

Questo studio si pone all'incrocio tra la filosofia e la pedagogia religiosa. La spinta iniziale è venuta dalla pedagogia religiosa ispirata alla fede cristiana, e in particolare dalla sensazione che le difficoltà in cui essa si dibatte riguardino la sua stessa impostazione di fondo, che sembra *non tenere* sia in rapporto alla cultura attuale, sia in quanto cassa di risonanza della Rivelazione biblica. La sensazione si è trasformata in interrogativo: è possibile una via pedagogico-religiosa che esprima una radicale fedeltà alla Rivelazione e allo stesso tempo - per poter avere un terreno di dialogo con l'uomo contemporaneo - una radicale fedeltà al senso dell'umano? Ci è sembrato di sentire come un'eco di questa domanda nella riflessione filosofica di Emmanuel Lévinas, fortemente ispirata alla Rivelazione (alla religione ebraica, ma anche più ampiamente alla tradizione ebraico-cristiana) e allo stesso tempo fortemente centrata sul senso dell'umano; è sopraggiunto così il felice sospetto di poter trovare in essa una risposta o perlomeno una reinterpretazione ricca e originale della domanda stessa. La complessità del pensiero levinasiano, il linguaggio arduo e soprattutto il suo fascino, ci hanno obbligati a un paziente e attento ascolto: la prospettiva educativa si è piegata, come per una *resa*, alla prospettiva filosofica, quella propria di Lévinas. Il nostro studio, dunque, si pone nella prospettiva filosofica, pur partendo da una domanda di pedagogia religiosa e pur *sporgendosi* sulla pedagogia religiosa per evidenziare l'apporto o, più esattamente, la *provocazione* di Lévinas.

(Dalla *Prefazione* dell'Autore)

**Salvatore Currò** è sacerdote della Congregazione dei Giuseppini del Murialdo. Ha conseguito il dottorato in Teologia con indirizzo di Pastorale giovanile e Catechetica presso l'Università Pontificia Salesiana di Roma. È docente di Teologia pastorale e Catechetica presso l'Istituto Teologico Viterbese e di Pastorale giovanile presso la Pontificia Università Lateranense di Roma.

ISBN 88-8358-447-3



9 788883 584473

€ 17,00

Salvatore Currò

Quando Dio viene al soggetto

ARMANDO EDITORE



Salvatore Currò

ARMANDO EDITORE

# Quando Dio viene al soggetto

Il significato religioso del pensiero di Lévinas  
e la provocazione per la pedagogia religiosa

SCAFFALE APERTO

FILOSOFIA

Le Menne Domenico

MDR

BIBLIOTECA

"PADRE ARTURO D'ONOFRIO"

N. INVENTARIO

33pp

COLLOCAZIONE

A.15.9

Salvatore Currò

---

# QUANDO DIO VIENE AL SOGGETTO

*Il significato religioso del pensiero di Lévinas  
e la provocazione per la pedagogia religiosa*

*Presentazione di  
Zelindo Trenti*



**ARMANDO  
EDITORE**

CURRÒ, Salvatore

Quando Dio viene al soggetto. Il significato religioso del pensiero di Lévinas e la provocazione per la pedagogia religiosa / di Salvatore Currò ;

Pres. di Zelindo Trenti ;

Roma : Armando, © 2003

256 p. ; 22 cm. - (Scaffale Aperto - Filosofia)

ISBN 88-8358-447-3

1. Filosofia e teologia 2. Lévinas, Emmanuel 3. Pedagogia cristiana

I. Trenti, Zelindo

CDD 190



© 2003 Armando Armando s.r.l.

Viale Trastevere, 236 - 00153 Roma

Direzione - Ufficio Stampa 06/5894525

Direzione editoriale e Redazione 06/5817245

Amministrazione - Ufficio Abbonamenti 06/5806420

Fax 06/5818564

Internet: <http://www.armando.it>

E-Mail: [redazione@armando.it](mailto:redazione@armando.it) ; [segreteria@armando.it](mailto:segreteria@armando.it)

21-07-050

I diritti di traduzione, di riproduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), in lingua italiana, sono riservati per tutti i Paesi.

L'editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione non superiore a un decimo del presente volume. Le richieste di riproduzione vanno inoltrate a: Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'ingegno (AIDRO), Via delle Erbe 2, 20121 Milano, tel. e fax 02/809506.

## Sommario

<i>Presentazione</i> di ZELINDO TRENTI	11
<i>Prefazione</i>	17
<i>Avvertenze</i>	21
<i>Sigle utilizzate per le opere di Lévinas</i>	22
<b>Capitolo primo: Il pensiero di Lévinas e la religione</b>	23
1. L'enigma del pensiero e della biografia di Lévinas: tra la sapienza religiosa ebraica e la sapienza filosofica greca	23
a) Il perché di un pensiero enigmatico	23
b) Gli eventi che maturano una particolare visione dell'ebraismo	24
c) Gli eventi che segnano il cammino filosofico	27
d) Il rapporto con il cristianesimo	28
e) Le due prospettive (religiosa e filosofica) del pensiero di Lévinas	28
2. Il cuore della filosofia levinasiana e l'anelito della trascendenza	31
2.1. La ricerca dell'al di là dell'essere: il soggetto, il volto, l'infinito	31
2.2. L'etica come filosofia prima ( <i>Totalità e Infinito</i> )	34
2.3. Il linguaggio dell'al di là dell'essere, la trascendenza e la significazione della Rivelazione	47
a) Da <i>Totalità e Infinito</i> a <i>Altrimenti che essere</i> : il senso della trascendenza e il problema del linguaggio	47
b) Da <i>Altrimenti che essere</i> in poi: la peculiare importanza di questa fase per la questione religiosa	50
3. Il senso e il modo dell'approccio pedagogico-religioso al pensiero di Lévinas	54

<b>Capitolo secondo: Il soggetto</b>	67
1. Al di là dell'essere, cioè al di là dell'io come coscienza e preoccupazione d'essere	67
2. La fenomenologia del soggetto al di là della coscienza: il tempo e la morte	73
3. Soggettività come passività (sensibilità, insonnia ed elezione) e come creaturalità	78
4. Il soggetto-creatura e la religione	86
5. La provocazione educativa: la soggettività via dell'educazione religiosa	95
<b>Capitolo terzo: L'altro</b>	109
1. L'io interpellato dal volto d'altri: la costituzione etica dell'io	109
2. La prossimità al di là della reciprocità	118
3. Il terzo, la giustizia, la filosofia	126
4. Etica e religione	137
5. La provocazione educativa: l'educazione religiosa come produzione della circostanza etica	145
<b>Capitolo quarto: L'infinito</b>	161
1. L'infinito significa come <i>illeità</i>	161
2. L'io traccia e testimonianza dell' <i>Ille</i> e la gloria dell'Infinito	168
3. La sincerità del dire	174
4. L'illeità e la religione della rivelazione	179
5. La provocazione educativa: l'intreccio dell'educazione religiosa con l'infinito	186
<b>Capitolo quinto: L'apporto per l'educazione religiosa</b>	195
1. Il senso religioso del pensiero di Lévinas e il valore pedagogico-religioso della prospettiva della significazione radicale dell'umano	195
2. I nodi problematici del pensiero di Lévinas all'incrocio con la prospettiva pedagogico-religiosa	207

3. La provocazione per la significazione dell'educazione religiosa: al di là della coscienza e dell'esperienza religiosa	223
--	-----

### Bibliografia

1. Opere di Lévinas	241
a) Opere in volume e raccolte di saggi	241
b) Altri scritti (saggi non confluiti in raccolte, interviste)	243
2. Studi su Lévinas	244
3. Altri studi	252

*A Mariangela, Cristina e Giuliana*

## Presentazione

ZELINDO TRENTI

La figura di Lévinas, di primo piano nella riflessione contemporanea, ha incrociato, in questa ricostruzione proposta da Salvatore Currò, una ricerca singolarmente viva nell'ambito della pedagogia religiosa.

Risulta soprattutto sollecitante il fatto che la prospettiva da cui muove il pensiero di Lévinas è nuova e fortemente provocatoria nel dibattito attuale. Lui pure si muove in uno dei grandi filoni della riflessione del secolo XX, che trova la sua matrice principale nella fenomenologia e nell'analisi dell'esistenza: come questa fortemente critico rispetto alla tradizione metafisica e come questa alla ricerca di un'interpretazione più credibile del vivere umano anche quotidiano. La rivendicazione di Kierkegaard, che di fronte al maestoso palazzo costruito da Hegel – “il sistema” – cerca un cantuccio dove sentirsi a proprio agio, è l'assillo della filosofia dell'esistenza.

Il metodo fenomenologico, spesso usato con padronanza e disinvoltura singolarissime da Lévinas, gli consente squarci di grande lucidità e freschezza. Penso ad esempio alla descrizione che propone del bisogno stesso che assilla l'esistenza: l'essere umano si compiace dei suoi bisogni, ne è felice... si compiace delle necessità che assillano la vita (*Totalité et Infini*, 118 [ed. utilizzata nel saggio]); Lévinas vi immerge l'esistenza quasi fossero una brezza del primo mattino da assaporare in tutta la novità che sottendono: “jouissance”. Lévinas si situa quindi in un alveo vasto e innovativo; e tuttavia con una propria originalità anche dirompente.

Il saggio di Currò raccoglie le fila di un pensiero in continua evoluzione e ne ricostruisce con padronanza e chiarezza i momenti qua-

lificanti; esplora il pensiero di Lévinas nella sua rigorosa elaborazione teoretica. Ne emerge la figura del pensatore severo e acuto, assillato da una fondamentale intuizione, che induce a ripensare l'intera impostazione della filosofia; anche in maniera più radicale di quanto gli stessi maestri che lo hanno preceduto o che gli sono quasi contemporanei non abbiano fatto.

L'opera fondamentale di Heidegger si apre su quella ambiziosa pretesa di riprendere il confronto con la domanda per eccellenza, quella che egli definisce una "gigantomachia", attorno all'essere così come il pensiero greco l'aveva saputa impostare. Heidegger ha fatto un tentativo di portarsi oltre il senso dell'essere, alla manifestazione stessa dell'essere, dando dunque l'iniziativa all'essere e riaffermandone il primato rispetto alla ricerca umana.

Lévinas mette sotto verifica anche quella stessa ambiziosa pretesa. Secondo lui il problema da cui muove l'intera compagine metafisica è pur sempre comandato da una fondamentale esigenza di razionalità, di senso: il logos – la ragione – resta quella facoltà che distingue ed esalta la vita umana. Lévinas ha esplorato sentieri diversi: sollecitato dalla sua acuta sensibilità ebraica e da una profonda e viva adesione alla concezione biblica, ha fatto spazio alla novità e alla priorità della trascendenza su ogni realtà finita; e l'ha fatto secondando il rigore dell'analisi fenomenologica.

Il suo pensiero sembra folgorato da un'intuizione: il volto dell'altro, l'autorità sovrana con cui s'impone e chiede riconoscimento e rispetto. All'origine non sta la riflessione dell'uomo su se stesso e sull'universo che lo accoglie; all'origine sta la presa d'atto di un volto che gli si impone e che lo chiama a responsabilità. Da questo richiamo perentorio l'uomo prende coscienza di sé e inizia la riflessione. Allora l'etica è il dato originario; il modo corretto di argomentare e di riflettere parte dall'etica.

Una delle affermazioni paradossali di Lévinas trova qui la sua matrice: non l'orizzonte del soggetto – l'essere del soggetto – è il primum da cui partire, ma l'altro che irrompe "al di là dell'essere" è all'origine di ogni successiva interpretazione.

«L'io in faccia-ad-altri significa l'irruzione di altri nell'io, cioè l'epifania del volto. Il volto non è un segno o un insieme di segni che rimanda all'altro, ma è coincidenza di segno e significato, modo di significare dell'altro in quanto altro, coincidenza dell'alterità dell'al-

tro e del suo manifestarsi inassumibile dall'io. Esperienza dell'assoluta vicinanza dell'altro ma allo stesso tempo il suo assoluto sottrarsi alla mia esperienza. Il volto viene da fuori del mondo e, pur dandosi al mondo, non è del mondo. Viene al mondo facendo esplodere il mondo. Più esattamente, "il suo modo di essere nel mondo non è lo stare, l'ergersi su un fondamento, ma è l'andare verso l'io, il fare un'entrata, è irrompere"» (saggio, 110).

È evidente che in questa perentoria affermazione, che apre anche alla dimensione religiosa, ha un peso difficilmente valutabile la tradizione biblica e la soggiacente concezione della trascendenza assoluta di Dio, così come è descritta nella rivelazione ai personaggi chiave della bibbia o come viene vissuta e interpretata dai grandi profeti; da Isaia soprattutto, nella cui grandiosa ricostruzione della vicenda umana emerge una concezione sovrana e un'immagine vertiginosa di Dio, che irrompe con forza e opera spesso cambiamenti radicali.

La visione religiosa di Lévinas ne risulta fortemente caratterizzata. L'assolutezza di Dio e dell'uomo vengono affermate con perentoria chiarezza.

A cominciare dall'uomo, misurato in tutta l'autorità che il volto sottende: «È certamente gloria grande per il creatore l'aver dato vita ad un essere capace di ateismo, un essere che senza risultare *causa sui* conserva lo sguardo e la parola liberi: è a sé» (*Totalité et Infini*, 52).

La trascendenza di Dio, sulla base di quelle premesse, trova alta e rigorosa elaborazione. Snida quindi la ricerca religiosa da un'impasse che la vede costantemente condizionata: a partire dal dato finito e dalla razionale argomentazione su questo, la trascendenza è posta alla base di un continuo confronto, che tende a spiegare il salto dal finito all'infinito, pur senza privare il finito stesso di un'orma in qualche modo significativa e indicativa dell'infinito.

Lo sforzo della ricerca occidentale per salvaguardare da una parte la distinzione e dall'altra l'autenticità del richiamo del creatore insito nella creatura, per poterlo di fatto nominare, è affrontato da Lévinas su premesse del tutto inedite.

Currò le ha esplorate con sagacia e attenta vigilanza critica; ma anche con notevole disponibilità e sintonia: ne risulta una ricostruzione fatta con rigore ma anche con amore; un atteggiamento che

consente di dare risonanza adeguata alla proposta levinasiana, senza lasciarsi condizionare dalla suggestione del suo argomentare, che pure rimane.

Su questo sfondo l'incontro con la pedagogia religiosa vede aprirsi piste nuove e interessanti. Ne rilevo alcune fra le più significative, che il saggio mette a fuoco.

La prima riguarda un'impostazione inedita data all'eterno problema della priorità di Dio o dell'uomo nell'ambito educativo: Currò prende autorevolmente posizione e, sulla traccia del pensiero di Lévinas, confortato lui stesso da una pensosa attenzione alla tradizione biblica, rivendica decisamente il primato di Dio, che irrompe nell'esistenza senza preavviso; per quanto lo stesso irrompere si attui proprio nel soggetto, come altro-che-coscienza o traccia-di-infinito nel finito della coscienza.

L'altra, non meno sollecitante, si lascia "sorprendere" dalla provocazione dell'altro; asseconda una delle linee portanti della sensibilità culturale odierna, recupera allo stesso tempo una delle più suggestive intuizioni che qualificano la rivelazione cristiana: la presenza dell'altro è l'assillo che orienta e può giustificare l'impegno della vita.

E ancora mi sembra carico di sollecitazione l'irrompere dell'istanza etica, come istanza esistenziale, che coinvolge in maniera piena e umanissima la ricerca anche teoretica, a differenza della fondamentale astrattezza che Lévinas rimprovera, non senza una punta di sottile ironia, al grande antagonista: «l'uomo di Heidegger non ha mai fame».

Indicazioni essenziali che dicono la ricchezza e gli stimoli che possono venire anche alla pedagogia religiosa da un pensatore come Lévinas, esplorato con una consapevolezza lucida e chiaramente avvertita di apporti, non di rado "sorprendenti".

E per concludere: è quella di Lévinas una pista su cui la riflessione occidentale vorrà mettersi? Sembrerebbe di no, vista l'attenzione al soggetto nella sua celebrata prerogativa di consapevolezza, che l'odierna sensibilità ermeneutica va straordinariamente dilatando. Anche se, a pensarci bene, la provocazione levinasiana non vuole essere in contrasto col soggetto, anzi si svolge sempre dalla prospettiva della soggettività. Pone quindi il problema circa il senso della soggettività: se essa sia radicalmente soggettività di coscienza o sog-

gettività di risposta, io-alla-ricerca-dell'infinito o già altro-nell'io e traccia-di-infinito.

Così, la pista che l'analisi perspicace di Currò ha aperto sulla pedagogia religiosa sarà il varco su cui questa vorrà camminare? Ancora una volta sembrerebbe di no, visto che il soggetto e la sua progressiva risalita fino all'incontro con la trascendenza resta a perno dell'attuale sensibilità nell'educazione religiosa. E tuttavia la riflessione di Lévinas induce a pensare il senso ultimo dell'educazione religiosa nella rottura della coscienza: sempre sul perno del soggetto, ma di un soggetto che, prima che coscienza, è il chiamato-a-rispondere.

È evidente che i problemi restano aperti. Tuttavia l'opera che viene proposta sottende una provocazione troppo significativa e pertinente per non scorgervi uno stimolo a ripensare, da angolature inedite, tutta la problematica che concerne l'esperienza religiosa e nella sua interpretazione e nella sua applicazione educativa.

## Prefazione

---

Questo studio si pone all'incrocio tra la filosofia e la pedagogia religiosa. La spinta iniziale è venuta dalla pedagogia religiosa ispirata alla fede cristiana, e in particolare dalla sensazione che le difficoltà in cui essa si dibatte riguardino la sua stessa impostazione di fondo, che sembra *non tenere* sia in rapporto alla cultura attuale sia in quanto cassa di risonanza della rivelazione biblica; la sensazione si è trasformata in interrogativo: è possibile una via pedagogico-religiosa che esprima una radicale fedeltà alla Rivelazione e allo stesso tempo – per poter avere un terreno di dialogo con l'uomo contemporaneo – una radicale fedeltà al senso dell'umano? Ci è sembrato di sentire come un'eco di questa domanda nella riflessione filosofica di Emmanuel Lévinas, fortemente ispirata alla Rivelazione (alla religione ebraica ma anche più ampiamente alla tradizione ebraico-cristiana) e allo stesso tempo fortemente centrata sul senso dell'umano; è sopraggiunto così il felice sospetto di poter trovare in essa una risposta o perlomeno una reinterpretazione ricca e originale della domanda stessa. La complessità del pensiero levinasiano, il linguaggio arduo e soprattutto il suo fascino, ci hanno obbligati a un paziente e attento ascolto: la prospettiva educativa si è piegata, come per una *resa*, alla prospettiva filosofica, quella propria di Lévinas. Ci ha suggerito questo anche la preoccupazione di non indulgere ad alcuna facile *utilizzazione* di un pensiero spesso interpretato riduttivamente e sicuramente non ancora compreso in tutta la sua ricchezza, soprattutto proprio nel suo significato religioso. Il nostro studio dunque si pone nella prospettiva filosofica, pur partendo da una domanda di pedagogia religiosa e pur *sporgendosi* sulla pedagogia religiosa per evidenziare l'apporto o più esattamente la *provocazione* di Lévinas.

La ricerca si articola in cinque tappe che corrispondono ai cinque capitoli. Il *capitolo primo* ha il carattere di una lunga introduzione: si ricostruisce la biografia e l'itinerario filosofico di Lévinas e si elabora una prima interpretazione – come un'ipotesi di lavoro – che si riferisce: all'originalità di questo pensiero, al suo senso religioso e alla possibilità di un intreccio con la prospettiva pedagogico-religiosa. I *capitoli secondo, terzo e quarto* si configurano come un'analisi approfondita del pensiero levinasiano, in modo particolare della fase più matura, privilegiata perché, secondo la nostra ipotesi, in essa si esprime più radicalmente la singolarità della proposta e allo stesso tempo il suo significato religioso. È una sorta di verifica dell'ipotesi ma lasciando parlare il più possibile l'autore; la scansione scelta – “il soggetto” (capitolo secondo), “l'altro” (capitolo terzo), “l'infinito” (capitolo quarto) – ci è sembrata quella che esprime meglio il percorso di Lévinas e la preoccupazione che sta al centro del suo pensiero. Il *capitolo quinto*, che ha il carattere di un'articolata conclusione, si sporge sull'orizzonte educativo, evidenziando un apporto che, crediamo, provoca la pedagogia religiosa ad una riflessione sul suo stesso significato.

Il risultato della ricerca si misura, oltre che naturalmente sulla fedeltà a Lévinas, sulla questione sopra evidenziata: raccoglie il pensiero di Lévinas alcune istanze profonde della cultura e della religiosità attuale? Contiene forse le chiavi per ricomprendere a fondo nell'oggi il senso della Rivelazione? Se così fosse, le provocazioni alla fine evidenziate andrebbero riprese, riformulate nell'ottica di un più serrato confronto con la cultura attuale e con la riflessione che muove dalla rivelazione biblica, ripensate nella prospettiva dei percorsi educativi. Ma questo va già al di là dell'obiettivo che ci siamo proposti.

Il nostro lavoro ha potuto beneficiare di apporti e confronti in diversi ambiti e a diversi livelli. Un sentito ringraziamento va in particolare: ai proff. Giovanni Ferretti (dell'Università di Macerata) e Francesco Camera (dell'Università di Genova) che hanno interagito col testo offrendo importanti suggerimenti dal punto di vista della loro competenza sul pensiero levinasiano; al prof. Zelindo Trenti (dell'Università Pontificia Salesiana di Roma) che ha seguito con interesse tutto il cammino di ricerca dando preziosi stimoli dal versante pedagogico-religioso; alla prof.ssa Maria Currò che con pazienza ha

riletto il testo dal punto di vista stilistico; ai tanti amici, adulti e giovani, impegnati nella ricerca di strade nuove per l'educazione religiosa o semplicemente desiderosi di approfondire il senso della fede in rapporto all'umano.

- Scriviamo sempre Lévinas (con l'accento) e non Levinas; così facciamo anche quando riportiamo il nome in citazioni di altri autori.
- Le parole o espressioni che troviamo evidenziate (o con virgolette o con corsivo) nei testi che riportiamo (di Lévinas o di altri autori) le rendiamo sempre col corsivo. Al di fuori delle citazioni il corsivo esprime le nostre sottolineature.
- Nelle citazioni dei testi di Lévinas rinviamo sempre al testo francese. Le traduzioni sono fatte da noi sui testi originali, spesso nel confronto con le traduzioni italiane già esistenti.
- L'opera letteraria di Lévinas è costituita da opere unitarie (alcune di esse edite più di una volta) e da moltissimi saggi (editi dapprima in riviste o in opere di altri e poi quasi sempre ripubblicati in raccolte). Citiamo le opere unitarie nell'edizione che abbiamo utilizzato e i saggi con riferimento alle raccolte in cui sono eventualmente confluiti. Sia per le opere unitarie come per i saggi, indichiamo, quando sono citati per la prima volta, l'anno della prima pubblicazione (subito dopo il titolo).
- Diversi termini, tipici della riflessione levinasiana – *altro, altri, infinito, desiderio, ille, illeità, rivelazione, dire, detto, medesimo...* – si ritrovano in Lévinas a volte in maiuscolo a volte in minuscolo. Non c'è, a questo riguardo, un criterio chiaro. Da parte nostra, nelle citazioni riportiamo tali termini così come li troviamo; quando li utilizziamo noi, usiamo il maiuscolo solo quando nel contesto si vuole esprimere una particolare sottolineatura del significato specifico che assumono nell'ottica di Lévinas. Ma l'ambiguità rimane e crediamo faccia parte in definitiva proprio del carattere enigmatico che questi termini assumono nel pensiero di Lévinas: essi si pongono spesso al punto di incontro (o di *rottura*) tra l'ontologia e l'al di là dell'ontologia, tra l'immanenza e la trascendenza, tra il finito e l'infinito.

- ADV = *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris, 1982.
- AE = *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Kluwer Academic, Paris, 1978.
- AHN = *A l'heure des nations*, Minuit, Paris, 1988.
- DE = *De l'évasion* (1935), introduit et annoté par J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier, 1982.
- DL = *Difficile Liberté* (1963, deuxième édition refondue et complétée: 1976), quatrième édition, Michel, Paris, 1995.
- DMT = *Dieu, la mort et le temps*, établissement du texte, notes et post-face de J. Rolland, Grasset, Paris, 1993.
- DQVI = *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), seconde édition revue et augmentée, Vrin, Paris, 1986.
- DSS = *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1977.
- EDE = *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), réimpression conforme à la première édition suivie d'essais nouveaux, Vrin, Paris, 1988.
- EE = *De l'existence à l'existant* (1947), seconde édition augmentée, Vrin, Paris, 1984.
- EN = *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991.
- HAH = *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972.
- HS = *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987.
- LIH = *Les imprévus de l'histoire*, préface de P. Hayat, Fata Morgana, Montpellier, 1994.
- NP = *Noms Propres: Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida, Jabès, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, Proust, Van Breda, Wahl*, Fata Morgana, Montpellier, 1976.
- TI = *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Nijhoff, La Haye, 1990.
- TRI = *Transcendance et intelligibilité. Suivi d'un entretien*, Labor et Fides, Genève, 1996.

## 1. L'enigma del pensiero e della biografia di Lévinas: tra la sapienza religiosa ebraica e la sapienza filosofica greca

### a) Il perché di un pensiero enigmatico

Il pensiero di Emmanuel Lévinas si staglia nel panorama culturale contemporaneo con tratti di assoluta originalità, che sanno anche di *enigma* se non di *paradosso*. Da una parte questo pensiero si pone in rapporto e nel confronto con le grandi provocazioni filosofiche tradizionali e recenti, collocandosi decisamente e per dichiarata volontà sulla scia della fenomenologia; dall'altra, e proprio allo stesso tempo, se ne distacca radicalmente senza lasciarsi inquadrare in nessuna corrente filosofica e anzi esprimendo un radicale senso di protesta nei confronti della filosofia stessa. È un pensiero che sa di novità o di profezia, perché sembra interpretare istanze e aspirazioni profonde dell'uomo di oggi; ma allo stesso tempo è pensiero che sa di antichità, come se volesse tener viva la memoria di un passato che la coscienza rischia di dimenticare. L'enigma si riferisce anche alla dimensione religiosa: da una parte infatti il pensiero levinasiano si concentra radicalmente sul senso dell'umano, contestando ogni forma di sacralizzazione e smascherando il fondo di immanenza e di egoismo di tante espressioni religiose; dall'altra si mostra con una forte ispirazione religiosa che si respira ad ogni passo. Pensiero *ateo*, di un ateismo che è fiducia nell'umano, ma ateismo che paradossalmente è come la condizione per essere davvero credenti.

L'enigma o il paradosso si riconduce a due preoccupazioni, riconosciute contraddittorie dallo stesso Lévinas ma entrambe presenti

nella sua riflessione: la preoccupazione di assoluta fedeltà alla sapienza che viene dalla Bibbia e dall'ebraismo e nello stesso tempo quella di assoluta fedeltà alla fenomenologia, espressiva della sapienza greca. Le due preoccupazioni però non si risolvono in una soluzione di compromesso; agiscono piuttosto entrambe nei loro significati radicali, portando ad una dialettica di poli irriducibili: dialettica *altra* che quella hegeliana, perché non si fa mai sintesi. Difficile ma allo stesso tempo necessario dialogo di due sapienze. La sapienza ebraica esprime il senso più radicale dell'umano e, con esso e in rapporto ad esso, il senso della trascendenza, un senso non riconducibile a quello della sapienza greca e della tradizione filosofica che la esprime; d'altra parte il tentativo di Lévinas è di dire questo senso antico nel linguaggio greco, e cioè concretamente nei termini della fenomenologia. Ne scaturisce un linguaggio che valorizza delle categorie che esplodono come dall'interno, come se contenessero più di quello che possono contenere. Ne scaturisce un pensiero che pensa più di quanto possa pensare, come se volesse dire un senso dell'umano che trascende l'umano ma che significa positivamente nell'umano, e che quindi è necessario dire perché non cada nell'insignificanza.

b) *Gli eventi che maturano una particolare visione dell'ebraismo*

Questa duplice e difficile fedeltà, all'ispirazione ebraica e al senso e al linguaggio della filosofia occidentale, oltre che essere un tratto del pensiero di Lévinas, è anche e innanzi tutto un tratto fondamentale della sua biografia<sup>1</sup>. La vicenda storica e il percorso intellettuale di Lévinas si pongono infatti all'incrocio tra la cultura ebraica e la cultura occidentale. Egli vive l'ebraismo della diaspora a contatto successivamente con il contesto lituano, quello tedesco e quello francese e con la costante, che prima di essere atteggiamento intellettuale è atteggiamento di vita, di voler essere allo stesso tempo pienamente radicato nella tradizione ebraica e pienamente cittadino dell'occidente. Questo atteggiamento lo ha caratterizzato fino alla morte, avvenuta a Parigi il 25 dicembre 1995.

