

**IL PENSIERO METAFISICO DI LÉVINAS:
UN'UTOPIA E UNA SFIDA ETICA**

*Trascendersi,
uscire da casa propria
al punto di uscire da sé,
è sostituirsi all'altro.*
Emmanuel Lévinas

Il presente articolo¹ vuole essere un semplice tentativo di individuare i cardini più salienti della filosofia di Emmanuel Lévinas (Kaunas 1906 - Parigi 1995) e di tracciare alcune piste di interpretazione, anche critica, degli esiti di essa. Infatti, se, da una parte, è ormai nota sia l'importanza che il pensiero (filosofico e religioso) di Lévinas è andato via via assumendo negli ultimi decenni, sia la vastità quasi incommensurabile della bibliografia attinente, urge, dall'altra, il compito di "rileggere" ancora la sua opera cercando di andare al di là del discorso solo fenomenologico o solo ermeneutico, per far dialogare le sfide che il pensiero léviniano ci presenta con le rivendicazioni forti della cultura odierna che non si accontenta più di intellettualismi che non sanno integrare né gli interrogativi degli uomini d'oggi né la loro ricerca, spesso ansiosa, del senso della loro esistenza.

Per avvicinarci di più alla problematica che qui ci interessa, cerchiamo dapprima di dare una risposta, almeno breve e sintetica, alla seguente domanda: quali sono le principali fonti di ispira-

¹ Si tratta della sintesi di un mio lavoro scritto in ceco e intitolato *Lévinas a metafyzika*, pubblicato nel 2004 a Svitavy (Repubblica Ceca) presso la casa editrice Trinitas. Il mio sentito ringraziamento va a Mauro Peirone, Sebastiano Spina e Stefano Redaelli per la revisione del testo.

zione di questo filosofo francese di origine lituana che, oltre a essere conosciuto come filosofo, era anche un fervido ebreo e autore di numerosi trattati talmudici?

Ripercorrendo l'itinerario intellettuale di Lévinas, è facile osservare che il momento di svolta, o meglio di nascita del suo pensiero originale, è costituito dall'evento tragico della seconda guerra mondiale. Prima di essa il giovane filosofo Lévinas – pur avendo ricevuto una solida formazione ebraica – aveva preso le mosse soprattutto dalla fenomenologia di Husserl e dall’“ontologia fondamentale” di Heidegger, anche se non va sottovalutata l’importanza dell’appassionata lettura di Dostoevskij cui Lévinas in quel periodo si dedicò e dalla quale trasse soprattutto la massima etica (presente nei *Fratelli Karamazov*) che non l’avrebbe abbandonato più e che ricorre, anche esplicitamente, più volte nei suoi scritti: «Ciascuno di noi è colpevole davanti a tutti per tutti ed io più degli altri».

In ogni caso, sarà solo l’immane tragedia della Shoah a sconvolgere Lévinas nel più profondo del suo essere e a marcare indebolibilmente il suo pensiero: ricordiamo che quasi tutti i suoi familiari ebrei che erano rimasti nella sua nativa Lituania caddero vittime della persecuzione nazista e che lui stesso, arruolato nell’esercito francese, venne tenuto per diversi anni in un campo per prigionieri di guerra, mentre sua moglie e sua figlia si salvarono solo grazie a un coraggioso intervento delle suore di san Vincenzo de’ Paoli che le tennero nascoste in una loro casa presso Orléans. Da quel momento, Lévinas riprende con rinnovato slancio lo studio dell’ebraismo, e la sua attenzione ai problemi etici – anzi, ai fondamenti metafisici di ogni possibile etica – diventa un elemento centrale e costante in tutti i suoi testi spiccatamente filosofici. Significativa inoltre, in questo contesto, la dedica di uno dei suoi libri filosofici più importanti, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*², alle vittime dell’antisemitismo. «La condizione dell’ebreo – scrive a questo proposito Ferretti –, in bene e in male, rappre-

² E. Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Le livre de poche, Paris 2001 (tr. it.: *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, Jaca Book, Milano 1998).

senterà d'ora in avanti, per Lévinas, la condizione stessa dell'essere umano in quanto tale»³.

In definitiva, l'insieme della sua opera ci permette certamente di affiancare Lévinas a quelli che si sono avventurati – ognuno a modo suo, ma tutti con una rispettabile coerenza intellettuale – nel proposito di rinnovare il pensiero “dopo Auschwitz”: penso, per nominarne almeno qualcuno, a Hans Jonas, Vladimir Jankélévitch, Theodor W. Adorno e Hannah Arendt nel campo filosofico, oppure a Paul Celan, Elie Wiesel e Primo Levi in quello letterario.

LA TRASCENDENZA COME CONCETTO CHIAVE

Prescindendo dall'analisi della specificità del metodo e dello sviluppo della sua filosofia, notiamo subito che Lévinas può essere a ragione definito il filosofo della trascendenza, in quanto il suo pensiero mette a fuoco l'assoluta alterità dell'altro e sottolinea la necessità di superare ogni sistema filosofico che tratti l'essere come un'entità chiusa e del tutto contenibile dall'intelletto umano, nonché la necessità di superare l'essere stesso, ponendo il rapporto etico con l'altro al di là dell'orizzonte ontologico e postulando così l'etica come “filosofia prima” (metafisica, cioè, secondo la tradizione aristotelica), come base e origine assoluta, in rapporto alla quale anche l'ontologia stessa diventa posteriore.

Prima di considerare gli aspetti esplicitamente etici della sua metafisica, soffermiamoci su alcuni concetti di cui Lévinas si serve per spiegare la trascendenza, concetto centrale del suo pensiero, quasi una chiave ermeneutica che ci permette di seguire il filo d'oro che di esso lega le varie tappe.

Prendendo in esame la prima grande opera di Lévinas, *Totalité et Infiniti*⁴, ci colpisce innanzitutto la risolutezza con cui Lévi-

³ G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996, p. 28.

⁴ E. Lévinas, *Totalité et Infiniti*, Le livre de poche, Paris 2000 (tr. it.: *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1996).

nas si oppone a tutta la tradizione filosofica che basandosi, a partire da Parmenide, sull'unità dell'essere, finisce per creare un chiuso sistema speculativo che, con la ragione oggettivante, pretende di comprendere l'altro dal di fuori, unendo i due poli di ogni rapporto in una sintesi basata su un terzo elemento universale; si tratta della tradizione filosofica che secondo Lévinas sfocia, in ultima analisi, nei totalitarismi anche politici, dunque nella violenza. Contro ciò, Lévinas cerca di sviluppare una filosofia che non sia un sistema chiuso e che salvaguardi l'assoluta alterità della trascendenza rinunciando a ogni sua tematizzazione razionale che implicherebbe un atto intenzionale dell'intelletto, strumento necessario dell'ontologia classica.

Notiamo inoltre che nel contesto lévinasiano il termine «l'altro» (o «l'Altro», eventualmente «altri» o «Altri») può riferirsi sia al prossimo, sia a Dio⁵; anzi, non sembra azzardato sostenere che Lévinas concepisce il rapporto con l'altro uomo come una modalità del rapporto con Dio⁶. Ma tratteremo questo più avanti. In ogni caso, quello che vale è che l'incontro con l'altro pone l'io a confronto con l'infinito ovvero con la trascendenza che non è riducibile ad alcuna totalità, pur speculativa. Ora, un altro termine che Lévinas usa per esprimere la trascendenza dell'altro è la sua «esteriorità», non certo nel senso puramente spaziale, bensì nel senso di una non-appartenenza dell'altro all'ordine ontologico. Secondo Lévinas, il rapporto con l'altro è originariamente etico, in quanto «l'infinito dischiude l'ordine del Bene»⁷.

⁵ Per la dimostrazione rigorosa di questa importante affermazione rimando all'articolo di J.-L. Marion *La voix sans nom. Hommage – à partir – de Lévinas*, in D. Cohen-Lévinas (ed.), *Emmanuel Lévinas*, PUF, Paris 1998, pp. 11-25, qui p. 14.

⁶ Di estremo interesse, a questo proposito, il dialogo di Lévinas con il vescovo Klaus Hemmerle, in cui il nostro filosofo ebreo confessa la prossimità di questa sua concezione a quanto rivela Gesù Cristo parlando del giudizio finale (*Mt 25, 31-46*): cf. *Judaïsme «et» christianisme*, in E. Lévinas, *À l'heure des nations*, Minuit, Paris 1988, pp. 189-195, qui p. 190 (tr. it.: *Nell'ora delle nazioni*, Jaca Book, Milano 2000).

⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infiniti*, cit., p. 107.

Il desiderio dell'infinito

La metafisica coincide dunque, in Lévinas, con la rottura dell'ontologia come filosofia della totalità, nel senso che il soggetto non può uscire fuori dal suo rapporto con l'altro e che la distanza tra l'io e l'altro – il quale nel contesto lévinasiano rimane assolutamente separato dal campo indagabile dell'intenzionalità del soggetto – resta “infinita” e in quanto tale insuperabile. In altre parole, non è possibile conoscere del tutto l'altro che, entrando in rapporto con me, rivendica non di essere conosciuto, ma *ri-conosciuto* con bontà, appunto nella sua diversità e alterità.

Secondo Lévinas, il movimento metafisico che porta verso la trascendenza dell'altro coincide con il “movimento” del desiderio. Lévinas contrappone il desiderio all'intenzionalità, precisando che il desiderio dell'altro non è da confondersi né con una nostalgia platonica di quello che si era posseduto prima e si è perso, né con l'anelito cristiano di raggiungere l'innocenza originaria. Il desiderio metafisico – scrive Lévinas – «è il desiderio di un paese dove non siamo affatto nati»⁸, il desiderio «senza soddisfazione che *intende* precisamente l'allontanamento, l'alterità e l'esteriorità dell'Altro»⁹. Il desiderio che ci spinge verso l'altro va individuato come distinto da un semplice bisogno che parte sempre da una situazione di mancanza o di carenza che può essere appagata. Lévinas definisce il desiderio paradossalmente come «un bisogno di chi non manca di nulla, aspirazione di colui che possiede interamente il suo essere, che va al di là della sua pienezza, che ha l'idea dell'Infinito»¹⁰. Il desiderio «si riconosce nel bisogno di un Altro che è Altri (*Autrui*), che non è né il mio nemico (...), né il mio “complemento”, come lo è ancora nella *Repubblica* di Platone. (...) Il Desiderabile non colma il mio Desiderio, ma lo accresce, nutrendomi in qualche modo di nuova fame»¹¹. In questo senso, il desiderio che sta «al di là della soddisfazione e dell'insoddisfa-

⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰ *Ibid.*, p. 106.

¹¹ E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Le livre de poche, Paris 2000, p. 49 (tr. it.: *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1998).

zione»¹², apre la dimensione metafisica e trova il suo compimento nel rapporto con l'altro.

Abbiamo accennato all'idea dell'infinito che è una delle nozioni fondamentali di Lévinas. Si tratta di un concetto cartesiano – spiegato soprattutto nella terza delle celebri *Meditationes de prima philosophia* – che esprime la realtà (l'*ideatum*, per essere precisi) di un'idea che trascende la capacità del *cogito* e che è quindi presente in esso solo in quanto data dal di fuori. Lévinas riprende e sviluppa ulteriormente questa intuizione di Cartesio per formulare la natura paradossale del rapporto tra l'io e l'altro: «la trascendenza dell'Infinito (...) misura, se così si può dire, la sua stessa infinitezza. La distanza che separa l'*ideatum* e l'idea costituisce qui il contenuto dello stesso *ideatum*. L'infinito è proprio di un essere trascendente in quanto tale, l'infinito è l'assolutamente altro. Il trascendente è l'unico *ideatum* di cui ci può essere in noi soltanto l'idea; è infinitamente lontano dalla sua idea – cioè esteriore – perché è infinito»¹³.

In alcuni scritti di Lévinas l'idea dell'infinito coincide di fatto con l'idea di Dio o, comunque, con l'Altro che sconvolge il soggetto, il quale si trova davanti alla trascendenza in uno stato di assoluta passività che – e qui è doveroso toccare uno dei punti più controversi di Lévinas – impedisce perfino il dialogo e la reciprocità. «La soggettività è l'Altro-nello-Stesso, secondo un modo che differisce anche da quello della presenza degli interlocutori, l'uno all'altro, in un dialogo dove loro sono in pace e in accordo l'uno con l'altro. L'Altro nello Stesso della soggettività è l'inquietudine dello Stesso inquietato dall'Altro. Né correlazione dell'intenzionalità, neppure quella del dialogo che attesta l'essenza nella sua essenziale reciprocità»¹⁴. Va osservato che tale rapporto rappresenta la base metafisica (o metafisico-etica) di ogni possibile rapporto, una condizione preoriginaria che è il presupposto dell'etica, naturalmente anche quella del dialogo e della reciprocità, la quale tuttavia – secondo Lévinas – non è che un compromesso e un calcolo fatto a posteriori.

¹² E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 196.

¹³ *Ibid.*, p. 41.

¹⁴ E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, cit., pp. 46-47.

Ma torneremo ancora su questo problema. Qui precisiamo che in Lévinas questa primordiale inquietudine etica di fronte all'altro non sfocia in nessuna specie di fusione estatica con l'altro, cosa che – sempre secondo Lévinas – sarebbe la pretesa della mistica che si rivela, in ultima analisi, come una “totalità divina”¹⁵.

Al di là dell'essere

Cerchiamo ora di mettere a fuoco la preoccupazione léviniana di liberare il suo linguaggio dai concetti che sono troppo legati alla tradizione ontologica che Lévinas intende contrastare. Analizzando lo sviluppo concettuale che si può scorgere in Lévinas mettendo a confronto soprattutto il testo di *Totalité et Infini* con gli scritti posteriori (particolarmente con *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*), si può osservare che la radicalizzazione del tema della trascendenza porta Lévinas ad un'analogia radicalizzazione, se non addirittura ad una svolta, del suo pensiero e del suo linguaggio¹⁶. In sintesi, Lévinas abbandona alcuni suoi termini (quali, ad es., «l'esteriorità») e ne introduce alcuni nuovi (come «la traccia», «l'illeità», ecc.), favorendo così l'analisi e la comprensione della trascendenza in chiave spiccatamente etica, pensando dunque la trascendenza e l'etica al di sopra o al di là della comprensione dell'essere, considerata tradizionalmente (fino a Heidegger) l'unico e l'universale presupposto del pensiero. Notiamo inoltre che in questo passaggio che segna il procedere del pensiero di Lévinas possiamo individuare due piste: l'attenzione alla soggettività umana posta in una relazione etica, interpellata da un volto trascendente che sfugge ad ogni possibile tematizzazione, e, dall'altro lato, l'attenzione alla trascendenza di Dio, non più comprensibile nei termini di una tradizionale ontoteologia¹⁷.

¹⁵ Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 44.

¹⁶ Cf., a questo proposito, S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas' Philosophie*, Nijhoff, Den Haag 1978, pp. 220-251; G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, cit., pp. 171-174.

¹⁷ Cf. 2 Cor 4, 6 dove san Paolo parla della «gloria di Dio riflessa sul volto di Cristo».

Lévinas introduce il termine “traccia” per evitare la comprensione del volto dell’altro in chiave fenomenologica, come una presenza intenzionalmente afferrabile dal soggetto. Secondo Lévinas, la “manifestazione” del volto va compresa come un’epifania che è precisamente «la visitazione [che] consiste nello sconvolgere l’egoismo stesso dell’Io che sostiene questa conversione. Il volto sconcerta l’intenzionalità che lo prende di mira»¹⁸. Ora il volto, visitato il soggetto, non si lascia rappresentare da esso, bensì lascia la traccia che significa la trascendenza del volto che non è mai presente, come se fosse un ente appartenente all’ordine ontologico (che per Lévinas vale a dire immanente) del mondo. «L’al di là da cui proviene il volto significa in quanto traccia. Il volto è nella traccia dell’Assente assolutamente dileguato»¹⁹. Il paradosso più significativo della traccia sta nella possibilità, per il soggetto, di approssimarsi all’altro: «Il volto non funziona come segno di un Dio nascosto che il prossimo mi avrebbe imposto. (...) Il volto come traccia (...) non significa un fenomeno indeterminato; la sua ambiguità non è un’indeterminazione di un *noema*, ma un invito al bel rischio dell’approccio in quanto tale – all’esposizione dell’uno all’altro»²⁰. La visitazione del volto va quindi compresa come un appello etico.

