

Augusto Ponzio

IN LÉVINAS UN IMPEGNO COSTANTE:
LA CRITICA DELL'ONTOLOGIA

Emmanuel Lévinas nasce a Kaunas in Lituania il 12 gennaio del 1906, in una famiglia della piccola borghesia ebraica. Durante la rivoluzione di ottobre è in Ucraina, a Karkov dove la sua famiglia emigra dopo l'inizio della prima guerra mondiale. Le sue letture iniziali: la Bibbia ebraica e la letteratura russa, soprattutto, Puškin. Gogol, Tolstoj. Dostoevskij, «soprattutto Dostoevskij»¹ che citerà spesso nei suoi libri. Nel 1920, con la sua famiglia ritorna in Lituania.

Nel 1923 si stabilisce in Francia e intraprende gli studi di filosofia a Strasburgo. Conosce Maurice Blanchot con il quale ha inizio una lunga e profonda amicizia e su cui nel 1975 pubblicherà un libro (*Sur Blanchot*²). Legge Proust e Valéry. Di Bergson apprezza la critica della nozione di sostanza e la rivendicazione del carattere positivo della temporalità in contrapposizione alla sua interpretazione come negatività e come condizione decaduta rispetto all'assoluto dell'eternità. Bergson pone l'esistenza nella relazione temporale. Per Bergson, un istante non si rapporta solo ad un altro, «ma è», dice Lévinas nel capitolo conclusi-

¹ EMMANUEL LEVINAS, FRANÇOIS POIRIE, *Entretiens*, in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, Besançon, La Manufacture, 1992, p. 69.

² EMMANUEL LÉVINAS, *Sur Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier 1975; trad. it. di A. Ponzio, introd. di F. Fistetti e Augusto Ponzio, *Su Blanchot*, Palomar, Bari 1994.

vo del suo libro del 1949³, «in qualche modo, l'altro, senza tuttavia identificarsi con esso». Per questo Lévinas non condivide il modo sommario in cui in *Sein und Zeit*⁴, Heidegger liquida Bergson, osservando che nella la nozione di vita o di durata, in Bergson è compresa già «la nozione di un'esistenza che ci sembra ricalcata sulla transitività del pensiero e che, a nostro avviso, costituisce il grande apporto della filosofia fenomenologica ed esistenzialista, in senso ampio, alla filosofia»⁵.

Nel 1928-29 segue a Fribourg-en-Brisgau i corsi di Husserl e Heidegger, due autori di cui Lévinas sarà fra i primi a introdurre le opere in Francia e che costituiranno un riferimento costante in tutta la sua ricerca. Anche se il rapporto con Husserl non va al di là dei suoi corsi e delle discussioni seminariali, ne frequenta la casa avendo accettato il gentile e generoso invito di M.me Husserl di farle lezione di francese. Dell'esperienza fenomenologica di Friburgo Lévinas dirà in un articolo pubblicato nel 1931 *Fribourg, Husserl e la phénoménologie*⁶.

Assiste al famoso incontro di Davos del 1929 fra Cassirer e Heidegger, da cui trae la consapevolezza della fine di un certo umanesimo e dell'avvio di una radicalizzazione dell'interrogazione filosofica sul senso dell'uomo (*Humanisme de l'autre homme* è il significativo titolo di un libro di Lévinas del 1972, raccolta di saggi degli anni Sessanta, che rappresenta una tappa importante della sua riflessione su questa tematica)⁷.

Nel 1930 pubblica *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*⁸, la prima monografia dedicata in Francia al pensiero husserliano; e con Gabrielle Peiffer traduce in francese le *Meditazioni cartesiane*, le conferenze tenute da Husserl a Parigi nel 1929⁹.

Alla Sorbona conosce Léon Brunschvicg. Ottiene la cittadinanza francese. Si sposa. Entra nell'amministrazione scolastica dell'Alleanza

³ LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, 1949; trad. it. di F. Sossi, dalla seconda edizione ampliata del 1967, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 114.

⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.

⁵ LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., trad. it. p. 114.

⁶ In «Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande», V, 1931, 43, pp. 402-414.

⁷ Fata Morgana, Montpellier 1972; trad. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il melangolo, Milano 1985.

⁸ Alcan, Paris 1930; J. Vrin, Paris 1963.

⁹ *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie par Edmund Husserl*, Armand Colin, Paris 1931. Da Lévinas sono tradotte la quarta e quinta meditazione.

Israelita Universale: avrà, dopo la guerra, la direzione della Scuola Normale Israelita Orientale, luogo di formazione dei maestri di francese per le scuole dell'Alleanza Israelita.

Nel periodo 1931-32 partecipa agli incontri filosofici del sabato sera organizzati da Gabriel Marcel ed entra in contatto con personalità della filosofia francese quali Sartre e Maritain. Inizia l'amicizia con Jean Wahl, amicizia ritrovata dopo la guerra: al Collège philosophique fondato da Wahl, nel 1940 Lévinas terrà una conferenza su Heidegger dal titolo *L'ontologie dans le temporel*¹⁰, e nel 1946-47 quattro conferenze su «Il tempo e l'altro», che saranno riunite in un volumetto pubblicato nel 1979, *Le temps et l'autre*¹¹.

Nel 1932 pubblica *Martin Heidegger et l'ontologie*¹², il primo studio in francese su Heidegger, ripreso in forma modificata e abbreviata nel libro del 1949 *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*¹³. L'originalità di Heidegger di *Sein und Zeit* viene individuata nel fatto che la comprensione del mondo non è più intesa come fatto teorico ma come modalità costitutiva dell'esistenza: «la comprensione, non solo non ammette più la struttura soggetto-oggetto, ma non ha più nulla di teorico». La comprensione (*Verstehen*) non è una presa di coscienza, ma «il dinamismo stesso» dell'esistenza, il suo «stesso potere su di sé»: «la comprensione costituisce il modo in cui l'esistenza è le sue possibilità: ciò che era presa di coscienza diventa presa *tout court*, e con ciò, l'evento stesso dell'esistenza»¹⁴. La comprensione dell'essere da parte dell'esistente umano, del *Dasein*, equivale alla sua esistenza, dato che l'esistenza del *Dasein* è caratterizzata da Heidegger come un modo di esistere per cui «in questa esistenza ne va sempre dell'esistenza stessa»; la comprensione coincide col fatto che il *Dasein* ha cura della propria stessa esistenza. Comprendere significa aver cura della propria esisten-

¹⁰ Poi pubblicata in Argentina, con il titolo *La ontologia en lo temporal segùn Heidegger*, «Sur» 167, settembre 1948, pp. 50-64.

¹¹ Fata Morgana, Montpellier 1979; trad. it. a cura di Francesco P. Ciglia, *Il tempo e l'altro*, Il melangolo, Genova 1987.

¹² In «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CXIII, 1932, 5-6, pp. 395-431.

¹³ *Martin Heidegger et l'ontologie* segue come secondo studio a *L'œuvre de Edmund Husserl* (1940) in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., trad. it. pp. 59-102. In questo libro Lévinas include anche *L'ontologie dans le temporel*, la conferenza tenuta davanti agli studenti di Jean Wahl (v. sopra), trad. it. pp. 87-102.

¹⁴ Ivi, p. 77.

za. La comprensione è cura (*Sorge*) di sé. La comprensione dell'essere è un modo dell'esistenza, e il fatto che nella comprensione dell'essere «ne va dell'esistenza» dipende dalla finitezza dell'esistenza. La trascendenza verso il mondo è fondata sulla finitezza del *Dasein*. Ciò che Descartes non riusciva a spiegare, cioè la nozione di soggetto, si costituisce nella tensione dell'esistenza umana alla comprensione, nel fatto che il *Dasein* ha cura della propria stessa esistenza, essendo questa esistenza finita. La finitezza umana dice che noi non siamo soltanto un pensiero, ma siamo un pensiero finito e, come tale, implica il principio stesso della soggettività del soggetto. Lévinas individua quindi la connessione strettissima, nella prospettiva heideggeriana, tra *esistenza finita* – il *Dasein* –, la cura di sé, la soggettività, la comprensione dell'essere, la verità; tra conoscenza e *conatus essendi*; tra teoria della conoscenza e ontologia. L'ontologia, la questione dell'essere, è inscritta nella cura di sé dell'esistenza umana¹⁵.

In *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*¹⁶, pubblicato nel 1934 all'indomani dell'arrivo di Hitler al potere, Lévinas anticipa le sue considerazioni sviluppate nel 1935 nel saggio intitolato *L'évasion*, e individua nel nazismo la filosofia dell'asservimento all'essere, della sua accettazione incondizionata, della repressione di qualsiasi esigenza di evasione, ottenuti attraverso l'appello all'appartenenza, all'identità, all'eredità, al passato, al sangue, attraverso l'idea di una società a base consanguinea, di uno Stato monoetnico (lo stato monoetnico, inesistente e irrealizzabile, alla stessa maniera del libero mercato, è un fantasma che ricompare spesso, come abbiamo visto anche di recente ed è sempre ben accolto dalla politica del *divide et impera*).

La filosofia dell'hitlerismo, dice Lévinas, è rudimentale, ma proprio per questo fa leva su una forza elementare, è un risveglio di sentimenti elementari, e della filosofia che essi racchiudono, in quanto esprimono l'atteggiamento primario di fronte al reale, prefigurano il senso del rapportarsi al mondo. «Così la filosofia dell'hitlerismo va ben oltre la filosofia degli hitleriani»¹⁷. Essa non è solo un pericolo o

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 69-70.

¹⁶ LÉVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, «Esprit», 26, pp. 199-208; trad. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, introd. di G. Agamben, Quodlibet, Macerata 1996.

¹⁷ *Ivi*, trad. it., p. 23.

il pericolo del liberalismo e della democrazia. «Il cristianesimo stesso è minacciato, malgrado le precauzioni o Concordati di cui si avvalgono le Chiese cristiane all'avvento del regime»¹⁸.

Nello Stato nazista, i legami con la comunità in cui l'individuo deve riconoscersi, cui deve aderire, lo vincolano ad essa in maniera indissolubile, perché scaturiscono dal suo sangue, dal suo passato, dalla sua razza. L'io aderisce a ciò che ritiene essere *se stesso*, la *vera realizzazione di se stesso*. Inoltre, la verità cui aderisce, ha, come Verità, valore universale; mentre il fatto che, dato il suo carattere razzista, non può essere accettata da tutti, diventa il segno della sua appartenenza esclusiva alla comunità superiore che la diffonde, e tale diffusione non può che essere concepita in termini di imposizione, di espansione, di conquista, divenendo violenza, guerra, sterminio. Il nazionalsocialismo fa leva sull'idea dell'essere proprio ed esclusivo di una comunità in considerazione della sua genealogia, della sua appartenenza a una presunta origine; l'essere proprio ed esclusivo che costituisce la propria identità, la propria differenza, e che bisogna dunque affermare, far valere, imporre con ogni mezzo necessario, perché esso non è altro che l'essere vero delle cose, l'essere stesso secondo cui la Realtà impone inesorabilmente le sue leggi e la Storia realizza il suo percorso.

La "filosofia dell'hitlerismo", come Lévinas osserva nella prefazione del 1990 alla traduzione inglese del suo testo del 1934¹⁹, non è un'anomalia contingente. Al contrario, essa si iscrive, come una stabile minaccia, nella filosofia, o forse meglio, in ciò che possiamo chiamare l'*ideologica* occidentale (l'ideologia che si presenta come la logica stessa della "realtà", dell'"essere delle cose"), affetta com'è di *allergia all'alterità*. Senza il superamento di tale "allergia", il liberalismo e la democrazia non possono nulla contro questa minaccia, dato che essi, pur essendo stati provocati dalla responsabilità per Altri, si sono costituiti fondamentalmente per la difesa dei diritti dell'io, piuttosto che di quelli dell'altro; dell'identico, piuttosto che del diverso; del consimile piuttosto che dell'estraneo, dello straniero; si sono attestati a difesa degli appartenenti, dei comunitari, con l'esclusione dei non appartenenti, degli extracomunitari, degli Altri (il riconoscimento

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Reflectons on the Philosophy of Hitlerism*, trad. ingl. di S. Hand, con una *Prefatory Note*. di E. Lévinas (datata 28 marzo 1990), «Critical Inquiry», 17, 1990, pp. 63-71.

dei quali generalmente non si è spinto oltre alla dichiarazione della propria disponibilità alla tolleranza).

Il saggio sulla filosofia dell'hitlerismo riveste, come si vede, anche una particolare importanza rispetto alla questione dell'essere, a cui Lévinas è, fin dall'inizio della sua ricerca, particolarmente attento.