Lévinas nasce a Kaunas in Lituania il 12 gennaio 1906<sup>2</sup> in una famiglia ebrea di buon livello culturale, che sente compito impor-

tante introdurlo alla conoscenza della lingua ebraica e della tradizione religiosa dei padri. L'ebraismo che si respira in casa Lévinas è quello interpretato dall'importante comunità ebraica di Vilna, città non distante da Kaunas, e legato alle grandi figure di Rabbi Elia ben Shelomoh (1720-1797), chiamato il *Gaon di Vilna*, e di Rabbi Chajjim Volozhiner (1749-1821): il primo è orientato verso un ebraismo che privilegia la conoscenza del Talmud e l'approccio razionale al testo rispetto all'approccio basato sull'autorità e sulla pietà; il secondo si sforza di più di integrare studio e preghiera<sup>3</sup>. La sensibilità che Lévinas matura va nel senso di riconoscere la centralità della Torah nella Bibbia e di dare grande importanza, come mediazione della rivelazione biblica, al Talmud<sup>4</sup>, a cui egli dice però di essersi dedicato con serietà e con metodo tardi, pur se sotto la guida di grandi maestri<sup>5</sup>: il riferimento è in particolare a Monsieur Chouchani. Grande e originale talmudista lituano, conosciuto a Parigi nel 1947, Chouchani insegna a Lévinas un metodo di approccio al Talmud, per cui una grande fedeltà al senso del testo si concilia con una libertà e spregiudicatezza tali che le pagine del Talmud parlano ad ogni approccio in modo sempre nuovo<sup>6</sup>. È il metodo che ispira le numerose lezioni talmudiche di Lévinas, tenute in modo particolare in occasione dei Colloqui degli Intellettuali Ebrei di lingua francese<sup>7</sup>. L'impegno di Lévinas per l'ebraismo nel dopoguerra è notevole: basterebbe ricordare che per un lungo periodo, dal '46 al '61, è direttore a Parigi dell'*École Normale Israélite Orientale*. All'impegno pratico corrisponde un riferimento dell'animo allo spirito ebraico, che è profondamente sentito e costante. Ma non lo si comprenderebbe a pieno senza richiamare gli anni tragici della guerra e delle persecuzioni naziste.

Stabilitosi a Parigi nel 1923 e dal '30 cittadino francese, Lévinas si sposa nel '32 con Raïssa, ebrea della Lituania, da cui nel '35 ha la figlia Simone. Nel 1939 entra nell'armata francese e l'anno successivo è fatto prigioniero. Vive per quattro anni in un campo di prigionieri militari nel nord della Germania. Durante la prigionia, la figlia, per interessamento dell'amico Maurice Blanchot, viene rifugiata presso un convento di suore di S. Vincenzo de' Paoli, poi raggiunta anche dalla madre. Tornato a Parigi, dopo la liberazione, Lévinas viene a conoscenza dei crimini contro gli Ebrei compiuti dai nazisti; ritrova moglie e figlia ma apprende che i familiari in Lituania (padre,

madre e i due fratelli) sono stati fucilati. Si sente un *sopravvissuto*. E forse anche per il *sensu di colpa* del sopravvissuto, nei suoi scritti, specialmente quelli dei primi anni dopo la guerra, ci sono rare allusioni alla persecuzione nazista e quasi mai alle esperienze e sensazioni personali. Ciononostante le vicende dello sterminio nazista costituiscono un condizionamento forte e costante nel suo pensiero: sono una sorta di "tumore nella memoria" e hanno lasciato "l'ingiustificato privilegio di essere sopravvissuti a sei milioni di morti"<sup>8</sup>. E sono un condizionamento anche per la particolare concezione dell'ebraismo che Lévinas matura e per la particolare visione del rapporto tra ebraismo e filosofia. L'olocausto è per Lévinas attentato all'umanità; è attentato all'ebraismo ma in quanto l'ebraismo è ordinato al senso più radicale dell'umano. Il compito dell'ebraismo infatti non si esaurisce *ultimamente* nel difendere una cultura specifica. La sua specificità è necessaria, ma perché *elezione* – compito insostituibile e richiamo radicale – in vista dell'umano. Il legame profondo tra ebraismo e senso dell'umano come anche l'identificazione dell'antisemitismo con la negazione dell'umano è il contenuto della dedica di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*: "Alla memoria degli esseri più vicini tra i sei milioni di assassinati dai nazional-socialisti, accanto ai milioni e milioni di uomini di ogni confessione e di ogni nazione, vittime dello stesso odio dell'altro uomo, dello stesso antisemitismo"<sup>9</sup>.

L'ebraismo esercita il suo compito umano ponendosi come pensiero – Lévinas parla di *pensiero* ebraico non di *filosofia* ebraica, tanto meno di teologia – che giudica la filosofia, costringendola in certo modo ad *altro che pensiero*: mentre il "pensiero rigorosamente filosofico" è come "obbligato a fingere di non aver incontrato nessuno se non ciò che aveva già visto anteriormente", "la meditazione ebraica" non si tiene "nei limiti di un'anima che si intrattiene con se stessa" ma è "*dialogo con l'altro da sé*"<sup>10</sup>. Emerge il senso *etico*, che è pure il senso radicale dell'umano, dell'ebraismo levinasiano; ed emerge l'ebraismo come esperienza pre-filosofica che ispira profondamente tutta la filosofia di Lévinas, obbligandola in certo modo a farsi filosofia dell'*altro*, dell'*etica*, dell'*altro che pensiero*. È la radicale fedeltà di Lévinas a questa esperienza pre-filosofica che ha suscitato in molti ambienti filosofici la percezione che il suo pensiero fosse pensiero ebraico in senso confessionale, più che filosofico. In

realtà una costante della riflessione levinasiana è quella di fare appello all'umano e le critiche alla filosofia non sono mai in nome della religione o della rivelazione biblica ma in nome dell'umano, cioè nella prospettiva stessa della filosofia spesso colpevole però, secondo Lévinas, di *restringere* l'umano. Questa prospettiva sarà compresa lentamente e solo negli anni '70 e '80 il cammino di Lévinas sarà pienamente riconosciuto nel mondo filosofico e riceverà l'attenzione che la sua originalità merita. Ma tale cammino era iniziato molti anni prima.

### c) *Gli eventi che segnano il cammino filosofico*

Il percorso filosofico di Lévinas si imbatte quasi subito e con entusiasmo nel movimento *fenomenologico*. Studente universitario a Strasburgo dal 1923, oltre a radicarsi nella tradizione filosofica francese, egli si lascia raggiungere dai primi echi della fenomenologia, che arrivano in Francia dalla Germania. Nel 1928-'29 soggiorna a Friburgo dove ha modo di partecipare all'ultimo corso universitario di Edmund Husserl e al primo di Martin Heidegger che ha da poco pubblicato *Essere e tempo* (1927) e che è in piena ascesa filosofica<sup>11</sup>. Tornato in Francia e laureatosi alla Sorbonne nel 1930 con Jean Wahl, contribuisce notevolmente, attraverso le prime pubblicazioni, a far conoscere il pensiero di Husserl e di Heidegger. Ma ben presto Lévinas si distanzia dall'uno e dall'altro, che comunque resteranno sempre interlocutori filosofici privilegiati. La sua riflessione si va così configurando come riflessione solitaria e originale, pur nel confronto con le grandi personalità filosofiche del momento (Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Martin Buber...) e nella frequentazione dei circoli filosofici dell'ambiente parigino. Lévinas collabora alle attività del *Collège Philosophique* fondato da Wahl il quale, tra l'altro, lo incoraggia alla tesi di dottorato di Stato (*Totalità e Infinito*) e quindi all'insegnamento nell'università di Stato. L'insegnamento si svolge a Poitiers nel 1964-'65, a contatto con Mikel Dufrenne, Roger Garaudy, Michel Foucault e Jeanne Delhomme; a Nanterre dal '67 al '72, dove insegna anche Paul Ricoeur; e finalmente alla Sorbonne, dal '73 al '79.

La filosofia levinasiana si costruisce nel confronto e nello studio

attento degli autori contemporanei<sup>12</sup>, come anche naturalmente di quelli della tradizione antica e più recente. Gli apporti più significativi, sempre ripresi in modo originale, sono quelli di Platone, Cartesio, Kant, Bergson; e poi soprattutto quelli di Heidegger, costantemente criticato e apprezzato, e di Rosenzweig, verso cui Lévinas sente un debito particolare e il cui influsso viene esplicitamente riconosciuto<sup>13</sup>. Allo stesso tempo però si tratta di una filosofia che non si lascia coinvolgere dagli orientamenti culturali del momento: né dall'esistenzialismo, né dal marxismo, né dallo strutturalismo, né dai fermenti culturali sviluppatasi attorno al '68. Una filosofia che si sente come investita di un compito critico e portatrice allo stesso tempo di un *al di là* o di un *altrimenti*: espressioni queste che risuonano incessantemente nel linguaggio di Lévinas e che entrano nel titolo di una sua opera emblematica: *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*.

#### d) Il rapporto con il cristianesimo

Un aspetto della personalità di Lévinas su cui è importante soffermarsi, per cogliere ancora meglio sia l'ispirazione religiosa del suo pensiero come anche la visione del rapporto tra religione e filosofia, è il suo atteggiamento nei confronti del cristianesimo, segnato allo stesso tempo dall'attenzione rispettosa ma anche dalla distanza critica. Più volte Lévinas manifesta una forte simpatia motivata da fattori culturali ma anche da concrete vicende della vita: l'aver sperimentato durante la guerra la "carità" dei cristiani<sup>14</sup>; l'influsso di Rosenzweig, fermatosi a un passo dalla conversione al cristianesimo; la meraviglia nei confronti di alcuni passi del vangelo, in particolare Matteo 25 ("Avevo fame e mi avete dato da mangiare...")<sup>15</sup>. Ma Lévinas non può non notare altri fattori di segno problematico o negativo, e in particolare il fatto che il nazismo si sia prodotto in un'Europa da secoli evangelizzata<sup>16</sup>, questo significa la difficoltà da parte del cristianesimo di "rendere migliore" il mondo e cioè il suo "insuccesso" "sul piano politico e sociale"<sup>17</sup>. Da ciò la presa di distanza, che, dal punto di vista filosofico, prende il volto di una resistenza a quegli aspetti di universalismo elaborati dalla teologia cristiana e che il cristianesimo ha assunto nell'incontro con la filosofia gre-

ca<sup>18</sup>. Ma, al di là della tendenza all'universalismo, il cristianesimo porta i segni della matrice biblica e della sapienza ebraica; per questo Lévinas si riferisce spesso alla tradizione ebraico-cristiana. Di fatto egli ha molto collaborato con intellettuali cristiani, in particolare cattolici<sup>19</sup>, e la sua stessa fama di filosofo è molto legata agli apprezzamenti degli ambienti cristiani<sup>20</sup>.

#### e) Le due prospettive (religiosa e filosofica) del pensiero di Lévinas

Il pensiero di Lévinas è dunque pensiero ispirato alla Bibbia ma con pieno diritto di cittadinanza nella filosofia. Pensiero preoccupato di risvegliare quel senso pieno di umanità, che l'ebraismo interpreta, ma desideroso di farlo nel linguaggio dei Greci e nell'ottica dell'umano e del suo senso ultimo. Di fatto la riflessione di Lévinas si sviluppa sia dalla prospettiva ebraica sia dalla prospettiva filosofica, dando origine a una doppia produzione letteraria: la letteratura religiosa, che comprende i saggi sull'ebraismo e i commenti al Talmud, e la letteratura filosofica. I due binari rispondono allo stesso intento: nell'ottica della letteratura religiosa, rivolta principalmente agli Ebrei, l'intento è di tener viva o di risvegliare l'originalità ebraica, intesa come significazione ultima dell'umano e quindi come apporto di umanità che il mondo ebraico è chiamato a dare all'Occidente; nell'ottica della letteratura filosofica, l'intento è di dire il senso dell'umano a partire dall'umano e con il linguaggio (quello greco appunto) che nella tradizione occidentale cerca di esprimerlo. Dal versante della letteratura che si rivolge agli Ebrei, Lévinas dichiara quindi la necessità che l'ebraismo sia tradotto in greco, facendosi apporto culturale ma mantenendosi assolutamente fedele alla sua ispirazione e al di là dell'assimilazione. "La singolarità" dell'ebraismo – secondo Lévinas – è rimasta "allo stato di sentimento e di fede. Essa richiede la sua esplicitazione nel pensiero. Non può fornire fin d'ora regole di educazione. Essa ha ancora bisogno d'essere tradotta in questo greco, che, grazie all'assimilazione, abbiamo appreso in Occidente. Abbiamo il grande compito di enunciare in greco i principi che la Grecia ignorava. La singolarità ebraica attende la sua filosofia. L'imitazione servile dei modelli europei non basta più. La ricerca dei riferimenti all'univer-

salità nelle nostre Scritture e nei testi della Legge orale fa parte ancora del processo dell'assimilazione. Questi testi, attraverso i loro bimillenni commenti, hanno ancora altro da dire<sup>21</sup>. D'altra parte, dal versante della letteratura filosofica, più volte Lévinas dichiara che facendo filosofia si sforza di dire in greco il *di più* della sapienza biblica rispetto alla sapienza greca: è un *di più* di umanità che va detto nella lingua e nella filosofia che si qualificano proprio per l'esplorazione del senso dell'umano. "La mia preoccupazione è proprio quella di tradurre ovunque questo non-ellenismo della Bibbia in termini ellenici [...]. Non c'è nulla da fare: la filosofia si parla in greco. Ma non bisogna pensare che il linguaggio modelli il senso"<sup>22</sup>.

Non c'è opposizione dunque ma integrazione tra la letteratura religiosa e quella filosofica: si tratta in fondo di un'unica opera<sup>23</sup>. Soffermarsi in modo particolare sulla letteratura filosofica o accostare tutta l'opera dalla prospettiva della letteratura filosofica – prospettiva che noi privilegeremo – significa seguire lo sforzo di Lévinas di assoluta fedeltà al senso dell'umano e al linguaggio che tradizionalmente e modernamente lo esprime: il linguaggio greco assunto nella versione moderna della fenomenologia. Ma nella fedeltà al greco agisce in modo effettivo e come un assillo costante l'ispirazione della religione biblica, e cioè la sapienza della trascendenza, della rivelazione, del Dio totalmente altro e allo stesso tempo assolutamente significativa nell'umano. Agisce cioè una significazione dell'umano tale per cui comprenderlo nella chiusura alla trascendenza sarebbe *ridurlo*, sarebbe infedeltà al suo senso stesso. È come se questo senso fosse al di là del senso o un *di più di senso*; o come se la sapienza greca, linguaggio per eccellenza del senso, non bastasse più a contenerlo; o ancora come se il linguaggio filosofico esplodesse dal suo interno, a partire da quel senso stesso che esso vorrebbe contenere. Ne scaturisce un linguaggio particolare, una suggestiva fenomenologia o un tentativo di dire un *di più* della fenomenologia ma con la fenomenologia e, a suo modo, nella fedeltà alla fenomenologia.

## 2. Il cuore della filosofia levinasiana e l'anelito della trascendenza

### 2.1. La ricerca dell'al di là dell'essere: il soggetto, il volto, l'infinito

Che cosa sta nel cuore della filosofia di Lévinas? Quali sono i suoi temi significativi? Qual è la preoccupazione centrale che la attraversa? Come si connettono questi temi e questa preoccupazione con l'interesse religioso? Per dare una prima risposta a queste domande privilegeremo l'opera del 1961, *Totalità e Infinito*, che ha un posto centrale nell'itinerario di Lévinas. Essa rappresenta il primo approdo del suo pensiero e allo stesso tempo il trampolino di lancio per un approfondimento ulteriore. Giacché tale approfondimento ha un significato particolare per la questione religiosa, ai fini della nostra ricerca dovremo soffermarci particolarmente sulla riflessione posteriore a *Totalità e Infinito*. Ma, sia per una più piena comprensione dell'opera del '61 sia per l'importanza di cogliere anche in successione cronologica dei temi che poi appaiono connessi tra loro sincronicamente, è necessario dare un rapido sguardo ai primi trent'anni della produzione letteraria levinasiana, segnalando l'insorgere dei grandi temi, tutti poi ripresi, approfonditi e sistematizzati in *Totalità e Infinito*.

I primi scritti di Lévinas<sup>24</sup> esprimono chiaramente come il suo pensiero muova dalla fenomenologia e dalla questione ontologica rilanciata da Heidegger in *Essere e tempo*<sup>25</sup>. Ma, pur se già in queste opere emergono alcuni rilievi critici<sup>26</sup>, è soprattutto con *Dell'evasione* del 1935 che emergono i primi grandi segni di insofferenza per l'orizzonte dell'essere. L'opera interpreta un senso di insoddisfazione nei confronti dell'esistenza, molto diffuso nella cultura degli anni '30. Ma non si tratta di insoddisfazione per qualcosa di incompiuto e quindi di anelito di un'esistenza più piena e autentica. È insoddisfazione dell'esistenza in quanto tale o, potremmo dire riecheggiando Heidegger, dell'*Esserci* (*Dasein*) proprio nel suo costitutivo rapporto con l'*Essere*. L'insoddisfazione si porta dentro così un bisogno di evasione dall'essere. Ponendo questa questione Lévinas sa di assumere una posizione critica nei confronti non solo del pensiero di Heidegger ma nei confronti della questione centrale di tutta la filosofia occidentale, che – sottolinea Lévinas – non conosce altro tema che

quello dell'essere e che non può che essere interpretata come cammino per "un essere migliore"<sup>27</sup>. Il compito della filosofia non è pertanto per Lévinas quello di rinnovare la questione ontologica come fa Heidegger ma quello di uscire dall'essere: "Bisogna uscire dall'essere per una nuova via col rischio di rovesciare certe nozioni che al senso comune e alla saggezza delle nazioni sembrano le più evidenti"<sup>28</sup>. Questo compito, che può sembrare insensato e che è avvertito come temerario dallo stesso Lévinas, rimarrà l'istanza fondamentale della sua filosofia. È il compito di *pensare oltre l'essere*<sup>29</sup>.

Cosa vuol dire però evadere dall'essere? E verso quale direzione? L'opera del 1947, *Dall'esistenza all'esistente*, mostra con chiarezza che la strada è quella di un'affermazione radicale del soggetto, colto antiheideggerianamente al di là della sua costitutiva relazione all'essere<sup>30</sup>. Si descrive qui la brutalità, la noia, l'impersonalità, l'anonimato del puro essere, dell'esistenza in quanto tale, e lo si fa attraverso la nozione di *il y a*<sup>31</sup>. L'il y a è l'essere al di là delle determinazioni, in cui tutto si dissolve, l'essere dunque nella sua indeterminazione, nel suo anonimato, nella sua dimensione di spersonalizzazione dell'io. Ma "sullo sfondo dell'*il y a* sorge un essente"; il soggetto si afferma, prende posizione, anzi è la posizione. Per designarlo, Lévinas usa il termine "ipostasi"; l'ipostasi è "la sospensione dell'*il y a* anonimo, l'apparizione di un dominio privato, di un nome"<sup>32</sup>. L'io non è originariamente coscienza o pensiero, ma è la possibilità della coscienza, il qui della coscienza, la sua posizione; e non la coscienza della posizione<sup>33</sup>. In tal modo Lévinas vuole superare il primato della coscienza del Dasein heideggeriano: il *Da* del Dasein è già legato all'orizzonte della coscienza dell'essere, viene già dall'essere; l'io di Lévinas invece si giustifica da se stesso, si definisce proprio per questo ergersi da se stesso. L'io è in qualche modo "incatenamento a sé", "solitudine", "è irrimediabilmente sé"<sup>34</sup>. L'io è legato all'evento dell'essere ma è un "originale possesso dell'essere"; va colto "nella sua anfibologica mutazione da evento in *essente*"; "l'io ritorna fatalmente e irremissibilmente a sé"<sup>35</sup>.

Ma questo soggetto o esistente, che si pone da sé, che si impone sulla neutralità dell'esistenza, che gode *materialmente* delle cose, che comincia incessantemente da sé per tornare incessantemente a sé, è destinato anche a rimanere chiuso in sé, nella sua solitudine? Oppure si dà un evento che rompe la solitudine dell'io? Questo even-

to si dà: è la *relazione ad altri*. Tale relazione – Lévinas ne è subito consapevole – non potrà essere pensata nella luce dell'essere. Dovrà trattarsi di un'alterità che rompe sia con *l'essere-assieme* (*Miteinandersein*) di Heidegger<sup>36</sup> sia con *l'alter ego* di Husserl<sup>37</sup>, che rimangono nel primato dell'essere o dell'io che comprende l'essere e che non sono quindi una vera uscita dell'io e un vero raggiungimento dell'altro. Una serie di approfondite analisi sui temi della sofferenza, della morte, della relazione erotica, della relazione di paternità – sviluppate soprattutto in *Il Tempo e l'Altro*<sup>38</sup> e inquadrare nella ricerca sulla possibilità di pensare il tempo non in rapporto all'essere ma in rapporto all'altro – approfondiscono il senso di un'alterità che rompe la solitudine dell'io e aprono decisamente la strada della relazione etica. L'altro è il *volto* che raggiunge l'io al di là della coscienza dell'altro e al di qua quindi della mediazione dell'essere. È emblematico che la prima significativa trattazione sul volto sia in un importante saggio del 1951, *L'ontologia è fondamentale?*<sup>39</sup>, nel contesto, suggerito dal titolo stesso, di una radicale messa in discussione del dogma fondamentale della filosofia occidentale: il primato dell'ontologia, l'identificazione di pensiero ed essere. Il volto, e cioè l'altro incontrato in quanto altri, in quanto prossimo, non suppone prima una coscienza d'essere ma anzi la rompe, facendo venire in chiaro che il pensiero dell'essere è pensiero del potere del soggetto e negazione della prossimità. Il comando del volto precede persino la coscienza o la comprensione di questo comando, come Lévinas spiega nel saggio *Libertà e comandamento* del 1953<sup>40</sup>.

Nella relazione col volto l'io esce dunque davvero dalla sua solitudine non per un suo sforzo d'essere ma per l'irruzione dell'altro in quanto altro. Tale uscita è una trascendenza. Ma l'uscita a partire dall'altro significa allo stesso tempo una sorta di esplosione di infinito nel finito del soggetto; significa una relazione con l'infinito a partire dall'infinito, che rompe con la comprensione dell'infinito alla luce dell'essere. Il tema dell'idea dell'infinito ha la sua prima significativa trattazione in *La filosofia e l'idea dell'Infinito* (1957)<sup>41</sup>. L'idea dell'infinito di Cartesio costituisce per Lévinas uno dei momenti di interruzione del primato dell'essere nella storia della filosofia occidentale, l'affacciarsi cioè della possibilità di una filosofia dell'Altro<sup>42</sup>; possibilità peraltro subito rientrata e riassorbita nel primato dell'essere e del Medesimo. In Cartesio emerge come l'io non possa

contenere l'infinito; eppure egli è in relazione con l'infinito. Rispetto alle altre idee l'idea dell'infinito ha questo di eccezionale: "il suo *ideatum* supera la sua idea", cioè "pensando l'infinito, l'io immediatamente *pensa più di quanto non pensi*". In altre parole: "l'infinito non rientra nell'*idea* dell'infinito, non è afferrato; questa idea non è un concetto. L'infinito è il radicalmente, l'assolutamente altro. [...] L'idea dell'infinito è dunque la sola che insegna ciò che si ignora. Essa è stata *messa* in noi. Non è reminiscenza". È relazione con l'esteriorità, con l'Altro<sup>43</sup>. La relazione con l'altro a partire dall'altro e la significazione dell'infinito, questo di più del soggetto nel soggetto, si implicano profondamente. L'irruzione del volto produce in certo senso l'iniziativa (l'infinito) dell'infinito; l'irruzione dell'infinito permette al volto di mantenere l'iniziativa e impedisce all'io ogni appropriazione. Etica e infinito così si intrecciano: l'orizzonte al di là dell'essere è allo stesso tempo orizzonte etico e di infinito. In *Totalità e Infinito* l'accento è posto sull'etica.

## 2.2. L'etica come filosofia prima (Totalità e Infinito)

I tre temi, configuratisi già come centrali nella riflessione di Lévinas – il soggetto, altri, l'infinito – costituiscono pure i tre perni su cui si snoda la trama di *Totalità e Infinito*. Il loro intreccio apre l'orizzonte *altro* rispetto all'ontologia: l'orizzonte etico<sup>44</sup>. Il movimento che attraversa *Totalità e Infinito* è espresso dal titolo: dalla totalità all'infinito; cioè dall'essere chiuso e onnicomprensivo che non permette uscite da sé, chiamato qui *totalità*<sup>45</sup>, alla sua rottura che è opera di altri e che significa per il soggetto la possibilità dell'infinito. Per la rottura della totalità Lévinas si sente debitore nei confronti di Franz Rosenzweig e del suo *La stella della redenzione*<sup>46</sup>, "troppo spesso presente in questo libro per poter essere citato"<sup>47</sup>. Per quanto riguarda il metodo Lévinas si sente sulla scia della fenomenologia: "la presentazione e lo sviluppo delle nozioni utilizzate devono tutto al metodo fenomenologico"<sup>48</sup>. Il movimento della *rottura* non è movimento nell'essere, dell'io che ritorna a sé, non è movimento dialettico ma movimento di esteriorità, cioè radicale uscita dell'io verso l'Altro. In questo senso *Totalità e Infinito*, come dice il sottotitolo, è un saggio *sull'esteriorità*.

Lo sfondo da cui si staglia la riflessione di Lévinas è, ancora, una critica alla filosofia occidentale caratterizzata nella sua storia fondamentalmente come ontologia, che significa la "riduzione dell'Altro al Medesimo"<sup>49</sup>. Questa riduzione avviene attraverso la mediazione neutra e impersonale dell'essere cioè della concettualizzazione: "la relazione con l'essere, che si esplica come ontologia, consiste nel neutralizzare l'ente per comprenderlo o per impossessarsene"<sup>50</sup>. Nella relazione con l'altro, che si fonda sulla prioritaria relazione con l'essere, non si dà quindi una vera relazione, perché non si dà uscita da sé. La filosofia si rivela "egologia"<sup>51</sup>. Ed è "la lezione di Socrate", padre della filosofia occidentale: "non ricevere nulla da Altri se non ciò che è in me, come se, da tutta l'eternità, io possedessi ciò che mi viene dal di fuori"<sup>52</sup>. L'io non esce da sé, rimane nella sua *libertà* che, per Lévinas, è radicalmente la paura d'altri. Certo la libertà – ad esempio in Heidegger – non è libero arbitrio, "sorge a partire da una obbedienza all'essere"<sup>53</sup>; ma la dialettica della progressiva identificazione di libertà ed essere, la dialettica della verità, non è altro che il mantenimento dell'io nel suo primato e nella sua chiusura all'altro. È come se l'io trovasse nell'essere e nel pensiero identificantesi con l'essere l'alleato per resistere all'altro. Ma in tal modo l'io mantiene il suo primato a spese di se stesso, perché il suo senso non si riduce a quello che viene dalla totalità dell'essere. Nella filosofia occidentale – afferma Lévinas – dominata dal "concetto di totalità", "gli individui sono ridotti ad essere i portatori di forze che li comandano a loro insaputa. Gli individui traggono da questa totalità il loro senso (invisibile al di fuori di questa totalità stessa)"<sup>54</sup>. L'io è invece *di più* rispetto a qualsiasi totalità, ad esempio lo stato o la storia o qualsiasi altra generalizzazione che riposa sull'universalità e verità dell'essere. L'io si afferma quindi come "singolarità irriducibile" che rimane "esterna alla totalità in cui entra"<sup>55</sup>. La totalità è *essenzialmente* violenza, tirannia, perché riduce le singolarità. E, per lo stesso motivo, è immanenza. Al contrario, l'infinito e la relazione con l'altro si danno solo a partire dalla molteplicità, a partire cioè da una pluralità che si mantiene tale, senza totalizzarsi. Si tratta di una "molteplicità radicale" non "numerica"<sup>56</sup>. Si tratta dell'assoluta separazione del soggetto rispetto ad altri e rispetto all'infinito, perché senza questa separazione, senza cioè un assolversi dalla relazione nella relazione, non sarebbe possibile l'infinito. Infinito e molteplicità, infini-

to e soggetto separato non si escludono, a meno che non si riduca l'infinito a oggettività e universalità. La separazione del soggetto così è necessaria perché si dia l'infinito, come è necessaria perché si dia l'etica, cioè la bontà, cioè la relazione col volto. Ma in che modo Lévinas pensa l'essere separato?