Per indicare ancora meglio la trascendenza dell’Altro che non è riconducibile ad un “tu” con cui il soggetto potrebbe entrare in un rapporto di reciprocità (riducendolo così – secondo Lévinas che qui riprende il filone della fenomenologia husserliana – ad un alter ego), Lévinas introduce il neologismo illeità (*illeité*, dal lat. *ille* e fr. *il* = egli). «L’“ordine” personale al quale il volto ci obbliga è al di là dell’essere. Al di là dell’essere vi è una Terza Persona che non è definita dal Se stesso, dall’ipseità. (...) Questa illeità non è un “meno rispetto all’essere” all’interno del mondo in cui penetra il volto; è tutta l’enormità, tutta la dismisura, tutto l’Infinito dell’assolutamente Altro che sfugge all’ontologia. La suprema presenza del volto è inseparabile da questa assenza supre-

¹⁸ E. Lévinas, *Humanisme de l’autre homme*, cit., p. 53.

¹⁹ *Ibid.*, p. 64.

²⁰ E. Lévinas, *Autrement qu’être...*, cit., p. 150.

ma e irreversibile che fonda l'eminenza stessa della visitazione»²¹. Ora, Lévinas distingue nettamente l'illeità dalla “terzietà” di una cosa o di un uomo, delineando così l'illeità come un concetto che forse meglio degli altri si presta a designare Dio, quasi da fungere da Suo sinonimo, e, inoltre, a rappresentare il termine correlativo al “Tu” di Buber e Marcel. «L'illeità di questo *Il* non è il ciò della cosa che è a nostra disposizione e alla quale Buber e Gabriel Marcel hanno preferito a ragione il *Tu*, per descrivere l'incontro umano. (...) L'illeità è l'origine dell'alterità. (...) Il Dio che è passato non è il modello di cui il volto sarebbe l'immagine. Essere a immagine di Dio non significa essere l'icona di Dio, ma trovarsi nella sua traccia»²².

Lévinas non si limita solo ad adoperare un linguaggio che presenti una certa autonomia rispetto al linguaggio filosofico tradizionale; neppure si ferma all'uso di alcuni neologismi (come, appunto, l'illeità) quali veicoli linguistici più consoni al suo pensiero: la sua speculazione filosofica lo porta a una riflessione originale sul linguaggio stesso. Lévinas infatti considera anche il discorso stesso un mezzo, inevitabile sì, ma imperfetto, per poter esprimere la trascendenza. Ogni parola *detta* (Lévinas usa spesso l'espressione *il Detto*) rischia di diventare un concetto che cancella la distanza reale che vi è tra il destinatario e il significato dell'enuciato. Per evitare questo assorbimento della trascendenza nella tematizzazione del detto, Lévinas afferma che ogni discorso che vuole dire la trascendenza deve disdire il detto per ridirlo, poi, di nuovo – e altrimenti – in un processo continuo che mette in discussione ogni terminologia fissa. Questa attività che Lévinas chiama *il Dire* è fondamentalmente una parola rivolta all'altro, un'attività, dunque, originariamente etica, il cui senso non si esaurisce in alcun modo nel significato tematizzabile del detto. «L'intrico del Dire che si assorbe nel Detto non si esaurisce in questo assorbimento. (...) Il Detto rimane proposizione – proposizione fatta al prossimo, “significato dischiuso” all'Altri»²³.

²¹ E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, cit., p. 65.

²² *Ibid.*, p. 69.

²³ E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, cit., p. 79.

In Lévinas il Dire è inseparabile dalla responsabilità e dalla testimonianza del soggetto. «Il Dire è testimonianza, Dire senza Detto, segno donato all’Altri. Segno (...) di una fraternità, di una prossimità che è possibile soltanto come apertura di sé, come imprudente esposizione all’altro, passività senza riserva, fino alla sostituzione e, di conseguenza, esposizione dell’esposizione, (...). Dire che, responsabilità, è il significato stesso, l’uno-per-l’altro»²⁴. E ancora: «Dire prima di ogni detto, [Dire] che testimonia della gloria. Testimonianza che è *vera*, ma di verità che è irriducibile alla verità dello svelamento e che non narra niente che si mostri. Dire senza correlazione noematica nella pura obbedienza alla gloria che ordina; senza dialogo, nella passività di colpo subordinata all’“eccomi”»²⁵. L’intenzione di Lévinas appare evidente: si tratta di oltrepassare il limite posto dalla natura concettuale e tematizzante del *logos* (quale strumento indispensabile dell’ontologia), per giungere alla sfera ineffabile della relazione etica che precede ogni razionalizzazione posteriore. «Entrare nell’essere e nella verità significa entrare nel Detto; l’essere è inseparabile dal suo senso! [L’essere] è parlato. È nel *logos*. Ma ecco la riduzione del Detto al Dire, al di là del *Logos*, dell’essere e del non-essere – al di là dell’essenza –, del vero e del non-vero – la riduzione alla significazione, all’uno-per-l’altro della responsabilità (o, più esattamente, della sostituzione) – luogo o non-luogo, luogo e non-luogo, utopia dell’umano – la riduzione all’inquietudine»²⁶. Ecco riemergere, con forte insistenza, alcuni temi etici che analizzeremo in seguito. Ora, però, ci soffermiamo su quello che viene considerato il vertice della possibilità del *logos*: il discorso su Dio.

Dio e la religione

Lévinas affronta il “tema” di Dio con una determinata cautela (mostrando la sua diffidenza nei confronti di un linguaggio teo-

²⁴ *Ibid.*, p. 236.

²⁵ *Ibid.*, p. 226. Abbastanza chiare, qui, le allusioni al tema tipicamente vetero-testamentario della “gloria”, nonché all’atteggiamento “eccomi” (cf. *Es* 3, 4; *Is* 6, 8), da assumere davanti a Dio, o, in generale, davanti all’altro.

²⁶ *Ibid.*, p. 77.

logico tradizionale), per cui risulta estremamente arduo il compito di presentare in maniera sintetica e completa il suo pensiero “teologico” o “religioso”. Nonostante ciò, si possono individuare alcuni capisaldi del suo pensiero che ci chiariscono – anche nel contesto dei suoi scritti specificamente filosofici, prescindendo dalla sua vastissima produzione talmudica – l’approccio di Lévinas a Dio e alla religione.

Innanzitutto ricordiamo che in Lévinas c’è una stretta connessione tra il rapporto con l’altro e quello con Dio, come abbiamo già osservato. Ora, questa convinzione porta Lévinas a sostenere che «Dio sarebbe personale in quanto suscita rapporti interpersonali fra me ed il mio prossimo. (...) Sempre la venuta di Dio all’idea è legata nelle nostre analisi alla responsabilità per l’altro uomo ed ogni forma di affettività religiosa significa nella sua concretezza una relazione con altri (*autrui*); il timore di Dio sarebbe concretamente il mio timore per il prossimo»²⁷. Parole forti che – interpretate unilateralmente – potrebbero far pensare persino alla riduzione della religione ad un’etica soltanto orizzontale, ad un umanesimo che potrebbe fare a meno di un chiaro riferimento trascendente.

Tuttavia, se è vero che in Lévinas il rapporto con Dio ha sempre il carattere di una relazione etica con l’altro, è anche vero che questa relazione, a sua volta, manifesta Dio, testimoniandolo così anche senza che ci sia bisogno di nominarlo esplicitamente. «L’Infinito non è *davanti* al suo testimone, ma come al di fuori o “all’inverse” della presenza (...). “Eccomi, nel nome di Dio” senza riferirmi direttamente alla sua presenza. “Eccomi” *tout court*! Nella frase dove Dio viene per la prima volta a mescolarsi nelle parole, la parola Dio è ancora assente. Essa non si enuncia in nessun modo: “io credo in Dio”. Testimoniare di Dio è precisamente non enunciare questa parola stra-ordinaria, come se la gloria potesse alloggiarsi in un tema e porsi come tesi o farsi essenza dell’essere. Segno dato all’altro di questa stessa significazione, l’“eccomi” mi significa nel nome di Dio al servizio degli uomini che

²⁷ E. Lévinas, *Hors sujet*, Le livre de poche, Paris 1997, p. 64 (tr. it.: *Fuori dal Soggetto*, Marietti, Genova 1992).

mi riguardano»²⁸. La testimonianza, dunque, precede la teologia, così come l'etica (o *il Dire*) precede il *logos* e l'ontologia (ovvero *il Detto*).