A tale proposito, nel breve ma rigoroso excursus storico delle diverse concezioni del rapporto tra coscienza (e dalla stessa parte, anche libertà, ragione) ed essere, egli dedica una particolare attenzione al marxismo per il fatto che, «per la prima volta nella storia del pensiero occidentale», esso contesta il primato della coscienza. «L'essere determina la coscienza». «Il marxismo «prende in contropiede la cultura europea», «spezza la curva armoniosa del suo sviluppo»²⁰. La coscienza e la ragione non determinano l'essere ma ne sono determinati. Tuttavia il marxismo non rompe totalmente con il liberalismo. L'ineludibile determinazione da parte dell'essere non toglie che la coscienza determinata dall'essere non possa reagire su di esso e modificare la situazione che la determina. «Prendere coscienza della propria situazione sociale vuol dire, per lo stesso Marx, affrancarsi dal fatalismo che essa comporta»²¹. La coscienza individuale, benché determinata dall'essere, può tuttavia rompere «l'incantesimo sociale» riconoscendone il carattere alienante rispetto alla sua essenza.

Perciò, dice Lévinas, una concezione veramente opposta a quella europea di uomo è quella in cui la situazione in cui l'esistente umano è inchiodato (*rivé*) non si aggiunge a lui ma costituisce il fondamento stesso del suo essere. L'hitlerismo è questa concezione. «L'essenza dell'uomo non è nella libertà ma proprio nell' «incatenamento», riconosciuto come originale e ineluttabile. L'individuo riconosce di non poter sfuggire a se stesso e si identifica con l'essere, trova nel suo incatenamento all'essere la propria identità. Il sangue, le origini, l'eredità, il passato, costituiscono l'io, sono la sua identità, e ne assicurano l'appartenenza alla *comunità* (*Gemeinschaft*) in cui ciò che accomuna è la base consanguinea. «E allora, se la razza non esiste, bisogna inventarla!»²².

²⁰ LÉVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, cit., trad. it., p. 28.

²¹ Ivi, p. 29.

²² Ivi, p. 32.

Nel 1935 Lévinas pubblica l'importante studio intitolato *De l'évasion*²³, riedito sotto forma di libro nel 1982 a cura di Jacques Roland²⁴.

Nel 1940 appare *L'œuvre de Edmund Husserl*, che verrà incluso come primo capitolo nel libro del 1949, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*²⁵.

Durante la guerra, chiamato nell'esercito francese, svolge funzione di interprete per il russo e il tedesco. Viene fatto prigioniero dai tedeschi e deportato in Germania, dove, benché riconosciuto ebreo e separato dagli altri francesi, viene risparmiato in quanto soldato francese. La quasi totalità della sua famiglia restata in Lituania viene massacrata dai nazisti.

Nel 1947 pubblica *De l'existence à l'existant*²⁶, opera iniziata prima della guerra e poi quasi interamente scritta durante la prigionia in campo di concentramento. In quest'opera come nel saggio, sopra menzionato, *De l'évasion* e inoltre nelle conferenze su *Le temps et l'autre* del 1946-47 al Collège Philosophique de J. Wahl e, infine, nel saggio *La réalité et son ombre* apparso nel 1948 in «Les temps Modernes»²⁷, dove affronta la questione del «disimpegno dell'arte» e del suo rapporto con la realtà, Lévinas inizia a proporre la propria filosofia.

Con questi lavori Lévinas si colloca attivamente e con una sua originale fisionomia in quel movimento centrale del pensiero novecentesco che verte intorno alla problematica della «rifondazione dell'ontologia»²⁸ a cui partecipano autori quali Hartmann, Bloch, Husserl e Heidegger in Germania, Carabellese in Italia, Lavelle, Lesenne, Sartre e Merleau-Ponty in Francia, Bachtin in Russia²⁹ e che nasce fondamen-

²³ In «Recherches Philosophiques», V (1935:36), pp. 373-392.

²⁴ Fata Morgana, Montpellier 1982; trad. it. a cura di D. Ceccon e G. Franck, *Dell'evasione*, Elitropia, Reggio Emilia 1983.

²⁵ Apparso nella «Revue Philosophique», gennaio-febbraio 1940; in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit. trad. it. pp. 3-57.

²⁶ Editions de la Revue Fontaine, Paris 1947, riedito da J. Vrin, 1978; trad. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 1986.

²⁷ 4 (1948), pp. 771-789; poi in *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976; trad. it. di F. P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato 1984.

²⁸ V. di Giuseppe Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, Lacaita, Manduria 1960 e *La sabbia e la roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*, Bari, Dedalo, 1982.

²⁹ Sull'orientamento in tal senso dell'intera ricerca di Michail Bachtin, dal 1919 alla prima metà degli anni Settanta, getta luce il testo bachtiniano degli inizi degli anni Venti pubblicato in russo soltanto nel 1986 con il titolo (dato dal curatore) *K filosofii postu-*

talmente dalla messa in discussione delle filosofie riduttivamente imposte in senso gnoseologico (idealismo, neokantismo, neopositivismo, storicismo, ecc.).

Con Heidegger, dal quale il percorso levinasiano si presenta come distanziamento, ma non nella direzione di «una filosofia che potrebbe essere definita pre-heideggeriana»!³⁰, Lévinas fin dal saggio del 1932 concorda sul fatto che un problema sarà considerato filosofico per eccellenza se ci pone di fronte all'«antico problema dell'essere in quanto essere»: il problema della filosofia è il problema dell'essere e del suo senso. Si tratta, per Lévinas, come sostiene nel saggio del 1935, *De l'évasion*, di riprendere criticamente il problema dell'essere sia contro il dogmatismo dell'ontologismo tradizionale, sia contro le illusorie forme religiose di evasione dall'essere che continuano ad applicare a Dio la categoria dell'essere e riducono il problema di Dio al problema della sua esistenza; sia, infine, contro l'illusoria liberazione dell'idealismo nei confronti dell'essere: «La liberazione dell'idealismo nei confronti dell'essere è basata sulla sua sottovalutazione. Nel momento stesso in cui l'idealismo immagina di averlo superato, ne è pervaso in ogni parte»³¹.

Con la riflessione sul bisogno di evasione, Lévinas riprende il problema dell'essere in quanto essere, ma già lanciando il sospetto che malgrado le pretese di universalità, di fondamento e limite delle nostre cure, esso non sia «nient'altro che l'impronta di una certa civiltà, collocata nel fatto compiuto dell'essere e incapace di uscirne»³². Da questo punto di vista, malgrado il fallimento dell'idealismo, «nelle aspirazioni dell'idealismo, anche se non nel suo cammino, consiste indubbiamente», dice Lévinas, «il valore della civiltà europea: nella sua prima ispirazione, l'idealismo cerca di oltrepassare l'essere. Ogni civiltà che ac-

pka (trad. it. *La filosofia dell'azione responsabile*, in Bachtin et alii, *Bachtin e le sue maschere*, Dedalo, Bari 1995, pp. 43-100). Fra gli autori sopra citati, la posizione di Bachtin nei confronti della «rifondazione dell'ontologia» è, insieme, almeno per certi aspetti, alla filosofia di Carabellese, certamente quella più vicina alla concezione levinasiana: rinvio a A. Ponzio, *Scrittura, dialogo, alterità: Fra Bachtin e Lévinas*, La Nuova Italia, Firenze 1994 e a Id., *Responsabilità e alterità in E. Lévinas*, Jaca Book, Milano 1995.

³⁰ Lévinas, *Martin Heidegger et l'ontologie*, cit., p. 407..

³¹ Lévinas, *Dell'evasione*, cit., p. 46.

³² Ivi, p. 21.

chetta l'essere, la disperazione tragica che comporta e i crimini che giustifica, merita il nome di barbara»³³.

La questione del bisogno di evasione, nel saggio del 1935 conduce Lévinas al cuore stesso della filosofia, rinnovando l'antico problema dell'essere in quanto essere. Con il concetto di «evasione», esplicitamente distinto da quello di «slancio vitale» («nello slancio vitale andiamo verso l'ignoto, ma andiamo da qualche parte, mentre nell'evasione non aspiriamo se non ad uscire»³⁴ – uscire dall'essere), Lévinas introduce la categoria di *eccedenza* che riprende poi in *De l'existence à l'existant* e che troverà la propria riformulazione successivamente nel concetto di *infinito* contrapposto a *totalità*. Il bisogno di evasione, di eccedenza, è il bisogno di uscire dall'identità: l'identità dell'essere, l'identità dell'io in quanto essere, in quanto «stesso».

Nel saggio del 1935, Lévinas propone una fenomenologia del bisogno di evasione dall'essere, che egli descrive in alcuni aspetti essenziali dell'esistenza: nel *piacere*, che non essendo sbocco del bisogno e non tendendo a un termine, è processo di uscita dall'essere; nella immotivata *vergogna* di sé in cui si vorrebbe sfuggire dall'identificazione con l'essere, dall'incatenamento dell'io a se stesso; nella *nausea* (il testo di Lévinas è anteriore alla pubblicazione della *Nausée* di Sartre) quale disposizione fondamentale che manifesta l'essere come essere indissolubilmente legati, come «impotenza dell'essere puro in tutta la sua nudità»³⁵, come rivoltante presenza dell'io inchiodato a se stesso e come impotenza a uscire da questa presenza.

Il passaggio successivo, con *De l'existence à l'existant*, è la fenomenologia dell'essere nella sua indifferenza, come essere impersonale, anonimo, come *il y a*, come «c'è», non rivendicato da nessun essente. La fuoriuscita da questo perdurare anonimo dell'essere, dall'*essenza*, come Lévinas dirà in seguito, nel senso di effettuazione dell'essere, di processo o avvenimento d'essere, di *essanza*, è data dal rapporto con l'altro, in quanto *altri*. Altri fuoriesce dalla presenza, dall'identità, dall'iniziativa dell'io.

De l'existence à l'existant è una puntuale messa in discussione della concezione heideggeriana che Lévinas aveva altrettanto puntualmente esposto e analizzato in *Martin Heidegger et l'ontologie* (1932) e

³³ Ivi, pp. 46-47.

³⁴ Ivi, p. 19.

³⁵ Ivi, p. 40.

L'ontologie dans le temporel (1940), testi poi ripresi in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Le nostre riflessioni, dice Lévinas nell'introduzione del libro del 1947, «sono spinte dal bisogno profondo di abbandonare il clima di tale filosofia», la filosofia di Heidegger, «e dalla convinzione che da essa non si può uscire in direzione di una filosofia che potremmo chiamare pre-heideggeriana»³⁶. Attraverso le descrizioni della *lassitude*, della *paresse* e della *fatigue*, Lévinas evidenzia alcune situazioni in cui la cura dell'essere per la propria durata e conservazione viene messa in crisi, in cui, anziché della lotta dell'essere che già esiste al fine di prolungare questa sua esistenza, c'è un rifiuto, un indietreggiamento davanti all'esistenza, attraverso cui l'esistenza si impadronisce della propria esistenza: la lassitudine è un evento nei confronti di tutto e tutti ma soprattutto nei confronti di se stessi: essa riguarda la vita stessa. Contro l'obbligazione del dover fare, intraprendere, qualcosa, aspirare a qualcosa, la lassitudine si presenta come desiderio di evasione dall'esistenza stessa, senza itinerario, senza progetto, senza destinazione, «come nel caso dei veri viaggiatori di Baudelaire, si tratta di partire per partire»³⁷. La pigrizia è un'inibizione del cominciamento dell'atto, l'impossibilità di cominciare, che si situa, dice Lévinas, come nel noto esempio di William James, tra il preciso dovere di alzarsi e il momento in cui il piede si posa sullo scendiletto. La pigrizia è l'affermazione dell'inazione stessa, che opprime, pesa, dà noia; dice l'avversione e la nausea per l'impresa dell'esistenza; come la lassitudine, è un rifiuto a intraprendere, a possedere, ad occuparsi, un rifiuto dell'esistenza come carico. «Essa vuole abbandonare l'esistenza, 'questa farsa che ciascuno deve continuare a recitare', come dice Rimbaud»³⁸. La descrizione della pigrizia di Oblomov nel romanzo di Gorčancov è abbastanza precisa sotto questo riguardo. Della fatica Lévinas sottolinea l'irrigidimento, l'intorpidimento, l'allentamento della presa. Contro certa mistica «del lavoro che dispiega [sfrutta: *exploite*] i temi della gioia e della libertà attraverso il lavoro» (si pensi a "il lavoro rende liberi" e all'esaltazione del lavoro nel *Programma di Gotha* degli operai tedeschi contro cui Marx intervenne abbastanza duramente), Lévinas insiste sul carattere di impresa seria, di sofferenza, di fatica, dello sforzo, se considerato nel suo effettuarsi, nel suo istante, indipendente-

³⁶ Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 13.

³⁷ Ivi, p. 19.