La separazione del soggetto non può darsi in termini di pensiero e di essere. Le categorie del cogito, della coscienza, dell'intenzionalità rimangono nell'ordine dell'essere e identificano il soggetto come partecipazione d'essere e quindi come identificazione di pensiero ed essere. Il soggetto dovrà essere identificato al di là o al di qua del pensiero e a partire da se stesso, non in termini di partecipazione a una universalità o a un tutto o a una totalità. La separazione è l'evento di partire da sé<sup>57</sup>. Lévinas lo aveva già mostrato in *Dall'esistenza all'esistente*, descrivendo il soggetto come ipostasi. Ma rispetto a quella descrizione, *Totalità e Infinito* rappresenta il tentativo di dire la separazione del soggetto in termini etici o in termini che preparano (e suppongono) già l'etica, e cioè l'uscita dell'io per l'irruzione del volto d'altri. Con un linguaggio che sa di etica e di ontologia allo stesso tempo Lévinas afferma che la separazione si produce come "egoismo" o come "godimento". "L'egoismo è un fatto ontologico, una divisione effettiva"; e "la divisione di una totalità può essere prodotta solo dal fremito dell'egoismo". E "l'egoismo è vita, vita di... o godimento"<sup>58</sup>. Il godimento dunque non è semplice "stato psicologico" ma è "il fremito stesso dell'io"<sup>59</sup>; è il modo del costituirsi della soggettività. Il rapporto con le cose è l'egoismo del "vivere di...", e le cose non sono ultimamente né "oggetti di rappresentazione" né "mezzi per la vita": sono "oggetti di godimento", sono ciò di cui viviamo. In questo senso la vita può essere definita anche come *nutrimento*. "Il nutrirsi, come modo di riacquistare le forze, è la trasmutazione dell'altro in Medesimo, che è nell'essenza del godimento: un'energia altra, riconosciuta come altra, riconosciuta [...] come ciò che sostiene l'atto stesso che si dirige verso di essa, diviene, nel godimento, la mia energia, la mia forza, me stesso. Ogni godimento, in questo senso, è alimentazione"<sup>60</sup>. Certo il soggetto che gode delle cose dipende anche dalle cose; e questo si esprime nel *bisogno*. Ma il bisogno è, per Lévinas, una modalità del godimento. Paradossalmente il "vivere di qualcosa" da parte del soggetto è "compiacersi di ciò da cui dipende la vita"; il "vivere di..." è "di-

pendenza che si muta in sovranità, in felicità essenzialmente egoistica"<sup>61</sup>.

Questa dinamica di dominio nella modalità della dipendenza e del bisogno, che è la dinamica del godimento, caratterizza anche "la relazione intenzionale della rappresentazione". L'intenzionalità dice certo una dipendenza dall'oggetto ma una dipendenza subito assunta dall'io; dice una relazione con l'Altro ma nella modalità per cui l'Altro non determina il Medesimo ma è il Medesimo a determinare l'Altro. Nella relazione intenzionale, e quindi nella rappresentazione che è "luogo di verità", l'io pertanto rimane chiuso in se stesso, non viene *toccato* dall'Altro. "Il movimento proprio della verità consiste nel fatto che l'oggetto che si presenta al pensante determina il pensante. Ma lo determina senza toccarlo, senza pesare su di esso; in modo tale che il pensante che si piega al pensato, vi si piega di *buon grado*, come se l'oggetto, persino nelle sorprese che riserva alla conoscenza, fosse stato anticipato dal soggetto"<sup>62</sup>. E nonostante Husserl abbia chiarito che "l'oggetto della rappresentazione si distingue dall'atto della rappresentazione", tale oggetto in certo modo "è assolutamente interno al pensiero: malgrado la sua indipendenza è sottomesso al pensiero". L'intelligibilità, intesa come "chiarezza", come "adeguazione totale del pensante al pensato" – e che coincide con la rappresentazione – è "una signoria esercitata dal pensante sul pensato, in cui svanisce nell'oggetto la sua resistenza di essere esterno"; è signoria "totale e come creatrice"; si attua come "donazione di senso: l'oggetto della rappresentazione si riduce a dei noemi"<sup>63</sup>.

L'intenzionalità della rappresentazione suppone dunque il godimento o "l'intenzionalità del godimento", che è il movimento dell'io che parte da sé e torna a sé. Ma il godimento, in quanto *nutrimento* o *alimentazione*, dipende da un'"esteriorità", che è l'esteriorità "sospesa dal metodo trascendentale" (il riferimento è all'*epoché* husserliana). Il "dipendere dall'esteriorità" per il soggetto non è "affermare il mondo" ma "situarsi corporalmente"<sup>64</sup>. Il "vivere di..." del godimento infatti – che è appunto la dipendenza dall'esteriorità – si attua nella corporeità che precede o *contesta* il "privilegio, attribuito alla coscienza, di *dare senso* ad ogni cosa"<sup>65</sup>, che è "posizione" che precede il contatto cioè la coscienza della posizione: "situarsi corporalmente significa toccare una terra ma in modo tale che il contatto è già condizionato dalla posizione". Si dà dunque un'"eccedenza di

senso" o un "sovrappiù di senso" rispetto alla rappresentazione, che è l'esteriorità come corporeità, come posizione<sup>66</sup>. Corporeità che vuol dire godere delle cose e, più radicalmente, essere immersi nell'ambiente. Le cose infatti non si incontrano originariamente come cose ma "prendono forma nell'ambiente in cui vengono prese" e l'ambiente non è la totalità del sistema – che sarebbe già sul piano della rappresentazione – ma è il "fondo o terreno comune" da cui vengono le cose; terreno che ha spessore proprio, "non possedibile, essenzialmente di *nessuno*". Questo ambiente – la terra, il mare, lo spazio, la strada, la città – per cui "ogni relazione o possesso si situa in seno al non possedibile che avvolge o contiene senza poter essere contenuto o avvolto" – Lévinas lo definisce "elementale"<sup>67</sup>. L'uomo è immerso nell'elementale. Questa immersione si dà certo a partire dall'interiorità, "dal domicilio", cioè a partire dalla casa e dalla relazione di intimità<sup>68</sup>. Ma l'immersione è come il rovescio dell'interiorità; è la radicalità del *vivere di...* o del godimento. In rapporto all'elementale, Lévinas ridefinisce la *sensibilità*. Essa non è "momento della rappresentazione", né "conoscenza teoretica inferiore" che ancora "manca di chiarezza"<sup>69</sup>, ma è l'"essere-nell'-elemento", che non è "pensiero che si dirige verso l'esterno". La sensibilità infatti "non appartiene all'ordine del pensiero ma a quello del sentimento, cioè dell'affettività in cui pulsa l'egoismo dell'io. Le qualità sensibili, il verde di queste foglie, il rosso di questo tramonto, non sono conosciute ma vissute". La sensibilità è quindi "il fatto del godimento"<sup>70</sup>.

L'io si configura così come indipendente ma nella dipendenza dall'elementale di cui si nutre; come vero io ma radicato nel non-io; "autoctono, cioè radicato in ciò che non è, e per altro, in questo radicamento, indipendente e separato". Ma la distanza tra l'io e l'elementale non è la distanza dell'infinito: "tra l'io e *ciò di cui esso vive*, non si apre la distanza assoluta che separa il Medesimo da Altri"<sup>71</sup>. Nel rapporto con gli oggetti del mondo, nel radicamento con l'ambiente delle cose cioè nell'elementale, nella corporeità, l'io, pur essendo al di qua dell'intenzionalità, rimane chiuso in sé, nella sua immanenza. È io autosufficiente, assolutamente separato. È il Medesimo. Separazione che si può chiamare anche "ateismo". "Si vive al di fuori di Dio, a casa propria, si è io, egoismo. L'anima – la dimensione dello psichico – attuazione della separazione, è naturalmente atea. Con ateismo intendiamo così una posizione anteriore sia alla

negazione che all'affermazione del divino, la rottura della partecipazione a partire dalla quale l'io si pone come il medesimo e come io"<sup>72</sup>. L'assoluta separazione – l'ateismo – è esigita perché si dia la relazione con altri, e perché si dia l'idea dell'infinito<sup>73</sup>. Solo un io chiuso nella sua immanenza, che non si costruisce nel rapporto dialettico con l'altro né come partecipazione a un essere divino, solo un io ateo può entrare in relazione col trascendente<sup>74</sup>.

Nel cammino di trascendenza verso l'altro, Lévinas sosta su una relazione che dice ancora l'interiorità ma allo stesso tempo annuncia già in qualche modo il volto d'altri: è l'alterità femminile. "L'accoglienza del volto – afferma Lévinas – [...] si produce, originariamente, nella dolcezza del volto femminile, nella quale l'essere separato può raccogliersi e grazie alla quale esso *abita*, e nella sua dimora attua la separazione. L'abitazione e l'intimità della dimora che rende possibile la separazione dell'essere umano, presuppone così una prima rivelazione d'Altri"<sup>75</sup>. Ma la relazione con la femminilità non è ancora l'accoglienza del volto, non è ancora la relazione trascendente. L'esperienza di una vera relazione con l'altro è l'esperienza del *volto*. Esperienza non come "svelamento" ma esperienza "assoluta", nel senso che l'interlocutore parte da sé, si presenta da sé, "indipendente da ogni movimento soggettivo"; eppure si presenta a me<sup>76</sup>. È relazione trascendente, in certo senso fuori del mondo perché fuori da qualsiasi operazione della coscienza, ma allo stesso tempo nel mondo perché riguarda l'io nella sua separazione, nel suo vivere di..., nella sua esistenza economica. La relazione col volto è un modo della vita economica: il modo dell'accoglienza o dell'ospitalità. Un modo *altro* – assolutamente altro – rispetto a quello della chiusura. L'esistenza economica può realizzarsi nel "bandire impunemente dalla propria casa qualsiasi ospitalità (cioè ogni linguaggio)", quindi nel "bandire la relazione trascendente"; oppure l'esistenza economica può realizzarsi nella relazione col volto e quindi nella "relazione con l'infinito"<sup>77</sup>.

Il volto è "Altri", cioè "l'Altro in quanto altro"<sup>78</sup>. È "l'Altro, che supera l'idea dell'Altro in me". Questo modo di presentarsi dell'Altro non significa che esso assuma "di fronte al mio sguardo" "la figura di un tema" o che si mostri "come un insieme di qualità che formano un'immagine", perché il volto d'Altri "distugge ad ogni istante, e oltrepassa l'immagine plastica che mi lascia, l'idea a mia misu-

ra e a misura del suo *ideatum* – l'idea adeguata". In altre parole, il volto si manifesta "*kathiauto*", "*si esprime*"<sup>79</sup>. Il volto si presenta da sé; e nella manifestazione si dà "coincidenza di ciò che è espresso e di chi si esprime". In questo senso l'esperienza del volto è "esperienza assoluta": non "*svelamento*" ma "*rivelazione*". Il volto è "presenza viva". Il volto "parla". La sua manifestazione "è già discorso"<sup>80</sup>. L'epifania del volto si sottrae al potere dell'io e costituisce una sfida non alla "debolezza del mio potere" ma al mio stesso "potere di potere"<sup>81</sup>. L'Altro contesta l'io in quanto io; "sfugge alla presa per un fatto essenziale anche se dispongo di lui". Egli è l'Altro e non ha niente in comune con me: è "lo Straniero che viene a turbare la mia casa"<sup>82</sup>. L'accoglienza d'Altri dunque è il rovesciamento del mio potere. È la messa in questione della mia libertà; "è *ipso facto* la coscienza della mia ingiustizia – la vergogna che la libertà prova per sé"<sup>83</sup>. Ma l'epifania del volto non va pensata come limitante per l'io. In realtà il volto "promuove la mia libertà"<sup>84</sup>; anzi "la instaura e la giustifica", perché la chiama "alla responsabilità"<sup>85</sup>, e fa nascere "la mia bontà"<sup>86</sup>. Non è dunque la libertà e il potere dell'io che comprende il volto e dà ragione della sua trascendenza, ma è la trascendenza d'altri che costituisce l'io come io-responsabile rendendo possibile la bontà.

La signoria di altri significa eticamente; e significa l'interdizione di uccidere. "*Non uccidere*" è "l'espressione originaria", "la prima parola" del volto. Il volto così paralizza il potere dell'io, vi si oppone radicalmente non con la resistenza di un potere più grande ma con una "resistenza etica", con la sua estrema povertà e proprio con l'esposizione all'omicidio<sup>87</sup>. L'io è posto, o de-posto, dal volto al di là del rapporto di conoscenza e di potere, e al di là di un rapporto alla pari. Egli assurge a io-responsabile dell'altro, che vuol dire – fuori da qualsiasi simmetria – porsi allo stesso tempo "come maggiore e come minore dell'essere che si presenta come volto. Minore, perché il volto mi richiama ai miei obblighi e mi giudica. L'essere che si presenta in esso viene da una dimensione di maestosità, dimensione della trascendenza in cui può presentarsi come straniero, senza opporsi a me, come ostacolo o nemico. Maggiore, perché la mia posizione di *io* consiste nel poter rispondere a questa miseria essenziale d'altri, nel trovarmi delle risorse. Altri che mi domina nella sua trascendenza è anche lo straniero, la vedova e l'orfano verso cui sono obbliga-

to"<sup>88</sup>. Lo spazio dell'interpersonale è dunque asimmetrico. Non è possibile nessuna comunione tra l'io e Altri come se fossero due termini inglobabili a partire da qualche verità. È una relazione di "*ineguaglianza*", che significa l'impossibilità di un punto di vista esterno che la abolirebbe, che si caratterizza cioè per "l'assenza di un terzo che dovrebbe essere capace di abbracciare me e l'Altro"<sup>89</sup>. Se l'altro fosse uguale all'io – alter ego – non si darebbe vera alterità ma solo un'alterità formale per cui l'Altro resterebbe nel regno del Medesimo. L'alterità d'Altri instaurata dal volto è "un'alterità anteriore ad ogni iniziativa, ad ogni imperialismo del Medesimo"<sup>90</sup>. È l'alterità che costituisce l'io come io-responsabile. La responsabilità non significa un io costituito in sé che si dà ad altri; significa piuttosto proprio il rovesciamento dell'io, che non è la negazione dell'io ma la sua assoluta singolarità e unicità. L'unicità dell'io è il non potersi sottrarre ad altri, è il fatto che nessuno può rispondere al suo posto, è bontà.

Il movimento dell'io responsabile d'altri è radicalmente orientato sull'altro, sull'assolutamente altro, e proviene dall'altro. Si qualifica cioè come "desiderio metafisico" che ha una intenzionalità *altra* rispetto al bisogno. Il desiderio non è un bisogno che deve essere soddisfatto ma "si situa al di là della soddisfazione e dell'insoddisfazione"<sup>91</sup>. Mentre il bisogno "è un vuoto dell'Anima" e "parte dal soggetto", "il Desiderio è un'aspirazione animata dal desiderabile; nasce a partire dal suo *oggetto*, è rivelazione"<sup>92</sup>. Il desiderio è proprio di un io pieno, già colmo, che non ha bisogno di niente; altrimenti si riprodurrebbe la dinamica egoistica dell'intenzionalità e dell'appropriazione. L'io, che nella separazione si configura come godimento, egoismo, felicità e ateismo, è raggiunto da altri e, nel desiderio, viene rovesciato proprio nella sua felicità. "L'io dotato di vita personale, l'io ateo il cui ateismo è senza mancanze e non si integra a nessun destino, va al di là di sé nel Desiderio che gli deriva dalla presenza dell'Altro. Il Desiderio è desiderio in un essere già felice: il desiderio è l'infelicità del felice, un bisogno di lusso"<sup>93</sup>. Nel desiderio metafisico si produce la responsabilità verso altri e allo stesso tempo l'idea dell'infinito, perché il desiderio è più che pensiero o è pensiero che contiene più di quanto possa contenere. Nel desiderio si rompe l'immanenza del soggetto. "L'infinito nel finito, il più nel meno che si attua attraverso l'idea dell'Infinito, si produce come Deside-

rio<sup>94</sup>. Il desiderio dice il rovesciamento dell'io – il *di più* o l'*altro* rispetto al godimento e al bisogno – a partire dal volto e insieme a partire dall'infinito.

L'infinito irrompe nel soggetto ma mantenendosi esteriore al soggetto. Questo è il senso dell'idea dell'infinito di Cartesio nella reinterpretazione levinasiana<sup>95</sup>. Tale idea non è un'idea che rimanda all'infinito, ma il suo contenuto è l'infinito stesso; e la trascendenza è nella distanza: “la distanza che separa *ideatum* ed idea costituisce qui appunto il contenuto dell'*ideatum*”. La relazione del finito e dell'infinito che si dà nell'idea dell'infinito è *altra* rispetto alla relazione intenzionale, in cui pensante e pensato coincidono; è relazione che fa esplodere questa coincidenza, e l'infinito è proprio questa esplosione. È relazione per cui si fa *altro* che pensare o *più* che pensare. “Pensare l'infinito, il trascendente, lo Straniero, non è dunque pensare un oggetto. Ma pensare ciò che non ha i lineamenti dell'oggetto significa in realtà fare di più o meglio che pensare<sup>96</sup>. Relazione e distanza allo stesso tempo; irruzione nel pensiero e insieme un ritrarsi dal pensiero. Ma perché l'infinito possa mantenere la sua esteriorità e non entrare nel pensiero pur investendo il pensiero, bisogna che orienti all'altro e instauri l'ordine etico. Di fatto “l'idea dell'infinito, l'infinitamente di più contenuto nel meno, si produce concretamente sotto le specie di una relazione con il volto. E soltanto l'idea dell'infinito mantiene l'esteriorità dell'Altro rispetto al Medesimo, malgrado questo rapporto. [...] Solo così non si articola un ragionamento ma l'epifania come volto<sup>97</sup>. In tal modo l'infinito significa positivamente; non come impensabilità o indicibilità, né come opposizione dialettica, ma significa eticamente, nel volto. La sua resistenza nel volto d'altri, è linguaggio, significa pacificamente la bontà. “La resistenza dell'Altro non mi fa violenza, non agisce negativamente; ha una struttura positiva: etica. La prima rivelazione dell'altro, presupposta in tutte le altre relazioni con esso, non consiste nel coglierlo nella sua resistenza negativa, e nel circuirlo con l'astuzia. Non lotto con un dio senza volto, ma rispondo alla sua espressione, alla sua rivelazione<sup>98</sup>”.

Il linguaggio è così introdotto dal volto, in cui significa l'infinito. Esso si dà non come espressione di interiorità, come maieutica, né come fondato sull'universalità o oggettività, ma è il *di più* dell'idea dell'infinito, è insegnamento di altri. Il linguaggio risiede nella rela-

zione etica. Non è solipsismo della coscienza che riduce l'Altro a sé e quindi riaffermazione del Medesimo. Al contrario “il linguaggio attua un rapporto tale che i termini non sono limitrofi in questo rapporto, tale che l'Altro, malgrado il rapporto con il Medesimo, resta trascendente al medesimo”. Il Medesimo “esce da sé<sup>99</sup>. Va incontro al volto che gli parla senza entrare nella coscienza, assolvendosi cioè dalla relazione. “Essere in relazione assolvendosi da questa relazione equivale a parlare<sup>100</sup>. Perché ci sia discorso bisogna che gli interlocutori restino assoluti nella relazione senza entrare in una totalità. “Il linguaggio si definisce forse proprio come il potere di rompere la continuità dell'essere o della storia<sup>101</sup>. La parola dunque, lungi dall'essere segno che rimanda a un significato<sup>102</sup>, è originariamente apertura ad altri; è ordine etico. E il linguaggio è possibile se altri rimane Altri, se è lui “il principio del suo discorso”, se resta fuori dal sistema e “se non è *sul mio stesso piano*”. Per Lévinas, “l'interlocutore non è un Tu, è un Lei<sup>103</sup>. Altri, nella sua maestà e nella sua miseria, si erge sopra ogni tematizzazione; “spunta inevitabilmente dietro il detto<sup>104</sup>; significa come obbligo, “obbligo che nessuna interiorità consente di evitare”; “discorso che obbliga ad entrare nel discorso<sup>105</sup>”.

Si profila ormai chiaramente “il piano etico” che “preesiste al piano ontologico<sup>106</sup>. Lo instaura Altri nella sua assoluta estraneità e trascendenza, nella sua irriducibilità al Medesimo. Solo Altri mette radicalmente in questione la spontaneità dell'io. E “questa messa in questione della mia spontaneità da parte della presenza d'Altri si chiama etica<sup>107</sup>. L'etica rompe il primato dell'io. “L'esistenza [...] non consiste più nella cura d'essere<sup>108</sup> ma nella responsabilità di fronte al volto d'altri. L'etica rompe il primato della teoria. Essa non è fondata su un'ontologia e “non si limita a preparare l'esercizio del pensiero che monopolizzerebbe la trascendenza”. Non ha bisogno di un'ottica di pensiero a cui riferirsi. Essa stessa è “ottica<sup>109</sup>. “L'etica, al di là della visione e della certezza, delinea la struttura dell'esteriorità come tale. La morale non è un ramo della filosofia, ma la filosofia prima<sup>110</sup>”.

L'affermazione dell'etica come filosofia prima non vuole essere negazione del pensiero né porsi in opposizione dialettica al pensiero e alla verità. È l'affermazione dell'al di là dell'essere e del pensiero, che mette in atto il movimento stesso del pensiero. “Il rapporto eti-

co, opposto alla filosofia prima dell'identificazione della libertà e del potere, non è contro la verità, va verso l'essere nella sua esteriorità assoluta e mette in atto l'intenzione stessa che anima il cammino verso la verità<sup>111</sup>. La filosofia dunque nasce dal volto d'altri, altrimenti rimane nell'universalismo, nell'imperialismo del Medesimo, nella violenza. E come la filosofia anche lo stato, la politica, i rapporti interpersonali nella società. Il *passaggio* dal faccia-a-faccia col volto d'altri al pensare e alla trama dei rapporti sociali è dato dalla nozione del *terzo*. Il faccia-a-faccia della responsabilità non è infatti il privatismo dell'io-tu. Nel volto d'altri mi guarda il terzo, mi guarda cioè l'umanità intera. L'epifania del volto "attesta" "la presenza del terzo, dell'umanità intera, negli occhi che mi guardano". E il terzo introduce la giustizia, cioè la relazione sociale non fondata su una universalità o una uguaglianza ma sulla incomparabilità del volto e della responsabilità dell'io. "Ogni relazione sociale, al pari di una derivata, risale alla presentazione dell'Altro al Medesimo, senza nessuna mediazione di immagine o di segno, ma grazie alla sola espressione del volto. L'essenza della società sfugge se viene considerata simile al genere che unisce gli individui simili"<sup>112</sup>. La fraternità umana così non si fonda su qualche principio universale da cui deriva una uguaglianza, ma viene dal fatto che l'io è assegnato ad altri, eletto, ricco e povero allo stesso tempo di fronte ad altri, e dal fatto che immediatamente altri si manifesta solidale al terzo.

Il riferimento al volto libera la vita sociale dalla violenza. "Nella misura in cui il volto d'Altri ci mette in relazione con il terzo, il rapporto metafisico tra Me ed Altri passa nella forma del Noi, aspira ad uno Stato, alle istituzioni, alle leggi che sono la fonte dell'universalità. Ma la politica lasciata a se stessa porta in sé una tirannia. Essa deforma l'io e l'Altro che l'hanno fatta nascere, poiché li giudica secondo le regole universali e, per ciò stesso, come in contumacia"<sup>113</sup>. Lo stesso dicasi per la storia, che non è "piano privilegiato" in cui ci si libera dal particolarismo dei punti di vista, ma è la pretesa "di integrare me e l'altro in uno spirito impersonale"; ma "questa pretesa integrazione è crudeltà e ingiustizia". Infatti "la storia, rapporto tra uomini, ignora una posizione dell'io verso l'Altro nella quale l'Altro resti trascendente rispetto a me". Il faccia-a-faccia giudica la storia e "quando un uomo va veramente incontro ad Altri, è strappato dalla storia"<sup>114</sup>. Lo storicismo e l'universalismo subordinano l'etica alla

politica, il rapporto con l'altro a un'idea universale e distruggono la molteplicità dell'io e dell'Altro. Io ed Altri sono come "momenti in un sistema". Si introduce il totalitarismo distruggendo la socialità e la bontà. "In questo mondo senza molteplicità, il linguaggio perde ogni significato sociale, gli interlocutori rinunciano alla loro unicità non desiderandosi a vicenda, ma desiderando l'universale"<sup>115</sup>. La giustizia è proprio il sottrarsi all'impersonalità della totalità. Essa è possibile solo a partire dal volto, e solo a partire da una soggettività e da una elezione. Non c'è giustizia "senza l'unicità della soggettività"<sup>116</sup>.

La preoccupazione per la soggettività e per la molteplicità come anche l'idea di una relazione che non si risolve in unità ma che mantiene la dualità, stanno alla base della ripresa dei temi dell'eros e della fecondità, già trattati negli anni precedenti e qui riapprofonditi in rapporto alla relazione etica che ormai ha acquistato un posto di assoluta centralità.

Il rapporto erotico è *sui generis*, perché da una parte non è fondato su un concetto comune, dall'altra non è propriamente relazione etica, pur supponendo il volto. "Il rapporto che, nella voluttà, si stabilisce fra gli amanti, fundamentalmente refrattario all'universalizzazione, è completamente all'opposto del rapporto sociale. Esso esclude il terzo, resta intimità, solitudine a due, società chiusa, il non-pubblico per eccellenza. Il femminile è l'Altro, refrattario alla società, membro di una società a due, di una società intima, di una società senza linguaggio"<sup>117</sup>. La comunione che si realizza non è paragonabile a quella della conoscenza, della partecipazione a un concetto comune. Non valgono nemmeno le categorie del possesso e della complementarità. La "voluttà" dell'eros, pur non tendendo ad altri, tende "alla sua voluttà, è voluttà della voluttà, amore dell'amore dell'altro"<sup>118</sup>. L'Eros è davvero rapporto con altri. L'io non rimane nel Medesimo. Ma è rapporto come di profanazione. In esso si potrebbe dire paradossalmente che il volto si esprime proprio nel fatto di non esprimersi. "È necessario che il volto sia stato scorto perché la nudità possa acquisire la non-significazione del lascivo". Pertanto "la relazione, in apparenza a-sociale dell'eros, avrà un riferimento, sia pure negativo, con il sociale". Si dà come un'"inversione del volto da parte della femminilità", "una sfigurazione", che però "si riferisce al volto" e quindi "la non-significanza si situa nella significanza del

volto". In altre parole, "la nudità erotica è come un significato alla rovescia, un significato che significa falsamente, una chiarezza mutata in ardore e notte, un'espressione che cessa di esprimersi, che esprime la sua rinuncia all'espressione e alla parola, che si immerge nell'equivoco del silenzio; parola che dice non un senso ma l'esibizione". L'Eros, "rovescio dell'espressione che ha perso l'espressione", quindi "rinvia al volto". D'altra parte "l'essere che si presenta come identico nel suo volto, perde il suo significato rispetto al segreto profanato e mette in campo l'equivoco"; in questo senso "l'Eros va dunque al di là del volto"<sup>119</sup>. Nell'eros, l'io esce da sé, "parte senza ritorno" e "scopre di essere il sé di un altro"; la "soggettività erotica si costituisce nell'atto comune del senziente e del sentito, come il sé di un Altro e, per ciò stesso, all'interno di una relazione con l'Altro, all'interno di una relazione con il volto". Nella relazione erotica si dà come una "transustanziazione", una "relazione assolutamente originale tra due sostanze", nella quale "si esibisce un *al di là delle sostanze*" e che "si risolve nella paternità"<sup>120</sup>.