In questo senso l'etica può essere considerata come la *conditio sine qua non* della religione e della teologia: «Non può esserci nessuna “conoscenza” di Dio separata dalla relazione con gli uomini. Altri (*autrui*) è il luogo stesso della verità metafisica ed è indispensabile al mio rapporto con Dio. Non gioca affatto il ruolo di mediatore. Altri non è l'incarnazione di Dio, ma precisamente tramite il suo volto, dove è disincarnato, è la manifestazione dell'altezza dove si rivela Dio»²⁹. E ancora: «La dimensione del divino si apre a partire dal volto umano. (...) Dio si eleva alla sua suprema e ultima presenza come correlativo della giustizia resa agli uomini. (...) Dio invisibile non significa soltanto un Dio inimmaginabile, ma un Dio accessibile nella giustizia»³⁰.

Detto ciò, capiamo meglio perché Lévinas parli di una «nascita latente della religione in altri (*autrui*); prima dell’“esperienza religiosa”»³¹. Infatti, l'intento di Lévinas non è tanto mettere in dubbio l'esperienza religiosa o il linguaggio teologico (o ontoteologico), quanto salvaguardare l'assoluta alterità e trascendenza di Dio che va “al di là dell'essere” e che non si lascia né inglobare in nessuna esperienza umana, né tematizzare da un linguaggio necessariamente oggettivante, sebbene teologico. Per questo, Lévinas ribadisce il primato assoluto dell'etica, rivendicando però, nello stesso tempo, «la fede depurata dai miti, la fede monoteista»³² – rivendicazione che va compresa nella sua giusta intenzione tenendo presente quella che può essere considerata una delle affermazioni più programmatiche di Lévinas: «*Intendere un Dio non contaminato dall'essere* è una possibilità umana non meno importante e non meno precaria di quella di

²⁸ E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, cit., p. 233.

²⁹ E. Lévinas, *Totalité et Infiniti*, cit., p. 77.

³⁰ *Ibid.*, p. 76.

³¹ E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, p. 118 (tr. it.: *Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1986).

³² E. Lévinas, *Totalité et Infiniti*, cit., p. 75.

trarre l'essere dall'oblio in cui sarebbe caduto nella metafisica e nella ontoteologia»³³.

La peculiarità della trascendenza di Dio – data, fra il resto, dal paradosso di un Dio assolutamente altro e nello stesso tempo accessibile (quindi “vicino”, “prossimo”) nel volto dell’uomo – viene da Lévinas espressa così: «Dio non è semplicemente il “primo altri”, o “altri per eccellenza” o l’“assolutamente altri”, ma altro che altri (*autre qu’autrui*), altro altrimenti, altro d’alterità precedente l’alterità d’altri e l’obbligo etico verso il prossimo, altro d’alterità differente da ogni prossimo, trascendente fino all’assenza»³⁴. Questa assenza di Dio, implicata nella sua alterità, è, in Lévinas, il fondamento della possibilità dell’ateismo che prende lo spunto dall’assenza di Dio nel mondo. Ma, a ben vedere, in questo contesto l’ateismo va compreso non come la negazione di Dio assolutamente trascendente, bensì come il superamento della fede negli dei mitologici, ovvero del paganesimo: «L’essere separato deve correre il rischio del paganesimo che attesta la sua separazione e dove essa si compie, fino al momento in cui la morte di questi dei lo condurrà all’ateismo e alla vera trascendenza»³⁵. Inoltre, Lévinas mostra di accettare il contesto della “morte di Dio”, se per questo “Dio” intendiamo un falso idolo, un dio fatto a immagine dell’uomo. La “morte di Dio”, diventata quasi uno dei luoghi comuni della filosofia contemporanea, non mette necessariamente in crisi la vera trascendenza né la vera religione, se – come dice Lévinas – la relazione etica «“sopravvive” alla morte di Dio»³⁶. In questo senso, solo un’etica che non degenera in una magia pseudoreligiosa può riabilitare il vero Dio e la vera religione³⁷. Non c’è, quindi, in Lévinas né un’alternativa tra etica e religione né una complementarità di esse, ma l’una va piuttosto compresa e vissuta come la base e, nello stesso tempo, paradossalmente, anche come l’apice dell’altra.

³³ E. Lévinas, *Autrement qu’être...*, cit., p. 10 (l’allusione alla filosofia heideggeriana è qui inequivocabile).

³⁴ E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l’idée*, cit., p. 115.

³⁵ E. Lévinas, *Totalité et Infiniti*, cit., p. 151.

³⁶ E. Lévinas, *Autrement qu’être...*, cit., p. 196.

³⁷ Cf. E. Lévinas, *Humanisme de l’autre homme*, cit., pp. 40-41.

LA BASE DELLA METAFISICA: IL RADICALISMO ETICO

Non è facile comprendere sino in fondo le ragioni dell'etica lévinasiana, anzi ciò è impossibile prescindendo dall'esperienza esistenziale e non puramente intellettuale di Lévinas, come abbiamo già accennato. Se per Lévinas l'etica è «la prima filosofia»³⁸, se per lui la domanda per eccellenza non è «perché l'essere piuttosto che il nulla?», bensì «come l'essere si giustifica?»³⁹, se, infine, «la metafisica si gioca nei rapporti etici»⁴⁰, tutto ciò va forse compreso alla luce di un'altra sua espressione, da cui traspare la tragicità dell'esperienza della Shoah che ha marcato Lévinas una volta per sempre: «come se la persecuzione da parte d'altri (*autrui*) fosse al fondo della solidarietà con altri (*autrui*)»⁴¹. È a partire da una concreta situazione storica, dunque, che si snoda tutto il percorso speculativo di Lévinas che a sua volta sfocia in un concreto – pur estremamente radicale – messaggio etico. Nonostante una dettagliata e ben articolata descrizione del rapporto etico sviluppata da Lévinas, la struttura fondamentale di esso rimane nitidamente semplice: “l'essere-per-altri (*autrui*)”⁴².

Il rapporto faccia a faccia

Ora, per chiarire almeno qualche aspetto della riflessione etica lévinasiana, dobbiamo partire dalla constatazione che ogni rapporto etico è, fondamentalmente, un rapporto “faccia a faccia”, cioè un rapporto di fronte al volto dell'altro. Ne abbiamo già parlato, per cui basti ricordare che il volto trascende ogni possibile immagine dell'altro che il soggetto possa percepire. L'incontro con il volto dell'altro ha sempre il carattere di un'originaria e assoluta esperien-

³⁸ Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infiniti*, cit., p. 340.

³⁹ Cf. E. Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, Préfacé et annoté par Jacques Rolland, “Rivages poche”, Rivages, Paris 1998, p. 109.

⁴⁰ E. Lévinas, *Totalité et Infiniti*, cit., p. 77.

⁴¹ E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, cit., p. 162.

⁴² Cf., per es., E. Lévinas, *Totalité et Infiniti*, cit., pp. 292ss.

za etica, esperienza che precede ogni tematizzazione. Il volto è inoltre caratterizzato dalla sua nudità che implica una totale impotenza e vulnerabilità di una pelle esposta alla violenza. Qui sta, secondo Lévinas, il paradosso del rapporto etico: da una parte il volto quasi interella la mia libertà che può scatenarsi fino al punto estremo dell'omicidio, d'altra parte il volto dell'altro mi parla dalla sua altezza/trascendenza, imponendomi i suoi comandi e proibizioni, tra cui spicca il comandamento veterotestamentario «non uccidere». In questo modo l'altro chiede alla mia libertà di giustificarsi⁴³.

Sullo sfondo di tutte le riflessioni di Lévinas sul rapporto etico vi è una radicale *asimmetria*. «Quello che mi permetto di esigere da me stesso non si paragona con quello che ho diritto di esigere dall'Altri (*Autrui*). Questa esperienza morale, così banale, indica un'asimmetria metafisica: l'impossibilità radicale di vedersi dal di fuori e di parlare nello stesso senso di sé e degli altri»⁴⁴. Oppure, esplicitando ancora di più: «La bontà consiste nel porsi nell'essere in modo che Altri conti più di me stesso»⁴⁵. E ancora: «Essere io vuol dire avere sempre una responsabilità in più»⁴⁶.