³⁸ Ivi, p. 21.

mente dal conseguimento del risultato e da come può essere valutato una volta raggiunto lo scopo. «La gioia non risiede nel lavoro: felicità del compito e del dovere compiuto, eroismo del sacrificio e della difficoltà, essa è alimentata da altri motivi»³⁹. Lo sforzo e la fatica sono quindi assoggettamento e servitù ma al tempo stesso comportano la manifestazione o la stessa costituzione di un esistente, di un soggetto, di un qualcuno, nel brusio anonimo dell'esistenza. Nel divenire dell'essere, c'è un'ipostasi, un arresto, un contraccolpo, un rinculo, un ritardo, un ritardo dell'esistente sull'esistere, ritardo che costituisce l'istante, il presente. Il presente si realizza, l'istante viene assunto proprio a partire da questo rinculo nel presente. Nello scorrere anonimo dell'esistenza c'è un arresto e una posizione, e con ciò stesso l'assunzione dell'istante, l'assunzione di un presente. Oltre che una condanna all'essere, la fatica è irrigidimento, il costituirsi di un essere disarticolato da se stesso, frazionato in istanti, che è in ritardo rispetto a se stesso. Nella fatica c'è la contraddizione di un presente in ritardo con se stesso; la fatica è questo ritardo, questa esitazione, che se «non consiste nel disdire l'abbonamento all'essere»⁴⁰, segna però quell'interruzione, quel ritardo, che è il sorgere, nell'esistenza anonima, di un esistente: l'ipostasi; nell'esistenza, l'esistente si ipostatizza. Attraverso l'ipostasi l'essere in generale perde il suo carattere anonimo e impersonale, che Lévinas indica tramite l'espressione «il y a». L'ipostasi è l'evento attraverso cui l'innominabile verbo essere si muta in sostantivo, in una identità. La costituzione del soggetto sta nell'indietreggiamento, è essenzialmente un modo di essere al di qua dell'essere. In questo indietreggiamento, in questa esitazione, in questa sospensione, in questo in quanto sé, il soggetto è già libertà di fronte a ogni oggetto.

Il libro del '47 di Lévinas è fondamentalmente dedicato a esplicitare le implicazioni di questa situazione, e si conclude con il capitolo intitolato *L'ipostasi*. L'ipostasi, che Lévinas analizza descrivendo anche la situazione del sonno e quella dell'insonnia, è essere a partire da se stesso, essere presente, indietreggiamento rispetto al fluire dell'essere, è possibilità di interiorità. Tale interiorità, tutt'altro che semplicemente espressa dal corpo, dice Lévinas, è il corpo: il corpo realizza la condizione di ogni interiorità. Ma l'esistente resta legato, inchiodato a se stesso, alla propria identità, al proprio presente, a una apparente diacro-

³⁹ Ivi, pp. 26-27.

⁴⁰ Ivi, p. 28.

nia, che è un'eterna sincronia (niente di nuovo sotto il sole); la sua evasione dall'essere è illusoria perché, come io, come identità, nei suoi viaggi porta sempre con sé se stesso. L'indietreggiamento di fronte a sé, dice Lévinas, è come una corda data al prigioniero senza liberarlo. L'alterità assoluta dell'altro istante, la possibilità della diacronia, il tempo, non può essere possibile in "soggetto solo", che è definitivamente se stesso. Questa possibilità può venirmi solo da altri: altri è il tempo stesso. E da altri viene la libertà come possibilità di giustificazione della propria posizione, della posizione che è l'ipostasi, l'esistente, l'io. La libertà consiste nel fatto di giustificarsi ad altri, nel «farsi *perdonare* il proprio essere dalla stessa alterità d'altri»⁴¹. Il tempo e la libertà possono sussistere soltanto nella relazione con altri, nel dialogo, nel dialogo attraverso cui *altri* ci libera, e ci libera proprio per la sua alterità, mentre nessuna liberazione, come nessuna esperienza del tempo come vera diacronia, può avvenire nel "dialogo silenzioso dell'anima con se stessa". In queste considerazioni ovviamente è presupposta la necessità di riconsiderare lo stesso concetto di dialogo in termini di alterità, di una valorizzazione dei termini originari in cui il dialogo deve essere fatto consistere.

Nella sezione di questo libro del '47 intitolata *Il mondo* – dove Lévinas mette in discussione il concetto heideggeriano di cura d'essere, come pure il concetto del "quotidiano", come "inautentico", affermando che il rapporto con il mondo e con gli oggetti di cui è fatto coincide nella sincerità della soddisfazione e non è strumentale all'esistenza, alla cura d'esistere, non è "il materiale", «nel senso in cui si parla di "materiale di guerra"»⁴², ma è inseparabile dall'esistenza stessa, non serve semplicemente per vivere ma è vivere, genuinamente, vivere – si mostra come nel mondo, *altri* sia dato come oggetto e anche se non come

⁴¹ Ivi, p. 86.

⁴² «Nel tentativo di distinguere la nozione di mondo da quella di una soma di oggetti siamo propensi a vedere una delle più profonde scoperte della filosofia heideggeriana. Ma per descrivere l'essere nel mondo, il filosofo tedesco si è precisamente richiamato a una finalità ontologica a cui subordina gli oggetti del mondo. [...] Ciò che è dato nel mondo non è un mezzo. Per l'intendenza militare il cibo è approvvigionamento, le case i rifugi sono "accasermamenti". Ma per il soldato il pane, la divisa e il letto non sono "materiale", non sono mezzi "in vista di", ma fini» (ivi, p. 36). Il mangiare non è un mezzo, non ha secondi fini, «realizza pienamente la sincerità della propria intenzione. "l'uomo che mangia è il più giusto degli uomini"» (ivi, p. 37). «La grande forza della filosofia marxista» consiste nel suo collocarsi «nella sincerità dell'intenzione, nella buona volontà della fame e della sete» (pp. 38-39).

cosa mai separato dalle cose, sia dato non in un rapporto diretto ma dalla mediazione del ruolo, della posizione sociale, dell'appartenenza, dell'abito. Nella socialità del mondo, che è comunicazione o comunione, l'altro è dato dentro a una forma, attraverso la mediazione di un terzo, qualcosa, che, sulla base di determinate istituzioni, lo metta in rapporto. Il rapporto con l'altro non è faccia a faccia, ma passa attraverso il loro rapporto con qualcosa. C'è o non c'è rapporto a seconda che si abbia qualcosa o nulla in comune: un'idea, un interesse, un'opera, un pranzo, il "terzo uomo". All'interno del mondo la relazione tra esseri umani è una relazione tra identità, tra individui appartenenti a generi, a insiemi. Fuori dal mondo è l'amore, in cui a differenza delle altre relazioni con gli oggetti, cose o esseri umani, manca la corrispondenza tra desiderio e soddisfazione. Qui il desiderio è aperto all'infinito. Il desiderio d'altri è proprio questa esperienza dell'assenza di cui è prova la carezza, come tentativo vano di tenere una presenza, che, già in quanto tale, è avvertita come assenza. *Altri* è questa assenza in presenza, che dà luogo a un desiderio che non si soddisfa, e che, come nel bacio, si scopre come fame di niente. Ad Heidegger, che nei suoi corsi tende a presentare la differenza dei sessi come la specificazione di un genere, è sfuggito il carattere originario dell'eros, la trascendenza che esso comporta rispetto all'essere, all'inevitabile ritorno presso di sé dell'io in ogni suo movimento all'interno del mondo. L'intersoggettività asimmetrica rende possibile un movimento dell'io che non si concluda sempre di nuovo fatalmente con un ritorno a se stesso. Il libro del '47 termina con un riferimento alla fecondità, alla procreazione, poi sviluppato in *Totalité et Infini* (1961), che insieme *Autrement que être ou au de là de l'essence* (1974), trova già qui individuati i temi e impostate le questioni essenziali oggetto di ulteriore riflessione e rielaborazione. Nella seconda edizione del 1978 del libro *De l'existence à l'existant*, Lévinas individua l'elemento di permanenza nella sua ricerca, a trent'anni di distanza, nella nozione dell'*il y a*, attraverso la quale viene descritto il «carattere desertico, ossessivo e orribile dell'essere», e della sua «inumana neutralità»⁴³. Questa neutralità permane, sotto forma di indifferenza, di egoismo nell'ipostasi. Non può esserci *de-neutralizzazione* né nel *conatus essendi*, né nel mondo, in cui la cura di sé si organizza come civiltà, ma «volgendosi all'indifferenza, all'equilibrio di forze ano-

⁴³ Ivi, p. 5.

nimo e, se è necessario, anche alla guerra»⁴⁴. La de-neutralizzazione dell'essere è possibile lì dove la defezione dell'ipostasi si presenta come originaria relazione irreversibile con l'altro, come esposizione all'altro, come rapporto faccia a faccia, con le implicazioni che ciò comporta riguardo alla socialità, una volta che essa si presenti in termini di prossimità, e del tempo, una volta che risulti determinato dall'inquietudine per l'altro.

A partire dall'assenza dell'altro, dalla sua assenza in presenza che «è precisamente la sua presenza come altro»⁴⁵, è possibile una fenomenologia della temporalità, quale è esposta nelle lezioni del 1946-47 (poi riunite nel libro, già menzionato, *Le temps et l'autre*), che non sia il tempo del *soggetto solo*, sia esso «il tempo oggettivo» o il «tempo soggettivo» come «distensione dell'anima», come «durata», come «forma a priori», come «ritenzione e protensione» della coscienza intenzionante, o come «tempo autentico dell'esistente» a partire dall'essere-per-la-morte. L'alterità assoluta dell'altro istante, la materialità del tempo rispetto alla presentificazione nell'identico, è l'alterità della irriducibile assenza di altri, l'alterità come relazione non reciproca, situata in uno spazio non simmetrico e al di là della contemporaneità, quale si presenta in rapporto con l'altro senza intermediari, senza la mediazione di «una verità, un dogma, un'opera, una professione, un interesse, un'abitazione, un pasto, che non consiste dunque in una comunione»⁴⁶.

Come già diceva Aristotele, il tempo, osserva Lévinas, è, in qualche modo, collegato col movimento, con uno stato di non-riposo, di non-quiete. Ma non si tratta della mobilità continua, esterna o interna alla coscienza, che suggerisce l'idea del tempo come flusso: si tratta invece, per Lévinas, dell'*inquietudine* provocata dal rapporto con l'altro, un rapporto che esclude l'indifferenza e in cui la differenza si situa nella *non-indifferenza*. La messa in discussione di fronte al volto dell'altro che, con la sua stessa nudità, esposizione, fragilità, dice che la sua alterità non potrà essere annientata, che *pone l'io all'accusativo*, convocandolo, mettendolo in questione, richiamandolo a una responsabilità assoluta, fuori dall'iniziativa dell'io, una responsabilità per l'altro che non permette riposo, che non dà pace, e rispetto a cui la pace della guerra – come la soluzione stessa della guerra – rivela tutta la sua mise-

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 87.

⁴⁶ *Ibidem*.

ria e vanità: *questo stato di inquietudine è la diacronia stessa*, la temporalità non più come fluire continuo, ma come discontinuità; e tuttavia nella discontinuità, nella differenza, come inevitabile coinvolgimento, come non-indifferenza.

C'è un capitolo, il primo, *L'esotismo*⁴⁷, della sezione *Esistenza senza mondo* di *Dall'esistenza all'esistente*, che è particolarmente interessante per il suo rapporto con un saggio del 1948, che esamineremo dopo, intitolato *La réalité et son ombre*. In entrambi questi testi si considera l'arte e la sua capacità di far uscire le cose dal mondo e di strapparle all'appartenenza di un soggetto. Da una prospettiva che non è quella del mondo, al posto dell'oggetto l'arte ci dà la sua *immagine*, che estranea le cose della percezione ordinaria, conferisce loro un certo esotismo. Gli oggetti del "nostro mondo", si staccano da esso. Attraverso l'immagine, l'arte anche quella più realista, evidenzia l'*alterità* degli oggetti del mondo, ne raffigurano l'esteriorità, mostrano le cose fuori dalle forme che le fanno rientrare nel mondo del soggetto, del mondo dato, ce le offre nella loro nudità. La cosa non è solo ciò che si dà nella sua identità al soggetto, ma è anche la sua alterità. La realtà risulta doppia: accanto alla sua identità, la sua alterità; accanto a ciò che si dà nella luce del sapere, inteso nel senso più largo, la sua ombra.

Nel 1947 Lévinas inizia a frequentare M Chouschani, «maestro di gran prestigio ed esigente», di esegesi e di Talmud. Inizia dal 1957 una serie di conferenze sui testi talmudici. In seguito appariranno delle raccolte delle sue «letture talmudiche»⁴⁸ e dedicherà ai problemi dell'ebraismo una serie di scritti, per la maggior parte degli anni Cinquanta, raccolti nel 1963 con il titolo *Difficile liberté*⁴⁹ e nel 1988 in *A l'heure des Nations*⁵⁰. Del monoteismo giudaico, Lévinas esalta il carattere etico, la messa in questione della «cura di sé», naturale agli esseri,

⁴⁷ Ivi, pp. 46-50.