Anche la relazione di paternità va compresa al di là delle categorie del sapere e del potere (quelle privilegiate dalla tradizione filosofica) e sullo sfondo dell'etica. "La paternità è una relazione con un estraneo che pur essendo altri [...] è me; una relazione dell'io con un sé che però non è me". Si rompe così "l'unità eleatica" dell'essere e si dà una "molteplicità" e una "trascendenza": "trascendenza in cui l'io non porta se stesso, dato che il figlio non è me; e però io *sono* mio figlio. La fecondità dell'io è la sua stessa trascendenza"<sup>121</sup>. La fecondità poi "mette in rapporto con l'avvenire assoluto e con il tempo infinito", perché il figlio non è riconducibile al potere del Medesimo: è "il mio avvenire" ma non l'"avvenire del Medesimo"<sup>122</sup>. La fecondità "articola il tempo dell'assolutamente altro"; significa "l'alterazione della sostanza stessa di colui che può – la sua transustanziazione". La relazione che si produce nella fecondità e paternità è allora relazione che mira all'altro nella sua alterità. "L'altro che il Desiderio desidera è ancora Desiderio, la trascendenza trascende verso colui che trascende. [...] La trascendenza – il per altri – la bontà correlativa al volto, fonda una relazione più profonda: la bontà della bontà. La fecondità che genera la fecondità attua la bontà"<sup>123</sup>.

Nei temi dell'eros e della fecondità e paternità ritorna così il primato dell'etica, della bontà, che è il principio che struttura *Totalità e*

*Infinito*. La delineazione dell'orizzonte etico al di là dell'essere, di quest'ottica che per Lévinas è la filosofia prima, non dice un orizzonte astratto e impersonale; dice piuttosto il senso radicale della soggettività. Il primato dell'etica si fa strada in rapporto al soggetto interpellato dal volto e costituito dall'idea dell'infinito. È la soggettività che dà la prospettiva alla riflessione. "Questo libro – afferma Lévinas nella prefazione – si presenta [...] come una difesa della soggettività". Non la soggettività colta nella "sua protesta puramente egoistica contro la totalità, né nella sua angoscia di fronte alla morte, ma come fondata nell'idea dell'infinito". E ancora: "la soggettività come ciò che accoglie Altri, come ospitalità"<sup>124</sup>

### 2.3. Il linguaggio dell'al di là dell'essere, la trascendenza e la significazione della Rivelazione

a) *Da Totalità e Infinito a Altrimenti che essere: il senso della trascendenza e il problema del linguaggio*

La riflessione levinasiana degli anni successivi al 1961 riprende i grandi temi di *Totalità e Infinito* confrontandoli anche con le posizioni di autori e correnti filosofiche contemporanei. Viene chiarita ad esempio la specificità della relazione etica rispetto alla relazione di reciprocità di Buber<sup>125</sup>, come anche la specificità della soggettività pensata nell'ordine etico rispetto alla soggettività di Kierkegaard<sup>126</sup>. L'intrigo soggetto-altri-infinito viene continuamente ripreso nei saggi di questo periodo; ma sembra di poter dire che viene privilegiata l'attenzione all'infinito: si cerca la modalità della significazione dell'infinito e l'intrigo viene quindi approfondito come intrigo di trascendenza. Spesso, d'altra parte, a questo intrigo si rapporta la religione come se si cercasse il suo terreno di significazione. In questo quadro si inserisce l'approfondimento delle nozioni di *traccia* (intesa come segno che significa al di là del rinvio segno-significato)<sup>127</sup>, di *illeità* (con cui si cerca di dire il modo in cui l'infinito significa)<sup>128</sup> e di *enigma* (con cui si vuole dire la positività della significazione dell'infinito pur se al di là della coscienza)<sup>129</sup>. Attraverso queste nozioni si approfondisce il terreno (etico e di infinito) in cui soltanto può prendere senso la religione della rivelazione.

Per Lévinas Dio non può significare all'interno della totalità dell'essere; e così sarebbe se lo si pensasse come Essere supremo. Ma il nome di Dio non può che significare nella rottura con l'essere e quindi nel volto d'altri (traccia dell'infinito), a partire dalla prossimità dell'uno-per-l'altro<sup>130</sup>. All'interno dell'essere si rimane nell'immanenza, non si dà significazione dell'infinito e quindi nemmeno della religione. Si pone il problema dunque di rompere col linguaggio dell'essere della filosofia occidentale e di rompere con quel tipo di legame realizzatosi tradizionalmente tra la filosofia e la religione della rivelazione. Il Dio della Bibbia non entra nel linguaggio "coerente" dell'essere; piuttosto "si rivela nell'interruzione del parlare coerente"<sup>131</sup>. Non entra nel linguaggio dell'universale ma significa solo a partire dalla traccia dell'infinito del volto d'altri e del soggetto responsabile d'altri. E in questo tentativo di significazione della religione, o di reinterpretazione del terreno in cui essa significa, risulta interessante e suggestiva una riflessione – sollecitata in ambito cristiano – sul tema del Dio-uomo<sup>132</sup>. La prospettiva che Lévinas sceglie va al di là della questione teologica dell'incarnazione ed è invece quella della soggettività incarnata, cioè della soggettività che precede la coscienza: la soggettività come espiazione per altri. È come dire che la prospettiva prima o unica in cui si può parlare di espiazione o di sostituzione (in rapporto al venire salvifico di Dio) è la mia sostituzione ad altri, la mia espiazione; sarebbe immorale e tradimento della trascendenza parlare del sostituirsi di Dio al di fuori dell'etica e del coinvolgimento del soggetto.

Ma l'altra grande questione – relativa ancora al linguaggio – con cui il pensiero di Lévinas è chiamato a misurarsi è la questione della possibilità di dire l'al di là dell'essere. Il linguaggio, per Lévinas, ha la sua significazione ultima al di là della coscienza: è prossimità, responsabilità, ossessione per altri<sup>133</sup>. È dunque "la possibilità di entrare in relazione indipendentemente da ogni sistema di segni comune agli interlocutori"<sup>134</sup>. Ma che senso ha questo discorso di Lévinas? È possibile questo linguaggio al di là dell'essere? E nel momento stesso in cui Lévinas descrive l'al di là dell'essere non lo conduce nell'essere? Non è forse da ritenere impossibile una descrizione del senso al di là delle categorie del pensiero greco, pensiero dell'essere? È questa la critica che Derrida rivolge a Lévinas in un famoso saggio dal titolo *Violenza e metafisica*<sup>135</sup>. Su questa critica

conviene qui soffermarsi, giacché con essa Lévinas si è a lungo confrontato negli anni che preparano *Altrimenti che essere* e giacché ad essa deve molto il salto di pensiero e di linguaggio avvenuto con l'opera del 1974.

Derrida, riferendosi al proposito di Lévinas di assumere solo il metodo fenomenologico distaccandosi invece dai presupposti ontologici, obietta che non è possibile utilizzare la fenomenologia "come un arnese", perché essa rinvia immediatamente all'essere e al sapere<sup>136</sup>. D'altra parte la nozione husserliana di intenzionalità, secondo Derrida, non ha ricondotto l'infinito nell'immanenza ma anzi, in certo modo, lo ha riservato dal rischio del riconducimento all'io. La fenomenologia husserliana infatti "preserva" "da ogni totalizzazione", essendo caratterizzata dalla "coscienza dell'inadeguazione infinita all'infinito". L'intenzionalità in certo modo è "il rispetto per eccellenza" e, perché ci sia rispetto, l'altro deve manifestarsi alla coscienza. "Senza questo fenomeno dell'altro come altro non sarebbe possibile alcun rispetto. Il fenomeno del rispetto, presuppone il rispetto della fenomenicità. E l'etica, la fenomenologia"<sup>137</sup>. Senza questa manifestazione, sarebbe impossibile il linguaggio. "Non sarebbe possibile parlare, né avere un senso qualsivoglia del tutt'altro, se non ci fosse un fenomeno del tutt'altro, una evidenza del tutt'altro come tale. [...] Anche se non si vuole e non si può tematizzare l'altro di cui non si parla, ma a cui si parla, questa impossibilità e questo imperativo non possono, essi stessi, essere tematizzati (come fa Lévinas) se non a partire da un certo manifestarsi dell'altro come altro a un ego"<sup>138</sup>. In sostanza dunque "la metafisica di Lévinas presuppone [...] quella fenomenologia trascendentale che vuole mettere in questione"<sup>139</sup>. Tuttavia Derrida, riconoscendo in certo modo anche la legittimità del questionamento di Lévinas, si interroga sul perché e in nome di che cosa il linguaggio si lascia mettere sotto accusa; e riconosce che alla fenomenologia "sfugge" "l'apertura nuda dell'interrogazione, la sua apertura silenziosa", che è "come l'origine e la fine del suo logos". "Questa apertura – prosegue Derrida – è quella di una interrogazione posta nell'inversione della disimmetria trascendentale, alla filosofia come logos, finitezza, storia, violenza. Interpellanza del Greco, da parte del non-Greco, dal fondo di un silenzio, di una affezione ultralogica della parola, di una interrogazione che non può dirsi se non obliandosi nella lingua dei Greci. Strano dialogo tra la

parola e il silenzio [...]. È il punto in cui, ci sembra, al di là di ogni malinteso sulla letteralità dell'ambizione husserliana, la fenomenologia e l'escatologia possono interminabilmente intrecciare il dialogo, interpenetrarsi in esso, invitarsi reciprocamente al silenzio"<sup>140</sup>.

Ma per Lévinas è possibile dire l'aldilà dell'essere – la trascendenza – nella lingua dei Greci, a condizione come di un'esplosione dall'interno della fenomenologia; come se il linguaggio dell'essere si portasse i segni e le tracce di un rinvio, da percorrere non come cammino di coscienza ma come coscienza incessantemente interpellata dall'Altro e dall'Infinito. *Altrimenti che essere* rappresenta lo sforzo di dire questo rinvio ma con un dire che rinvia *mentre* dice il rinvio, che esplosione *mentre* dice l'esplosione.

b) Da *Altrimenti che essere in poi*: la peculiare importanza di questa fase per la questione religiosa

Con *Altrimenti che essere* si apre nell'itinerario levinasiano una nuova fase che, pur essendo in continuità con le precedenti, presenta delle peculiarità tali da far pensare ad un vero e proprio salto; tale salto riveste un'importanza particolare anche per la problematica sulla religione<sup>141</sup>. Quest'opera del 1974, che riprende alcuni saggi degli anni 1968-'72 ma che pure è profondamente unitaria per un preciso disegno che la ispira<sup>142</sup>, costituisce dunque una sorta di *supplemento di linguaggio* rispetto a *Totalità e Infinito*<sup>143</sup>. Lévinas prende le distanze dal linguaggio ancora ontologico dell'opera del 1961<sup>144</sup> e si cimenta positivamente nella descrizione dell'al di là dell'essere rispondendo così, sia pure implicitamente, alla fondamentale critica di Derrida<sup>145</sup>.

Il problema – "problema metodologico" – è posto chiaramente: "esso consiste nel chiedersi se il pre-originale del Dire (se l'anarchico, o come lo chiamiamo, il non-originale) può essere indotto a tradirsi mostrandosi in un tema (se un'an-archeologia è possibile), e se questo tradimento può ridursi; se si può nello stesso tempo sapere e liberare il *saputo* dai segni che la tematizzazione gli imprime subordinandolo all'ontologia". Ne nasce un linguaggio che dice il pre-originale etico e che subito lo disdice non appena esso entra (necessariamente) nel detto ontologico: "Enunciato in proposizioni, l'indicibile (o l'an-archico) assume le forme della logica formale [...]. L'al-

*trimenti che essere* si enuncia in un dire che deve anche disdirsi per strappare così l'*altrimenti che essere* al detto in cui l'*altrimenti che essere* si mette già a significare un *essere altrimenti*"<sup>146</sup>. È un linguaggio che valorizza molte nozioni nuove rispetto a *Totalità e Infinito*, come anche rispetto a tutta la tradizione filosofica: nozioni che fanno di etica (ad esempio: *prossimità*) ma allo stesso tempo di infinito (*illeità, enigma*) e di sconvolgimento della soggettività tranquilla e riposante nell'essere (*persecuzione, ostaggio, ossessione, sostituzione*)<sup>147</sup>. Nozioni che si presentano come una sorta di grammatica dell'al di là dell'essere: grammatica che non risponde più alle regole dell'ontologia ma che si iscrive sulle tracce dell'infinito<sup>148</sup>.

Ma il salto rispetto a *Totalità e Infinito* non può essere inteso come puro salto metodologico; esso riguarda in realtà la comprensione stessa dell'al di là dell'essere e la prospettiva stessa dell'analisi. La riflessione di *Totalità e Infinito*, pur essendo dalla prospettiva della soggettività, pone in definitiva l'accento sul volto: è il volto che sconvolge l'io, il chiuso in sé, e con ciò instaura l'orizzonte etico; la riflessione di *Altrimenti che essere* ruota invece più decisamente attorno al soggetto, pensato come Altro-nell'io, già an-archico più che o prima che costituito in sé o interpellato<sup>149</sup>. Alle analisi sul soggetto come godimento, cominciante in sé e proprio per questo responsabile d'altri di *Totalità e Infinito*, fanno fronte le analisi sulla costituzione etica dell'io, sull'io cioè già assoggettato, già obbediente prima ancora di ascoltare l'appello. Priorità di altri sull'io nel senso di una assegnazione antica che sfugge a ogni rappresentazione dell'io: l'io è irrimediabilmente sé. Allo stesso modo la relazione con l'infinito, oltre che – o più anticamente che – relazione di un soggetto chiuso in sé chiamato ad uscire da sé (soggetto ateo che, solo in quanto ateo, può farsi credente) è relazione di un soggetto già intricato con l'infinito, già traccia dell'infinito. L'orizzonte di *Totalità e Infinito* non viene annullato ma è come se si individuasse un livello più radicale di riflessione che risignifica il livello precedente. Tale risignificazione, che è – come detto – dal punto di vista del soggetto, proprio perché si tratta del soggetto an-archico, è allo stesso tempo dal punto di vista dell'infinito. Potremmo dire che è dal punto di vista dell'infinito-nel-soggetto. E il linguaggio di Lévinas cerca di mettersi sulla traccia dell'infinito-nel-soggetto; cerca di farsi modalità di questa infinitazione.

*Altrimenti che essere* evidenzia allora ancora più chiaramente la relazione tra i termini dell'intrigo (soggetto, volto, infinito) e rivela pienamente il senso della riflessione levinasiana. Tale riflessione è orientata a far esplodere il senso dell'umano, cioè della soggettività, ed è tutta attraversata dalla convinzione che la soggettività è permeata dall'infinito e che il suo senso radicale è l'infinito dell'infinito. L'esplosione del senso non può che avvenire nel soggetto e la sua circostanza è l'etica. L'etica, in quanto epifania del volto, è dunque solo – ma senza alcuna sminuzione – la circostanza, circostanza non casuale e assolutamente necessaria. Che Lévinas cerchi in definitiva la trascendenza emerge continuamente e anche esplicitamente in questa ultima fase del suo pensiero. In *Dio e la filosofia* – saggio del 1975, che ha un posto centrale nella raccolta *Di Dio che viene all'idea*, l'altra grande opera di questa fase – Lévinas annota: “È la significazione dell'oltre, della trascendenza e non l'etica che il nostro studio ricerca. Esso la trova nell'etica”<sup>150</sup>. Significazione della trascendenza che si produce necessariamente nel soggetto e che produce un percorso fenomenologico che è del soggetto, ma di un soggetto incessantemente chiamato a mettersi sulla traccia, anzi a farsi traccia, della trascendenza. Potremmo esprimerci così: il soggetto dà la prospettiva; all'Infinito appartiene l'iniziativa; l'etica è la circostanza. Un testo di Lévinas, nell'ottica di esplicitare le domande attorno a cui si intesse la trama di *Altrimenti che essere* (ma potremmo dire: di tutta l'ultima fase del pensiero levinasiano), sembra rivelare questo percorso fenomenologico; esso fa anche riferimento alla problematica, già evidenziata, del linguaggio e fa intravedere come la prospettiva religiosa si rapporta con questo intrigo. “L'io umano è il primo? Non è egli colui che, invece di porsi, ha il dovere di essere *deposto*? Il vero senso della soggettività non consiste nell'essere dedizione ad altri, e quindi assoggettamento al prossimo, piuttosto che sostanza? Questo assoggettamento non è forse la negazione della libertà che, sembra, è la vera definizione dell'umano? Ma ci si deve domandare se la possibilità per la non-libertà che la dedizione ad altri suggerisce di non essere asservimento, non sia proprio l'obbedienza a Dio. Se Dio non sia questo altro – o questo terzo escluso – che rompe con l'alternativa libero o non libero. E, quindi, se, a partire da questa messa in questione di se stessi da parte di altri di cui ho appena parlato – e che non è vissuta come una oppressione – non

cominci la via in cui la parola *Dio* prende senso, in cui *Dio le viene all'idea*. Ecco la trama di *Altrimenti che essere* che mi ha richiesto un linguaggio più complicato, filosofico, ma la cui semplicità, nella forma che ho appena ricordata, mi è chiara soltanto ora”<sup>151</sup>.

Su questa trama e su questa ricerca di un nuovo linguaggio si iscrive (e si chiarisce in tutta la sua originalità) il modo levinasiano di affrontare la questione della religione. Lévinas non tratta direttamente il tema religioso, almeno nel senso che non si allontana mai dalla prospettiva filosofica e mai indulge a fare apologia della religione. La sua attenzione rimane sempre fedele al senso dell'umano ed è casomai attenta a delineare le circostanze in cui il termine Dio possa risuonare significativamente. Per questa strada egli coglie come un *di più* nell'umano – che è però il senso radicale dell'umano – o un *di più* nel soggetto – che è l'infinito nel soggetto – che costituisce il *luogo* in cui soltanto la religione può significare. Questo *di più* paradossalmente è del soggetto ma rompe col soggetto; appartiene alla fenomenologia ma allo stesso tempo rompe con essa. La religione significa in questa *rottura* che è poi l'assillo dell'al di là dell'essere, che a sua volta è come l'altro nome (il nome filosofico) dell'ispirazione religiosa del pensiero di Lévinas. È proprio per questo che un'indagine sulla religione in Lévinas non può soffermarsi solo sugli espliciti riferimenti ad essa ma deve seguire passo passo tutto l'articolarsi del pensiero e lasciarsi prendere da questo anelito dell'al di là dell'essere, anelito che caratterizza – come abbiamo visto – l'itinerario di Lévinas fin dall'inizio ma che esplose in modo radicale nella fase ultima, inaugurata dall'opera che esprime decisamente non solo la radicalizzazione dell'anelito ma anche come un approdo di esso e una descrizione positiva dell'*altrimenti che essere*<sup>152</sup>. È l'esplosione dell'essere che apre lo spazio della religione ma proprio perché apre il senso radicale dell'umano. Ed è infatti in quest'ottica che nell'ultima fase del pensiero di Lévinas il tema religioso ritorna più frequentemente, non tanto perché cercato ma perché l'umano lo esige.

Al centro di quest'ultima fase – che, per le ragioni evidenziate e dall'ottica di approccio a Lévinas che ci interessa, possiamo ritenere la fase più matura del suo pensiero – spicca l'opera *Di Dio che viene all'idea*, una raccolta di saggi che costituisce, dopo *Totalità e Infinito* e *Altrimenti che essere*, la terza grande opera filosofica di Lé-

vinas e che pone esplicitamente la questione di Dio. Nella prefazione Lévinas chiarisce la prospettiva che gli sta a cuore: al di là dell'essere, che significa anche al di là della problematica dell'esistenza o non esistenza di Dio, interessa la circostanza in cui il termine Dio (e possiamo aggiungere: la religione tutta) può significare; o, detto con riferimento al titolo dell'opera, la circostanza in cui *Dio viene all'idea*. La ricerca, chiarisce Lévinas, è orientata sulla "possibilità – o anche sul fatto – d'intendere il termine Dio come un termine significante. Tale ricerca è condotta indipendentemente dal problema dell'esistenza o non esistenza di Dio, indipendentemente dalla decisione che potrebbe essere presa davanti a questa alternativa e indipendentemente anche dalla decisione sul senso o il non-senso di questa alternativa stessa. Ciò che qui è indagato è la *concretezza fenomenologica* in cui questa significazione potrebbe significare o significa, anche se essa rompe ogni fenomenalità"<sup>153</sup>. E questa attenzione viene incessantemente ripresa in questa fase. Afferma lo stesso Lévinas: "Il mio tentativo, nei miei ultimi saggi, consiste nel *descrivere* le circostanze in cui la parola Dio mi viene all'idea". È un tentativo di *descrivere*; quindi un tentativo positivo: non di descrivere la venuta di Dio ma la circostanza della sua venuta. Lévinas sa – e qui agisce profondamente l'ispirazione religiosa ebraica – che Dio è non soltanto "un Dio invisibile agli occhi" ma anche "un Dio non tematizzabile". Ma, rifiutando il silenzio – perché ciò significherebbe relegare Dio nel regno del non-senso e anche probabilmente rinunciare ad esprimere il senso ultimo dell'umano – Lévinas si chiede: "quale senso positivo può avere questa nozione negativa?". Il senso positivo può emergere dall'ottica della ricerca, possibile e doverosa, del senso dell'umano. Da quest'ottica Lévinas può affermare: "Ciò che io cerco è il primo momento dell'*epifania*"<sup>154</sup>.

### 3. Il senso e il modo dell'approccio pedagogico-religioso al pensiero di Lévinas

L'impostazione levinasiana della problematica della trascendenza e della rivelazione è indubbiamente originale e offre elementi di confronto e di provocazione sulla problematica attuale della religiosità e anche sull'interpretazione dei problemi e dei compiti nell'ambito di

quella pedagogia religiosa che si ispira alla rivelazione biblica. Evidentemente l'educazione religiosa ha una sua specifica prospettiva di riflessione ma è pure vero che essa esprime nel suo orizzonte di fondo una certa interpretazione della problematica religiosa come anche una certa interpretazione della Rivelazione. A condizione che essa possa fare, o ritenga necessario fare, un *passo indietro* di verifica e di ripensamento di questo orizzonte di fondo, si dà la possibilità di un confronto proficuo con la provocazione levinasiana. D'altra parte alcuni temi su cui si dibatte nella pedagogia religiosa attuale e alcune piste che si vanno maturando trovano eco nel pensiero di Lévinas. Accenniamo appena (per non uscir fuori dall'obiettivo del nostro studio e solo di riflesso, cioè sempre in definitiva a partire da Lévinas) a questi temi e a queste piste, non per discuterne la legittimità o la fondatezza ma solo per motivare l'interesse a misurarsi col pensiero levinasiano e per lasciar intravedere i frutti che da questo confronto se ne potrebbero ricavare: forse un'interpretazione più profonda della religiosità attuale e magari la maturazione di orientamenti più *profetici*.

Il punto più decisivo, ma anche più problematico e magari proprio per questo più fecondo, del confronto tra il pensiero levinasiano e l'educazione religiosa attuale, è dato dalla stessa prospettiva di fondo del filosofare di Lévinas: la prospettiva della soggettività. La soggettività, per Lévinas, è l'*unico* luogo in cui la trascendenza può significare. La ricerca della trascendenza o l'obbedienza alla trascendenza – non problema in più rispetto all'umano ma *semplicemente* il problema dell'uomo – è esattamente il problema del soggetto, chiamato nella circostanza etica alla *resa* all'Infinito, ma proprio per questo risvegliato a sé e, lungi da qualsiasi spersonalizzazione, restituito al senso più vero della soggettività. È fin troppo semplice notare come la problematica religiosa attuale ruoti in gran parte attorno alla polarità soggettività-trascendenza, nella diffusa percezione del trascendente come mortificante il soggetto e con la diffusa tendenza a *soggettivizzare* il trascendente, cioè a *inglobarlo* nell'orizzonte dell'io e della sua *esperienza*. Nell'educazione religiosa attuale – preoccupata e che la religione (il Dio della Bibbia) significhi per il soggetto e che significhi senza la riduzione dell'esperienza biblica agli orizzonti dell'io e dell'immanenza – molte energie sono investite o sul versante dell'*oggettività* della religione o, nei tempi più recenti,

sul versante dell'educare l'*esperienza religiosa*, dell'educare il soggetto cioè a lasciar operare Dio e a *prendere coscienza* gradualmente (in termini soggettivamente significativi) di questo operare stesso<sup>155</sup>. Su questi percorsi si insinua il sospetto che si *restringa* il senso della trascendenza ma anche il senso della soggettività stessa. La riflessione di Lévinas, non solo evidenzia il rischio della *comprensione* della religione come *esperienza* ma orienta ad affrontare il problema della trascendenza come il problema della *verità* o del senso del soggetto. Il problema è sul senso della vita dell'uomo, se essa significhi sul piano della comprensione, della coscienza d'essere, o se essa significhi al di là dell'essere e del pensiero; se essa significhi come io, come potere di... o piuttosto come responsabilità o assegnazione infinita all'altro.

L'altro – a cui l'Infinito mi assegna e allo stesso tempo da cui mi viene l'ordine dell'Infinito – è elemento cardine del pensiero di Lévinas ed entra costitutivamente nell'intrigo della soggettività e dell'infinito. Nell'educazione religiosa attuale, il senso dell'altro e la prossimità vanno acquistando un significato sempre più centrale, non soltanto perché la tradizione religiosa biblicamente ispirata ha nella prossimità uno dei suoi cardini, ma anche in ragione di una percezione culturale attuale per cui la via dell'alterità sembra via privilegiata di accesso alla religione o della sua credibilità<sup>156</sup>. Ma si danno segni di disagio e insoddisfazione: si desidererebbe attivare percorsi educativi che, a partire dal senso dell'altro, aiutino a ridare senso religioso alla vita, ma si sperimenta che il *salto* è tutt'altro che scontato; si ha spesso la sensazione o che la prossimità abbia un tono troppo *strumentale* (in vista di dare credibilità alla religione) o che si attui come una *riduzione* della religione a una dimensione di *orizzontalità*; nell'intreccio tra prossimità e religione c'è spesso una subordinazione della prossimità all'*esperienza religiosa*, che è all'inizio (come motivazione) e alla fine (come senso pieno della vita) dell'attenzione all'altro, e questo lascia la sensazione che il volto dell'altro non raggiunga in profondità il soggetto e che l'io rimanga *artefice* del suo cammino religioso. È indubbio quanto possa risultare proficuo misurarsi con una riflessione in cui il volto d'altri significa *assolutamente* ma allo stesso tempo e paradossalmente *solo* in rapporto (o meglio: nell'*intrigo*) con la significazione del soggetto e con il dirsi dell'Infinito.