Questa concezione implica inoltre che una tale asimmetria intersoggettiva escluda la reciprocità. Qui entriamo in un campo dominato quasi esclusivamente da Lévinas, perché tale riflessione sull'intersoggettività si oppone sia a Husserl, sia a Buber e a tutta la corrente dialogica e personalistica che in qualche modo è erede di quest'ultimo. In Lévinas l'asimmetria tra "io" e "tu" rimane irreversibile anche quando il soggetto risponde all'esigenza etica dell'altro. La reciprocità o la convertibilità implicherebbe la decadenza dell'etica pura e originaria. L'altro si affaccia a me dalla sua dimensione dell'"altezza". «Nel volto Altri esprime la sua eminenza, la dimensione dell'altezza e della divinità da cui discende»⁴⁷. L'altro interella la mia responsabilità dall'alto della sua superiori-

⁴³ Cf. *ibid.*, pp. 339ss.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 277.

⁴⁶ E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Le livre de poche, Paris 1998, p. 71 (tr. it.: *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 1998).

⁴⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 294.

tà che esclude la possibilità dell'uguaglianza tra lui e me. Nello stesso tempo, l'altro è anche il mio prossimo, tuttavia la sua prossimità sottolinea l'urgenza e l'inevitabilità dell'esigenza etica, invece di attenuarne la portata.

È interessante notare che in questo contesto Lévinas parla del primato della fratellanza sull'uguaglianza⁴⁸. L'altro come mio prossimo è sempre prima di tutto mio fratello, e questa fratellanza, secondo Lévinas, precede l'uguaglianza dell'altro – in quanto uomo – a me. Lévinas arriva perfino a dire che «l'unità del genere umano è precisamente *posteriore alla fratellanza*»⁴⁹. Sia uguaglianza che libertà, poi, fanno parte piuttosto della giustizia che – come vedremo in seguito – rappresenta un momento secondario dell'etica lévinasiana, ed è un valore derivato dalla situazione primaria della non-libertà e non-uguaglianza asimmetrica.

Dalla responsabilità all'espiazione

L'obbligo morale assume la forma della mia *risposta* all'altro, risposta che mi fa diventare *responsabile* dell'altro. Secondo Lévinas, la responsabilità precede ogni scelta e decisione libera e consapevole: il soggetto si trova sempre già responsabile davanti al volto dell'altro, prima che si possa stabilire un rapporto dialogico – vale a dire reciproco e “simmetrico” – tra io e l'altro. Io – così si esprime Lévinas – è “eletto” alla responsabilità senza poterla rifiutare. Il soggetto eletto si trova in uno stato di «unicità non assunta, non sus-sunta, traumatica; elezione nella persecuzione»⁵⁰. La responsabilità si concretizza anche nell'*esposizione* dell'uno all'altro. «L'uno s'espone all'altro come la pelle s'espone a ciò che la ferisce, come una guancia offerta a chi la percuote»⁵¹. Si tratta di

⁴⁸ Cf. *Entretien Lévinas - Ricoeur*, in AA. VV., *Emmanuel Lévinas. Philosophe et Pédagogue*, Nadir, Paris 1998, pp. 9-28, qui p. 19: «Quand je parle de non-réciprocité, je privilégie la fraternité sur l'égalité. La fraternité recouvre justement ce “je suis responsable d'autrui”». Cf., inoltre, E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., pp. 235ss.

⁴⁹ E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, cit., p. 258.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 95.

⁵¹ *Ibid.*, p. 83.

uno «spogliamento fino alla morte, essere come vulnerabilità»⁵². L'etica della responsabilità esige, dunque, il dono radicale di sé all'altro, il dono che può assumere anche il limite estremo del sacrificio della propria vita per l'altro. Per questo Lévinas parla del soggetto messo di fronte all'altro come dell'ostaggio – il che vale a dire, in pratica, schiavo – dell'altro. Notiamo che secondo Lévinas la condizione d'ostaggio sta alla base della sua etica, anziché rappresentarne il suo culmine estremo: «Proprio grazie alla condizione d'ostaggio può esserci nel mondo pietà, compassione, perdono e prossimità»⁵³. La prossimità, ora, è uno degli altri termini di cui Lévinas si serve per descrivere il rapporto etico. Come l'«esteriorità», anche la prossimità va compresa al di là delle categorie spaziali (e anche di quelle «ontologiche» in generale). «La prossimità va dall'anima all'anima, al di fuori di ogni manifestazione del fenomeno»⁵⁴.

Ma il termine che Lévinas ama ancora di più per esprimere la radicalità della sua etica è *sostituzione*⁵⁵. Nella responsabilità io mi sostituisco all'altro, prendo su di me la sua stessa responsabilità, la sua sofferenza e la sua colpa. La sostituzione implica un totale annientamento di sé come condizione dell'uscita da sé, del movimento «estatico» che mi porta fuori di me stesso e mi trasferisce – per così dire – nell'altro. Questa apertura assoluta del soggetto implica il compimento della sua libertà, in quanto l'io «svuotato» da se stesso supera ogni condizionamento impostogli dalla sua essenza e fa di lui un dono puro, un «essere-per-l'altro». È solo questo dinamismo, in cui, a ben vedere, si gioca l'esistenza stessa del soggetto, che permette a Lévinas di definire la struttura del rapporto etico come una «struttura meta-ontologica e meta-logica»⁵⁶.

Un'ulteriore radicalizzazione spinge Lévinas a introdurre un altro concetto ancora, quello dell'*espiazione*. Grazie ad essa, l'eti-

⁵² *Ibid.*, p. 84.

⁵³ *Ibid.*, p. 186.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 84 (nota).

⁵⁵ Cf., soprattutto, *ibid.*, pp. 179-188.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 162.

ca lévinasiana dà valore a ogni sofferenza, se accettata e offerta come un sacrificio: si tratta precisamente di «passare dall'oltraggio subito alla responsabilità per il persecutore e, in questo senso, dalla sofferenza all'espiazione per Altri (*autrui*)»⁵⁷. L'etica dell'espiazione riscatta, in questo modo, la stessa violenza della persecuzione. L'espiazione rappresenta l'ultimo sbocco e compimento della sostituzione a cui l'altro mi chiama. In questa prospettiva viene meno la stessa differenza tra identità e alterità⁵⁸, come anche l'antinomia tra attività e passività⁵⁹ e, perfino, quella tra egoismo e altruismo⁶⁰.

Il dinamismo dello svuotamento che sfocia nell'espiazione non può non far venire in mente la *kenosis* di Cristo, introdotta nel pensiero cristiano da san Paolo (cf. *Fil 2, 7*). Sebbene nelle opere specificamente filosofiche di Lévinas il termine stesso ricorra raramente, sono innegabili diversi elementi che testimoniano una peculiarità “kenotica” della sua etica⁶¹.

Se tuttavia prendiamo in considerazione altri testi o conversazioni di Lévinas, troviamo passaggi più consistenti in cui il nostro autore si confronta con la realtà della kenosi. Nel dialogo con Klaus Hemmerle, Lévinas scorge proprio nella kenosi la chiave che dischiude un orizzonte in cui si intravede il rapporto tra il cristianesimo e il giudaismo nella positività di un “parallelismo”⁶². Per Lévinas la kenosi è un'espressione dell'umiltà di Dio, ovvero della sua “discesa” o “abbassamento”. Il testo fondamentale, poi, che ci permette di seguire l'accostarsi di Lévinas alla problematica della kenosi è il suo articolo *Judaïsme et kénose*⁶³ che ha una

⁵⁷ *Ibid.*, p. 176.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 187.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 182.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 195 (nota).

⁶¹ Per un'analisi più approfondita di questi elementi rimando a M. Faessler, *Dieu, autrement*, in C. Chalier - M. Abensour (edd.), *Emmanuel Lévinas*, Herne, Paris 1991, pp. 411-420; cf., sempre a questo proposito, M. Faessler, *Humilité du signe et kénose de Dieu*, in J. Greisch - J. Rolland (edd.), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris 1993, pp. 239-257.

⁶² Cf. E. Lévinas, *À l'heure des nations*, cit., p. 192. Cf. inoltre un dibattito con Lévinas, in Id., *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève 1996, pp. 33-68, qui pp. 56-61.