⁴⁸ *Quatres lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1968; trad. it. di A. Moscato, *Quattro letture talmudiche*, Il melangolo, Milano 1982. *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Les éditions de Minuit, Minuit, Paris 1977; trad. it. di O. M. Nobile Ventura, *Dal sacro al santo*, Città Nuova, Roma 1985. *L'au-delà du verset*, Les éditions de Minuit, Paris 1982; trad. it. di G. Lissa, *Al di là del versetto*, Guida, Napoli 1986. *Nouvelles lectures talmudiques*, Les éditions de Minuit, Paris 1996; trad. it. di B. Calmi, *Nuove letture talmudiche*, SE, Milano 2004.

⁴⁹ *Difficile liberté; Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1963 e 1976; trad. it. parziale di P. Penati, *Difficile libertà*, Editrice La Scuola, Brescia 1986; trad. it. integrale e cura di S. Francioni, *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2004.

⁵⁰ Minuit, Paris 1988; trad. it. *All'ora delle nazioni*, Jaca Book, Milano.

essenziale all'*esse* degli esseri, la sovversione dell'*esse* nel «dis-interessamento», nella inquietudine per l'altro, fino alla *sostituzione*, all'essere al posto dell'altro insostituibilmente. L'ebraismo è per Lévinas umanissimo. «La Bibbia non è un libro che ci conduce verso il mistero di Dio, ma verso i compiti umani degli uomini. Il monoteismo è un umanesimo. Solo gli sciocchi poterono trasformarlo in aritmetica teologica»⁵¹.

Coerentemente alla sua critica dell'ontologia, in Lévinas c'è il rifiuto del problema di Dio nei termini dell'onto-teologia. Come «non contaminato dall'essere», Dio è l'al di là dell'«essenza» che si rivela nel rapporto con l'altro in quanto altri. L'ebraismo «non unifica, né gerarchizza gli dei numinosi e numerosi; li nega. Rispetto al divino che essi incarnano, non è che ateismo»⁵². Inoltre l'ebraismo, come è inteso da Lévinas, è un elemento integrativo e correttivo della tradizione filosofica occidentale, del logos greco, della sua idea del primato della coscienza conoscitiva, dell'ontologia, della politica, della guerra.

Nel 1948 su «Les Temps Modernes»⁵³, viene pubblicato, con una prefazione redazionale, probabilmente scritta da M. Merleau Ponty, *La réalité et son ombre*, in cui Lévinas riprende e sviluppa le considerazioni sull'arte espresse nel libro del '47. «La realtà» – dice Lévinas⁵⁴ – non è soltanto ciò che è, ciò che si rivela nella verità, ma anche il suo doppio, la sua ombra, la sua immagine». L'immagine è l'alterità che sfugge all'identità; e l'identità, come un sacco bucato, è incapace di contenerla. È appunto quest'altra faccia dell'essere ciò a cui l'arte si rivolge. Essa non rappresenta la realtà, ma raffigura il suo doppio. L'arte sostituisce all'oggetto, e al concetto che è l'oggetto in quanto colto, intelligibile, l'*immagine*. L'immagine non comporta una concezione, non dà luogo al “lasciar essere” «il *Sein-lassen*» di Heidegger, in cui si compie la trasmutazione dell'oggettività in potere. L'immagine attesta piuttosto una «passività radicale» irriducibile all'azione di un soggetto. La posizione e il movimento che stanno all'origine della produzione artistica

⁵¹ *Difficile liberté*, cit., trad. it. p. 343.

⁵² Ivi, p. 31.

⁵³ «Les Temps Modernes», 38, 1948, pp. 771-789, con una introd. di T.M. (Tempi Moderni, la redazione), pp. 769-770; riedito in «Revue des Science s humaines», nuova serie, 185/1, 1982, fascicolo monografico *La littérature dans la philosophie*, pp. 103-117, presentazione di A. David, p. 103; trad. it. in Lévinas, *Nomi propri*, a cura di P. Ciglia, Marietti, Genova 1984, pp. 174-190; trad. it. in *Nomi propri* (non compreso nell'ed. francese), pp. 115-120.

⁵⁴ Ivi, trad. it. p. 180.

fanno parte di un più ampio genere di eventi, tutti caratterizzati da un'apertura verso l'alterità, dalla capacità di avere un destino estraneo al soggetto che li ha prodotti, al contesto cui sono legati, agli scopi a cui sono immediatamente destinati. Si può appunto caratterizzare in questo senso la fuoriuscita dal mondo nel propriamente umano: come eccedenza in base alla quale qualsiasi artefatto, al di là dello scopo per il quale è stato costruito, della funzione a cui deve servire, ha una sua vita propria, un'alterità. Proprio per la capacità di uscita fuori dal mondo, Lévinas parla di *essenziale disimpegno* dell'arte, in un periodo in cui, in clima esistenzialista se ne esaltava l'impegno; si tratta di un disimpegno *al di qua* del mondo, che non ha nulla a che vedere con «l'estetica accademica dell'arte per l'arte»: «formula falsa, nella misura in cui colloca l'arte al di sopra della realtà e la svincola da qualsiasi dipendenza; immorale nella misura in cui libera l'artista dai suoi doveri di uomo e gli assicura una nobiltà facile e pretenziosa»⁵⁵.

Questa critica dell'arte, che basandosi sul primato della visione proprio della civiltà occidentale, è priva di trascendenza *al di qua* e resta legata al dato, al mondo che è interamente *qui* – l'arte che crea bellezza, che mette la coscienza in pace, la placa, che, anche se arte sonora, musicale, «fa silenzio» – si ritrova nel saggio di Lévinas del 1949, *La trascendenza delle parole. A proposito delle Biffures di Michel Leiris*, anch'esso pubblicato in «Les Temps Modernes»⁵⁶.

Nel 1951 appare l'importante saggio *L'ontologie est-elle fondamentale?*⁵⁷, dove Lévinas mostra come il rapporto con altri fuoriesca dall'ontologia. L'altro uomo «non viene incontro a me a partire dall'essere in generale». A partire dall'essere in generale mi viene di lui ciò che si offre alla mia comprensione e al mio possesso: lo posso comprendere a partire dalla sua storia, dal suo ambiente, dalle sue abitudini. Ma «ciò che in lui sfugge alla comprensione, è proprio lui, l'essente»⁵⁸. Il riferimento diretto di Lévinas è l'ontologia heideggeriana, che è ca-

⁵⁵ Ivi, p. 176.

⁵⁶ 44, 1949, pp. 1090-1094.

⁵⁷ In «Revue de Méthaphysique et de Morale», 56 (1951), n. 1, pp. 88-98; trad. it. di F. P. Ciglia, *L'ontologia è fondamentale?*, in Lévinas, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 171-172; ora nell'ultimo libro pubblicato da Lévinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset et Frasnelle, trad. it. e cura di E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 1998; è a quest'ultima traduzione che faremo qui riferimento.

⁵⁸ Ivi, trad. it. p. 38.

ratterizzata dalla coincidenza dell'ontologia fondamentale con la situazione di fatto, con la fattività dell'esistenza temporale. Comprendere l'essere in quanto essere è questa coincidenza con la situazione di fatto; comprendere è questo esistere di fatto, tendenza all'assunzione della propria condizione esistenziale. L'intenzione significativa (Husserl) è in Heidegger comprensione dell'essere in generale fatta coincidere con l'esistere stesso in quanto tendenza ad essere. Tutto il comportamento umano, in tutte le sue scansioni temporali, tutto l'esistere *quaggiù* è comprensione dell'essere, articolata in diversi momenti in cui l'essere, la verità, si rivela, tutto il comportamento umano è ontologia. Comprendere l'essere, conoscere, significa esistere, in quanto essere implicato nell'essere, essere-nel-mondo, abitare nel mondo, essere in relazione nell'essere, trovarsi nell'«aperto» dell'essere in generale. La comprensione è apertura dell'essere, è, secondo tutta una tradizione del pensiero occidentale, cogliere l'essente nell'orizzonte dell'essere, comprendere l'essere particolare ponendosi al di là del particolare, superare l'unicità dell'esistenza del particolare nella conoscenza dell'universale. A partire da Platone la conoscenza del particolare è subordinata alla conoscenza dell'universale. L'ontologia heideggeriana si colloca perfettamente in questa «venerabile» tradizione. Il rapporto con qualcosa è la sua comprensione come qualcosa, ed è nell'orizzonte dell'essere in generale, sulla base dell'universale, del concetto che qualcosa può essere compreso.

Su questo si basa la pretesa dell'ontologia ad essere fondamentale. A questa pretesa si sottrae altri, l'altro uomo. Il rapporto con altri fuoriesce dalla comprensione. «Nel nostro rapporto con altri questi non ci tocca a partire da un concetto. Egli è essente e conta come tale»⁵⁹, non ci riguarda a partire da una rivelazione dell'essere, non è sistemato nella comprensione, non è riconducibile a un «Noi», non si lascia ridurre all'«essere con», al *Miteinandersein*, heideggeriano, il rapporto con lui non si fonda sulla relazione ontologica. La relazione con altri non consiste né nel comprenderlo come oggetto né come essente, nel lasciarlo-essere.

Altri è colui al quale mi rivolgo, con cui parlo, e parlargli significa che mi pongo in relazione con lui non a partire dall'essere universale che egli è, ma proprio in quanto essente particolare. Egli conta nella sua singolarità, indipendentemente dall'essere che è. Con altri non vale la

⁵⁹ Ivi, p. 34.

formula secondo la quale prima di essere in relazione con qualcosa è necessario comprenderlo come essere: comprendere altri, se in termini di comprensione vogliamo descrivere il rapporto con lui, è già parlargli, dirgli la mia comprensione; la comprensione è già l'espressione che gli offro di questa comprensione: l'altro «è l'unico essere che non posso incontrare senza esprimergli questo incontro», sicché l'incontro non è conoscenza: nell'incontro c'è l'espressione dell'incontro, «c'è un saluto – anche se come rifiuto di salutare»⁶⁰. L'incontro è inseparabile dal tenere conto e dall'espressione di questo tenere conto. La parola dice di una relazione originale, nasce dall'incontro con l'altro, altri, dal non poter non tenerne conto, dal riconoscimento, dalla presa di coscienza, della sua particolarità, della sua alterità rispetto all'essere universale a cui può essere ricondotto, e dall'espressione a lui di questa presa di coscienza. Il linguaggio come tener conto dell'altro ed espressione di questo tener conto, non è subordinato alla presa di coscienza della presenza dell'altro, della sua vicinanza, della comunità con lui, ma ne è la condizione. Altri nel mio rivolgermi verso di lui, a differenza del mio rivolgermi verso un oggetto, è originariamente al vocativo, in questo senso è salutato, anche se il mio rivolgermi a lui consiste nella decisione di non salutarlo. Questo vocativo, che attesta la non situabilità d'altri nell'orizzonte dell'essere, la sua assoluta alterità, è la parola originaria, è ciò che dà origine al linguaggio e quindi alla coscienza, ivi compresa la coscienza nei confronti di altri e dell'eventuale senso di vicinanza, di comunità, che si può avere con lui.

La relazione con altri non è dunque ontologia. Lévinas chiama «religione» questa relazione non riducibile a rappresentazione, e in cui ciò con cui ci si relaziona, altri, è al vocativo. In questa relazione, a differenza di quella in cui la coscienza intenziona un oggetto, ciò che è nominato è al tempo stesso interpellato; nominare significa qui interpellare. Lévinas si richiama in quest'uso di «religione» a *Politique positive* di A. Comte e a Kant: nell'incontro altri è in società con l'io, senza che la socialità sia riconducibile a qualche proprietà comune, a qualche comune appartenenza, sia il risultato di conoscenza, sia riducibile alla comprensione, rientri nell'esercizio del potere; nell'incontro con il volto altrui la relazione con l'altro «raggiunge l'infinito»⁶¹. «Religione» indica un legame con altri in quanto altri, in quanto irriducibile alla

⁶⁰ Ivi, p. 36.

⁶¹ Ivi, p. 37.

rappresentazione; un legame che non dipende da qualche appartenenza, in cui altri è inconcepibile come essente, inassimilabile, ingiustificabile. Egli è fuori dall'orizzonte dell'essere in cui io mi situo, non rientra nel campo della mia libertà e del mio potere. «L'incontro con altri consiste nel fatto che malgrado l'estensione del mio dominio su di lui e della sua sottomissione, io non lo possiedo»⁶². L'assassinio è l'attestazione della irriducibilità dell'altro. Nella negazione totale dell'altro c'è la consapevolezza del carattere infinito di questo tentativo e della sua impossibilità. L'eliminazione dell'altro è complementare alla sua negazione come altro, alla sua espunzione, alla sua riduzione ad un elemento del mondo, alla sua assunzione nell'orizzonte dell'essere in generale, a partire da una totalità dalla quale dipenderebbe il suo significato, è agevolata dalla sua considerazione nei termini dell'ontologia. Invece l'eliminazione dell'altro è ostacolata dall'incontro con il suo volto, dal guardarlo in faccia. La relazione faccia a faccia significa non poter uccidere. Il volto è già comandamento di non uccidere. Ed è la situazione in cui si origina la parola (*parole*), in cui si conversa, in cui la resistenza dell'altro non è vinta dall'aver ragione di lui, su di lui – dalla ragione fatta per le cose, che abborda e afferra il particolare a partire dall'universale, ragione ridotta ad astuzia, a intelligenza della lotta e della violenza – non è «spezzata, ma pacificata»⁶³.