L'infinito significa in Lévinas solo in rapporto all'io ma non a partire dall'io. È significazione positiva ma allo stesso tempo eccedente radicalmente la coscienza; è infinizione come illecità. Questa impostazione rompe definitivamente con un approccio alla trascendenza come *presa di coscienza* della Rivelazione. Nell'educazione religiosa attuale si avverte la necessità come di ridare slancio alla Rivelazione. Ma forse ciò non potrà avvenire attraverso una semplice mediazione, di tipo conoscitivo, tra la rivelazione positiva e le istanze o attese dei soggetti. Il problema della trascendenza e del senso della Rivelazione è problema prima di tutto della *posizione* (o *deposizione*) dell'uomo che si interroga su Dio. E il senso della Rivelazione si dà solo nell'orizzonte dell'esplosione dell'infinito nel finito e non nell'orizzonte della coscienza interrogante (cioè nell'orizzonte dell'essere). L'infinizione dell'infinito come illecità porta quindi a interpretare il problema religioso attuale non sul piano della conoscenza o dell'interesse per la rivelazione positiva ma sul piano, al di là della conoscenza, della responsabilità (del trovarsi o meno cioè in posizione di risposta) del soggetto; tale piano, etico e di trascendenza allo stesso tempo, è per Lévinas il terreno in cui soltanto la Rivelazione può significare.

Come si può intravedere, un possibile *incrocio* tra la pedagogia religiosa e un pensiero così radicale, qual è quello di Lévinas, non può avvenire su un piano di singoli temi ma deve riguardare – come si è già detto – le prospettive di fondo, gli orizzonti ultimi o addirittura *l'al di là* delle prospettive e degli orizzonti. D'altra parte il dire levinasiano che, a partire da *Altrimenti che essere*, deve misurarsi con un intrigo di senso che sconvolge il senso stesso del linguaggio e della fenomenologia, pone degli interrogativi radicali al dirsi stesso della pedagogia religiosa. La pedagogia religiosa, almeno quella che vuole essere segno della Rivelazione o che vuol farsene traccia, non è soltanto *mediazione, strumento per..., aiuto o sostegno per accedere a Dio* o per lasciarsi raggiungere dall'Infinito. Essa è chiamata a un *di più*. Dell'Infinito essa è già una modalità. Non è un segno che *rimanda-a* ma *espressione* dell'Infinito. Ma in che senso? A quali condizioni? Potremmo esprimere così la questione: in che modo il *detto* pedagogico-religioso (fatto di parole, iniziative, relazioni, incontri, preghiera, comunità...) può significare l'infinito al di là del semplice rinvio ad esso nella logica (di coscienza) del significante-

significato? In che modo la mediazione pedagogica può farsi circostanza (etica e di infinito) per il venire di Dio all'idea? In che modo può offrirsi come luogo non dell'ingabbiamento della Rivelazione nell'orizzonte della coscienza ma della significazione della Rivelazione a partire da se stessa?

Alla luce della prima interpretazione del pensiero di Lévinas e di questa prima ipotesi sulle provocazioni pedagogico-religiose, ci volgiamo ora all'analisi dell'ultima fase del pensiero levinasiano. La strutturazione dell'analisi ruota attorno ai tre termini che abbiamo trovato nel cuore del pensiero levinasiano e si svolge secondo l'articolazione (di assoluta separazione e di assoluta connessione allo stesso tempo) che abbiamo colto:

- il *soggetto* è necessario punto di partenza e allo stesso tempo la via o la prospettiva di riflessione (capitolo secondo);
- l'*altro*, in quanto irrompe, produce la circostanza, assolutamente necessaria, e della sincerità della soggettività e dell'infinito dell'infinito (capitolo terzo);
- l'*infinito* è la preoccupazione o l'anelito che attraversa tutta la riflessione; esso si produce solo in rapporto alla circostanza etica e in rapporto al soggetto non cominciante in sé; ma proprio per questo rinvio si dà a partire da sé, si dà come *illicità* (capitolo quarto).

La religione e il nome di Dio hanno senso in rapporto a questo intrigo. E la questione fondamentale dell'educazione religiosa ha a che fare con l'articolazione stessa dell'intrigo.

## Note

<sup>1</sup> Gli elementi biografici qui presentati si ispirano in particolare alla biografia più completa su Lévinas, quella di Lescourret M.-A. (*Emmanuel Lévinas*, Flammarion, Paris, 1994), ma anche ai rimandi autobiografici dello stesso Lévinas. A questo proposito si vedano in particolare: *Signature* (1963), in DL, 373-379; *Entretien: Emmanuel Lévinas, François Poirié*, in Poirié F., *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon, 1987, 62-136; *Étique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard et Radio France, Paris, 1982; *Entretien avec Emmanuel Lévinas*, in Malka S., *Lire Lévinas*, Cerf, Paris, 1984, 103-114.

<sup>2</sup> Kaunas è il nome lituano della città, Kovno quello russo, Kovne quello ebraico. La data del 12 gennaio 1906 è del nostro calendario; secondo il calendario giuliano, allora adottato in Russia, Lévinas nasce il 30 dicembre 1905.

<sup>3</sup> Cf. Lescourret M.-A., *Emmanuel Lévinas...*, 26-32. L'opera maggiore di Chajjim Volozhiner, *Nefesh ha'Haïm* (1823), condiziona molto Lévinas, il quale ne farà la prefazione alla traduzione francese (Hayym De Volozhyn, *L'âme de la vie. Nefesh hahayyim*, présentation, traduction et commentaire par B. Gross, préface d'E. Lévinas, Verdier, Lagrasse, 1986) e vi dedicherà uno studio: "*À l'image de Dieu*", *d'après Rabbi Haïm Voloziner* (1978), in ADV, 182-200.

<sup>4</sup> Afferma Lévinas: "Il senso dell'Antico Testamento si rivela agli ebrei attraverso la tradizione talmudica" (*Le judaïsme et le féminin*, 1960, in DL, 50).

<sup>5</sup> *Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques* (1969), in ADV, 144. V. anche TRI, 67-68.

<sup>6</sup> Cf. Lescourret M.-A., *Emmanuel Lévinas...*, 147. Ma l'influsso di Chouchani va oltre l'insegnamento di un metodo: egli ha certamente aiutato Lévinas a riprendere, dopo le vicende della guerra e delle persecuzioni naziste, l'orgoglio di essere ebreo (cf. *Entretien...*, in Poirié F., *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*..., 130).

<sup>7</sup> Tali lezioni sono raccolte in: *Quatre Lectures Talmudiques*, Minuit, Paris, 1968; DSS; ADV; *Nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1996.

<sup>8</sup> *Sans nom* (1966), in NP, 178. Cf. Sansonetti G., *L'altro e il tempo. La temporalità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, Cappelli, Bologna, 1985, 72.

<sup>9</sup> AE, 5. "Tale dedica - commenta Peperzak - mostra [...] che l'antisemitismo è diventato per Lévinas l'equivalente dell'antiumanesimo e che l'essere ebreo coincide per lui con l'essere autenticamente uomo" (*Esperienza ebraica e filosofica*, in Lévinas E. - Peperzak A., *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, Guerini e Associati, Milano, 1989, 141).

<sup>10</sup> *La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain* (1968), in HS, 15-16.

<sup>11</sup> In un saggio del 1931 (*Fribourg, Husserl et la phénoménologie*, in LIH, 94-106), Lévinas racconta del clima respirato a Friburgo, "la città della fenomenologia" (95), e dei suoi primi entusiasmi per Heidegger: "di una potenza intellettuale eccezionale, il suo insegnamento e le sue opere danno la prova migliore della fecondità del metodo fenomenologico" (105).

<sup>12</sup> Un esempio significativo di questo confronto sono i saggi raccolti in NP.

<sup>13</sup> V. TI, 14. Lo specifico contributo di Rosenzweig viene chiarito da Lévinas in "Entre deux mondes" (*La voie de Franz Rosenzweig*) (1959), in DL 235-260. V. anche *Philosophie, justice et amour* (1982), in EN, 128-129.

<sup>14</sup> Riferendosi agli anni dell'olocausto, Lévinas afferma: "Mi apparve chiaramente ciò che voi [cristiani] chiamate carità e misericordia. Dappertutto dove si mostrava la sottana nera [dei preti] c'era rifugio". E ancora: "Penso anche di essere indebitato verso questa carità. Devo la vita della mia piccola famiglia a un monastero in cui la mia sposa e mia figlia furono salvate. Sua madre era stata deportata, ma mia moglie e la sua piccola trovarono rifugio e protezione presso le suore di San Vincenzo de' Paoli. Ciò che io devo supera la gratitudine, la riconoscenza va molto più lontano" (*Judaïsme "et" Christianisme*, 1987, in AHN, 190-191).

<sup>15</sup> Tutte queste motivazioni ritornano nel saggio appena citato, dove, tra l'altro, Lévinas si riferisce anche ai rapporti nella sua infanzia col cristianesimo, in un contesto culturale in cui emergono anche le ambiguità del cristianesimo.

<sup>16</sup> *Avant-Propos* (1976), in DL, 11.

<sup>17</sup> *Le lieu et l'utopie* (1950), in DL, 134-135. Ma anche in questi testi in cui Lévinas sottolinea – e spesso in modo molto forte – gli aspetti negativi del cristianesimo, emergono pure gli apprezzamenti. Si ha la sensazione che sempre, quando si riferisce al cristianesimo, Lévinas voglia metterne in luce i due aspetti (cf. anche *Entretien...*, in Poirié F., *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?...*, 120-122).

<sup>18</sup> In *Le lieu et l'utopie* – appena citato – Lévinas sviluppa un confronto tra l'ebraismo e il cristianesimo, mettendo in luce come l'ebraismo parta dal concreto e dall'individuale, e come il cristianesimo invece parta dall'universale o dall'utopia, che significa in definitiva allontanamento dall'altro e quindi rischio di intimismo e di illusione.

<sup>19</sup> Si pensi ad es. alla partecipazione ai colloqui di filosofia della religione organizzati a Roma da Enrico Castelli e da altri intellettuali cattolici (v. Lescourret M.-A., *Emmanuel Lévinas...*, 269ss.). Si pensi anche alla partecipazione dal 1965 al Comitato direttivo dell'Amitié judéo-chrétienne della Francia (v. *ibid.*, 280).

<sup>20</sup> V. *ibid.*, 268.

<sup>21</sup> *Assimilation et culture nouvelle* (1980), in ADV, 233-234.

<sup>22</sup> *Questions et réponses* (1977), in DQVI, 137.

<sup>23</sup> "Come non vedere – nota S. Malka riferendosi alle due letterature – che sono due facce di una sola opera, tessuta con la medesima stoffa? Che l'ebraismo, qui apparentemente assente, là presente, si dice soltanto in due maniere? E che una volta riuniti i due versanti, appare l'unità: una filosofia ove l'ebraismo è sia tradotto in un linguaggio greco, sia enunciato qual è in se stesso?" (*Lire Lévinas...*, 79). Per Malka, è "difficile parlare di un apporto ebraico al pensiero occidentale o viceversa. I due aspetti sono inscindibilmente fusi. L'esperienza ebraica e la sua espressione greca sono un solo e medesimo momento" (*ibid.*, 81).

<sup>24</sup> *Sur les "Ideen" de M.E. Husserl* del 1929 (in LIH, 45-93; è una sintesi di Husserl E., "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", Max Niemeyer, Halle, 1913); *La théorie de l'intuition dans la phé-*

*noménologie de Husserl* del 1930 (Vrin, Paris, 1989); la traduzione in francese delle *Cartesianische Meditationen* di Husserl del 1931 (Husserl E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par G. Peiffer et E. Lévinas, Vrin, Paris, 1947), l'articolo su *Fribourg, Husserl et la phénoménologie* del 1931 (in LIH, 94-106); *Martin Heidegger et l'ontologie* del 1932 (in EDE, 53-76).

<sup>25</sup> Si tenga conto, tra l'altro, che le prime opere di Lévinas contribuirono notevolmente a far conoscere la fenomenologia in Francia. Autori come Sartre e Ricoeur riconosceranno di aver avuto i primi contatti con la fenomenologia attraverso Lévinas (v.: Sartre J.-P., *Situations, IV Portraits*, Gallimard, Paris, 1964, 192; Ricoeur P., *L'originare et la question-en-retour dans le "krisis" de Husserl*, in Laruelle F. (ed.), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Jean-Michel Place, Paris, 1980, 167).

<sup>26</sup> Per una esposizione ampia sull'interpretazione di Husserl e di Heidegger nelle prime opere di Lévinas, rinviamo a Ferretti G., *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1996, 47ss.

<sup>27</sup> DE 69.

<sup>28</sup> DE, 99.

<sup>29</sup> Jacques Rolland, che ha avuto il merito di cogliere la fondamentale importanza di quest'opera all'interno del pensiero levinasiano, mostra – nell'introduzione all'opera (*Sortir de l'être par une nouvelle voie*, in DE, 9-64) – come le analisi di DE vengano riprese continuamente da Lévinas nella riflessione successiva e come quest'opera debba essere letta in rapporto a AE, dove finalmente prende corpo l'uscita dall'essere.

<sup>30</sup> Si è giustamente considerato EE un "controcanto ad *Essere e tempo*" (Rovatti P.A., *Premessa all'edizione italiana*, in Lévinas E., *Dall'esistenza all'esistente*, tr. di F. Sozzi, Marietti, Casale Monferrato, 1986, IX).

<sup>31</sup> Tale nozione, che richiama temi dell'esistenzialismo francese (ad es. de *La nausea* di Sartre), si ispira più immediatamente alla letteratura di Maurice Blanchot (Lévinas stesso rinvia a *Thomas l'Obscur*, in EE, 103).

<sup>32</sup> EE, 141.

<sup>33</sup> EE, 121-122.

<sup>34</sup> EE, 150.

<sup>35</sup> EE, 136.

<sup>36</sup> Cf. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, § 26.

<sup>37</sup> Si veda in particolare la *Quinta meditazione cartesiana (Meditazioni cartesiane)*, ed. it. a cura di F. Costa, Bompiani, Milano, 1970, 99ss).

<sup>38</sup> *Le temps et l'autre* (1947), Fata Morgana, Montpellier, 1979.

<sup>39</sup> *L'ontologie est-elle fondamentale?*, in EN, 12-22.

<sup>40</sup> *Liberté et commandement*, in *Liberté et commandement*, préface de P. Hatyat, Fata Morgana, Montpellier, 1994, 27-48.

<sup>41</sup> *La philosophie et l'idée de l'Infini*, in EDE, 165-178.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 171. Un altro momento citato da Lévinas è l'affermazione platonica del primato del Bene sull'essere. A questi due momenti della storia della filosofia Lévinas si rifarà spesso nei suoi scritti. I testi di riferimento sono: per Platone,

l'affermazione (in *La Repubblica* VI, 509 b) che "il bene non è essenza, ma qualcosa che per dignità e potenza trascende l'essenza" (*Opere complete*, vol. VI, Laterza, Bari, 1971, 232); per Cartesio, la *terza meditazione metafisica* (*Meditazioni metafisiche*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di L.U. Ulivi, testo latino a fronte, versione francese in appendice, Rusconi, Milano, 1998, 181ss.).

<sup>43</sup> *La philosophie et l'idée de l'Infini*, in EDE, 171-172.

<sup>44</sup> È questo intreccio e questa apertura che nella nostra esposizione cercheremo di evidenziare più che preoccuparci di una sintesi completa dei temi dell'opera. Per seguire le grandi linee di TI è di grande aiuto *Trascendance et hauteur*, la comunicazione presentata da Lévinas nel 1962 alla Société Française de Philosophie a difesa delle tesi sostenute nell'opera (in *Liberté et commendement...*, 49-100; discussion: 77-96; correspondance: 97-100).

<sup>45</sup> Il termine *totalità* sottolinea la chiusura in sé del pensiero dell'essere ed evoca anche le implicanze storiche e sociali di questo pensiero (cf. Ferretti G., *La filosofia di Lévinas...*, 102).

<sup>46</sup> *Der Stern der Erlösung*, Nijhoff, The Hague, 1981; l'opera uscì per la prima volta nel 1921 presso J. Kauffmann a Francoforte; ed. it.: *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato, 1985.

<sup>47</sup> TI, 14. In uno scritto, vicino cronologicamente a TI – "*Entre deux mondes*" (*La voie de Franz Rosenzweig*), in DL, 235-260 – Lévinas celebra la figura di Rosenzweig, tracciandone l'itinerario spirituale ed evidenziandone il duplice apporto: per l'ebraismo e per la filosofia. Rosenzweig – che pure era partito dall'entusiasmo per Hegel – matura il suo pensiero nel senso dell'opposizione alla totalizzazione, per tornare all'esperienza, alla vita, alla religione, anteriore alla totalità filosofica. "Questo è il senso dell'apporto di Rosenzweig: rottura della totalità [...], sostituzione della legalità del pensiero totalizzante dei filosofi e della società industriale con atteggiamenti viventi in quanto strutture dell'assoluto" (259).

<sup>48</sup> TI, 14. Alcuni anni più tardi, nel 1987, nella prefazione alla traduzione tedesca di TI, Lévinas scriverà: "Questo libro che si vuole e si sente di ispirazione fenomenologica procede da una lunga frequentazione dei testi husserliani, e da un'incessante attenzione a *Sein und Zeit*" ("*Totalité et Infini*". *Préface à l'édition allemande*, 1987, in EN, 231).

<sup>49</sup> TI, 33.

<sup>50</sup> TI, 36-37.

<sup>51</sup> TI, 35.

<sup>52</sup> TI, 34.

<sup>53</sup> TI, 36.

<sup>54</sup> TI, 6.

<sup>55</sup> TI, 271.

<sup>56</sup> TI, 243.

<sup>57</sup> TI, 334.

<sup>58</sup> TI, 190.

<sup>59</sup> TI, 116.

<sup>60</sup> TI, 112-113.

<sup>61</sup> TI, 118.

62 TI, 129-130.

63 TI, 128-129.

64 TI, 133.

65 TI, 136.

66 TI, 134-135.

67 TI, 137-138.

68 TI, 139.

69 TI, 144.

70 TI, 142-143.

71 TI, 152.

72 TI, 52.

73 TI, 54.

74 TI, 158.

75 TI, 161.

76 TI, 62-63.

77 TI, 188.

78 TI, 67.

79 TI, 43.

80 TI, 61.

81 TI, 215.

82 TI, 28.

83 TI, 85.

84 TI, 219.

85 TI, 214-215.

86 TI, 219.

87 TI, 217.

88 TI, 237.

89 TI, 281.

90 TI, 28.

91 TI, 194.

92 TI, 56.

93 TI, 57.

94 TI, 42.

<sup>95</sup> Il testo di Cartesio a cui Lévinas fa riferimento quando parla dell'idea dell'infinito è il seguente e fa parte della *Terza meditazione metafisica*: "Comprendo [...] in modo manifesto che c'è maggior realtà in una sostanza infinita che non in una finita, e che quindi in me la percezione dell'infinito è in qualche modo antecedente a quella del finito, cioè quella di Dio a quella di me stesso. In quale maniera infatti sarei consapevole di dubitare, di desiderare, cioè di esser mancante di qualcosa, e di non essere del tutto perfetto, se in me non ci fosse l'idea di un ente più perfetto, confrontandomi col quale riconoscessi le mie mancanze?" (*Meditazioni metafisiche...*, 203-205).

96 TI, 41.

97 TI, 213.

98 TI, 215.

- <sup>99</sup> TI, 28-29.  
<sup>100</sup> TI, 236-237.  
<sup>101</sup> TI, 212.  
<sup>102</sup> TI, 198-199.  
<sup>103</sup> TI, 104.  
<sup>104</sup> TI, 212.  
<sup>105</sup> TI, 220.  
<sup>106</sup> TI, 220.  
<sup>107</sup> TI, 33.  
<sup>108</sup> TI, 336.  
<sup>109</sup> TI, 15.  
<sup>110</sup> TI, 340. In questa espressione S. Petrosino riconosce "la tesi centrale del pensiero levinassiano" (*La fenomenologia dell'unico. Le tesi di Lévinas*, testo introduttivo a Lévinas E., *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. di A. dell'Asta, Jaca Book, Milano, 1977, LXVIII).  
<sup>111</sup> TI, 38-39.  
<sup>112</sup> TI, 234-235.  
<sup>113</sup> TI, 334-335.  
<sup>114</sup> TI, 44-45.  
<sup>115</sup> TI, 239.  
<sup>116</sup> TI, 275.  
<sup>117</sup> TI, 297.  
<sup>118</sup> TI, 298.  
<sup>119</sup> TI, 294-296.  
<sup>120</sup> TI, 304.  
<sup>121</sup> TI, 310.  
<sup>122</sup> TI, 300.  
<sup>123</sup> TI, 301-302.  
<sup>124</sup> TI, 11-12.  
<sup>125</sup> V. in particolare: *Martin Buber et la théorie de la connaissance* in NP, 29-49; *La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain* (1968) in HS, 32-33.  
<sup>126</sup> V. in particolare: *Existence et éthique* (1963), in NP, 99-109; *À propos de "Kierkegaard vivant"* (1966), in NP, 112-113; *Existence et éthique* in NP, 99-109.  
<sup>127</sup> *La trace de l'Autre* (1963), in EDE, 187-202.  
<sup>128</sup> V. in particolare *La signification et le sens* (1964), in HAH, 59ss.  
<sup>129</sup> *Enigme et phénomène* (1965), in EDE, 203-217.  
<sup>130</sup> Cf. *Philosophie et religion* (1971), in NP, 127-128.  
<sup>131</sup> *Ibid.*, 119.  
<sup>132</sup> *Un Dieu homme?* (1968), in EN, 64-71.  
<sup>133</sup> *Langage et Proximité* (1967), in EDE, 233.  
<sup>134</sup> *Ibid.*, 232.  
<sup>135</sup> *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, in Derri-da J., *La scrittura e la differenza*, tr. di G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1971, 99-198. Il saggio compare per la prima volta nel 1964: *Violence et métaphysique. Essai sur*

*la pensée d'Emmanuel Lévinas*, in "Revue de Métaphysique et de Morale" 69(1964), 322-354 e 425-473.

<sup>136</sup> *Violenza e metafisica*, 149-150.

<sup>137</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>138</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>141</sup> Sulla questione del rapporto tra questa fase e l'itinerario precedente, si veda Ferretti G., *La filosofia di Lévinas...*, 171-174. Ferretti parla di "radicalizzazione", sembrandogli invece eccessiva l'interpretazione di S. Strasser che parla di "svolta" (*Kehre*) (il riferimento è a *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas' Philosophie*, Nijhoff, Den Haag, 1978, e in particolare al capitolo su *Die Kehre im Denken von Lévinas*, 219-251).

La nostra interpretazione (come si cercherà di mostrare nel seguito) vorrebbe raccogliere e il senso della radicalizzazione delle prospettive precedenti come anche il senso della novità (o del salto appunto) che ci sembra emergere particolarmente dall'ottica della religione. I due aspetti non ci sembrano in contraddizione.

<sup>142</sup> V. la nota preliminare di AE, 9-10.

<sup>143</sup> V. Petrosino S., *Introduzione* in Lévinas E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, introduzione di S. Petrosino, tr. di M.T. Aiello e S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1983, XII.

<sup>144</sup> Egli stesso lo sottolinea, ad es. in "*Totalité et Infini*". *Préface à l'édition allemande*, in EN, 231-232 e in *Signature* in DL, 379.

<sup>145</sup> Cf. Peperzak A., *Introduzione a "Altrimenti che essere"*, in Lévinas E. – Peperzak A., *Etica come filosofia prima...*, 113.

<sup>146</sup> AE 19.

<sup>147</sup> Sottolinea Peperzak: "In *Altrimenti che essere* si trova tutta una serie di termini usati raramente o addirittura mai usati in *Totalità e Infinito* (come soggettività, prossimità, ossessione, sostituzione, ostaggio, persecuzione, Illeità, enigma), mentre le parole-chiave del primo libro (quali totalità, esteriorità, separazione, investitura, altezza) compaiono raramente o non compaiono affatto in *Altrimenti che essere*" (*Introduzione a "Altrimenti che essere"*, in Lévinas E. – Peperzak A., *Etica come filosofia prima...*, 116).

<sup>148</sup> Per uno sguardo di sintesi sul metodo e sul linguaggio di AE, si veda Ferretti G., *La filosofia di Lévinas...*, 197-204.

<sup>149</sup> Cf. l'interpretazione di A. Peperzak: "Mentre *Totalità e Infinito* metteva al primo posto il volto dell'Altro, le analisi di *Altrimenti che essere* si concentrano sul Sé, in quanto esso è implicato fin dall'inizio in una peculiare relazione con l'Altro. I due libri trattano del medesimo rapporto: nel secondo, però, esso è affrontato nel quadro della domanda: *Chi sono io?*" (*Introduzione a "Altrimenti che essere"*, in Lévinas E. – Peperzak A., *Etica come filosofia prima...*, 122).

Cf. anche l'interpretazione di J. Rolland, secondo cui TI "fa la fenomenologia dell'io, che è io in un mondo in cui incontra altri che sconvolge e mette in questione la sua innocenza prima", mentre AE "procede in qualche modo all'archeologia di questo io, per scoprire l'io, già alterato dall'alterità" (in Lévinas, *Penser*

*Dieu à partir de l'éthique (Vendredi 5 décembre 1975)*, in DMT, 157, nota 2).

<sup>150</sup> *Dieu et la philosophie*, in DQVI, 114.

<sup>151</sup> *Entretien avec Emmanuel Lévinas*, in Malka S., *Lire Lévinas...*, 108-109.

<sup>152</sup> Ci sembra che l'anelito dell'al di là dell'essere sia una costante di tutto l'itinerario levinasiano e che, anche in quest'ultima fase, sia vivo, e anzi ancora più forte. Ci sembra anche però – quasi paradossalmente – che, da AE in poi, l'atteggiamento nei confronti dell'essere diventi via via sempre più di *riconciliazione*. È come se, raggiunto ormai l'orizzonte ultimo della significazione, bisognasse ora lavorare per dare una significazione *altra* al piano (necessario) dell'essere, che è il piano del pensiero, delle relazioni sociali... Ma l'atteggiamento non è certo quello di chi fa un passo indietro; si tratta piuttosto di un passo in avanti: del riconducimento del piano dell'essere all'al di là dell'essere e del tener viva nel piano dell'essere quella traccia o quella frattura incessante che viene dall'infinito (ciò apparirà più avanti nel nostro lavoro, in particolare con l'interpretazione del tema levinasiano del *terzo*). Si veda su questo punto l'annotazione di Ferretti (*La filosofia di Lévinas...*, 195), il quale sottolinea (dissentendo in ciò dall'interpretazione di Rolland nel commento a DE) come in realtà riguardo a AE non si possa più dire che la tematica principale sia l'evasione dall'essere. Si può parlare invece di un ritorno all'essere "perché solo in esso è possibile praticare la giustizia"; si tratta evidentemente di un ritorno a partire dalla convinzione che comunque l'essere significa a partire dall'al di là dell'essere.

<sup>153</sup> *Avant-propos*, in DQVI, 7.

<sup>154</sup> *Entretien avec Emmanuel Lévinas*, in Malka S., *Lire Lévinas...*, 113.

<sup>155</sup> Per queste prospettive educative più recenti, centrate sull'esperienza religiosa e sull'approfondimento della coscienza religiosa, si può vedere: Trenti Z. (ed.), *Religio. Enciclopedia tematica dell'educazione religiosa*, Piemme, Casale Monferrato, 1998.

<sup>156</sup> Va richiamata qui la riflessione (filosofica e teologica ma con forti risvolti educativi) maturatasi in America Latina attorno al tema della *liberazione*. Punti di riferimento significativi potrebbero essere: in ottica filosofica, Dussel E., *Filosofia della liberazione*, a cura di A. Savignano, Queriniana, Brescia, 1992; in ottica teologica, i diversi contributi (alcuni dei quali di taglio educativo) in Ellacuría I. – Sobrino J. (edd.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I e II, Trotta, Madrid, 1990. Non sono mancati i tentativi di stabilire un dialogo tra l'etica di Lévinas e la teologia e soprattutto la filosofia della liberazione (in proposito si possono vedere: Dussel E. – Guillot D.E., *Liberación latino-americana y Emmanuel Lévinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975; Sidekum A., *Ethik als Transzendenzverfahren. Emmanuel Lévinas und die Philosophie der Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1993).