⁶³ In E. Lévinas, *À l'heure des nations*, cit., pp. 133-151.

carica fortemente teologica. Qui Lévinas interpreta la rivelazione veterotestamentaria che non può accettare l'idea dell'incarnazione, ma che non è per questo meno sensibile alla realtà della kenosi di Dio, cioè alla sua umiltà, compresa precisamente come la sua «prossimità (...) alla miseria degli uomini»⁶⁴. Su questa scia, Lévinas arriva a parlare della «kenosi sublime di un Dio che accetta la contestazione della sua santità»⁶⁵, della subordinazione dell'onnipotenza di Dio al consenso dell'uomo⁶⁶, nonché del «surplus della sofferenza di Dio sulla mia sofferenza»⁶⁷. Questo pensare la kenosi al di fuori dell'incarnazione può essere sì interpretato come una carenza in confronto alla rivelazione cristiana, ma può anche essere capito e valorizzato come un invito ad “incarnare” la kenosi divina rispecchiandola a partire dallo sforzo etico di ciascuno di noi. Come infatti afferma Lévinas, «il messianismo (...) comincia in me»⁶⁸.

È proprio questo, a nostro avviso, il culmine del messaggio etico di Lévinas: la radicalità messianica capace di espiazione che è compresa come la base dell'etica, quindi come un messaggio rivolto a ognuno. È questa esigenza, poi, che segna l'entrata di Lévinas – del tutto consapevole, a quanto pare – in un “non-luogo”, cioè in un'utopia⁶⁹. Tuttavia, per individuare il “luogo” della sua etica, Lévinas elabora la sua originale concezione della giustizia.

Giustizia e politica

La giustizia per Lévinas è inscindibilmente legata alla legge, specificamente alla *Torah* veterotestamentaria. Prima di entrare nel merito della problematica della giustizia in Lévinas, presentiamo un breve racconto di cui il nostro autore si serve per illustrare il suo approccio, per certi versi paradossale o antinomico, al tema della legge.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 134.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 137.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 145.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 149.

⁶⁸ E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, cit., p. 71.

⁶⁹ Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, cit., p. 77.

«Un antico apoloogo talmudico racconta la protesta degli angeli nel momento in cui la Torah divina stava per lasciare il Cielo per essere donata agli uomini. L'Eterno li tranquillizza: le leggi contenute nella Torah sono fatte per la terra; alla condizione degli angeli, che non nascono e non muoiono, non lavorano e non mangiano, non possiedono e non vendono, essa è inapplicabile. Gli angeli si sottomettono. Hanno taciuto soltanto perché lusingati nel loro orgoglio? Hanno intravisto, al contrario, improvvisamente, la superiorità degli uomini sulla terra, i quali sono capaci di *donare* e di *essere-gli-uni-per-gli-altri* e di dischiudere in questo modo la scena della "divina commedia", al di sopra ed al di là della comprensione dell'essere a cui sono destinati i puri spiriti?»⁷⁰.

Come conciliare, quindi, l'imperativo originario che proviene dall'altro, con le esigenze "oggettive" di un sistema di leggi "incarnate"? Se è vero, da una parte, che l'utopia etica del rapporto di fronte al volto dell'altro rimane valida come una base e come un'idea regolativa dell'etica, resta altrettanto vero che la vita concreta degli uomini va ordinata secondo delle norme razionali e universalmente accettabili, pur di ispirazione divina. Le due realtà – quella che abbiamo chiamato "utopia etica" e quella della giustizia della legge – non sono, dunque, contraddittorie, bensì complementari.

Secondo Lévinas l'esigenza della giustizia sorge con l'entrata del "terzo" che sconvolge il rapporto asimmetrico tra l'io e l'altro. Il "terzo" (che rappresenta, in Lévinas, l'umanità intera) introduce il principio dell'uguaglianza degli uomini quale presupposto – oltre a quello della fraternità – dell'etica della giustizia. Tuttavia, Lévinas ribadisce che gli uomini sono tra di loro "incomparabili"⁷¹ e per spiegare il rapporto tra l'altro e il terzo sostiene, assai enigmaticamente, che «il terzo è altro che il prossimo, ma anche un altro prossimo, ma anche un prossimo dell'Altro e non semplicemente suo simile»⁷², senza ammettere, però, né il rovesciamento del rapporto etico originario (per cui

⁷⁰ E. Lévinas, *Hors sujet*, cit., p. 55.

⁷¹ Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, cit., p. 246.

⁷² *Ibid.*, p. 245.

io diventerei il prossimo dell'altro, con tutte le conseguenze che ne derivano), né la reciprocità della gratuità in un rapporto tra due soggetti⁷³. Anche se Lévinas afferma che «“grazie a Dio” sono altri (*autrui*) per gli altri»⁷⁴, non tarda a spiegare che ogni rapporto di reciprocità è inserito all'interno delle relazioni tra i soggetti in quanto membri di una società, dove l'asimmetria etica originaria non viene resa reciproca, ma viene “neutralizzata”, appunto attraverso la giustizia.

Per Lévinas passare dalla responsabilità alla giustizia significa passare dall'etica alla politica, intesa come la “saggezza dell'amore”⁷⁵. La politica dovrebbe soprattutto creare spazio per il riconoscimento di ogni singola persona in quanto cittadino, individuando il giusto equilibrio dei diritti e doveri. Lo scopo della giustizia e della politica rimane comunque la tutela dell'unicità dell'io, pur attraverso le istituzioni dello stato, la tecnica e il lavoro. Lévinas ammette che in certe situazioni concrete è necessario prendere delle decisioni che restringano le libertà degli uomini, per cui si può anche affermare che «la giustizia è violenza»⁷⁶.

La giustizia impersonale, in definitiva, non deve costituire il punto di arrivo dell'etica, anzi, deve essere continuamente superata con il richiamo alla «soggettività dell'io in quanto l'unica fonte possibile di bontà»⁷⁷. La legge non annulla assolutamente la necessità della mia apologia di fronte al volto dell'altro, e la responsabilità “asimmetrica” rimane l'orizzonte ultimo e definitivo di tutti i rapporti umani. Ed è la bontà che scaturisce dalla responsabilità che illumina, a sua volta, l'etica basata sulla giustizia. In altre parole, secondo Lévinas la giustizia è realizzabile soltanto in una società in cui i miei doveri prevalgano sui miei diritti⁷⁸.

⁷³ Cf., in particolare, E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin 1986 (seconda ed. ampliata), p. 148. Il rifiuto della reciprocità da parte di Lévinas suscitò non poche perplessità tra i suoi interpreti (i due casi forse più significativi a questo riguardo sono le critiche di Derrida e Ricoeur).

⁷⁴ E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, cit., p. 247.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, pp. 251 e 253.

⁷⁶ *Entretien Lévinas - Ricoeur*, cit., p. 20.

⁷⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 335.

⁷⁸ Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, cit., p. 248.

Oltre all'etica della responsabilità, Lévinas considera ancora un'altra sorgente di fraternità: la religione – in particolare l'idea della creazione quale fondamento dell'unità del genere umano. «Bisogna che la società sia una comunità fraterna per essere a misura della rettitudine – della prossimità per eccellenza – nella quale il volto si presenta a mia accoglienza. Il monoteismo significa questa parentela umana, questa idea di razza umana che si richiama all'incontro con altri (*autrui*) nel volto, in una dimensione di altezza, nella responsabilità per sé e per altri (*autrui*)»⁷⁹. In questo contesto si comprende la convinzione di Lévinas che il fine ultimo della giustizia è il giudizio divino: «Mettersi sotto il giudizio di Dio significa esaltare la soggettività chiamata al superamento morale delle leggi (...). Questo giudizio di Dio che mi giudica mi conferma nello stesso tempo. Ma mi conferma precisamente nella mia inferiorità la cui giustizia è più forte del giudizio della storia»⁸⁰. In questo senso la religione è «il surplus possibile in una società d'uguali, il surplus dell'umiltà gloriosa, della responsabilità e del sacrificio, condizione della stessa uguaglianza»⁸¹.

ELEMENTI DI CRITICA E SPUNTI PER UNA RILETTURA

Pur non avendo l'ambizione di presentare una panoramica completa dei tentativi di interpretazione critica del pensiero lévinasiano, dobbiamo innanzitutto sottolineare il fatto che, al di là del messaggio etico offerto da Lévinas (abbastanza comprensibile, pur se eccezionalmente radicale), quello che rappresenta una vera sfida – se non la pietra d'inciampo – per una “filosofia dopo Lévinas”, sono le implicazioni ontologiche ed ermeneutiche della sua riflessione. La valutazione profondamente ambigua del valore del *logos*, una delle costanti del pensiero di Lévinas che sfocia in

⁷⁹ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 236.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 276.