A differenza del rapporto con le cose, il rapporto con il volto dell'altro è rapporto con un immediato, che, come tale, non è oggetto di comprensione, dato che la comprensione ha bisogno della mediazione del concetto, dell'universale, della riduzione nell'orizzonte dell'essere in generale. Nella sua alterità, altri non significa in quanto questo o in quanto quello, non significa, come un oggetto, in base a ciò che non è, ma significa per sé; sicché il rapporto con lui è effettivamente tale nella misura in cui è fuori dalle astuzie della ragione che vuole avere ragione dell'altro, è rapporto diretto, senza aggiramenti, senza vie traverse. La relazione con il volto, evento della parola (*parole*), è relazione con ciò che è in persona, che significa di per sé fuori dal conferimento di senso a partire da una totalità; relazione con profondità anziché relazione con un orizzonte, «squarcio dell'orizzonte»⁶⁴. Il volto *significa altrimenti*; il volto è nudo, significa di per se stesso, e sfida con la sua nudità, la vo-

⁶² Ivi, p. 38.

⁶³ Ivi, pp.37.

⁶⁴ Ivi, p. 39.

lontà di potere su di lui, di aggiramento, di negazione, di eliminazione. La stessa possibilità di comprensione, di significazione nell'orizzonte dell'essere, presuppone questo rapporto, che può essere descritto come condizione della coscienza e del disvelamento.

La contestazione del primato dell'ontologia è anche contestazione del primato della visione: la visione del volto è ascolto e parola; è contestazione del primato della coscienza: la coscienza *tout court* presuppone la coscienza morale; è contestazione della mia stessa riducibilità all'orizzonte dell'essere: l'alterità di altri, dice anche della propria alterità, della propria eccedenza rispetto alla propria identità, alla coscienza di sé, implica che il rapporto con il volto sia rapporto di singolo a singolo, di faccia a faccia, implica che io stesso sia volto, irriducibile ai significati conferiti a partire da una totalità. La contestazione del primato dell'ontologia è anche riconoscimento del rapporto con altri come rapporto con l'infinito, irriducibile alla totalità. Il saggio «L'ontologia è fondamentale» termina con queste conclusioni, che preludono, diventando premesse, al libro del 1961, *Totalità e Infinito*, e con quest'altra affermazione, che sembra annunciare il libro del 1972, *L'umanesimo dell'altro uomo*, e rispondere all'incontro di Davos del 1929 fra Heidegger e Cassirer: «L'umano si offre soltanto a una relazione che non è un potere»⁶⁵.

Nel 1961, lo stesso anno è nominato professore all'università di Poitiers. Lévinas pubblica *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité*⁶⁶, che, come Lévinas stesso dice, riprende sotto forma di libro il saggio del 1957, *La philosophie et l'idée de l'Infini*, poi pubblicato nella sezione *Raccourcis* dell'edizione del 1967 di *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*⁶⁷. *Totalité et Infini* prende l'avvio dalla considerazione del rapporto fra ontologia, politica e morale. L'essere, nel suo divenire, nella sua «essenza» come venire ad essere, come *conatus essendi*, come dialettica fra essere e non-essere, inscrivibile in un percorso narrativo, in una storia, si rivela in tutta la sua evidenza allo sguardo realistico della politica. In quanto visione totalizzante e organizzazione funzionale, in quanto atteggiamento aderente alla realtà, alla storia e

⁶⁵ Ivi, p. 40.

⁶⁶ Nijhoff, La Haye 1961; trad. it. di A. Dell'Asta, introd. di S. Petrosino, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano 1980 e 1990.

⁶⁷ *La philosophie et l'idée de l'Infini*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 63, 3, 1957, pp. 241-253; in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 165-178, trad. it. Cit., pp. 189-204.

mediazione dell'interesse fra soggetti individuali e collettivi, la politica è legata all'ontologia. Come amministrazione razionale della durata, come economia del perdurare, del persistere, del progredire nell'essere, a qualsiasi costo, la politica prevede la guerra, come *extrema ratio*: la guerra è inscritta nel reale quale si rivela alla visione della politica, come arte di prevedere e di vincere – nel senso di avere la meglio, ma anche di tenere a bada, di sedare – la guerra.

Totalité et Infini parte dalla individuazione del nesso fra ontologia, storia, politica, guerra. Il concetto di *totalità*, a cui Lévinas oppone quello di *infinito*, è strettamente collegato con la visione della politica in quanto ragione del reale, e tutta la riflessione di Lévinas di *Totalité et Infini* concerne la possibilità di un *sovrappiù* irriducibilmente esterno alla totalità, di una *trascendenza* – espressa nel concetto di *infinito* – nei confronti della totalità e nei confronti della politica che della totalità manifesta la ragione. La questione che Lévinas affronta è se si debba ammettere il primato della politica, cioè dell'ontologia, cioè della guerra, e fondare la morale sulla politica facendo derivare l'escatologia della pace messianica dalla ontologia della guerra, la pace finale – come senso ultimo di cui gli individui sono portatori – dalla ragione che fa il suo gioco nella guerra; oppure se sia plausibile una *metafisica* che non accetta l'ontologia della totalità e della guerra, non si adatta alla visione teleologica della totalità, che non rientra nel senso della storia, ma che pone in relazione con ciò che è al di là della totalità e della storia e, al tempo stesso, non meno originario di esse e *interno* ad esse, malgrado l'irriducibilità alle loro categorie (è l'idea cartesiana, più volte richiamata da Lévinas, dell'infinito nel finito, del più nel meno, dove l'*in* dell'*infinito* significa al tempo stesso *non* e *dentro*).

Totalité et Infini mostra la possibilità della metafisica, di una escatologia al di là del senso ultimo della storia, di una morale non fondata sulla politica e di una pace non derivata dalla guerra. E individua la rottura della totalità e l'eccedenza rispetto all'ontologia, che producono l'*infinizione*, il rapporto con l'infinito, non in un sapere, in una rappresentazione, in un'operazione conoscitiva, ma nel rapporto etico imposto dalla trascendenza dell'altro, di ciascuno in quanto altro nei confronti di una visione totalizzante e rispetto a una omologazione a un medesimo. La ri-velazione dell'infinito che comporta il primato della morale e delle sue categorie – la responsabilità che va al di là del legale e obbliga al di là del contratto, la non-indifferenza, la discrezione (discrezione non solo come atteggiamento soggettivo, ma anche come oggettiva e insu-

perabile separazione di individui dei quali ciascuno è irriducibilmente altro) – avviene nel rapporto con l'altro, col *volto* dell'altro, come ciò che ha di un senso per sé, che non attende l'intenzionalità conoscitiva, la visione totalizzante, la comprensione del senso della storia, per essere significativa.

Dopo aver insegnato nell'Università di Poitiers, Lévinas dal 1967 al 1973 insegna all'Università di Paris-Nanterre. Fra il 1964 e il 1970 pubblica tre importanti saggi, poi riuniti in *Humanisme de l'autre homme* (1972), a cui, sopra, abbiamo già accennato: *La signification et le sens* (1964)⁶⁸, *Humanisme et an-archie* (1968)⁶⁹, *Sans identité* (1970)⁷⁰. Questi tre saggi sono particolarmente significativi per ciò che riguarda la presa di posizione di Lévinas nei confronti sia dell'umanesimo tradizionale nella sua riformulazione neokantiana e sia della critica ad esso rivolta da parte di Heidegger, le due posizioni del dibattito di Davos del 1929 da cui Lévinas era stato fortemente colpito, come egli stesso dice nel colloquio con F. Poirié⁷¹. Di fronte all'antinomia di Davos, cioè alla alternativa tra umanesimo tradizionale e la sua critica da parte di Heidegger che risulta, in qualche maniera, coincidente con la nuova posizione assunta dalle scienze umane, Lévinas prospetta un *altro* umanesimo, un umanesimo an-archico, senza archè, incentrato sul rapporto con l'altro e sul movimento verso l'altro senza ritorno, senza guadagno, che Lévinas chiama "opera", di cui, come aveva mostrato nel saggio del '48, *anche l'arte e non solo l'arte è espressione*. Precisamente, all'umanesimo tradizionale basato sulle nozioni *di senso a partire dall'io e circoscritto nel suo orizzonte, di coscienza morale e di soggettività*, e alla critica heideggeriana di esso in quanto, come tale, legato a presupposti metafisici, Lévinas nel primo saggio, contrappone, un senso senza ritorno e esorbitante rispetto all'economia dell'io; nel

⁶⁸ «Revue de Métaphysique et de Morale», 69, 2, 1964, pp. 125-156, che riprende e integra la seconda parte di *La trace de l'autre*, «Tijdschrift voor Filosofie», 25, 3, 1963, pp. 605-623, poi ripreso nell'edizione del 1967 di *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, trad. it. cit. pp. 215-233.

⁶⁹ «Revue Internationale de Philosophie», 85-86, 3-4, 1968, pp. 323-337.

⁷⁰ «L'Ephémère», 13, 1970, pp. 27-40.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 65. Su questo argomento, v. XAVIER ANTICH, *L'umanesimo di Lévinas e l'incontro di Davos*, nel fascicolo di «Idee», 25, 1994, intitolato *Sulla traccia di Lévinas*, pp. 91-96. Un altro fascicolo di «Idee» dedicato a Lévinas è il n. 9-10, 1988-1989, che contiene anche due testi di Lévinas (tradotti in italiano da A. Ponzio), *La Bibbia e i Greci* e *La significanza del senso*, pp. 107-114.

secondo, una responsabilità an-archica, non giustificabile da principi esterni né interni alla coscienza, ma che viene da altri, che «mi riguarda mio malgrado» e che abroga l'egoismo ridicolo e assurdo del *conatus essendi*, della cura di sé, di un ente che, malgrado tutto il suo darsi da fare, è destinato alla morte: «tutto è invano, niente di nuovo sotto il sole» (*Qohélet*); nel terzo, un soggetto impossibilitato a gestire la propria arroganza data la sua vulnerabilità, la sua esposizione all'altro senza ripari, il coinvolgimento nel destino altrui, la sua costitutiva responsabilità illimitata, la non-indifferenza ad altri, malgrado gli alibi, la responsabilità limitata, le forme entro cui si identifica e si barriera.

L'opera come movimento dall'io verso l'altro, a senso unico, senza ritorno all'io, è in contrasto con quello che ha dominato nella filosofia e nell'ideologia occidentale e che trova la sua esemplificazione nel viaggio di Ulisse che dopo diverse peripezie, fa ritorno nell'isola natale. L'opera è generosità radicale «giovinezza radicale dello slancio generoso»⁷², che non si aspetta, gratitudine, che non si aspetta un «ritorno»; è rinunciare ad «essere il contemporaneo del risultato», «essere per un tempo che sarà senza di me, per un tempo dopo il mio tempo, oltre il famoso "essere per la morte"»⁷³. Lévinas riprende nella sua riflessione sul senso l'analisi del desiderio dell'altro avviata in *Totalità e Infinito*, desiderio dell'altro, «desiderio intero» (Valéry), che non è desiderio per sé, di un soggetto caratterizzato dalla tendenza a perseverare nel proprio essere (la *ormé* degli stoici), o che è tale che per lui, secondo la formula heideggeriana, «nella sua esistenza ne va di mezzo questa esistenza stessa», un soggetto caratterizzato dalla cura di sé. Il movimento del desiderio verso l'altro compromette la sovrana identificazione dell'io con se stesso, non è riempimento, saturazione, ma fame insaziabile. Esso fuoriesce dal rapporto secondo cui l'altro è nemico (come in Hobbes e in Hegel), ma non è neppure complemento dell'individuo, alla cui sussistenza altrimenti mancherebbe qualcosa (come nella *Repubblica* di Platone). Il desiderio dell'Altro non rientra nella sfera dei bisogni e di ciò che l'io desidera per sé. Altri è anche l'orientamento, il movimento fondamentale, il senso di ogni espressione, che è sempre doppia, perché include sempre, in maniera inseparabile dal volgimento all'oggetto, dall'oggettivazione, il movimento verso l'altro, come interlocutore, come colui che richiede l'espressione, che la condiziona, che ne deter-

⁷² *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., trad. it. p. 65.