## Capitolo secondo

### Il soggetto

#### 1. Al di là dell'essere, cioè al di là dell'io come coscienza e preoccupazione d'essere

La riflessione di Lévinas – come si è già potuto vedere – è tutta orientata a interpretare il senso dell'umano. Dove, come, quando si produce umanità? In quale circostanza l'uomo si pone davvero come uomo? Queste domande e la prospettiva di ricerca che esse sottendono pongono Lévinas vicino a tanta riflessione, a lui contemporanea, che si muove sull'onda della fenomenologia e delle piste esistenziali aperte da Heidegger. Ma l'originalità di Lévinas non sta semplicemente nell'aver indicato una circostanza specifica (la *circostanza etica*) in cui emerge l'umanità ma soprattutto nell'aver reimpostato radicalmente il problema del senso. Egli ha operato una netta distinzione tra senso dell'umano e riflessione sul senso; tra l'orizzonte etico, in cui l'altro si impone al soggetto e si produce il senso, e l'orizzonte del pensiero e dell'essere, che non è più l'orizzonte del senso ma l'orizzonte della coscienza del senso. Per Lévinas è pertanto l'essere che deve lasciarsi mettere in discussione dal senso e non il senso a dover *essere costretto* dentro la prigione dell'essere<sup>1</sup>. Il senso sta al di là dell'essere o nella "rottura" dell'essere, che è poi la rottura della perseveranza nell'essere (del soggetto che *si sforza* di restare nell'essere); non ingresso in un modo superiore di essere ma interruzione d'essere o del *conatus essendi*, ingresso nell'etica, "gratuità"<sup>2</sup>. Al di là dell'essere significa anche al di là del pensiero e, più precisamente, al di là dell'identificazione di essere e pensiero, che è poi la nozione di verità maturata dall'Occidente. Alla filosofia intesa come riconducimento della *differenza* di essere e pensiero all'uni-

tà, Lévinas contrappone una filosofia come radicalmente segnata dalla *differenza*, assoluta e incolmabile, del piano dell'umano e del piano dell'identificazione di essere e pensiero. Una filosofia che fa i conti col senso che è *altro* che pensiero.

Questa nuova visione della filosofia si va maturando sulla base di una critica costante alla tradizione filosofica occidentale. Tale critica ha un sapore *etico*, giacché ciò che in essa Lévinas in definitiva coglie è la centralità del soggetto inteso come io-penso e che, attraverso la dialettica dell'essere e del pensiero e attraverso l'ideale dell'unità e della identificazione, riduce l'Altro a sé e il Trascendente all'immanente. Al centro rimane il soggetto egoisticamente chiuso in se stesso, incapace di andare all'altro e incapace di trascendenza. "Il sapere sarebbe [secondo la tradizione occidentale] così il rapporto dell'uomo con l'esteriorità, il rapporto del Medesimo con l'Altro dove l'Altro si trova alla fine spogliato della sua alterità e dove diviene interno al mio sapere, dove la sua trascendenza si fa immanenza. [...] Il sapere è la cultura dell'immanenza. È questa adeguazione del sapere all'essere che fa dire, fin dall'alba della filosofia occidentale, che si apprende soltanto ciò che si sa già e che si è soltanto dimenticato nella propria interiorità"<sup>3</sup>. La filosofia occidentale così – per cui il sapere, a cui "niente resta assolutamente altro", è "l'affare stesso dell'umano" – è "dottrina del sapere assoluto, della libertà dell'uomo soddisfatto"; è attività del pensiero che "ha ragione di ogni alterità delle cose e degli uomini, ed è in questo che risiede la razionalità stessa". "La sinossi concettuale è più forte di ogni diversità e di ogni incompatibilità di termini non raggruppabili, di ogni diacronia che si vorrebbe radicale e irriducibile"<sup>4</sup>. Nel fondo quindi la filosofia occidentale è idealista. Tutto si risolve nell'idea; più precisamente, nell'attività spirituale del soggetto, interpretata come sapere. E il fondo di idealismo rimane anche nella fenomenologia, che in realtà non rompe con la tradizione.

La fenomenologia ha orientato la ricerca di senso al di là del cognitivo, valorizzando i sentimenti, gli atti, le decisioni, ma mantenendo nel fondo la centralità della visione teoretica<sup>5</sup>. L'al di là della coscienza viene accostato nella coscienza-di, nella coscienza che è intenzionalità e che in definitiva non raggiunge l'al di là della coscienza: "il pensiero esce da se stesso, ma il pensato è presente al pensiero, il *noema* uguaglia la *noesi* e corrisponde alla sua intenzio-

ne". In realtà "basta alla fenomenologia husserliana interrogare le intenzioni del pensiero per sapere dove il pensiero voglia arrivare [...]. Niente viene mai a disarcionare questo volere intenzionale del pensiero e a non apparire a sua misura"<sup>6</sup>. Il "vissuto" così – attraverso lo "psichismo" inteso come "sapere", che è la vita dello spirito – si dà immediatamente come "*esperienza*", nozione questa che dice già il primato della coscienza e del sapere. Il vissuto "si converte in *lezioni ricevute* che convergono in unità del sapere, quali che siano le sue dimensioni e le sue modalità: contemplazione, volontà, affettività; o sensibilità e intelletto; o percezione esterna, coscienza di sé e riflessione su di sé; o tematizzazione oggettivante e familiarità di ciò che non si propone; o qualità primarie, secondarie, sensazioni cinestetiche e cenestetiche". E per questa strada il primato della coscienza assorbe l'altro e persino Dio: "i rapporti con il prossimo, il gruppo sociale e Dio, sarebbero ancora delle *esperienze* collettive e religiose". Non solo. In definitiva il dominio dell'io si risolve in un assoggettamento all'essere; e, in realtà, l'io rimane nell'indeterminazione e nell'anonimato e come assorbito dal puro esistere. "Anche ridotto all'indeterminazione del *vivere* e alla formalità del puro *esistere*, del puro essere, lo psichismo *vive* questo o quello, nel modo del *vedere*, del provarlo, come se *vivere* e *essere* fossero dei verbi transitivi e *questo* e *quello* complementi oggetti"<sup>7</sup>.

Ma l'assoggettamento dell'umano all'essere e il risolversi dell'umano nell'anonimato dell'essere è il contenuto della grande critica ad Heidegger, nel cui pensiero Lévinas vede come lo sbocco o l'esito della tradizione filosofica occidentale. L'autore di *Essere e Tempo*, comprendendo l'uomo come *Dasein* e legando radicalmente il suo destino all'essere, se da una parte dà all'uomo persino il potere di assumere la morte nella coscienza della morte o nell'essere-per-la-morte che diventa la progettualità dell'esistenza, dall'altra, proprio perché questa assunzione e progettualità avviene attraverso la mediazione dell'essere (ovvero nella coscienza d'essere), rende l'uomo schiavo dell'essere: l'io si *dissolve* nell'anonimato dell'essere. Se l'uomo è *Dasein*, mentre egli si pone la domanda fondamentale sull'essere – domanda che non è una delle sue tante domande ma la sua costitutiva modalità di essere: l'uomo è domanda-d'essere – egli è già assoggettato all'essere, imbrigliato nelle sue maglie: "L'ipseità umana esaurisce il suo senso nell'*esser-ci*, nell'*esser-il-qui*, svolgen-

dosi come essere-al-mondo. Ma esser-ci è un *modo* che si riduce a dover-essere, essanza che, prima di ogni formulazione teoretica della domanda, è già interrogazione sull'essanza dell'essere"<sup>8</sup>. Heidegger si interessa fundamentalmente dell'essere non dell'uomo e solo *subordinatamente* dell'uomo. "L'uomo, secondo alcuni passaggi di *Sein und Zeit*, passa per non avere che un privilegio metodologico: per il fatto che il suo essere si dispiega in forma di interrogazione dell'essanza dell'essere, egli sarebbe la via che porterebbe alla risposta". Risposta all'interrogazione dell'essere (dell'essanza), dove il genitivo da genitivo oggettivo (l'uomo che interroga l'essere) si risolve in genitivo soggettivo (l'essere assoggetta l'uomo). L'umanità subisce quindi in Heidegger una *riduzione*; riduzione al "compito d'essere": "l'uomo è" equivale a "l'uomo ha da essere". L'io è espropriato della sua originalità in nome dell'essere<sup>9</sup>.

La convinzione della riduzione dell'umano nel discorso di Heidegger rimane sempre viva in Lévinas pur combinandosi paradossalmente con continui apprezzamenti nei suoi confronti<sup>10</sup>. E la posizione di Lévinas non si modifica nemmeno di fronte alla *svolta* (*Kehre*) del pensiero heideggeriano. Anche se Lévinas interloquisce in modo particolare con *Essere e tempo* e afferma più volte di non conoscere bene l'ultimo Heidegger<sup>11</sup>, i suoi riferimenti alla *Kehre*, tanto rapidi quanto profondi e inequivocabili, attestano non solo la conoscenza dell'evoluzione del pensiero heideggeriano ma anche la convinzione che la posizione di Heidegger rimane nella sostanza immutata, se non addirittura aggravata. Infatti la svolta heideggeriana<sup>12</sup> si caratterizza sostanzialmente, nell'interpretazione di Lévinas, per un capovolgimento di prospettiva: dalla prospettiva dell'esserci a quella dell'essere; e la *differenza ontologica*, che caratterizza il pensiero della svolta e che *distingue* tra l'essere e l'essere dell'ente, non produce alcun salto qualitativo nel pensiero heideggeriano che rimane, anzi si riafferma ulteriormente, nell'orizzonte dell'essere cioè nell'orizzonte dell'anonimato che misconosce l'etica<sup>13</sup>. E alla domanda se la "differenza ontologica che Heidegger stabilisce tra l'essente e l'essere" possa portare a pensare una corrispondenza tra "l'essere heideggeriano" e "l'altrimenti che essere", Lévinas risponde di no, lasciando vedere che il pensiero dell'essere rimane in definitiva centrato su un *qualche cosa*, sulla presenza nel mondo (che è in fondo la perseveranza d'esserci) ma non sull'altro; al massimo, in Heidegger, si è

accanto all'altro nel mondo di fronte all'essere. L'"altrimenti che essere", per Lévinas, non è un "*qualche cosa*" ma è "la relazione con altri, la relazione etica". In Heidegger invece "la relazione etica, il *Miteinandersein*, essere-con-altri, non è che un momento della nostra presenza al mondo. Essa non ha il posto centrale. *Mit*, è sempre accanto a... non è l'approccio al volto, è *zusammensein*, forse *zusammenmarschieren*". E Lévinas sottolinea ancora che per Heidegger è importante il mondo, non tanto il rapporto con l'altro uomo: "Nel *Feldwege*, c'è un albero: non si incontrano uomini"<sup>14</sup>. "Non credo – ribadisce ancora Lévinas – che egli [Heidegger] pensi che donare, nutrire colui che ha fame e vestire chi è nudo, sia il senso dell'essere ossia al di sopra del compito d'essere"<sup>15</sup>. In realtà Heidegger, secondo Lévinas, *riduce* o addirittura *travisa* il senso dell'umano; il suo discorso, quello di *Essere e tempo* e quello successivo, è "discorso dove l'umano diventa una articolazione di una intelligibilità anonima o neutra"<sup>16</sup>.

La critica ad Heidegger, come anche quella alla fenomenologia, non si sofferma dunque su aspetti settoriali ma si svolge in modo radicale, toccando l'orizzonte di fondo e raggiungendo il punto in cui Husserl e Heidegger si incrociano con la tradizione, superandola solo apparentemente ma in realtà ereditandone e rilanciandone la convinzione di fondo: il senso risiede nell'identificazione di essere e pensiero e, in definitiva, nell'io-penso. Tuttavia nella tradizione filosofica Lévinas coglie anche alcuni momenti di *rottura* o *interruzione*, di messa in discussione dell'essere da parte dell'aldilà dell'essere, del Medesimo da parte dell'Altro. Questo riconoscimento è importante perché testimonia che il senso non-ontologico si affaccia al pensiero pur esponendosi alla ripresa di supremazia del pensiero; e infatti questi momenti sono stati subito *riannodati* nelle maglie dell'essere. Il momento di *rottura* più significativo è l'idea dell'infinito di Cartesio, che – come abbiamo già visto – ha un ruolo fondamentale nel pensiero di Lévinas<sup>17</sup> perché tra l'altro gli permette di collegare la sua visione della soggettività, intricata di infinito e al di là dell'io-penso, alla tradizione filosofica; e nello stesso tempo gli permette di distanziarsene, proprio perché si tratta *solo* di un momento di *rottura*. Se da una parte infatti "la posa dell'Idea dell'Infinito nel finito, che oltrepassa la propria capacità, insegnata da Cartesio, è una delle più notevoli espressioni della trascendenza", dall'altra, per lo

stesso Cartesio, diventa “la premessa della prova dell’esistenza di Dio”; e così “ciò che viene ricercato come trascendenza della dismisura che colpisce in certo modo il finito è la positività dell’essere tematizzato ed identico”<sup>18</sup>. Ma questo affacciarsi dell’aldilà dell’essere al pensiero, “relazione di trascendenza”, è riscontrabile, “sotto termini diversi” e “non fosse altro che per un istante”, anche in altri momenti: è “l’al di là dell’essere in Platone”, che, con l’idea dell’infinito di Cartesio, è il riscontro più frequente negli scritti di Lévinas; ma anche: “l’entrata *attraverso la porta* dell’intelletto agente in Aristotile”, “l’esaltazione della ragione teoretica in ragione pratica in Kant”, “la ricerca del riconoscimento attraverso l’*altro uomo* in Hegel stesso”, “il rinnovarsi della durata in Bergson”, “la disubriacatura della ragione di Heidegger”<sup>19</sup>. Ma colui che Lévinas sente come il precursore più significativo della *rottura* della *totalità* dell’essere e del pensiero è Franz Rosenzweig con *La stella della Redenzione*. La filosofia di Rosenzweig, pur non potendo far leva sul metodo fenomenologico, contesta nei suoi fondamenti la tradizione occidentale e “segna la fine di un certo idealismo”, perché viene messo in questione “il movimento più spontaneo, più naturale della filosofia: quello che consiste nell’inglobare, nell’abbracciare il pensabile, nell’elevare all’universale nell’unità del genere o nell’integrare tra momenti di una dialettica ascendente”. E il pensiero di Rosenzweig, a partire dalla matrice ebraica e – sottolinea Lévinas – dalla “nostra cultura della Rivelazione”, introduce all’umano. L’umano è colto, nella sua originalità, “a partire dalla sua presenza a Dio, a partire dal presente della Rivelazione senza che tuttavia filosofia significhi subito la verifica di questa presenza e di questo presente a partire dal soggetto trascendentale o a partire dall’uomo-nel-mondo in possesso di un lume naturale”<sup>20</sup>. La filosofia dell’essere si *arrende* all’umano e, tra l’altro, la trascendenza si libera dalle *restrizioni* nell’immanenza e *costringe* a sé il pensiero: “Non è nella testa di un filosofo né al fondo di una coscienza trascendentale che si uniscono Dio, uomo e mondo, dando luogo ad una qualche generica unità. Al contrario è all’evento che si produce con la loro uscita dall’isolamento mitico alla luce del giorno del Signore, è alla Rivelazione che il pensatore deve la sua possibilità stessa di pensare”<sup>21</sup>.

L’interazione con la filosofia occidentale, segnata allo stesso tempo e dalla necessità di distanziarsene, perché essa ha tradito il senso

dell’umano, e dalla necessità di collocarvi dentro, sia pure in nome di momenti di *rottura* (colti dall’interno di essa) per mostrare che il proprio discorso è davvero filosofico, ha – come si diceva – sapore etico e viene condotta nella prospettiva di mettere al centro il soggetto. A muovere Lévinas nella sua critica è in definitiva la scoperta che l’io nella sua originalità e *verità* è io-responsabile-dell’altro, al di là (o al di qua) dell’intenzionalità e della coscienza. E la critica alle filosofie dell’essere mostra in definitiva come esse siano riconducibili alla centralità dell’io come coscienza di sé<sup>22</sup>; in esse l’io si erge *egoisticamente* a misura dell’Altro e, attraverso la riduzione del senso nel sapere, esercita il suo dominio sull’Altro, ricondotto sempre al Medesimo, dentro un orizzonte di immanenza che ha sempre buon gioco sulla trascendenza. Ma questo potere dell’io è a prezzo – potremmo dire – di una *riduzione* dell’io, la cui *verità* è etica e che nell’essere è come in preda al sonno e *resiste* all’ordine dell’Altro che vorrebbe *svegliarlo*. L’essere è dunque – con un linguaggio di sapore etico – “preoccupazione d’essere”, è “*istinto di conservazione*”, “tensione dell’essere su se stesso, intrigo in cui si annoda il pronome riflessivo si”<sup>23</sup>. E il pensare “comporta un prendere, un afferramento, una *presa* su ciò che è appreso e un possesso”; anzi esso è *essenzialmente* una presa: “Il *prendere* dell’apprendere non è puramente metaforico. Già prima dell’interessamento tecnico, esso è già abbozzo di una pratica incarnata, già *appropriazione (mainmise)*”. La “percezione” stessa è già un prendere, come attesta ad esempio il termine tedesco “*Begriff*” che “conserva questo significato di presa”. E “il *darsi*” da parte dell’oggetto “è alla portata del pensiero pensante, gli promette, attraverso la sua *trascendenza*, un possesso e un godimento, una soddisfazione. Come se il pensiero pensasse secondo la sua misura per il fatto di potere – in quanto incarnato – raggiungere ciò che pensa. Pensiero e psichismo dell’immanenza: della sufficienza a sé”<sup>24</sup>.

## 2. La fenomenologia del soggetto al di là della coscienza: il tempo e la morte

La ricerca dell’al di là dell’essere è dunque ricerca della soggettività che precede la coscienza. Si tratta di accedere al *luogo* dell’umanità del soggetto o di svegliarlo dal torpore della coscienza e dal-

l'assoggettamento all'essere; si tratta in altre parole di *sorprendere* il soggetto al di qua dell'io trascendentale<sup>25</sup>. Ma per quale via? La via *rimane* in certo modo quella dell'analisi trascendentale, dell'intenzionalità della coscienza, la via della fenomenologia<sup>26</sup>. Ma il percorso si attua come un *risalire* a partire dall'intenzionalità della coscienza a quel pre-intenzionale che non è più coscienza; un *risalire* che non è cammino verso un essere più originario, più profondo, o verso una più piena coscienza d'essere, ma che sa di *frattura*, di *rovesciamento* della coscienza<sup>27</sup>. È il tentativo di far fenomenologia senza partire dalla *riduzione trascendentale*<sup>28</sup>. È il pensare che l'intenzionalità non è fondata sulla rappresentazione della coscienza ma che, a partire dall'aldilà della coscienza, è possibile la nozione della *coscienza non-intenzionale*, come dice il titolo di un saggio di Levinas<sup>29</sup>. D'altra parte, secondo Lévinas, alcuni passaggi del pensiero husserliano lascerebbero a volte *intravedere*, come per *induzione*, una modalità del soggettivo oltre l'"*appercezione trascendentale*"<sup>30</sup>. Il fatto stesso della *riduzione* ad esempio non richiama in qualche modo un al di là della coscienza? "Sotto il riposo in sé del Reale, riferito a se stesso nell'identificazione, sotto la sua presenza, la Riduzione disvela una vita contro la quale l'essere tematizzato, nella sua sufficienza, avrà già recalcitrato e che esso avrà ricalcata apparendo"<sup>31</sup>. In modo particolare Lévinas si riferisce alla riduzione "nella sua fase finale" e cioè la "riduzione intersoggettiva", dove si *intravedrebbe* "l'evento non gnoseologico" della "relazione con l'altro io", che è "necessario alla stessa riflessione intesa come conoscenza e, di conseguenza, alla stessa Riduzione egologica". Ma Husserl in realtà non va oltre. "In lui, fino alla fine, la Riduzione resta il passaggio da una conoscenza meno perfetta a una conoscenza più perfetta, la riduzione a cui il filosofo si decide come per miracolo, è motivata esclusivamente dalle contraddizioni che sorgono nella conoscenza ingenua"<sup>32</sup>.

Il *rimando* che Lévinas scorge nella coscienza e che non è più riconducibile a presa di coscienza è la *traccia* dell'Altro: Altro che coscienza, che obbliga la coscienza alla resa, interrompendo il movimento del Medesimo che torna a sé. È in realtà il ribaltamento della coscienza: dalla *coscienza intenzionale* alla *coscienza etica*, che non è la coscienza dell'etica ma frattura radicale nella coscienza, de-posizione del primato dell'io, contestazione radicale della collocazione

del senso nella coscienza dell'essere, introduzione nell'orizzonte etico della responsabilità dell'altro, rottura dell'immanenza<sup>33</sup>. Ma questo rimando all'al di là della coscienza (o questa *traccia* dell'al di là della coscienza) non è in realtà ancora coscienza? Pensando l'orizzonte etico al di là della coscienza, per il fatto stesso di pensarlo non lo si è introdotto nell'orizzonte della coscienza? L'intelligenza della trascendenza non implica necessariamente una sua riconduzione all'orizzonte dell'essere e della coscienza? Non si rimane quindi in fondo nella logica di un cammino di coscienza e di pensiero? In realtà noi troviamo nella coscienza un pensiero non più riconducibile a pensiero, pensiero che pensa più di quanto possa pensare. È ciò che Cartesio chiama idea dell'infinito, e cioè un pensiero non più relazione intenzionale, "un pensiero non costretto alla rigorosa corrispondenza tra noesi e noema, non costretto all'adeguamento del visibile che si conforma allo sguardo al quale dovrebbe rispondere nell'intuizione della verità"<sup>34</sup>. È per questo pensiero o, potremmo dire, come articolazione di questo pensiero che si rende possibile, secondo Lévinas, una fenomenologia che, pur restando fenomenologia, è un'"*altra fenomenologia*" rispetto alla "fenomenologia dell'apparire e del sapere"<sup>35</sup>.

L'intento di raggiungere l'altro che coscienza, o il pre-intenzionale della soggettività, e la ricerca di un metodo che sia *fenomenologia altra* si intrecciano profondamente e si incontrano di fatto nelle indagini levinasiane sui tipici temi heideggeriani del tempo e della morte, condotte nella prospettiva di pensarli *altrimenti*: mentre in Heidegger attestavano il primato dell'essere e della coscienza, in Lévinas attestano le tracce dell'aldilà della coscienza. L'impostazione del problema è già in prospettiva antiheideggeriana: "Morte e tempo, per essere pensati radicalmente, devono avere in ontologia, cioè in un pensiero dell'essere in quanto essere, il loro ultimo riferimento?"<sup>36</sup>. Sono riconducibili alla coscienza intenzionale, cioè al presente e all'esperienza? Oppure sono radicalmente *altro* che coscienza e esperienza? L'indagine di Lévinas va nel senso di mostrare che il tempo e la morte sono relazione con l'altro, con l'infinito e sono relazione *altra*, nel senso che la coscienza è chiamata come ad una resa ad Altro.

La questione relativa al tempo ruota molto attorno al ribaltamento del primato del presente rispetto al passato e al futuro. In Heideg-

ger, per il primato accordato alla rappresentazione, il tempo viene inteso a partire dal presente e dalla coscienza. “La rappresentazione sarebbe la modalità fondamentale della vita mentale”. Il passato ha il suo senso nel poter essere commemorato, cioè riportato al presente, e il futuro nel poter essere in qualche modo anticipato nella coscienza: “il passato non è che un presente ritenuto e il futuro un presente a-venire”. Ma per Lévinas il passato e il futuro hanno una significazione propria, che emerge nella relazione etica: “Nella mia responsabilità per altri il passato d'altri, che non è mai stato il mio presente, *mi riguarda*, non è per me una rappresentazione. Il passato d'altri e in qualche modo la storia dell'umanità alla quale io non ho mai partecipato, alla quale non sono mai stato presente, è il mio passato. Quanto al futuro – non si tratta della mia anticipazione di un presente che mi attende già tutto preparato e simile all'ordine imperturbabile dell'essere, *come se fosse già arrivato*, come se la temporalità fosse una sincronia. L'avvenire è il tempo della profetia, che è anche un imperativo, un ordine morale, messaggio di una ispirazione. [...] Un futuro che non è un semplice a-venire”<sup>37</sup>. Il tempo è allora non sintesi nel presente ma rottura della sintesi, ir-rappresentabilità del passato e del futuro. È “dispersione” non riconducibile a unità, “diacronia”<sup>38</sup>. È l'altro nel soggetto, o conversione del soggetto all'Altro: “Il tempo, più che corrente di contenuti della coscienza, è l'essere rivolto (version) del Medesimo verso l'Altro”; tale essere rivolto verso l'Altro, in quanto “inassimilabile alla rappresentazione”, “preserverebbe la diacronia temporale”<sup>39</sup>. È l’“Infinito nel finito”, “messa in questione dell'io da parte dell'altro”, in cui “il soggetto cosciente si libera di se stesso, in cui è scisso, ma per eccesso, per trascendenza”; e – aggiunge Lévinas – qui si trova “l'inquietudine” del tempo come “risveglio”<sup>40</sup>. Il tempo significa in definitiva uscita dall'essere e dalla coscienza, “passaggio al di là dell'essere”, “dis-interestamento”<sup>41</sup>. Il tempo è “il movimento stesso dell'a-Dio”, “migliore dell'eternità che è una esasperazione del *presente*, una idealizzazione del presente”<sup>42</sup>. Si rovescia il primato della coscienza e si ribalta la visione del soggetto come intenzionalità e rappresentazione. Non la coscienza del passato ma il passato inassimilabile dalla coscienza. Non la coscienza del futuro ma l'infinito nel soggetto, che impedisce ogni sintesi. Dal primato del soggetto libero al soggetto chiamato-a-rispondere, *già in ritardo*; soggetto radicalmente passivo;

soggetto che invecchia. “La temporalizzazione è il *contrario* dell'intenzionalità in forza della passività della sua pazienza: in essa è soggetto il rovescio del soggetto tematizzante: una soggettività dell'invecchiamento che l'identificazione dell'io con se stesso non saprebbe scontare”<sup>43</sup>; “prima della sintesi di apprensione e di riconoscenza, si compie la *sintesi* assolutamente passiva dell'invecchiamento”<sup>44</sup>.

Anche il tema della morte, così centrale in Heidegger, viene ripensato radicalmente a partire dall'orizzonte etico che rompe con l'essere e nell'ottica di una fenomenologia *altra*. Secondo Lévinas è assolutamente vano, se non addirittura tragi-comico, affrontare la morte nella prospettiva dell'essere, cioè della preoccupazione d'essere: “La mortalità rende insensata la preoccupazione che l'io prende del proprio destino. Porsi come io perseverante nel proprio essere, quando la morte attende, assomiglia a un'evasione in un mondo senza uscita. Niente è più comico della preoccupazione che un essere prende del proprio essere quando la distruzione è certa [...]. Ma il comico è ugualmente tragico, e appartiene all'uomo essere allo stesso tempo comico e tragico”<sup>45</sup>. Il pensiero di Heidegger è la radicalizzazione di una comprensione della morte nella prospettiva della preoccupazione d'essere. In *Essere e tempo*, la morte è “la possibilità *più propria* dell'Esserci”; per l'io si apre “il poter-essere *più proprio*, nel quale ne va pienamente dell'essere dell'Esserci”<sup>46</sup>. Ciò avviene attraverso la decisa presa di coscienza dell'Esserci, che, nell'anticipazione della morte e quindi nell'essere-per-la-morte, si sottrae all'inautenticità e si apre all'esistenza autentica<sup>47</sup>. L'autenticità (*Eigentlichkeit*) – afferma Lévinas commentando *Essere e tempo* – “si riconquista tramite un rovesciamento, interno all'esistenza quotidiana del Si, tramite una determinazione risoluta e una libera presa dell'esser-ci che è così *essere-per-la-morte*, anticipante, nel coraggio dell'angoscia, la morte”. In questa autenticità dell'essere-per-la-morte la *cura d'essere* dell'Esserci ha la sua espressione più originaria. La morte così è compresa pienamente dentro l'orizzonte dell'io e dentro la preoccupazione d'essere. L'orizzonte è egoistico. La morte non è analizzata in rapporto al volto d'altri. È preoccupazione dell'io e non preoccupazione o sollecitudine per altri. La “sollecitudine” – afferma ancora Lévinas commentando Heidegger – è “certamente assicurata, ma condizionata dall'essere-al-mondo; avvicinamento ad altri certo, ma a partire dalle occupazioni e dai lavori nel mondo, sen-

za incontrare dei volti, senza che la morte d'altri significhi per *l'esser-ci*, per il sopravvissuto, più che dei comportamenti e delle emozioni funebri e dei ricordi<sup>48</sup>. L'umano invece supera la cura d'essere; e la preoccupazione per la morte di altri supera la preoccupazione per la propria morte. Il morire per altri supera l'autenticità dell'essere-per-la-morte ed è il senso dell'umano. Questo superamento o questa rottura è quindi "non una vita *post-mortem*" ma rottura etica: "la dismisura del sacrificio, la santità nella carità e la misericordia"<sup>49</sup>. La morte significa così nella mia responsabilità per la morte d'altri, nel volto d'altri, nella nudità del suo volto, da cui parte il comando *Tu non ucciderai*. Il rovesciamento è radicale: dall'essere-per-la-morte, o dall'angoscia per la mia morte, al primato della morte dell'altro, cioè alla responsabilità e all'amore<sup>50</sup>. La morte dell'altro mi riguarda e mi sconvolge come se io ne fossi "complice", come se non potessi assolutamente lasciare l'altro "nella sua solitudine mortale". Ed è proprio in questa radicale responsabilità che "altri è il mio prossimo". Il senso della morte "comincia nell'inter-umano", nella "prossimità stessa dell'altro uomo o nella socialità". E questo appello o comando che viene dal volto d'altri – "timore per l'altro uomo" – "non si converte nell'angoscia per la mia morte": "esso deborda l'ontologia del *Dasein* heideggeriano e la sua buona coscienza di essere in vista di questo essere stesso. [...] L'essere-per-la-morte di Heidegger segna certamente, per l'essente, la fine del suo essere-in-vista-di-questo-essere-stesso e lo scandalo di questa fine, ma in questa fine non si risveglia nessuno scrupolo di essere"<sup>51</sup>.