⁸¹ *Ibid.*, p. 58.

una certa diffidenza nei confronti non solo del discorso “logico” e lineare, ma anche della filosofia basata sul primato dell’essere, è diventato, infatti, il bersaglio delle critiche di numerosi interpreti di Lévinas, tra i quali prendiamo in considerazione particolarmente Gaspare Mura, Paul Ricoeur e Jean-Luc Marion.

Gaspare Mura nel suo libro *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e «separazione»*⁸² nota «un crescendo, in Lévinas, dei problemi (...) dell’ermeneutica»⁸³ (anche se Lévinas non intende minimamente “fare ermeneutica”) e confronta la proposta lévinasiana con il messaggio cristiano che, avendo assegnato il primato alla Parola (cf. *Gv* 1, 1), costituisce uno dei pilastri della filosofia occidentale. Mura sostiene e dimostra che l’esegesi talmudica di cui Lévinas si avvale opera una «“demitizzazione” della Parola biblica alla luce della precomprensione etica»⁸⁴. Questa precomprensione consiste, fondamentalmente, nell’accettazione assolutamente passiva del comando etico che interpella il soggetto prima che esso possa stabilire un rapporto dialogico con l’altro. Di conseguenza, afferma Mura, il pensiero di Lévinas si muove in una maniera ermeneuticamente incontrollabile al di là dell’essere e della verità, per cui Lévinas, rifiutando la dimensione semantica della parola, finisce inevitabilmente col naufragare «nella terra arida e vuota del più puro nominalismo»⁸⁵. Le perplessità di Mura si potrebbero forse riassumere provvisoriamente nella seguente domanda: perché Lévinas, nutrito dall’ebraismo che è “la religione del Libro”, è così scettico per quanto riguarda il valore ermeneutico e ontologico della parola, del *logos*?

Prima di tentare una risposta, ci soffermiamo brevemente su come esprime simili perplessità un altro autore con un taglio fortemente ermeneutico, Paul Ricoeur. Come Mura, anche Ricoeur ritiene che il pensiero di Lévinas, separato com’è dall’ontologia, rimane, in ultima analisi, «senza linguaggio diretto, proprio, ap-

⁸² G. Mura, *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e «separazione»*, Città Nuova, Roma 1982.

⁸³ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 140.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 109.

propriato»⁸⁶. Di fronte alla rivendicazione di Lévinas dell'asimmetria etica, poi, Ricoeur ribadisce la necessità della reciprocità, compresa qui come «una duplice asimmetria»⁸⁷, precisamente come un'equivalenza o complementarità di un «primo epistemologico dell'“io” e un primato etico del “tu”»⁸⁸. Infatti, senza una costituzione originaria dell'“io” quale soggetto, tra l'altro, della comprensione dell'obbligo etico stesso, non è possibile concepire nessuna relazione tra “io” e “tu”: «se io non avessi la prova in me stesso di che cosa è dire “io”, non potrei dire “tu”»⁸⁹. La concezione dell'identità che elabora Ricoeur vuole essere un rimedio alla costituzione della soggettività che parte dall'ego trascendentale e arriva all'altro soltanto come ad un *alter ego*, come avviene nella fenomenologia husseriana. Quello di Husserl è un approccio all'intersoggettività asimmetrico nel senso esattamente opposto rispetto a quello di Lévinas, e Ricoeur cerca di superare i due squilibri con la sua concezione dell'*ipseità* (che potremmo definire come l'identità della persona proprio in quanto persona), la cui costituzione – che, secondo Ricoeur, sfugge ad ogni tematizzazione definitiva – non può fare a meno dell'alterità: «l'alterità non si aggiunge dal di fuori all'*ipseità*, (...) ma appartiene al tenore di senso e alla costituzione ontologica dell'*ipseità*»⁹⁰. Ricoeur spiega la costituzione del soggetto (che per lui sarebbe “l'erme-neutica del sé”) come «la dialettica (...) dell'*ipseità* e dell'alterità»⁹¹, essendo, in questo contesto, quest'ultima perfino una “meta-categoria”⁹². Benché si tratti, qui, di una costituzione ontologica del soggetto e di una chiave ermeneutica che non revoca la critica dell'etica slegata da ogni vincolo ontologico ed ermeneutico, l'altro viene valorizzato in quanto costitutivo per il soggetto.

⁸⁶ P. Ricoeur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, PUF, Paris 1997, p. 25.

⁸⁷ *Entretien Lévinas - Ricoeur*, cit., p. 14.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 367.

⁹¹ *Ibid.*, p. 28.

⁹² Cf. *ibid.*, pp. 368ss.

Secondo Ricoeur non esiste, quindi, l'alternativa, bensì la complementarità originaria dell'etica e dell'ontologia (essendoci però un orizzonte ermeneutico come un medium preoriginario della comprensione) – e, di conseguenza, la complementarità del Dire e del Detto, nel senso adoperato da Lévinas. Ora possiamo forse chiederci se la parola, al di là del suo valore semantico ed ermeneutico, non appartiene piuttosto a quella dimensione dinamica della realtà che Lévinas chiama “il Dire”. Se così è, potremmo interpretare Lévinas come un filosofo che, muovendosi più nella sfera sapienziale che in quella logica e razionale, parte dall'evento sempre unico, irripetibile e in un certo senso straordinario di ogni autentica sfida etica, ovvero dallo stupore ancora prefilosofico e ineffabile che il soggetto prova davanti all'altro/Altro. Sarebbe lo stupore di fronte a un evento unico, dunque, il nucleo della metafisica di Lévinas, stupore che in un discorso lineare non può che essere *evocato* piuttosto che *detto*, e che Lévinas cerca, appunto, di *disdire* e *ri-dire* continuamente, spingendo il discorso fino al rigetto di ogni tematizzazione e, in ultima analisi, dell'ontologia stessa (del resto, l'ebraismo non è forse scaturito da questo stupore iniziale, fissatosi nella parola detta – e scritta – solo in un secondo tempo?).

Per seguire ulteriormente questa pista interpretativa, sarà opportuno rivolgersi a Jean-Luc Marion. La sua lettura di Lévinas, nonché gli esiti della sua riflessione, ci offrono alcuni spunti che ci portano verso una rilettura di Lévinas in chiave cristiana. Cominciamo da uno dei pochissimi punti di divergenza tra Lévinas e Marion, che riguarda la reciprocità nel rapporto etico. Analizzando dal punto di vista fenomenologico “l'intenzionalità dell'amore”, Marion, seguendo Lévinas, nega la possibilità della tematizzazione dell'altro (la quale ridurrebbe l'altro a un mero oggetto), poiché il rapporto con l'altro deve passare per il “vuoto” della pupilla dell'occhio dell'altro che viene fissata come il vero centro del suo volto⁹³. Il mio sguardo che fissa la pupilla dell'altro mi priva dell'«orizzonte stesso del visibile»⁹⁴. L'incrociarsi dei due

⁹³ Cf. J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, La Différence, Paris 1991, pp. 101-102.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 102.

sguardi – quasi icona del rapporto d'amore – è, secondo Marion, un incontro reciproco⁹⁵ (viene superata così l'esteriorità “asimmetrica” dell'altro, ipotizzata da Lévinas). Pensare il rapporto etico vuol dire pensare la *distanza* tra l'io e l'altro, distanza che, sempre secondo Marion, supera perfino la più abissale differenza pensabile che è la differenza ontologica (nel senso heideggeriano: la differenza tra l'Essere e l'ente)⁹⁶. Si tratta, qui, di “pensare l'impensabile”⁹⁷, il che è possibile soltanto pensando l'icona dell'Essere donato⁹⁸, finché il discorso sulla distanza diventa *lode*⁹⁹. Marion comprende la distanza nel contesto ben preciso della *donazione*: mentre per Lévinas la donazione coincide in fondo con la trascendenza¹⁰⁰, in Marion, a ben vedere, troviamo sviluppata una vera e propria fenomenologia del dono che si rifa al modello trinitario, e che integra anche il movimento del *ritiro* del donatore che implica l'abbandono del dono quale atto del “lasciare l'ente essere”¹⁰¹. In questo contesto il dono (spinto, appunto, fino all'abbandono) è la condizione della possibilità del fatto che qualcosa possa *darsi* alla nostra conoscenza, e svolge, quindi, una funzione trascendentale. Il modello supremo di questa dinamica della donazione è l'amore tra le Persone della Trinità, pensato anche come uno “sfondo trinitario” della creazione¹⁰². «Dal punto di vista della carità [l'*agápe*] – osserva acutamente Marion –, tutto entra in un'altra luce: gli esseri, l'Essere stesso appaiono non certo

⁹⁵ Cf. *ibid.*, p. 107.

