente in questa struttura singolare e contraddittoria del discorso di Lévinas la discussione con Derrida e le obiezioni che questi aveva mosso all'ispirazione al rifiuto radicale della violenza con cui si concludeva *Totalità e infinito*. Derrida aveva rivolto alla non-violenza di quelle pagine due

² Emmanuel Lévinas. *Qui êtes vous?*, La Manufacture, Lyons 1987, p. 97.

Ciò che Robinet scrisse, prima e dopo *Lettres secrètes*, venne - per principio, si direbbe - considerato «spurio», «paradossale» o «incoerente», dal partito dei *philosophes*⁴. Fatto è che giudicanti e giudicato non si trovarono, al tempò, sullo stesso piano. I primi non lessero - o lo fecero male - i testi di un autore sul quale l'Autorità riconosciuta, difendendo i propri diritti d'autore, aveva letto e giudicato per loro. Il nome di Robinet non compare più, o quasi, oggi, nelle moderne storie del pensiero filosofico⁵. Vediamo perché⁶.

auspicabile che una ricerca esauriente fosse compiuta su questo troppo noto e sfruttato fattaccio letterario»; anche Mayer, *op. cit.*, p. 296 sgg.

⁴ Voltaire, *Oeuvres complètes*, Paris, Garnier, 1881, voll. 43-44 e 41. La serie delle lettere a Damilaville che riferiscono la vicenda di Robinet (1764- fine 1766) fanno luce sull'evoluzione del giudizio delle *gens des lettres* «guidate» da Voltaire; cfr. Roger, *op. cit.*, p. 647. Il libro, contrariamente a quanto riferisce Larousse, subì anche la condanna del Parlamento di Parigi e fu messo all'indice il 9 settembre 1762, *infra*, note 25-26. A tale condanna sembra riferirsi, prendendone le distanze, Grimm, *op. cit.*, p. 55: «Juin 1766. M. Robinet, auteur du livre *De la Nature*, vient de donner le troisième et le quatrième volume de cet ouvrage, qui, par ce moyen, se trouve achevé. On dit que M. Robinet, qui réside à Amsterdam, est un jésuite défroqué, et qui s'est converti à la religion protestante. Ce qu'il y a de sûr c'est que M. Robinet n'est pas un homme sans mérite, qu'il a du style et l'esprit philosophique à qui l'on ne peut reprocher que d'être un peu trop systématique. Son système principal et favori est que tout est animé dans la nature, et que le monde n'est que un animal immense, dans lequel existent des millions d'animaux de différents espèces. (...) un philosophe qui ne voit partout que des animaux organisés, quand on lui accorde la matière qu'on ne saurait lui refuser, se passe très-bien d'un Etre suprême» (corsivo nostro).

⁵ In Germania, al contrario, le storie della filosofia seguiranno l'esempio hegeliano. Ecco gli autori che hanno trattato di Robinet: Friedrich Ast, *Grundrisse einer Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1807, pp. 393-394; Karl Friedrich Stäudlin, *Geschichte der Moralphilosophie*, Berlin, 1822, pp. 724-737; Thaddäus Anselm Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, 4 voll., Sulzbach, 1829-1850, tomo III, pp. 234-236; Hermann Julius T. Hettner, *Literaturgeschichte des 18 Jahrhunderts*, Braunschweig, 1856-1864, tomo II, «Geschichte der Französische Litteratur», 1860, pp. IX-553 (5te Aufl.; 1894, pp. XI-601); Wilhelm Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, 2 voll., Leipzig, 1878-1880, tomo I, p. 127 sg.; Johann Eduard Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2 voll., 4te Aufl., Berlin, 1896, tomo II, pp. 146-148; Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, in *Werke*, Bd. XI, Leipzig, 1899-1900, p. 578 sgg.; Max Heinze (ed. di F. Überweg), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 9 Aufl., Berlin, 1901, Teil III, in più luoghi; Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1903, Bd. II, p. 181 sg. In Francia nel secolo XIX, sull'esempio del Beaussire, *op. cit.* (*supra*, nota 1), troviamo il solo Adolphe Franck (ed.), *Dictionnaire des sciences philosophiques...*, 3ème tirage, Paris, 1885, pp. 1487-1488.