### 3. Soggettività come passività (sensibilità, insonnia ed elezione) e come creaturalità

La risalita nella coscienza verso l'al di là della coscienza conduce a qualcosa che precede la coscienza, senza che questa possa assumerlo. Non si tratta di qualcosa che deve o può diventare ancora cosciente, com'è ad esempio l'inconscio della psicanalisi; né di qualcosa di inconoscibile, fuori della portata conoscitiva dell'io. Si tratta piuttosto di qualcosa che mette in discussione la coscienza proprio nel suo porsi come coscienza, come intenzionalità. Si tratta – più che di un qualcosa – di un *di più* o un *di meglio* della coscienza, "eccezio-

ne" nella coscienza<sup>52</sup>. Per la descrizione di tale eccezione i termini dell'essere non bastano più; occorre introdurre termini che dicano lo *slittamento* nell'orizzonte etico. È infatti come se il porsi della coscienza fosse già *cattiva coscienza* e dovesse già giustificarsi di una colpa mai commessa, una colpa di cui non si ha coscienza ma che è come il *rovescio* della coscienza: rovesciamento dell'io *presente* al mondo e a se stesso nell'io messo in questione. È come se l'*altro che coscienza* tenesse sveglio l'io, che nell'attività della coscienza si difende e si addormenta. O ancora come se la coscienza significasse già un'usurpazione e dovesse sempre e radicalmente rispondere all'altro e, sempre in ritardo, dovesse rispondere del suo essere stesso, della sua presenza. "Presenza che teme la presenza", "discrezione della presenza", come se l'io fosse – secondo l'espressione del salmista – "*straniero sulla terra*"<sup>53</sup>, abitatore di una terra che non è mai stata sua e di cui pure egli è proprietario. E questo "dover rispondere del proprio diritto d'essere" è "non in riferimento all'astrazione di qualche legge anonima", ma è di fronte all'altro, "nel timore per altri": "timore per tutto ciò che il mio esistere, malgrado la sua innocenza intenzionale e cosciente, può compiere di violenza e di assassinio"; "timore che risale dietro la mia *coscienza di sé* e quali che siano, verso la buona coscienza, i ritorni della pura perseveranza nell'essere"<sup>54</sup>.

La *fessura* nella coscienza, o il rovesciamento della coscienza, è quindi di ordine etico e introduce una nuova visione del soggetto: l'io non è più attività ma passività, non più intenzionalità ma chiamato-a-rispondere, non più *io* ma *sé*. "L'io è passività più passiva di ogni passività; è sé di colpo all'accusativo senza essere stato al nominativo. Sé all'accusativo sotto l'accusa di altri benché senza colpa, fedele a un impegno che non ha mai preso, a un passato che non è stato mai presente. Come tale, l'io è veglia o apertura di sé assolutamente esposta e disincantata dall'estasi dell'intenzionalità"<sup>55</sup>. Si profila una visione *traumatica* dell'io, non un traumatismo come turbamento nella coscienza ma il traumatismo del rovesciamento incessante della coscienza. L'io costretto all'accusativo si rialza e si riannoda nella coscienza d'essere, ma l'altro rompe l'identità dell'io, il movimento del ritorno a sé. Il senso del soggetto è proprio in questa rottura dell'identità, nella distanza incolmabile, che è la diacronia del tempo, tra l'io e il sé. L'io come l'Altro nell'io, come assoluta passività che nessuna *ripresa* dell'io nell'identità della coscienza d'essere può as-

sumere. “Questa rottura dell’identità [...] è la soggettività del soggetto o la sua soggezione a tutto – la sua suscettibilità, la sua vulnerabilità, cioè la sua sensibilità”<sup>56</sup>.

L’assoluta passività del soggetto è descritta da Lévinas anche attraverso la nozione di *sensibilità*, ma si tratta di una sensibilità *altra* rispetto a quella della tradizione filosofica e come attraversata dal senso *etico*. Nella tradizione la sensibilità è compresa dentro l’orizzonte del sapere, in vista dell’idea e quindi già a partire dal primato dell’idea. La sensazione è in fondo *esperienza* del sensibile o *intuizione* del sensibile. Il soggetto anche nella sensibilità adopera come un filtro, il filtro del pensiero e dell’essere, per cui non si dà quell’immediatezza e quella passività che sembrerebbero esserci. Anche nella sensibilità il sapere è mediato, “indiretto”. Anche l’intuizione del sensibile dice l’attività del soggetto e l’esercizio della sua signoria. “Già il sensibile come intuizione di una immagine è *pretesa*. L’intenzione che anima l’identificazione di questo in quanto questo o in quanto quello è *proclamazione, promulgazione* e, così, linguaggio, enunciato di un detto”<sup>57</sup>. Una tale nozione del sensibile – nozione per cui dietro il suo primato si nasconde in realtà il primato dell’idea: visione idealistica del sensibile – caratterizza, secondo Lévinas, tutta l’ontologia contemporanea, che è sulla scia di Husserl, il cui pensiero a sua volta prolunga la visione di Berkeley. Il pensiero di Berkeley si caratterizza per un “sensualismo idealista” che “consiste nel ridurre le qualità sensibili degli oggetti a contenuti sperimentati in cui, all’interno di un adeguato possesso del sentito da parte del senziente, si ritrova l’essenza immanente della coscienza, la coincidenza dell’essere e della sua manifestazione, essenza dell’idealismo”<sup>58</sup>. Su questa stessa linea, la fenomenologia di Husserl interpreta il sensibile a partire dall’intenzionalità (che vuol dire primato del soggetto, fonte di significazione), cioè come *coscienza di*. Per quanto non voglia essere intellettualista, questa interpretazione, per la correlazione o la sincronia che crea tra ciò che si manifesta e la coscienza che se ne appropria, rimane nel primato dell’idea e della visione senza riuscire a rendere conto della originaria e radicale significazione del sensibile<sup>59</sup>. La fenomenologia così, sulla scia di tutta la filosofia occidentale, compie come un’anestesia nei confronti della “immediatezza a fior di pelle della sensibilità”<sup>60</sup>, riparando il soggetto dal traumatismo del sensibile e permettendogli di restare attivo e nel suo *potere*.

Ma il sensibile nella sua significazione immediata non si riferisce al *soggetto-coscienza di* ma al soggetto come *godimento*. “L’immediatezza del sensibile [...] è esposizione alla ferita e al godimento [...] – ciò che permette alla ferita di raggiungere la soggettività del soggetto che si compiace in sé e si pone per sé”<sup>61</sup>. Queste nozioni di “godimento” e di “ferita”, che descrivono “la significazione propria del sensibile” sono – e qui emerge chiaramente l’interpretazione etica – “i termini della prossimità”<sup>62</sup>. La sensibilità è radicalmente “esposizione all’altro”. E tale esposizione è “essere-stato-offerto-senza-ritegno”, che è tutt’altro che “generosità dell’offrirsi”. “Assoluta passività”, non attività. “Essere-stato-offerto-senza-ritegno in cui l’infinito passato sottolinea il non-presente, il non-inizio, la non-iniziativa della sensibilità [...]”. Essere-stato-offerto-senza-ritegno come se la sensibilità fosse precisamente ciò che ogni protezione e ogni assenza di protezione suppongono già: la vulnerabilità stessa”<sup>63</sup>. La sensibilità è prossimità, non “*esperienza della prossimità*” ma prossimità. “Non è sapere che il soggetto ha dell’oggetto, né la rappresentazione della vicinanza spaziale, e neppure il fatto *oggettivo* di questa vicinanza spaziale constatabile da un terzo o deducibile per l’io che palpa l’oggetto, dal fatto di questa palpazione”. Ma è l’immediatezza della prossimità. È “incarnazione”. E l’incarnazione “non è un’operazione trascendentale di un soggetto che si situa nel cuore stesso del mondo che si rappresenta; l’esperienza sensibile del corpo è fin d’ora incarnata”<sup>64</sup>. La sensibilità, come vulnerabilità, prossimità, incarnazione, è anche la sensibilità del godimento. Anzi, la sensibilità è godimento. Il soggetto offerto-senza-ritegno è proprio il soggetto che gode. In *Totalità e Infinito* il godimento era l’individuazione dell’io *prima* di ogni ontologizzazione, l’io incarnato, l’io che, proprio perché *per sé*, può essere responsabile-dell’altro; in *Altrimenti che essere* si descrive lo stesso io ma come se lo si mostrasse al rovescio: è l’io ferito, vulnerabile, esposto proprio nel suo godimento, proprio in quanto godimento, in quanto io. Emerge una visione dell’uomo nella *dialettica* (se così si può dire) godimento-vulnerabilità, io-per-sé-io-per-l’altro, attività-passività. Ma dialettica di termini non sintetizzabili, non riconducibili a un terzo termine, non assumibili dalla coscienza. Più che di dialettica si tratta di *interruzione*, di *differenza* radicale: e il senso dell’umano è proprio in questa interruzione, in questa differenza.

L'io-per-l'altro è l'interruzione radicale dell'io-per-sé. La vulnerabilità è *interruzione* dell'io che ha in sé il suo principio. Interruzione che non si fa mai coscienza dell'interruzione, perché in tal caso l'io-che-gode avrebbe trovato, nella coscienza d'essere, la *strategia* per anestetizzare la ferita, avrebbe trovato come un vestito che ripara dalla nudità dell'esposizione. E l'interruzione si dà solo se l'io-per-sé e l'io-per-l'altro rimangono sempre termini non sintetizzabili, *più che dialettica*. La sensibilità è godimento e vulnerabilità allo stesso tempo, non perché è *terzo termine* che unisce godimento e vulnerabilità, nella coscienza del godimento e della vulnerabilità, ma perché dice l'interruzione del godimento che è allo stesso tempo l'irruzione della vulnerabilità. La sensibilità dice che solo un io che gode può farsi davvero vulnerabile, solo in un io-per-sé può darsi l'interruzione dell'io-per-l'altro. "Il godimento nella sua possibilità di compiacersi in se stesso, privo di tensioni dialettiche, è la condizione del per-l'altro della sensibilità e della sua vulnerabilità in quanto esposizione ad Altri. [...] Solo un soggetto che mangia può essere per-l'altro o significare. La significazione – l'uno-per-l'altro – ha senso solo tra esseri di carne e di sangue"<sup>65</sup>. L'interpretazione della sensibilità assume un tono fortemente *etico* e dice un vero *attacco* al soggetto nella concretezza del suo *per-sé*. "La sensibilità può essere vulnerabilità o esposizione all'altro o Dire solo perché è godimento. La passività della ferita – *emorragia* del per-l'altro – è lo strappare del boccone di pane dalla bocca che lo gusta in pieno godimento. [...] Attacco portato immediatamente alla pienezza della compiacenza in sé (che è anche compiacenza della compiacenza), all'identità nel godimento. [...] L'immediatezza del sensibile è l'immediatezza del godimento e della sua frustrazione [...]; apertura – al di là del portamonete – delle porte della propria casa: *dividere il tuo pane con l'affamato, accogliere nella tua casa i miseri*"<sup>66</sup>. Ne deriva che il dare non è dimensione secondaria e subordinata del soggetto, né può riguardare qualcosa di sé; ma si riferisce al soggetto in quanto tale, è la sua spoliazione. Il dare si iscrive nella sensibilità stessa del soggetto. "Il dare" non può essere compreso "come semplice dispendio dell'acquisto accumulato. Se il dare è la prossimità stessa, esso assume il suo pieno senso solo spogliandomi di ciò che mi è più proprio del possesso"<sup>67</sup>.

Il soggetto è sé malgrado sé, a partire dall'altro, perché la prossimità precede la coscienza di sé. Il soggetto è assegnato alla bontà.

Non scelta o libertà ma assegnazione, perché la bontà è "sempre più antica della scelta"<sup>68</sup>. L'io, il Medesimo, in quanto assegnato ad Altri, "ha a che fare con Altri ancor prima che – a qualunque titolo – l'altro appaia ad una coscienza". Ciò significa che "la soggettività è strutturata come l'altro nel Medesimo, ma secondo una modalità diversa da quella della coscienza". Non nella modalità dello stare alla presenza dell'altro, mio interlocutore, nella coscienza che ho di lui e nella ricerca dell'accordo; ma nella modalità anteriore alla coscienza: "l'Altro nel Medesimo della soggettività è l'inquietudine del Medesimo inquietato dall'Altro"<sup>69</sup>. Inquietudine che è l'impossibilità per il Medesimo di coincidere con sé, cioè *psichismo*. Lo psichismo è non ossessione nella coscienza, ma il rovesciamento stesso della coscienza, è *animazione*, l'Altro nell'io, è la resa dell'io all'Altro, cioè resa al primato del Bene, nella sincerità del dare, nell'incarnazione o esposizione all'altro. Nello psichismo, l'io è deposto dalla sua sovranità, esce da sé, ma non si spersonalizza: proprio in questo esodo da sé che sembrerebbe alienazione, è *sé*, io all'accusativo. "Paradossalmente, è in quanto *alienus* – estraneo e altro – che l'uomo non è alienato"<sup>70</sup>. L'uomo alienato è piuttosto l'uomo racchiuso nell'orizzonte della coscienza, della coscienza d'essere. Quest'uomo è già nell'oblio dell'Altro, è già nel sonno. Ha già uguagliato, correlato l'Altro a sé, instaurando il regno del Medesimo. Si è già alienato. E relazionandosi all'Altro riducendolo all'orizzonte del Medesimo, ha già tradito se stesso. Apparentemente sveglio, in realtà dorme. L'inquietudine dello psichismo è quindi l'Altro che sveglia il Medesimo: "l'Altro nel Medesimo che non aliena il Medesimo, ma precisamente lo risveglia"<sup>71</sup>.

La veglia è "modalità più antica" della coscienza e il vegliare non è solamente il "vegliare-su" che è già coscienza e intenzionalità. L'apertura della coscienza, il suo vegliare, è già chiusura, è già rovesciamento avvenuto dell'io *de-posto* e all'accusativo che si è *posto* al nominativo. L'intenzionalità della coscienza è già una modalità dell'insonnia ed è l'insonnia il senso dell'umano<sup>72</sup>. L'uomo è colui-che-è-chiamato-dall'Altro-alla-veglia, è il chiamato-a-rispondere; in questo senso è l'*eletto*. Elezione che significa l'unicità dell'io. L'io è l'unico non per la coscienza di sé ma perché l'eletto è l'insostituibile nella responsabilità per altri. "Unicità significa qui impossibilità di sottrarsi e di farsi sostituire [...]. Unicità dell'eletto o del richiesto

che non è elettore, passività che non si converte in spontaneità. Unicità non assunta, non sus-sunta, traumatica: elezione nella persecuzione<sup>73</sup>. Così l'io per-l'altro – *ostaggio* dell'altro, dice spesso Lévinas – è insieme e paradossalmente l'unico, l'insostituibile. Nella incessante spoliatura dell'io da parte di altri, si rompe tutto ciò che l'io ha in comune, attraverso la coscienza trascendentale, con gli altri e, nella differenza assoluta, egli è il responsabile, di cui nessun altro può prendere il posto<sup>74</sup>.

Ma perché l'assoluta spoliatura dell'io non significhi davvero la spersonalizzazione dell'io bisognerà riferirla non solo ad altri ma anche e allo stesso tempo al di più della coscienza nella coscienza o al di più del soggetto nel soggetto, e cioè all'idea dell'infinito. L'idea dell'infinito significa l'assoluta passività e an-archia del soggetto ma anche la sua positività. Se da una parte l'infinito “colpisce il pensiero devastandolo”, dall'altra “lo chiama”, “lo mette in atto”, “lo risveglia”<sup>75</sup>. È a partire dall'idea dell'infinito che il soggetto è *sé*, all'accusativo. In ritardo su di *sé* egli è *sé*. Lévinas sottolinea più volte che l'*in* dell'infinito non può essere interpretato come negazione ma significa positivamente, significa il segreto e il senso radicale della soggettività: “L'*in* dell'infinito non è un *non* qualsiasi: la sua negazione è la soggettività del soggetto dietro l'intenzionalità. La differenza tra l'Infinito e il finito è una non-indifferenza dell'Infinito verso il finito e il segreto della soggettività”<sup>76</sup>. Ma questa positività della relazione dell'infinito col finito (l'infinitizzazione dell'infinito in noi) non è in definitiva, dalla prospettiva del soggetto, la sua creaturalità? Non la coscienza del suo essere creatura ma la condizione (o l'*incondizione*) di creatura del soggetto, proprio del suo porsi come soggetto. Risalita ad un evento originario, o pre-originario, a cui Cartesio aveva aperto la strada, pur se poi si era posto nella prospettiva ontologica e della dimostrazione dell'esistenza di Dio. Evento inassumibile da parte del soggetto. Evento che non dà al soggetto saldezza, ferma coscienza d'essere sopra una terra stabile, ma che in certo modo toglie incessantemente il terreno sotto i piedi al soggetto. Soggettività posta, incessantemente posta. Soggettività che non ha mai in *sé* la sua origine e che, proprio mentre si pone come coscienza – anche se si ponesse come coscienza di non avere in *sé* la sua origine – viene de-posta, deprivata del diritto di fondarsi su *sé*. E perfino la coscienza della creaturalità dice già il sonno del soggetto o la

dimenticanza della creaturalità. Creaturalità come rottura incessante della coscienza. Soggettività come rovesciamento incessante della soggettività. Eppure, non per questo, annullamento della soggettività. Soggettività radicale. Soggettività creata<sup>77</sup>.

Il farsi e rifarsi della soggettività, ovvero la temporalità della soggettività, non risiede nella coscienza ma è l'incessante ritardo del soggetto sull'istante già dato<sup>78</sup>. Soggetto già creatura. Presente della coscienza già in ritardo rispetto a un passato irrap-presentabile. “Lasso di tempo senza ritorno”, “diacronia refrattaria ad ogni sincronizzazione”, “diacronia trascendente” che precede il tempo recuperabile della coscienza<sup>79</sup>. Ambiguità del tempo, o trascendenza che si segnala nel tempo, e che si segnala positivamente nella mia responsabilità per l'altro, che non ha origine nel presente della mia coscienza. La creaturalità del soggetto è l'evento del Bene che lo precede, è il *ritardo* sul Bene, il passato irrapresentabile del Bene, l'assegnazione del soggetto al Bene. “Il Bene non potrebbe farsi presente, né entrare in rappresentazione. Il presente è inizio nella mia libertà, mentre il Bene non si offre alla libertà – mi ha scelto prima che io lo abbia scelto. Nessuno è buono volontariamente”. E come l'*in* dell'infinito significa positivamente e non significa la negazione del soggetto, così la Bontà a cui il soggetto è già assegnato, non significa la schiavitù del soggetto, ma proprio la bontà del soggetto, la bontà *più* e meglio della libertà, garanzia dell'amore. “La soggettività, che non ha il tempo di scegliere il Bene e che, di conseguenza, si immedesima a propria insaputa, nei suoi raggi – e ciò designa la struttura formale della non-libertà – la soggettività vede riscattare eccezionalmente, questa non-libertà dalla bontà del Bene. L'eccezione è unica. E se nessuno è buono volontariamente, nessuno è schiavo del Bene”<sup>80</sup>. La creaturalità significa quindi rovesciamento della libertà e allo stesso tempo, nell'intreccio radicale con la responsabilità, ribaltamento del soggetto come godimento: la parola più originaria è il bene<sup>81</sup>. La significazione radicale della creaturalità non è tanto il provenire dal nulla, ma l'essere assegnato al Bene, l'elezione<sup>82</sup>.

La soggettività di cui parla Lévinas (e che fa da perno e prospettiva a tutta la sua riflessione) è soggettività che non ha in *sé* il suo cominciamento, soggettività creata, *che trova dell'Altro in sé*: come le tracce del trauma della creazione, trauma che incessantemente rompe il cominciamento nella coscienza. È come se nella coscienza ri-

manessero le tracce di questo trauma e come se esse si allontanassero proprio nel momento della presa di coscienza; e come se questo allontanarsi significasse l'elezione all'altro, l'unicità dell'elezione<sup>83</sup>. Nell'opera di Lévinas, c'è un certo riserbo nel tematizzare questa nozione di creazione<sup>84</sup>. Tematizzare la creazione significherebbe fare teologia, coscienza riflessa della creazione; ritorno nell'orizzonte dell'essere e della coscienza; significherebbe anche riconducimento dell'Altro all'io e riduzione dell'infinito nel finito. A Lévinas interessa invece il momento della rottura e del ribaltamento della coscienza, condizione e frutto allo stesso tempo dell'irruzione di Altri e del venire di Dio, condizione di significazione di ogni coscienza della creazione e di ogni teologia.

#### 4. Il soggetto-creatura e la religione

Il soggetto è creatura in quanto assolutamente intricato, pur nell'assoluta separazione, con l'infinito e con altri. Tale intrigo, che significa la rottura con l'essere e con la coscienza d'essere, significa il senso dell'umano e allo stesso tempo della trascendenza che si produce come dis-inter-essamento e come infinizione dell'infinito. Solo in questo intrigo la religione ha senso. Al di fuori di esso sarebbe *riduzione* di senso, riconducimento e dell'umano e della trascendenza nell'immanenza. La filosofia, in quanto fenomenologia *altra* e in quanto articolazione dell'intrigo, aiuta a liberare il terreno della religione dai riduzionismi. Ma è pure vero che il sapere filosofico è come costretto alla *resa* nei confronti di un intrigo più antico del sapere, che forse la religione interpreta più immediatamente. La religione (della Rivelazione) di fatto dice un rivelarsi di Dio che precede la comprensione dell'uomo e allo stesso tempo l'assegnazione all'altro prima della coscienza dell'altro e la creaturalità del soggetto prima del cominciamento del soggetto in sé. La chiave dell'*intreccio* di filosofia e religione – che può essere pensato in termini di assoluta implicazione e allo stesso tempo di assoluta separazione – è ancora una volta l'idea dell'infinito. “L'idea dell'infinito [...] conserva, per la riflessione, il nodo paradossale che già si annoda nella rivelazione religiosa”. Ma se la filosofia è la sapienza dell'idea dell'infinito, cos'è la religione o la rivelazione religiosa? “Questa [la rivelazione reli-

giosa], legata immediatamente nella sua concretezza a dei comandamenti verso gli umani, è conoscenza di un Dio che, offrendosi in questa apertura, resterebbe, tuttavia, anche assolutamente altro o trascendente”<sup>85</sup>.

La religione quindi dice che la conoscenza di Dio è *più* che conoscenza, giacché è il venire di Dio. La religione certo si articola sulle *circostanze* di questo venire ma senza che la spiritualità della rivelazione *si riduca* in spiritualità della coscienza, dell'appropriazione e dell'immanenza; riduzione che invece nella tradizione religiosa, secondo Lévinas, sarebbe avvenuta sovente e che caratterizzerebbe molta *esperienza religiosa* contemporanea. Si chiede Lévinas: “È sicuro [...] che la venuta dell'infinito all'idea, sia un fatto di *conoscenza*, la manifestazione, la cui essenza consisterebbe nello stabilire – o ristabilire – l'ordine dell'*immanenza*? È sicuro soprattutto – come tende ad ammettere un certo consenso e forse una venerabile tradizione – che l'immanenza sia *la grazia suprema dell'energia spirituale*, che la rivelazione di un Dio sia uno *svelamento* e abbia il suo compimento nell'*adeguazione della verità* [...]?”<sup>86</sup>. Queste domande, che sottostanno sempre alla riflessione di Lévinas quando questa si sofferma più direttamente sulla religione, si portano dentro in realtà le preoccupazioni fondamentali di tutta la sua filosofia. Esse dicono l'istanza di liberare la trascendenza dagli orizzonti dell'essere e del pensare; che è allo stesso tempo e più radicalmente – come abbiamo mostrato – l'istanza di *risalire* al di là della coscienza verso la soggettività dell'insonnia, dell'Altro-nell'io e della creaturalità; e che è anche l'istanza del dar voce al *dire* etico più antico e *meglio* della coscienza d'essere. E la prospettiva della soggettività (soggettività come insonnia non come cominciamento da sé) come anche la sua traduzione metodologica e cioè la *scelta del percorso fenomenologico* (fenomenologia dell'idea dell'infinito non dell'intenzionalità della coscienza) si impongono anche quando la riflessione si imbatte nella religione, o meglio quando ci si ritrova a dire il venire di Dio al soggetto, o – che è la stessa cosa – l'umanità “come teologia” o “l'intelligibilità del trascendente”<sup>87</sup>. In definitiva la riflessione religiosa di Lévinas mostra come la soggettività sia radicalmente intricata di trascendenza<sup>88</sup> e, per la sua impostazione metodologica, assume il tono di liberare il campo dell'umano da quelle riduzioni di senso che impedirebbero il venire di Dio e che sarebbero già il ri-

conducimento di quell'*antico* intrigo di senso, che è la religione, all'orizzonte dell'essere o dell'immanenza e al regno del Medesimo: distruzione della trascendenza o chiusura alla trascendenza. Non riflessione a partire dalle espressioni positive della religione ma riflessione sulle *circostanze* umane che permettono a quelle espressioni di essere davvero risonanza dell'umano e del trascendente, riflessione quindi sempre genuinamente filosofica cioè sempre ancorata all'umano<sup>89</sup>.

La religione dunque significa al di là dell'essere e del pensiero. Non si dà come adesione del pensiero a delle certezze, come adeguamento dell'io alla verità – che poi sarebbe adeguamento o riconducimento del trascendente all'io – ma si pone al di là di ogni dimostrazione e di ogni signoria dell'io. Non *riconduzione* nell'orizzonte dell'essere di Dio, dell'io e di altri ma prossimità dei termini nell'assoluta separazione. Non relazione di confusione o appiattimento, cioè immanenza, ma socialità con Dio, relazione irriducibile a reciprocità e assolutamente intricata con la relazione ad altri. “Penso [...] che la relazione a Dio, la fede, non significa originariamente l'adesione ad alcuni enunciati che costituiscono un sapere al quale mancherebbe la dimostrazione, e che, di tanto in tanto si esporrebbe all'inquietudine di una certezza senza prove. Per me, religione vuol dire trascendenza, che, in quanto prossimità dell'assolutamente altro – cioè dell'Unico nel suo genere –, non è una coincidenza mancata e che non sarebbe approdata a qualche fine sublime progettato, né una non-comprensione di ciò che avrebbe dovuto essere colto e appreso come oggetto, come *mia cosa*; la religione è l'eccellenza propria della socialità con l'Assoluto, o, se volete, nel senso positivo di questa espressione, la Pace con l'altro”<sup>90</sup>.