⁷³ Ivi, pp. 64-65.

mina la forma. Il volto dell'altro pone fine alla disponibilità della coscienza, è la sua messa in discussione che è tutt'altra cosa dal prendere coscienza di questo fatto. Si tratta della messa in discussione della coscienza e non della coscienza della messa in discussione. L'io perde la sua sovrana coincidenza con se stesso, l'identificazione che permette alla coscienza di riposare in se stessa; non ha più tempo per fare ritorno a sé, per badare a sé, non riesce a sottrarsi alla responsabilità per l'altro, che non diminuisce e non si esaurisce nell'ottemperare ad essa. Si tratta di un'attitudine senza riflessione, senza principio, di una primordiale dirittura, si tratta del *sensu* nell'essere, che è al di qua dell'essere, che non è, nell'essere, una delle possibili sue alternative, uno dei possibili essere altrimenti, uno dei tanti possibili sensi. Sartre dice «magnificamente, ma concludendo troppo presto la sua analisi, che gli Altri sono un puro buco nel mondo»⁷⁴. Il volto d'altri è alterità assoluta, non relativa al mondo e alle sue forme, alle sue maschere previste nei rapporti che ne fanno parte; non è né rivelazione, né dissimulazione essa si dà come «traccia». La traccia è un segno, ma non un segno come tutti gli altri, e, come traccia dell'altro, sconvolge l'ordine del mondo e si assolve da esso. Nel rivelarsi, l'altro si rivela, si assenta, si ritira, si assolve: qui il significante non si esaurisce nel significato, la trascendenza non diventa immanenza; la traccia significa al di là dell'essere.

Il saggio *Umanesimo e anarchia* si apre con un'epigrafe tratta da *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche (*Prefazione*, 4): «Io amo colui la cui anima trabocca tanto da fargli dimenticare se stesso, e tutte le cose sono dentro di lui tutte le cose divengono così il suo tramonto».

La crisi dell'umanesimo, su cui Lévinas si sofferma in *Umanesimo e anarchia*, è la crisi o la fine di un certo umanesimo: quella dell'antropocentrismo e dell'egocentrismo, mai così gratuiti e fuori posto come nella situazione attuale, in cui già sembra ironico «parlare di animale razionale» e in cui già risulta tragicomica la «cura di sé» di un ente che compie e subisce azioni senza senso, ma dove certamente è del tutto inappropriato attribuirgli un posto privilegiato nell'universo, «zimbello» com'è delle sue stesse opere», e inesorabilmente soggetto alla morte, anche violenta e assurdamente procurata da se stesso, come dimostrano le guerre e i campi di sterminio. L'inaffidabilità dell'autocoscienza, l'instabilità e la fallacia del *cogito* che secondo Cartesio avrebbe dovuto restituire la sicurezza nei confronti dell'universo, la scissione, emersa

⁷⁴ Ivi, p. 84.

con la psicoanalisi, di coscienza e inconscio, che mina l'identità dell'io e la sua credibilità, che rende sospetta di ipocrisia la sua morale, hanno minato alle basi l'umanesimo dell'identità, anche se esso, nel parossismo provocato proprio da questa situazione, cerca di esistere ancora in qualche forma esasperata. L'altra illusoria via d'uscita è la ricerca del senso in una ontologia senza metafisica, nella oggettività dell'essere, purificata da ogni ideologia, senza più tracce di un umano troppo umano. Pare che così si ripeta con la soluzione dell'ontologia fondamentale di Heidegger, l'errore che Husserl evidenziava in Cartesio: nell'aver cercato nel mondo, nell'essere, nell'ontologia, la soluzione come se queste cose non fossero sprofondate insieme alla messa in dubbio dell'io, «come se la loro sospensione fosse stata contingente, come se l'essere che esce dal coma del cogito fosse ancora lo stesso essere»⁷⁵. L'ontologia fondamentale heideggeriana e le scienze umane convergono in questa funzione puramente operativa dell'uomo – del *Da-sein*, dell'ex-sistenza, della soggettività – nella manifestazione dell'essere, della verità, dell'ordine oggettivo, di ciò che non dipende da lui, di una costruzione in cui le impalcature umane che l'anno resa possibile devono essere gettate. La soggettività è un momento necessario alla manifestazione dell'Essere, come nell'antropologia strutturale, è un momento necessario all'evidenziazione delle strutture di un ordine oggettivo. Alla rovina del mito dell'uomo, fine in sé segue l'apparizione di un ordine oggettivo che non è né umano né disumano e delle cui strutture l'uomo e le civiltà da lui prodotte non sono che l'espressione.

La questione che Lévinas affronta è la possibilità di un senso dell'umano fuori dall'ontologia, fuori dall'ordine oggettivo delle strutture; possibilità delineabile a partire dalla responsabilità originaria, illimitata e irreversibile per l'altro, anteriore all'essere, che non si dice in categorie ontologiche e il cui senso non è deciso nella storia, ma in un dire «preistorico e anarchico», la cui traccia si trova nel rapporto con assoluta alterità del volto nudo dell'altro.

In *Senza identità*, la riflessione di Lévinas sull'umanesimo «in una civiltà e in un'economia divenute planetarie» inizia dall'antiumanesimo delle scienze umane orientate, all'epoca, fondamentalmente nel senso dello strutturalismo⁷⁶; e si sofferma sulla messa in crisi della nozione di soggettività trascendentale, visto che l'identità del soggetto dell'io, la

⁷⁵ Ivi, p. 98.

⁷⁶ Ivi, p. 118.

coincidenza dell'io con se stesso, viene meno nell'alienazione prodotta dalla tecnica, della scienza, dalla politica e dall'arte di governare che conservano lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo e la guerra, e considerato anche che, malgrado l'individuazione della causa di tutto questo nell'alienazione sociale e tutti i buoni propositi del socialismo, la burocrazia e la violenza totalitaria si sono rivelate come gli unici effetti dei tentativi a partire da Marx di «cambiare il mondo»: *la disalienazione stessa si è alienata*. La ricerca del senso non può più contare sull'identità, e di conseguenza deve avvenire fuori dall'umanesimo e dalla metafisica, che è stato l'orientamento fondamentale della filosofia europea, a cui appartiene la nozione di soggettività trascendentale e tutte le posizioni basate sull'io, sullo psichismo, sulla coscienza, sul soggetto, sulla certezza di sé e che in ultima analisi sono riconducibili al cogito cartesiano: è questa la posizione di Heidegger, che alla metafisica contrappone l'ontologia. Per Heidegger il senso va ricercato nel processo stesso dell'essere, nell'essenza dell'essere, di cui l'uomo è solo dicitore, araldo, messaggero, cantore: lasciare essere l'essenza dell'essere come il pastore serba il suo gregge. Il primato dell'io, la soggettività, l'interiorità, tutto ciò è contestato da Heidegger come dalle scienze umane. Il senso è fuori dal soggetto e dall'ideologia. L'antipsicologismo husserliano che approdava alla soggettività trascendentale, viene spinto oltre, fino alla negazione, in quanto metafisica, anche di quest'ultima.

Lévinas individua un senso diverso in cui il soggetto, l'io, l'identità vengono messi in crisi, in cui la frase di Rimbaud «L'io è un altro» significa qualcosa di diverso da alienazione, tradimento, estraneità a sé e asservimento, un senso diverso dell'incapacità della soggettività di chiudersi in sé stessa, un senso diverso dell'«apertura» rispetto della heideggeriana estasi dell'exi-stenza nell'essere complementare all'apertura originaria dell'essenza dell'essere (de *Sein*) che si apre per mostrarsi. La messa in crisi dell'io è data dal suo rapporto frontale, faccia a faccia con l'altro, col volto dell'altro, e l'apertura è esposizione all'altro, la vulnerabilità nei confronti dell'altro, al di qua di ogni volontà, di ogni atto, di ogni dichiarazione, di ogni presa di posizione, una vulnerabilità che è spogliarsi dell'essere, uscire dai ruoli, dalle posizioni, dalle forme, dai generi dell'essere, *s'altérer*, alterarsi, nel senso di un *altrimenti che essere*⁷⁷. La vulnerabilità è l'assillo, l'inquietudine

⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 127.

provocata dalla vicinanza, dalla prossimità dell'altro, dal trovarsi responsabile dell'altro, senza averlo voluto né previsto: trovare sé; il *si* del trovarsi è quello del riflessivo e della funzione "passivante", è la particella pronominale declinata in latino come *sui, sibi, se, se*, un *sé* senza nominativo, che tuttavia è il *si* di un singolo, di un ciascuno, distinto dall'heideggeriano *si* impersonale, anonimo. L'io attivo ritorna alla passività del sé, all'accusativo del *si* che non deriva da nominativo, un'accusa prima della colpa, prima che il soggetto sia questo o quello, faccia parte dell'essere: un soggetto estraneo al mondo, «un soggetto innocente di congiunzioni ontologiche, soggettività del soggetto prima dell'essenza: giovinezza»⁷⁸. La prossimità non è coscienza della vicinanza, ma responsabilità: inquietudine, sofferenza per l'altro, vulnerabilità presupposta da ogni amore e da ogni odio: misericordia, commozione di viscere materne, sensibilità per l'altro fino alla sostituzione. Una disfatta, una defezione dell'identità che comporta l'unicità, l'insostituibilità nella responsabilità per l'altro, l'insostituibilità nella sostituzione: io solo, unico. Il saggio *Senza identità* ha questa epigrafe tratta dal Talmud di Babilonia, Trattato Abòth 6°: «Se non rispondo di me, chi risponderà di me? Ma se rispondo solo di me, sono ancora io?». Il rapporto con il prossimo, la responsabilità come primordiale non indifferenza nei confronti dell'altro, diversa dalla responsabilità definita e garantita dei ruoli, delle posizioni, delle professioni nel mondo, è il ritrovarsi straniero, estraneità al mondo, e al "se stesso", è non ritrovarsi nella propria differenza, il non coincidere con sé, ovvero provare la differenza fra l'io e il sé, la non-coincidenza dell'identico. Nessuno è a casa propria, nessuno può serrarsi dall'interno, nessuno si può salvare senza gli altri, nessuna identità. L'umanità viene dall'altro, non deriva da qualche essenza dell'uomo, dall'appartenenza al genere *Homo*, è responsabilità per l'altro; la singolarità, l'unicità, l'io, la libertà si realizzano nel rapporto con l'altro, nella condizione o in condizione dell'insostituibilità, non-permutabilità, dell'essere esposto, nella estrema vulnerabilità, nella non-indifferenza, nel dover rispondere dell'altro e all'altro. Questa responsabilità è senza limiti, senza garanzie, senza alibi e, come tale, non ha nulla a che vedere con le responsabilità che si assumono o si rifiutano nel mondo, con le responsabilità per impegno preso, per patto, per contratto; non riguarda l'uomo inteso come individuo di un genere o come ente situato in qualche regione ontologia, Né

⁷⁸ Ivi, p.129.

riguarda gli altri in quanto legati a me per l'appartenenza a qualche genere, che comporrebbe la possibilità della sostituzione, e la reciprocità del rapporto di responsabilità.

Nell'ultima parte di *Sans identité*, intitolata *La jeunesse* (il termine «jeunesse» l'abbiamo già visto impiegato nell'espressione «jeunesse radicale» in la *Signification et le sens*), Lévinas al tempo stesso si riferisce al problema della gioventù, che malgrado la violenza e l'irresponsabilità in cui degenera nel mondo d'oggi, avverte l'esigenza di una responsabilità non racchiusa negli angusti limiti definiti da questo mondo. *La jeunesse*, la giovinezza, la gioventù, è collegata con l'idea di una soggettività che non riesce a stare chiusa in se stessa, che non resiste a occuparsi grettamente della difesa di sé, senza preoccuparsi dell'altro, e che rinnega la responsabilità stereotipata dell'umanesimo tradizionale: *jeunesse* «che è rottura del contesto, parola decisiva, parola nietzschiana, parola profetica, senza uno statuto nell'essere, ma senza dispotismo, perché nata dalla autenticità, dalla sincerità, che non è la brutalità della confessione né la violenza dell'atto», ma è farsi incontro ad altri, responsabilità per altri, «sincerità che nasce dalla responsabilità»⁷⁹. C'è a questo proposito un riferimento di Lévinas al '68 parigino, che, come è noto, ebbe proprio nell'Università di Nanterre, dove Lévinas insegnava, uno dei principali punti di avvio. In alcuni momenti particolari del '68, «la giovinezza è consistita nel contestare un mondo denunziato da tempo», ma la cui denuncia era divenuta, da tempo, letteratura, posa, stilema. «Certe voci e certe grida le restituirono il suo significato proprio e irrecusabile»⁸⁰. Aggiunge Lévinas in nota⁸¹: «È interessante notare come tra i "sentimenti" più imperiosi del maggio 1968 dominasse il rifiuto di una umanità definita non dalla sua vulnerabilità più passiva d'ogni passività, dal suo debito verso l'altro – ma dal suo appagamento, dai suoi saldi in attivo e dai suoi acquisti»: critica della persona come «accumulazione di essere» (sono questo e sono quello), «tumefazione ontologica» gravante sugli altri fino a schiacciarli; critica della società gerarchizzata, «che si alimentava al di là delle necessità del consumo»; critica del «capitale in essere», oltre che del capitale in avere, del capitalismo come sfruttamento.

⁷⁹ Ivi, p. 137.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Ivi, nota 13 (ed. orig. nota 9), pp. 151-152.