⁶ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. 3, tomo II, «La filosofia moderna», Firenze, La Nuova Italia, 1981, pp. 253 sgg. pone Robinet al di sopra di D'Holbach

possibile evitare che tale ricorso apra la strada alla girardiana cattiva infinità delle vendette?

Insomma quella radicale messa in discussione di sé che discendeva dalla irruzione dell'Altro va sullo sfondo sostituita da una condivisibile quanto generica enunciazione di principi. Insomma l'arrivo del terzo è inevitabile nel pensiero di Lévinas ma lo rende banale. Lévinas ritrova la saggezza che il pensiero dell'unicità dell'Altro gli aveva fatto smarrire, ma insieme con quella *stultitia* perde di interesse e di capacità di attrazione. L'impressione che alla fine si ricava è che Lévinas sia molto più prudente di quanto non sembri (o che forse si sia egli stesso spaventato delle conseguenze del suo radicalismo) e che un poco ci abbia ingannati. Ricordo che nei mesi e negli anni in cui scoprivo Lévinas ogni percorso da casa all'università mi sembrava disseminato di dilemmi terribili: l'incontro con poveri, malati o tossicodipendenti (che quasi sempre si concludeva con una qualche compensazione pecuniaria) mi metteva di fronte alla domanda: può bastare? Che cosa significa totale esposizione all'altro? Non significa mettersi a rischio, essere disposto a perdere tutto, anche se stessi? Ebbene io sono qui e ho continuato a fare il professore esattamente come ha fatto Lévinas: ci siamo entrambi preservati e abbiamo perseverato nel nostro essere. Eravamo entrambi prudenti, ma lui era il pensatore dell'altro e io lo leggevo con trasporto ed emozione. La mia vita (e non solo la mia) viveva ad una temperatura inferiore a quella che le pagine martellanti di *Altrimenti che essere* richiedevano. Insomma anche la biografia conta e al confronto quella spericolata e contraddittoria di Simone Weil testimonia di un rapporto meno riparato con l'Altro nonostante quella parola non sia presente nei suoi scritti: lì veramente si ha l'impressione che non ci sia alcun interesse per il perseverare nel proprio essere, c'è un dispendio di sé che fa pensare alla santità e all'irruzione dell'Altro. Io la guardo a distanza e la ammiro proprio per questa sua radicalità. Al confronto Lévinas mi sembra più vicino e forse la proposizione del tema del terzo costituisce un atto di grande onestà intellettuale. Ma se è vero che dobbiamo riconoscere la nostra incapacità a divaricarci dall'essere, dalle cose che amiamo e che sono la nostra vita, se si tratta di riconoscere la non-meschinità di questa nostra meschinità allora è probabilmente più utile l'indicazione di Jankélévitch: tentare di ospitare e concentrare *il massimo di amore nel minimo di essere*.

Dobbiamo riconoscere la legittimità del nostro benessere sapendo che esso può essere in contraddizione con quello altrui. Il nostro ben-essere, la nostra felicità esemplificano abbastanza bene la figura dell'organo-ostacolo di cui parla Jankélévitch: essi sono condizione e limite della felicità altrui. Il

corpo non è né soltanto il canale della nostra apertura agli altri né soltanto l'ostacolo ad essa. Al di là delle ontologie positive del corpo e di quelle negative, delle sue esaltazioni carnevalesche e delle sue condanne paoline, a noi tocca misurarci con questa ambivalenza, con la compresenza di questi due lati contraddittori, senza pudori e senza avarizia. La riflessione di Lévinas ci ha condotto fino a questo punto ma adesso io avverto che è necessario andare avanti da soli. Erano le grandi emozioni di qualche tempo fa e la distanza di oggi che volevo qui testimoniare. Mi sembra che sia stato indispensabile passare attraverso Lévinas ma che oggi sia altrettanto indispensabile andare oltre, conservando gratitudine per ciò che da lui abbiamo appreso.