⁹⁶ Per quanto riguarda l'influsso di Heidegger su Marion, basti rimandare al saggio di P. Coda, *Dono e abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'Essere*, in P. Coda - A. Tapken (edd.), *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 123-159.

⁹⁷ Cf. J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Quadrige-PUF, Paris 1991, pp. 72ss.

⁹⁸ Cf., in particolare, J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Le livre de poche, Paris 1991, pp. 283-303.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 10, 176ss.; J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, cit., pp. 111ss. (in tutti questi passaggi, Marion si rifa soprattutto a Dionigi Areopagita).

¹⁰⁰ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 189: «La transcendance n'est pas une vision d'Autrui – mais une donation originelle».

¹⁰¹ Cf. J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, cit., pp. 284, 286, 294-296. Notiamo che anche Lévinas (*Autrement qu'être...*, cit., p. 184, nota) parla de «l'Illéité de l'Infini dans le visage comme trace du retrait que l'Infini en tant qu'infini accomplit avant de venir».

¹⁰² Cf. J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, cit., pp. 292, 296.

annichiliti, né senza valore (perché *nihil* e *valore* provengono a noi dalla metafisica), bensì i nulla di carità»¹⁰³. Nella Trinità, poi, «il donatore coincide strettamente con il suo dono (...). L'amore si dona soltanto abbandonandosi, trasgredendo incessantemente i limiti del proprio dono, fino a trapiantarsi fuori di sé»¹⁰⁴.

Marion stesso accenna alla «distanza pasquale (kenosi, morte, risurrezione)»¹⁰⁵ che – in quanto icona per eccellenza dell'amore trinitario – ci può dare un'ulteriore chiave di lettura di Lévinas, anche – a nostro parere – senza farci necessariamente scivolare con Marion nella concezione di un “Dio senza essere” e nel rifiuto conseguente di ontoteologia¹⁰⁶. Infatti, nella reciprocità dell'amore che scorre nella Trinità ciascuna delle divine Persone “ritrova” la pienezza dell'Essere donato, perché gli viene “restituito” dalle altre Persone. Così la kenosi trinitaria sfocia nella pericoesi, dove l'Essere rimane precisamente come Amore, *agápe*. Scrive Klaus Hemmerle, esaminando le conseguenze di questo approccio per l'ontologia: «Una sola cosa rimane: la compartecipazione a quel movimento che è l'*agápe* stessa. Questo movimento è il ritmo dell'essere; è il ritmo del donare che dona se stesso»¹⁰⁷.

Come, dunque, rileggere Lévinas? Certamente valorizzando al massimo il momento della kenosi che, più o meno esplicitamente, sta alla base della sua etica e della sua metafisica. Dal punto di vista che abbiamo appena proposto, poi, appare la figura di

¹⁰³ *Ibid.*, p. 301.

¹⁰⁴ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, cit., pp. 74-75. Lévinas, peraltro, usa le espressioni «se donner en donnant», «l'expulsion de soi hors soi» e «le Soi se vidant de lui-même» (E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, cit., rispettivamente, pp. 116, 175, 175).

¹⁰⁵ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, cit., p. 301.

¹⁰⁶ Marion finisce con il far coincidere ontoteologia e idolatria (cf. *Dieu sans l'être*, cit., pp. 56-58). Questa linea di pensiero è certamente affascinante e promette un interessante dialogo sia con gran parte della cultura occidentale contemporanea, sia, ad esempio, con le mistiche dell'Asia; ma, assolutizzata, forse non riesce a cogliere nella realtà trinitaria il momento del ritorno del dono dell'Essere, quel ritorno che ci viene mostrato appunto nell'evento pasquale culminante nella risurrezione.

¹⁰⁷ K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, tr. it., Città Nuova, Roma 1996, p. 50.

Gesù che sulla croce grida il suo abbandono (cf. *Mt* 27, 46; *Mc* 15, 34), figura che, nella prospettiva aperta da Chiara Lubich, rappresenta «la *pupilla* dell’Occhio di Dio sul mondo: un Vuoto Infinito attraverso il quale Dio guarda noi: la finestra di Dio spalancata sul mondo e la finestra dell’umanità attraverso la quale (si) vede Dio»¹⁰⁸. Gesù – Parola di Dio per eccellenza, Parola che raccoglie e riassume tutte le parole – diventa lui stesso, nella kenosi dell’abbandono, il *nulla d’amore*, colui che tutto ha dato, fino al punto di dare il suo essere Figlio del Padre. In tal modo, la Parola diventa un grido, una parola che sembra *disdire* se stessa (per essere poi *ridetta* nel Risorto). Secondo von Balthasar, infatti, «quel Logos, in cui tutto nel cielo e sulla terra è raccolto e possiede la sua verità, cade egli stesso nel buio, (...) che è proprio l’opposto dello svelamento della verità dell’essere. (...) Il forte grido. È la parola che non è più parola, che perciò non potrà neppure essere intesa e spiegata come parola. Si tratta letteralmente dell’“indicibile”, (...) che è infinitamente al di là di ciò che può essere espresso con parole articolate nel mondo creato. (...) È sotto parola (...) ciò che vien scelto dalla potenza del cielo, (...) per diventare portatore della sopraparola eterna (...). L’inarticolato grido (...) parla con la massima forza là dove non è più possibile dire alcunché di articolato»¹⁰⁹. Tenendo presente che il grido di Gesù abbandonato è la massima espressione del suo Amore e, quindi, del suo Essere che è l’Essere stesso di Dio, possiamo dire che nella luce che scaturisce dal mistero di Gesù abbandonato l’Essere nella sua espressione più alta coincide con il dare. Lévinas, a quanto pare, ha intuito questa realtà, come ha pure intuito quanto importante sia l’incarnazione di essa¹¹⁰. *Il Dire* che Lévinas, in ultima analisi, identifica con il dono di sé e che colloca al

¹⁰⁸ C. Lubich, *Il grido*, Città Nuova, Roma 2000, p. 127.

¹⁰⁹ H.U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 247-249, cit. in C. Lubich, *Il grido*, cit., pp. 39-40.

¹¹⁰ Cf. E. Lévinas, *Autrement qu’être...*, cit., p. 85: «La subjectivité du sujet, c'est la vulnérabilité, exposition à l'affection, (...) exposition toujours à exposer, exposition à exprimer et, ainsi à Dire, et ainsi à Donner. (...) De soi, le Dire est le sens de la patience et de la douleur; par le Dire la souffrance signifie sous les espèces du donner».

di là dell'essere, può dunque essere compreso non semplicemente come il non-essere, ma come l'*essere-dono*, come il dirsi/darsi che è l'*essere-per-l'altro*, l'essere che si ritrova fuori di sé, nell'altro. Gesù abbandonato – Parola che, fattasi carne, si dona svuotandosi completamente di sé – è l'icona, anzi il modello perfetto di questo *non-essere che* è perché è Dono, è Amore.

Lévinas (e, sulla sua scia, Marion) ha respinto l'ontologia, ma le nostre riflessioni ci portano alla conclusione che ciò che va ri-considerato non è tanto l'ontologia stessa, bensì una *particolare* comprensione dell'essere (finora decisamente predominante), quella che vede nell'essere unicamente una sostanza che è *in sé* e *per sé*. Tuttavia, l'apporto di Lévinas non viene affatto ridimensionato attraverso una rilettura in chiave di una “ontologia trinitaria”, anzi, alcuni elementi metafisici ed etici possono così essere rimessi a fuoco in una luce nuova. Se poi consideriamo la croce di Cristo il luogo concreto dove le sfide etiche di Lévinas si fanno realtà incarnata e già compiuta, scopriamo il *topos* in cui l'apparente utopia etica diventa una via da seguire.

TOMÁŠ TATRANSKÝ