Come abbiamo anticipato, i tre lavori che abbiamo esaminato sopra vengono riuniti nel libro del 1972, *Humanisme de l'autre homme*. Nella *Prefazione*, datata 12 maggio 1972, essi sono presentati come tre tappe di una «considerazione inattuale», di una «considerazione sull'inattuale», dove *inattuale* significa *altro* dall'attuale, da ciò, che nella tradizione occidentale, si è indicato come essere-in atto, ed anche dalle sue potenzialità o virtualità; *altro* dall'*esse* nell'essere, dal pienamente essere, «pieno da strariparne»; *altro* come l'intempestivo che interrompe la sintesi, sia pure la *sintesi passiva* di Husserl, *che impedisce* l'unificazione, la chiusura della totalità; *altro* dalla rappresentazione. Inattuale, nel senso di fuori dalla presenza totale, dalla simultaneità, dalla sincronia, è l'intelligibilità che deriva dalla prossimità dell'altro, dall'obbligo per lui. Inattuale, nel senso di non contemporanea, è l'alterità assoluta dell'altro, che, con l'impossibilità di poter essere con lui in uno stesso tempo, di poterlo far rientrare in un processo unitario e continuo, con la sua assenza in presenza, con il suo coinvolgere senza ripari, dà luogo all'esperienza oggettiva dell'intervallo insuperabile, del distacco, del «frattempo» in cui il tempo si produce come vera diacronia. Tra l'io e l'altro di cui l'io risponde e a cui risponde c'è una differenza insuperabile, che rende inattuale e non contemporaneo l'altro, che impedisce che l'uno sia messo accanto all'altro in una sintesi che li tematizzi entrambi facendoli entrare in uno stesso genere, e c'è un intrico che non si può districare che è la non-in-differenza della responsabilità, dell'uno per l'altro, dell'uno-responsabile-dell'altro. «Tra l'uno che io sono e l'altro di cui rispondo si spalanca una differenza senza fondo, che è anche la differenza della responsabilità (...)»⁸². Nonostante la certezza che ogni uomo, in quanto facente parte del genere umano, è mortale, la morte del singolo, che il rapporto di responsabilità, di non-indifferenza per l'altro ha reso tale, ha reso unico, ponendolo fuori genere, è una morte che *fa scandalo*, è «un altro primo scandalo», il che dice di una pretesa di immortalità, dice che «l'umanità non è un genere come l'animalità»⁸³.

⁸² Ivi, p. 27.

⁸³ Ivi, p. 29.

Nel 1974 appare *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*⁸⁴ che dopo *Totalité et infini*, costituisce la seconda organica esposizione della filosofia di Lévinas.

Nel libro del 1974, che è fondamentalmente la ripresa e lo sviluppo di due saggi rispettivamente apparsi nel 1968 e nel 1970, *La substitution e Au-delà de l'essence*⁸⁵, Lévinas torna a interrogarsi sulla possibilità del superamento dell'esse, del *conatus essendi*, dell'interesse, dell'interessamento all'essere che «si drammatizza negli egoismi in lotta gli uni contro gli altri, tutti contro tutti, nella molteplicità di egoismi allergici che sono in guerra gli uni contro gli altri e, così, insieme. La guerra è il gesto o il dramma dell'interessamento dell'essenza. (...) L'essenza è l'estremo sincronismo della guerra»⁸⁶. Questo libro, come *Totalità et Infinito*, sarà costante riferimento delle pagine che seguono, e perciò ci limitiamo per ora a questi pochi rigi.

Dopo aver insegnato a Nanterre, Lévinas insegna alla Sorbona (1973-1976). Particolarmente interessante è il corso delle lezioni dell'anno accademico 1975-76 che riprende la tematica del tempo e dell'alterità delle lezioni del 1946-47 e che sarà pubblicato da J. Rolland nel 1991 con il titolo *La mort et le temps*⁸⁷.

I libri successivi di Lévinas sono per lo più delle raccolte di saggi. *Noms propres* del 1976⁸⁸ contiene saggi di epoche diverse (dal 1947 al 1976) su Agnon, Buber, Celan, Delhome, Jabès, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Leiris (aggiunto nell'edizione italiana), Picard (inedito), Proust, Van Breda, Wahl.

Particolarmente interessante è il lavoro su Martin Buber, originariamente apparso in tedesco⁸⁹, per il fatto che in esso si evidenzia bene la specificità della concezione lévinasiana del rapporto di alterità proprio perché, malgrado alcune somiglianze con la concezione del rapporto *Ich-Du* di Buber, si mostrano, rispetto ad essa, i punti di divergenza.

⁸⁴ Nijhoff, La Haye 1974; trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 265-283.

⁸⁵ Pubblicati in: «Revue Philosophique de Louvain», 66, 91, 1968, pp. 387-508; «Revue de Métaphysique et de Morale», 75, 3, 1970.

⁸⁶ *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 8.

⁸⁷ *Editions de l'Herne*, Paris 1991.

⁸⁸ Fata Morgana, Montpellier 1976; trad. it. cit.

⁸⁹ *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, in P.-A. SCHILPP e M. S. FRIEDMAN (a cura), *Martin Buber*, Kohlhammer, Stuttgart 1963. In italiano si veda particolarmente *Ich und Du*, trad. it. di P. Facchi e U. Schnabel, Comunità, Milano 1958.

Lévinas, riferendosi al volume *Dialogisches Leben*, che raccoglie le principali opere filosofiche di Buber, inquadra la posizione di quest'ultimo nell'ambito della filosofia contemporanea incentrata sul concetto di relazione, come nel caso dell'intenzionalità di Husserl o del *Miteinandersein* di Heidegger; e si sofferma sulle due possibilità di relazione individuate da Buber: la relazione *Ich-Es* e la relazione *Ich-Du* su cui la prima si basa. Il rapporto Io-Tu fuoriesce dal rapporto soggetto-oggetto: l'altro è colui a cui l'io si rivolge, colui a cui parla. Effettivamente si possono riscontrare dei punti di accordo con la concezione di Lévinas, il quale considera gli aspetti di contatto e distanziamento di Buber rispetto a Feuerbach, che per primo ha formulato la relazione Io-Tu, e gli riconosce il merito di aver fondato l'esperienza (il rapporto Io-Esso) sull'incontro con l'altro. Lévinas mette in discussione il carattere di reciprocità che Buber attribuisce alla relazione con l'altro, il carattere paritetico, l'intercambiabilità dell'io e del Tu, che ne fanno un rapporto vuoto, presentato in termini di formalismo, di puro spiritualismo, e con il carattere etereo dell'amicizia. Per Buber l'incontro con il Tu si realizza come dialogo la cui essenza ultima si manifesta nell'*Umfassung*, in cui – a differenza dell'*Einfühlung*, dove l'io si mette al posto dell'altro e dimentica se stesso – l'io, nel suo rapporto con il Tu, torna a se stesso attraverso il Tu, arricchito dall'apparire a se stesso come il Tu del Tu. Lévinas alla reciprocità dell'*Umfassung* contrappone la heideggeriana *Fürsorge*, la cura rivolta all'altro, la sollecitudine per l'altro, come effettivo accesso all'alterità dell'altro e come effettiva base del dialogo. Ma e da Buber e da Heidegger si distacca, contrapponendo sia al *Mitsein* heideggeriano, all'essere-con come comune partecipazione all'Essere, sia alla *Umfassung*, la separazione nella relazione con l'altro: una relazione fatta di separazione, distanza, incontro. Manca in Buber il movimento della distanziamento, che rende non reciproco e non reversibile, dissimmetrico, il rapporto con l'altro, come rapporto tra singoli a partire ciascuno da sé. Solo sulla base di a partire da una relazione come rottura con la partecipazione alla totalità, può esserci dialogo effettivo. Come Lévinas ribatte a Buber nella lettera (dell'11 marzo 1963) in risposta alla replica di Buber pubblicata nello stesso libro in cui apparve originariamente il saggio di Lévinas, il *Du sagen* è inseparabile dalla cura per l'altro, dalla sollecitudine, dal donare: esso costituisce *ipso facto* il donare, per il fatto che «il *Du Sagen* attraversa sempre il mio corpo (fino alle mani che donano) e presuppone di conseguenza il mio corpo (in quanto corpo proprio), le cose (in quanto oggetti di godimen-

to) e la fame dell'Altro»; e che se «separato da questo donare, il *Du Sagen*, anche se si stabilisce tra estranei, si risolve in amicizia eterea, “puramente spirituale”, già de-vitalizzata”, così come può accadere in alcuni ambienti»⁹⁰.

Il saggio su Paul Celan, originariamente pubblicato nel 1972⁹¹ e poi compreso in *Nomi propri*, significativamente intitolato *Dall'essere all'altro*, evidenzia, con particolare riferimento a *Der Meridian*, il movimento verso l'altro nella poesia di Celan, la «donazione di segno» all'altro, in una comunicazione senza rivelazione, che è dire senza detto, in una parola originaria, balbettante, non ancora divenuta discorso, nel linguaggio della prossimità, ben più antico di quello della verità dell'essere, linguaggio per l'altro, risposta all'altro, responsabilità. La poesia diventa ricerca del faccia a faccia, diventa dialogo con il totalmente altro, movimento eccentrico, verso il non-luogo, trascendenza, uscita in direzione dell'altro uomo, fuori dell'uomo e verso l'umano: «È come se l'umanità fosse un genere che ammettesse, all'interno del suo spazio logico – della sua estensione – una rottura assoluta», una trascendenza dell'umano – «un transumanar », potremmo dire con Dante. La poesia come creatività, re-invenzione, ri-scrittura, ri-cominciamento è, nel senso di Celan, «ritorno», come la messa in discussione più forte, più radicale, del ritorno nel senso di “guadagno”: un ritorno per niente, che per questo è un andare muovendo, da sé senza ritorno a sé, verso l'altro; un tornare all'altro. Un'infunzionalità rispetto alla “cura di sé”, un'inoperosità, dunque, che è accoglienza dell'altro, ospitalità, perdita di tempo, pazienza, pace: pace che non è intervallo, tregua, preparazione e studio per l'attacco, per il conflitto, per la guerra. Qui il ritorno alla terra natale, «terra natale o terra promessa», non ha nulla a che fare con la nascita, le radici, l'appartenenza, l'identità, non è quello di Ulisse, la cui avventura consiste nel ritorno all'isola natale. Si tratta invece del ritorno inerente all'avventura in cui l'io si consacra all'altro nel non-luogo, «a causa della circolarità di questo movimento senza ritorno, di questa traiettoria perfetta, di questo meridiano che, nella sua finalità senza fine, il poema descrive»⁹². L'andare verso l'altro è anche il ritor-

⁹⁰ *Nomi propri*, cit., p. 42.

⁹¹ *De l'être à l'autre*, «Revue de Belles-Lettres», 96, 2-3, 1972, pp. 193-199; ripreso poi col titolo *De l'être à l'autre. A propos de Paul Celan*, in G.B: MADISON (a cura), *Sens et existence. En Ommage à Paul Celan*, Ed. du Seuil, Paris, 1975, pp. 23-30.

⁹² *Nomi propri*, cit., p. 52.

nare a se stesso affrancato dalla propria identità, ed è anche, rispetto all'ontologia heideggeriana, la «rottura dell'ingenuità dell'araldo, del messaggero o del pastore dell'essere»⁹³, defezione, fuoriuscita rispetto alla «mondanità del mondo». Celan suggerisce la poesia, in quanto andare incontro all'altro, come una «modalità inaudita di *autrement qu'être*».

Un altro saggio da evidenziare nella serie dei nomi cui si riferisce il libro di Lévinas del 1976 – nomi che permettono di «presentire» la fine della razionalità legata esclusivamente all'essere, alla presenza, al detto, all'identità, alla totalità – è quello di Jacques Derrida, che, nel corso della sua ricerca, a Lévinas ha direttamente o indirettamente fatto riferimento, dedicandogli anche tre lavori, pubblicati rispettivamente nel 1964, nel 1980 e nel 1997⁹⁴. Il saggio di Lévinas su Derrida, *Tutt'altrimenti*, originariamente apparso nel 1973, si riferisce particolarmente al testo di Derrida, *La Voce e il Fenomeno* (1967). Di Derrida Lévinas mette in risalto la critica al logocentrismo, il contributo alla disfatta, alla defezione, della *presenza*, della *sincronia*, del *radunamento*, del *tenere sotto presa*, di cui tutta la filosofia occidentale e probabilmente tutta la storia europea sono l'edificazione e la difesa. In *La Voce e il Fenomeno* c'è lo smascheramento, il simulacro della presenza e del possesso collegato con la coscienza e la cura di sé, creato dalla voce che non ascolta che se stessa. La decostruzione della presenza libera il tempo dalla sua subordinazione al presente, dalla riduzione del passato e del futuro a modificazioni o modulazioni della presenza. La critica del logocentrismo consiste nel riconoscere che il dire non si esaurisce nel detto, che «il segno non è spuntato sulla terra dell'ontologia del detto»⁹⁵, Il dire è l'evento straordinario, «controcorrente rispetto alla pre-

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Violence et métaphisique. Essai su la pensée d'Emmanuel Lévinas* (1964), compreso in J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris 1967, pp. 117-128, trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, pp. 998-198; *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in AA.VV., *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Jean-Michael Place, Paris 1980, pp. 21-60, ora in J. DERRIDA, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 159-202; J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998. V., in questo testo, l'introduzione di S. Petrosino, *L'umanità dell'umano o dell'essenza della coscienza. Derrida lettore di Lévinas*, pp. 9-31.

⁹⁵ *Nomi propri*, cit., p. 72.

senza», dell'esposizione all'altro, della *non-in-differenza* per l'altro, che è la *differenza* tra l'io e l'altro.

Il breve testo su Jabès, *Edmond Jabès oggi*, in *Nome propri* (1972) è la risposta a due domande poste da «Les Nouveau Cahiers»⁹⁶. Lévinas, alla domanda sul posto da assegnare all'opera di Jabès nella produzione letteraria attuale, risponde che il poeta è propriamente colui che non ha posto, che perde il posto, che mostra, l'assenza di fondamento, il «più profondo degli abissi, come dice lo stesso Jabès», in cui l'interiorità si inabissa mettendosi a nudo, più esteriore dell'esteriorità, in cui il fiato corto della normale respirazione è superato dall'*inspiration* (inspirazione/espiazione) del dire poetico. L'*inspiration* è «la de-claustrazione di tutte le cose», «la denucleizzazione dell'essere o sua trascendenza – a cui manca ormai soltanto il prossimo. “Non sono altro che parola –, dice Jabès. Ho bisogno di un volto”»⁹⁷. Il non-luogo della scrittura è uno spazio assolutamente non protetto, esposto: esposizione senza difese, de-claustrazione come consegna ad un occhio senza palpebre, come impossibilità di non essere visto di sottrarsi all'altro che ci ri-guarda. L'opera di Jabès, indipendentemente dal suo contenuto, dai suoi temi, ebraismo dell'erranza, esilio, proprio perché strutturalmente si colloca in ciò che egli chiama «il luogo vertiginoso del libro» non occupa alcun posto.

L'articolo su Soeren Kierkegaard, «Esistenza e etica» (1963), e i due interventi «A proposito di “Kierkegaard vivant”»⁹⁸ che costituiscono la sezione di *Nomi propri* dedicata a Kierkegaard, vanno, sia pure brevemente, ricordati qui, non tanto per la loro interpretazione, a nostro avviso piuttosto restrittiva, di Kierkegaard, quanto per la comprensione del senso specifico che Lévinas attribuisce alla soggettività, all'unico, al singolare, che proprio Kierkegaard ha contribuito a riabilitare contro l'universalità hegeliana. Lévinas mette in discussione la soggettività «e-sibizionista, impudica», completamente spogliata da ogni forma per paura di perdersi nell'universale, che Kierkegaard avrebbe introdotto nella storia della filosofia e contro cui, risultando giustificabili e quindi ottenendo prestigio, hanno reagito orientamenti quali il neo-hegelismo,

⁹⁶ «Les Nouveau Cahiers», 31, 1972-73, p. 59.

⁹⁷ *Nomi propri*, cit., p. 77.

⁹⁸ *Eistenz und Ethik*, «Schwizer Monatshefte», 43, 3, 1963, pp. 170-177. I due interventi che accompagnano questo articolo rispondono rispettivamente a una osservazione di Jean Hyppolite e a una riflessione di Gabriel Marcel a proposito di Kierkegaard. In *Nomi propri*, cit., pp. 79-93.

il marxismo, lo strutturalismo e, ottenendo fascino, lo stesso Heidegger. Inoltre – a parte l'introduzione di quello stile del discorso filosofico, forte e violento, attribuibile a Kierkegaard, prima di Nietzsche, e che Lévinas indica come il filosofare a colpi di martello – ciò che viene considerato non condivisibile è la contrapposizione della singolarità all'etica, identificata con la dimensione dell'esteriorità e della generalità, della regola valida per tutti, sotto la quale l'unicità dell'io andrebbe perduta. Lévinas ribadisce, al contrario, che se per etica intendiamo, invece, la coscienza della responsabilità senza alibi nei confronti dell'altro (*autrui*), proprio tale responsabilità, una responsabilità senza deroghe e senza sostituzioni, lungi dal comportare una caduta nella generalità, sancisce la singolarità, l'unicità dell'io. L'io come unicità è il non potersi sottrarre alla responsabilità per l'altro, del quale deve rispondere e al quale deve rispondere. Sta nella preoccupazione per l'altro, nella dedizione all'altro, nella *diaconia* l'unicità dell'io, il suo essere singolo, fuori genere. Nel noto episodio, centrale in Kierkegaard, del sacrificio di Isacco, il punto essenziale, dice Lévinas, non è quello del superamento dello stadio etico nello stadio religioso del rapporto solitario, di tu-per-tu, con Dio, ma, proprio al contrario, quello in cui Abramo (il quale in un altro episodio, di cui Kierkegaard non parla mai, intercede per Sodoma e Gomorra a causa dei giusti che forse vi si trovano) dà ascolto alla voce che lo riconduce alla dimensione etica proibendogli il sacrificio umano.

Infine di *Nomi propri* va ricordato il saggio su Proust che è del 1947⁹⁹. Questo saggio è, sul piano temporale, vicino a quello sull'arte, «La realtà e la sua ombra» (v. sopra) e si ritrovano anche qui delle considerazioni sull'arte come: «La teoria del poeta – come tutto ciò che egli dice – nasconde un'ambiguità, poiché non si tratta di esprimere l'oggetto, ma di crearlo»¹⁰⁰. Lévinas pur in parte convenendo col giudizio piuttosto sbrigativo di Sartre del 1948, «La psicologia di Proust? Non è neppure quella di Bergson, è quella di Ribot». In Proust, dice Lévinas, c'è qualcosa di unico e senza precedenti, e, le sue analisi, anche se, ma raramente, ricordano Ribot, traducono l'estraneità di sé a sé, il dialogo in sé con l'altro, a partire da una insaziabile curiosità per l'alterità dell'altro. Prigioniera, ma già da sempre fuggitiva, Albertine,

⁹⁹ L'autre dans Proust, «Deucalion. Cahier de Philosophie», 2, 1947, pp. 149-156; in *Nomi propri*, cit., pp. 131-136.

¹⁰⁰ *Nomi propri*, cit., p. 132.

con la sua assenza, resa irreparabile dalla morte, schiude la sua alterità totale. Contrariamente alla filosofia contemporanea che resta legata alla morte solitaria del sé, «la morte è la morte dell'altro»¹⁰¹. L'amore per l'altro nasce proprio dall'assentarsi dell'altro, dalla morte quotidiana, istante per istante, che anziché causa di una incomunicabile solitudine, provoca una irrefrenabile attrazione. L'amore, a differenza dei rapporti di ruolo, «tra vestiti», non nasce da una partecipazione a qualcosa di comune, a un terzo – affinità, interessi comuni, comunità di appartenenza, i cui individui spesso, dice Lévinas, che tra loro non sono capaci di sopportarsi, sono riuniti da un nemico comune. L'amore si nutre del rapporto faccia a faccia con l'assenza dell'altro, dalla relazione diretta con «ciò che si dà sottraendosi».

De Dieu qui vient à l'idée del 1982 riprende in alcuni saggi la questione della de-ontologizzazione di Dio, che diventa per Lévinas *l'altrimenti dell'essere*, sperimentato nel rapporto con l'altro uomo, nella messa in questione dell'identità da parte del volto ineludibile dell'altro: è questa la circostanza¹⁰² in cui il termine Dio viene all'idea, «circostanza in cui questo termine non significa né essere, né perseveranza nell'essere, né qualche oltre-mondo – nient'altro che un mondo! – senza che, in queste circostanze precisamente determinate, tali negazioni divengano teologia negativa»¹⁰³.

Hors sujet del 1987¹⁰⁴ raccoglie saggi su Buber, De Waelhens, Jan-kélévitch, Leiris, Marcel, Merleau-Ponty, Rosenzweig e Wahl. Il titolo ripropone la problematica dell'ontologia e dell'alterità rispetto ad essa: «hors sujet» significa sia fuori tema, sia fuori tematizzazione, fuori dall'apofansis, sia fuori dalla giurisdizione del soggetto e del suo potere, e preannunzia una possibilità di rapporto che si sottrae a qualsiasi comunanza preliminare di genere, a qualsiasi sintesi prodotta da un mediatore. Dallo stesso accomunamento nei diritti umani di individui appartenenti a uno stesso genere deborda la responsabilità per l'altro, in

¹⁰¹ Ivi, p. 134.

¹⁰² *Tout autrement*, «L'Arc», 54, 1973, pp. 33-37; ripreso in *Nous progres*, cit., pp. 81-89, trad. it. pp. 67-73. J. DERRIDA, *La Voix et le Phénomène*, P.U.F., Paris 1967; trad. it. a cura di G. Dalmaso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968.

¹⁰³ *De Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, Paris 1982; trad. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, Milano, Jaca Book, Milano 1983.

¹⁰⁴ *Fata Morgana*, Montpellier 1987; trad. it. di F. P. Ciglia, *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 1992.

cui l'io si trova nella situazione di unico, di insostituibile, nel suo coinvolgimento *per l'altro* che come volto lo «ri-guarda»¹⁰⁵.

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre del 1991¹⁰⁶ raccoglie saggi pubblicati fra il 1951 e il 1990, fra i quali *L'ontologie est-elle fondamentale?*, a cui abbiamo già fatto riferimento, che inaugura la raccolta. Particolarmente significativo è il saggio *La conscience non-intentionnelle*, già apparso nel 1983, nel quale ritornando a Husserl («senza dubbio all'origine dei miei scritti c'è Husserl»), mostra come fuori dall'ontologia che privilegia la presenza, il presente, la rappresentazione si trovi il rapporto faccia a faccia con l'altro, contrapposto alle forme di violenza e di aggiramento dell'alterità (propaganda, demagogia, diplomazia, adulazione, ecc.). Nella relazione faccia a faccia, non mediata in alcun modo, l'io non è più coscienza intenzionale, non è più soggetto, non è più individuo appartenente a un genere, ma viene a trovarsi nel rapporto a partire dal quale soltanto può costituirsi come intenzionalità, come soggetto, come individuo.

Nel rapporto frontale, nel rapporto di altro ad altro, di unico a unico, l'io viene a trovarsi senza alibi, all'*accusativo*, nella situazione di dover dar conto del proprio essere, del posto che occupa nel mondo e che l'altro non occupa, del *Da* del proprio *Dasein* da cui un altro è stato escluso. «L'accusativo è il primo "caso" in qualche modo»¹⁰⁷. Il discorso dell'io nasce come giustificazione, come difesa dalla responsabilità ossessiva per l'altro. La coscienza, dice Lévinas, è in primo luogo «cattiva coscienza».

La questione dell'essere riguarda, dunque, il rapporto con altri; la giustificazione dell'essere è giustificazione ad altri. Il problema fondamentale della filosofia, il problema dell'essere, è un problema morale. *La filosofia prima si presenta come etica*¹⁰⁸. A questa conclusione pervengono autonomamente tanto Lévinas quanto Bachtin¹⁰⁹, procedendo entrambi dalla critica dello gnoseologismo. «La questione per eccellenza, o la prima questione, non è "perché c'è l'essere e non piuttosto il

¹⁰⁵ Cfr. *I diritti umani e i diritti altrui* (1985), in *ivi*, trad. it. pp. 121-131.

¹⁰⁶ Grasset, Paris 1991.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 48.

¹⁰⁸ *Éthique comme philosophie première* (1982), trad. it. di F. Ciaramelli, *Etica come filosofia prima*, in E. Lévinas, A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, Guerini, Milano 1989, pp. 47-59.

¹⁰⁹ Cfr. Bachtin, *La filosofia dell'azione responsabile*, cit.

nulla?”, ma “ho io diritto ad essere?”»¹¹⁰, domanda che nasce dal timore, di fronte ad altri, che il proprio *Da* sia già l'usurpazione del posto di qualcuno – oppresso, affamato, espulso o relegato nel terzo mondo – domanda che non aspetta una risposta teorica e non è una richiesta di informazioni. Malgrado la sua buona coscienza e i suoi alibi, «l'io è la crisi stessa dell'essere dell'essente nell'umano»¹¹¹ e l'umano, dice Lévinas, è il riemergere della coscienza non-intenzionale, della «cattiva coscienza», della possibilità di temere l'ingiustizia più della morte, di preferire, come dice Socrate nel *Gorgia*, l'ingiustizia subita all'ingiustizia commessa.

¹¹⁰ Lévinas, *Note sul senso* (1979), in *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 197.

¹¹¹ Lévinas, *Etica come filosofia prima*, cit., p. 58;