La chiusura alla trascendenza, che caratterizza il mondo contemporaneo, comprese tante forme di religiosità, è crisi di appiattimento, di noia, di indifferenziazione: tutto è uguale come in un orizzonte chiuso, mai raggiunto dalla novità; orizzonte di immanenza, dove il Medesimo esercita il suo dominio senza uscire da sé, nemmeno quando crede di uscire; falsa o apparente trascendenza. “Il mondo contemporaneo, scientifico, tecnico e gaudente, si vede senza uscita – cioè senza Dio – non perché tutto vi è permesso, e, per mezzo della tecnica, possibile, ma perché tutto è uguale. L'ignoto ben presto diviene familiare e il nuovo consueto. Nulla di nuovo sotto il sole. La

crisi inscritta nell'Ecclesiaste non è nel peccato, ma nella noia. Tutto si assorbe, si impantana e si mura nel Medesimo. Incanto dei paesaggi, iperbole dei concetti metafisici, artificio dell'arte, esaltazione delle cerimonie, magia delle feste – dappertutto si sospetta e si denuncia una macchinazione teatrale, una trascendenza di pura retorica, il gioco. Vanità delle vanità: l'eco delle nostre stesse voci, presa per risposta al poco di preghiera che ancora ci resta; ovunque ricaduta sui nostri propri piedi, come dopo le estasi di una droga”<sup>91</sup>. Anche la religione contemporanea rimane imbrigliata dentro le maglie dell'essere e non riesce a venir fuori dalla centralità del problema dell'esistenza di Dio – che dice identificazione di Dio e essere – e dalla comprensione della religiosità come cammino dell'uomo verso Dio, che nel fondo si caratterizza (nella coscienza d'essere) come riconducimento di Dio all'io, assimilazione del Dio trascendente ed esteriore al primato dell'interiorità, che si attua nella mediazione dell'essere e del pensiero. Questa mediazione ontologica non è altro che una sicurezza, una specie di rete di protezione dell'io nei confronti del *rischio* della trascendenza. “L'approdo più lucido della religiosità contemporanea continua a riferire ogni *sensu* all'unità e alla totalità dell'essere. Il significato religioso della trascendenza incontenibile si circonda di garanzie ontologiche; la fede non corre alcun rischio senza munirsi di assicurazioni: l'esistenza di Dio è il problema principale senza il quale tutto il resto non sarebbe altro che retorica. [...] Un Dio identico all'essere assoluto, che esiste, cioè, al di là di ogni misura, che colma, con la sua positività di essere, nel circuito chiuso della totalità, i *deficit* e le rotture dell'essere relativo dell'uomo”<sup>92</sup>. Il cammino religioso dunque si caratterizza per il ricucire nell'essere gli intervalli e le rotture dell'umano, quando invece il senso radicale dell'umano e della trascendenza risiede proprio in queste rotture. L'uomo infatti è “rottura dell'essere” ed è pertanto “l'irruzione di Dio nell'essere o l'esplosione dell'essere verso Dio”<sup>93</sup>.

La ricucitura delle rotture, riconducimento della trascendenza nell'essere, è proprio il senso della storia del pensiero occidentale. La nozione di trascendenza da esso elaborata non esce dall'orizzonte dell'immanenza e del primato dell'io. È una trascendenza nell'essere, è già nel primato del pensiero e della coscienza d'essere. La storia del pensiero occidentale, secondo Lévinas, non riesce a dar conto della trascendenza, come anche del senso più radicale dell'umano.

È storia di immanenza ma allo stesso tempo, pur nelle sue espressioni massime di culto dell'uomo, storia di *riduzione* dell'uomo. E la nozione di trascendenza che è stata elaborata non va in definitiva davvero *oltre* rispetto alla trascendenza semplicemente spaziale del mondo mitico. Lévinas ripercorre il cammino del formarsi della nozione di trascendenza come sacralità degli elementi della natura e del suo superamento nella affermazione della razionalità e della filosofia. "In un'epoca [l'epoca mitica] in cui il movimento verso l'alto è limitato dalla linea delle sommità, i corpi celesti sono intangibili, stelle fisse o che percorrono traiettorie chiuse. Il cielo richiede uno sguardo altro che quello di una visione che, già vista, procede dal bisogno e va a caccia di cose; richiede occhi purificati da ogni bramosia, uno sguardo diverso da quello del cacciatore astuto e in attesa della presa. [...] Lo sguardo che si eleva verso il cielo incontra allora l'intoccabile: il sacro. [...] La distanza così colmata dallo sguardo è trascendenza. Lo sguardo non è più scalata ma deferenza; è meraviglia e culto. C'è stupore davanti alla straordinaria rottura dell'altezza in uno spazio chiuso al movimento. L'altezza assume così la dignità del superiore e diventa divina. Da questa trascendenza spaziale colmata dalla visione, nasce l'idolatria"<sup>94</sup>. Ma l'introduzione nello spirito umano del sapere come pensiero razionale rompe davvero con l'idolatria e apre davvero la strada verso la trascendenza? In realtà, secondo Lévinas, il passaggio, pur avendo grande valore, non è così radicale. Rimane l'idolatria e rimane la chiusura del soggetto nell'essere: "La contemplazione passa dal suo senso ieratico al suo senso ovvio che è quello della conoscenza e dell'intuizione; si passa dall'ammirazione alla filosofia; dall'idolatria all'astronomia, alla razionalità, all'ateismo"<sup>95</sup>. Senza togliere niente al valore di questo processo di secolarizzazione<sup>96</sup>, che è come l'affermarsi del soggetto come esistente, cammino di separazione dall'essere anonimo – necessaria condizione di trascendenza –, esso tuttavia significa il realizzarsi del regno del Medesimo e non l'apertura alla trascendenza.

In questa storia del pensiero occidentale, storia del regno del Medesimo, la riconduzione della trascendenza e del problema di Dio nelle maglie dell'essere e del primato della coscienza d'essere significa l'affermarsi della spiritualità dell'interiorità e dell'immanenza. Essendo il soggetto conoscente o, più recentemente, la coscienza il luogo del senso, anche il cammino religioso trova in definitiva in

questo stesso luogo il suo senso. Questo ha portato nei tempi recenti alla valorizzazione della nozione di *esperienza* per interpretare il senso della religione. La nozione di esperienza però si porta dentro il senso dell'appropriarsi da parte del soggetto (il fare esperienza) e quindi il primato dell'io, dentro cui viene ricondotta in definitiva la religione<sup>97</sup>. "È nello psichismo umano inteso come *sapere* – che va fino alla coscienza di sé – che la filosofia che ci è trasmessa, situa il luogo naturale del sensato e l'origine della filosofia; è nel sapere e nella coscienza che essa ricerca lo spirito. L'attenzione del filosofo si porta sul vissuto umano che si riconosce e si dichiara esperienza, cioè si lascia legittimamente convertire in insegnamenti, in lezioni di cose nella loro scoperta o nella loro presenza. Ma persino sotto i nostri rapporti con gli altri uomini e con il gruppo sociale e persino sotto ciò che si chiama *rapporto a Dio* o rivelazione di Dio, si vorrebbe scorgere o supporre delle esperienze dette collettive o religiose. Che ogni intelligibilità – e persino il *senso* di Dio – reclami un sapere, che essa vi cerchi l'appoggio di una presenza, che essa si cerchi precisamente un fondamento, andrebbe da sé per la filosofia"<sup>98</sup>. Sottostante a questa mentalità del riconducimento della religione a *esperienza*, o a *presenza* alla coscienza, c'è il grande ideale dell'unità tra essere e pensiero – cioè tra il disvelarsi dell'essere alla coscienza e l'appropriazione dell'essere da parte della coscienza stessa – che è l'ideale della verità, che è l'identificazione di senso e verità. Cos'è la verità se non l'ideale dell'unità tra il senso che si svela e il senso cercato? La religione è entrata in questo gioco del senso e della verità. La sua trascendenza è stata interpretata a partire da questo gioco, gioco di immanenza e gioco del Medesimo. La sua spiritualità coincide con la ricerca di senso o ricerca della verità da parte del soggetto e nell'orizzonte dell'essere.

Ma come è stata possibile questa *riduzione* del *di più* della religione e della spiritualità della trascendenza dentro un orizzonte di immanenza? In altre parole, come è stato possibile *ricondurre* la trascendenza della tradizione biblica all'orizzonte del primato dell'essere e del pensiero, orizzonte di immanenza? Come è stato possibile ricondurre il *di più* o *meglio* del pensiero – e cioè la trascendenza al di là della verità, la relazione col prossimo al di là della conoscenza – al primato del pensiero e alla collocazione del senso nel pensiero? Come è stato possibile ricondurre il monoteismo religioso all'ideale

dell'unità di coscienza ed essere? La mediazione è stata offerta, secondo Lévinas, dalla mentalità greca intessuta nel fondo dalla centralità del problema dell'essere e dall'ideale dell'identificazione di pensiero ed essere, come senso del vivere. Più specificamente, guardando alla storia dell'Europa, Lévinas scorge nel neoplatonismo il veicolo attraverso cui la mentalità greca si è incontrata con la religione biblica, accompagnandone la diffusione. Il neoplatonismo ha come offerto alla religione biblica un itinerario spirituale centrato sulla relazione con l'Uno, ma con ciò ha *ricondotto* il *di più* di trascendenza e di etica al primato del pensiero; ha *ribaltato* il primato della relazione con Dio e con l'altro nel primato della conoscenza, facendo sì che la relazione diventasse modalità della coscienza; ha in definitiva ribaltato il senso dell'umano: da cammino di esodo, uscita da sé, a cammino di ritorno all'uno, nostalgia del ritorno a casa. "La religione interpretandosi a partire dal neo-platonismo intendeva la sua pietà come nostalgia, come avventura di un ritorno e di una coincidenza con l'origine, di cui l'intelligenza restava la tappa penultima. Di fatto essa raccoglieva quindi il razionalismo greco e si trovava così obbligata a rispondere alle esigenze dei modelli di *senso* in cui si esponeva e che erano quelli del teoretico, quelli del conoscere, nostalgia dell'unità dell'Uno"<sup>99</sup>. Altrimenti detto: il rovesciamento della spiritualità è nel senso che alla "società con Dio", relazione non riconducibile all'unità, si è sostituito il senso di un cammino che tende a realizzarsi come tensione alla "coincidenza con Dio"<sup>100</sup>; dove sullo sfondo agisce l'ideale plotiniano dell'Uno, che mal sopporta la molteplicità e una relazione con l'altro e con Dio segnata da dualità irriducibile a comunione e unità. Su questa scia – afferma Lévinas con giudizio fin troppo perentorio – si colloca la tradizione mistica, che è tensione all'unità e tensione che rimane, al di là delle apparenze, dentro l'orizzonte del pensiero: "La mistica resta ancora fedele all'ordine instaurato dalla logica, all'assoluto come essere, correlativo della logica; fedeltà all'ontologia, malgrado l'audacia di raggiungere l'assoluto senza il lavoro del concetto"<sup>101</sup>.

Le riserve levinasiane nei confronti della spiritualità come esasperata ricerca dell'interiorità rimandano in genere al primato dell'etica. L'interiorizzazione può nascondere la dimenticanza dell'altro e può esprimere una sorta di arroccamento del Medesimo su se stesso o una difesa dal trauma dell'irruzione dell'altro; se non addirittura un

modo da parte del Medesimo di giustificare il suo dominio sull'altro<sup>102</sup>. Se dunque la religione si dà in rapporto alla soggettività, dev'essere non in rapporto ad una soggettività che rimane pensiero e coscienza o che difende il suo regno, ma ad una soggettività raggiunta davvero dall'Altro e, al di là della coscienza, Altro-nell'io. In questo senso la posizione di Lévinas si differenzia da quella di Kierkegaard che pure ha messo a fuoco il valore della soggettività in rapporto alla religione e – riconosce Lévinas – è "il primo filosofo che pensa Dio senza pensarlo a partire dal mondo"<sup>103</sup>. La protesta di Kierkegaard nei confronti dell'idealismo totalizzante è per liberare l'io dalla schiavitù del sistema e affermarlo nella sua unicità e forza che eccede ogni sistema; e la soggettività, per Kierkegaard, si colloca non sul piano estetico o etico ma proprio sul piano religioso. Certo però il soggetto di Kierkegaard, il quale troppo velocemente sorvola sullo stadio etico, rimane chiuso nella sua solitudine; la sua protesta sa di protesta egoistica, e la sua religiosità rimane intimistica<sup>104</sup>. Al contrario la soggettività implicata nell'*intrigo* religioso è il *per sé* del godimento, dell'io costitutivamente egoista, chiamato al per-l'altro; è l'io-coscienza svegliato dall'altro, dall'assolutamente altro. Ma questo non *accade* fuori dall'etica. L'io religioso è l'io-svegliato e allo stesso tempo assegnato al Bene. E la religione non significa cammino di interiorità, inteso come coscienza dell'io che uguaglia l'Altro a sé e il Bene all'essere. Piuttosto è cammino di obbedienza all'altro e uscita da sé.

L'io dunque – l'io sveglio, passivo, rovesciato, l'unico, già assegnato ad altri, l'eletto – è *necessario* al rivelarsi di Dio: condizione e allo stesso tempo significazione di questo rivelarsi. Cosa significa infatti il rivelarsi di Dio se non il soggetto rovesciato, eletto, reso unico? E al di fuori di questo intrigo, della soggettività rovesciata e abitata dall'infinito, il rivelarsi non sarebbe ridotto a disvelamento? Questa unicità dell'io non è proprio il luogo, o non-luogo perché inassumibile dalla coscienza, del rivelarsi di Dio? L'io che fa fronte alla rivelazione non è forse l'io radicalmente passivo, l'io deposto, l'io inseguito, chiamato-a-rispondere e incessantemente in ritardo nella risposta? E non è in questo io – pur deposto, anzi proprio perché deposto e, al di là di qualsiasi spersonalizzazione, davvero io (sé) – che risiede la possibilità di una rivelazione, la possibilità del venire di Dio? Ma, più radicalmente: questo io, inseguito e assegnato ad

altri, non è già la significazione della rivelazione? “L'impossibilità di sfuggire a Dio” – afferma Lévinas – “abita in fondo all'io come sé, come passività assoluta”<sup>105</sup>. L'uomo si definisce – in ottica religiosa, nell'ottica della rivelazione biblica – come l'inseguito da Dio, come colui che è impossibilitato a sfuggire allo sguardo e all'appello di Dio, un Giona costretto alla resa<sup>106</sup>. Ma questa rivelazione non può trasformarsi in coscienza della rivelazione e quindi in conoscenza e disvelamento. Ha bisogno come terreno di significazione l'io al di là della coscienza; l'io che è allo stesso tempo terreno raggiunto da una parola *altra* e terreno unico attraverso cui la parola *altra* agisce. Così Lévinas descrive lo “statuto della Rivelazione”: “contemporaneamente parola che viene da altrove, dal di fuori, e che abita in colui che l'accoglie”. E si chiede: “L'essere umano, più che ascoltatore, non sarebbe il terreno unico in cui l'esteriorità arriva a mostrarsi? Il personale, cioè il *per sé* unico, non è necessario allo sfondamento e alla manifestazione che si operano dall'esterno? L'umano come rottura dell'identità sostanziale non è, *per sé*, la possibilità per un messaggio che viene da fuori di non urtare una libera ragione, ma di prendervi la figura unica che non si riduce alla contingenza di una impressione soggettiva?”<sup>107</sup>.

Soggettività e Rivelazione si implicano radicalmente. “La Rivelazione che si appella all'unico in me, ecco la significanza propria del significare della Rivelazione. Tutto avviene come se la molteplicità delle persone – non sarebbe questo il senso stesso del personale? – fosse la condizione della pienezza della verità assoluta, come se ogni persona, per la sua unicità, assicurasse la rivelazione di un aspetto unico della verità, e come se certi suoi aspetti non si sarebbero mai rivelati se certe persone fossero mancate nell'umanità”<sup>108</sup>. Il pensiero di Lévinas assume così il duplice carattere di un'appassionata difesa della soggettività e di una altrettanto appassionata difesa del Trascendente. L'io esce allo scoperto ed entra in relazione rimanendo separato. Il Trascendente è l'Assoluto, entra cioè in relazione assolvendosi dalla relazione, rimane separato<sup>109</sup>. Relazione dell'io col Trascendente, intricata – è bene ricordarlo – con l'irruzione di altri, altrimenti sarebbe relazione nell'orizzonte del primato dell'io.

Il pensiero religioso di Lévinas non è tale dunque perché si sofferma sulle espressioni positive della religiosità o sulla rivelazione positiva della Bibbia. Non è pensiero del sacro, né teologia. La

preoccupazione di Lévinas è piuttosto sul terreno dell'umano, alla ricerca delle condizioni o in-condizioni del senso. Egli finisce per trovare un luogo in rapporto al quale soltanto significano radicalmente le espressioni religiose e la rivelazione biblica, che altrimenti sarebbero, al di là delle apparenze o delle intenzioni, chiusura nell'immanenza<sup>110</sup>. Certo ci si può chiedere legittimamente se la rivelazione biblica non agisca già in partenza come fonte di ispirazione; ed è facilmente riscontrabile che è così. Ci si può pure chiedere se sarebbe stato possibile, senza questa ispirazione, descrivere l'umano così come è stato descritto; ed è altrettanto facile rispondere di no, tanto le nozioni che dicono il senso dell'umano (l'io passivo, assoggettato, eletto, inseguito...) appaiono come il rovescio della rivelazione positiva della Bibbia. Ma la riflessione levinasiana si mantiene proprio in questo rovescio e sempre centrata sulla condizione perché la religione significhi per l'uomo e non sia vuoto risuonare di parole, di gesti e di pratiche. Tale condizione è nel soggetto, nell'io che non pone condizioni, nella resa, al di là della coscienza e dell'essere, all'Infinito. Non apologia del sacro ma descrizione dell'appello alla santità iscritto nel soggetto intriso di infinito. Pensiero, forse, all'altezza dei tempi della secolarizzazione. Se secolarizzazione è l'io che si racchiude nel suo regno e nell'orizzonte dell'immanenza, qui si descrive come questa chiusura sia a prezzo di una infedeltà dell'io a sé, a prezzo di un rimanere nel sonno. Se secolarizzazione significa – nella sua valenza positiva anche per la religione – purificazione di una religiosità troppo intrisa di sapere, di presunzione dell'io e di immanenza o una visione di Dio catturata dentro l'orizzonte del pensiero, qui si toglie fiato a qualsiasi costruzione religiosa al di fuori del senso dell'io o che sappia troppo appunto di costruzione e quindi di immanenza<sup>111</sup>.

## 5. La provocazione educativa: la soggettività via dell'educazione religiosa

La prospettiva levinasiana della soggettività e la reimpostazione della problematica religiosa da questa prospettiva, per cui la ricerca della trascendenza si converte in ricerca della verità del soggetto, costituisce una forte provocazione per l'educazione religiosa. Lévinas

in certo senso si imbatte nella religione *dentro* il soggetto, anche se dentro il soggetto egli trova un appello che è assolutamente esteriore, fuori dal soggetto, fuori dal suo mondo; tuttavia non è possibile l'*esperienza*<sup>112</sup> della trascendenza al di fuori di un cammino che non sia del soggetto e per cui questi non sia in movimento fino in fondo. Altrimenti la religiosità sarebbe religiosità di dispersione, di spersonalizzazione, religiosità dell'anonimo essere, dove si nasconderebbe la fatica o la paura del soggetto di riconoscersi proprio come soggetto, essente che ha in sé il suo principio e che è costituito strutturalmente come ritorno a sé. Per Lévinas, il soggetto è *godimento*, è chiusura in sé, è immanenza, è il Medesimo che ritorna a sé e che, a partire da sé, non esce mai da sé, è ateismo. D'altra parte, per Lévinas, senza ateismo non si dà trascendenza: solo l'ateo può essere davvero credente. L'educazione religiosa dunque sarebbe chiamata a favorire il cammino dell'affermarsi come soggetto, il cammino del prendere posizione, dell'uscire dall'anonimato e dalla coscienza di sé. La coscienza è ancora modo della struttura egoistica del soggetto. Anche la coscienza della trascendenza significa ancora un soggetto chiuso in sé, un soggetto che riconduce a sé l'Altro, l'Assoluto. C'è una religione che è coscienza di Dio e coscienza o conoscenza di una rivelazione. Ma è ancora religione di immanenza. Probabilmente è necessaria condizione per la trascendenza, perché il soggetto chiuso in sé è in certo modo condizione perché il soggetto sia raggiunto dall'Altro, ma è religione di immanenza. La religione vissuta nella prospettiva della conoscenza o della coscienza o religione dell'*esperienza* religiosa, cioè dell'*appropriarsi* dell'Assoluto che diventa *mia* esperienza, significa ancora un soggetto chiuso in sé. Chiusura necessaria ma chiusura. La religione vissuta come risposta al bisogno religioso del soggetto e un'educazione religiosa tutta orientata a far sperimentare il luogo religioso come luogo di risposta a un bisogno fondamentale – appagamento dell'uomo, completamente in Dio dell'uomo – esprimerebbero ancora la chiusura del soggetto, in fondo ateismo. Ateismo necessario ma ateismo. La religione non si radica sul terreno umano di un soggetto che ha bisogno di un completamento, ma di un soggetto autosufficiente, che non ha bisogno di Dio.

Ma l'autosufficienza del soggetto non è la parola ultima. Si dà un *di più* nel soggetto autosufficiente, che non viene da lui, che è ap-

pello esteriore, inassumibile da parte sua. Appello dell'altro (del volto d'altri) ma appello insieme dell'Altro-nell'io. Il soggetto chiuso in sé si ritrova chiamato, responsabile, assoggettato al Bene, intricato di infinito. Bene e infinito che sono *meglio* dell'io chiuso nell'egoismo e nell'immanenza, chiamata, appello all'io. La trascendenza significa in questo appello, che è rovesciamento dell'io e che è la nascita del soggetto come sé, come creatura. Soggettività all'accusativo. La religione davvero intricata di trascendenza significa (in) questo rovesciamento e implica la rottura della coscienza, la deposizione dell'io come cogito e come potere. La religione come coscienza della trascendenza e come consapevolezza della rivelazione, espressione ancora del potere del soggetto, subisce il trauma dell'irruzione del trascendente: la coscienza del trascendente si fa rottura della coscienza del trascendente, infinito in me. L'educazione religiosa si gioca forse su questo nodo, su questo rovesciamento: dalla religiosità come *coscienza-di* alla religiosità in cui la coscienza-di è già in ritardo sul trascendente e già modalità del trascendente; dalla religiosità come *esperienza* alla religiosità come irruzione del trascendente. Dall'uomo che cerca Dio o che ha bisogno di Dio all'uomo *ricercato*, già chiamato a rispondere prima di qualsiasi coscienza della chiamata. Religione di obbedienza prima che di coscienza di dover obbedire. Obbedienza prima della comprensione e dell'ascolto. Religione non nella dinamica del bisogno da soddisfare ma Desiderio, già suscitato dal Trascendente, Desiderio che è più e meglio dell'egoismo e dell'immanenza.

Il rovesciamento non è un cammino eccezionale della coscienza. E la religione non può essere ultimamente cammino di approfondimento della coscienza. Il cammino religioso sa di *rottura*. È rottura della coscienza e irruzione dell'al di là della coscienza. Cammino non a partire dal soggetto ma a partire dall'Altro, da un ordine esteriore. Cammino che sa di *resa*, che non è un *continuum*, cioè un insieme di piccoli passi alla graduale conquista del trascendente. Cammino che forse non è cammino. La dinamica della soggettività, che è dinamica allo stesso tempo della religiosità, è una dualità (non una dialettica assumibile dalla coscienza) di egoismo-donazione, immanenza-trascendenza, attività-passività, *io posto-io depresso*, dove il passaggio dall'uno all'altro termine è *rottura*, trauma, incessante compito nella diacronia del tempo, mai possibilità di vivere della

conquista dell'attimo precedente. La soggettività è un *io-posto* incessantemente *de-posto* e il suo senso è proprio in questo incessante rovesciamento della posizione in *de-posizione*. La religiosità è la coscienza del trascendente incessantemente deposta dal trascendente; e il suo senso è proprio in questa incessante deposizione. È in questa dinamica di dualità, inassumibile dalla coscienza – ma che è anzi il suo risveglio – che significa la rivelazione biblica, che altrimenti sarebbe semplice coscienza della rivelazione, disvelamento, riduzione dell'agire di Dio al problema della verità di Dio. Dal punto di vista educativo si pone la domanda di come favorire questo rovesciamento o questo risveglio e, prima di tutto, se sia possibile favorirlo. Poterlo mediare attraverso un intervento educativo significherebbe forse appropriarsene, compiere una riduzione. La questione tocca il senso stesso dell'educare e la possibilità stessa dell'educare la religiosità. Se da una parte, da questo punto di vista, la prospettiva di Lévinas dà l'idea di essere fuori dal mondo – perché forse qualsiasi intervento umano è già appropriazione, coscienza e immanenza – dall'altra essa costituisce una provocazione per le mediazioni umane ed educative a liberarsi dei sensi di potenza e a impregnarsi del senso della trascendenza. Ogni mediazione di coscienza infatti è riconducibile all'io, ma l'io non può non fare i conti con l'altro e con l'infinito, da cui soltanto in realtà riceve senso. Può anche la mediazione educativa acquistare la sua significatività ultima e la sua positività non a partire dalla verità e dalla coscienza ma a partire dall'altro e dall'infinito? La questione per adesso rimane aperta.

## Note

<sup>1</sup> “Il senso non si determina attraverso l'essere o il non essere. È l'essere al contrario che si determina a partire dal senso” (*La relation éthique comme sortie de l'ontologie* (Venerdì 5 mars 1976), in DMT, 212).

<sup>2</sup> “L'insorgere dell'umano è forse la rottura dell'epopea dell'essere attraverso la relazione dell'uno all'altro (dominio dell'etica) che non sarebbe un piano al di sopra dell'essere, ma la gratuità in cui il *conatus*, in cui la perseveranza nell'essere si dis-fa” (*L'analytique du "Dasein"* (Venerdì 5 décembre 1975), in DMT, 38-39).

<sup>3</sup> *Détermination philosophique de l'idée de culture* (1983), in EN, 186.

<sup>4</sup> TRI, 16-17.

<sup>5</sup> Cf. *L'extra-ordinaire de la responsabilité* (Venerdì 12 mars 1976), in DMT, 215.

<sup>6</sup> TRI, 17.

Nota S. Petrosino, seguendo l'interpretazione della fenomenologia da parte di Lévinas e riferendosi in modo particolare a EDE: “Nella fenomenologia [...] l'oggetto rinvia al soggetto non per il fatto che ha tale o tal'altro senso, ma per il fatto che ha un senso. [...] L'ideale della fenomenologia non è più nell'esplicazione del fatto, sempre naïf, ma nel chiarimento del senso che è il modo filosofico della conoscenza” (*La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1979, 152).

<sup>7</sup> *La conscience non-intentionnelle* (1983), in EN, 133-134.

<sup>8</sup> *De la déficience sans souci au sens nouveau* (1976), in DQVI, 81. Lévinas spiega in una nota all'inizio del saggio di scrivere “essanza con la a” “per designare il senso verbale della parola *essere*: l'effettuazione dell'essere, il *Sein* distinto dal *Seiendes*” (*ibid.*, 78). Cf. la *note préliminaire* di AE, ritenuta da Lévinas stesso “necessaria alla comprensione del discorso e del titolo stesso di questo volume”, dove egli spiega che “il termine *essanza* (*essence*) esprime l'essere differente dall'ente, il *Sein* tedesco distinto dal *Seiendes*, l'*esse* latino distinto dall'*ens* scolastico” e aggiunge: “non si è osato scrivere *essance* come lo esigerebbe la storia della lingua in cui il suffisso *ance*, proveniente da *antia* o da *entia*, ha dato luogo a nomi astratti di azione” (AE, 9). In qualche modo Lévinas esprime la sua visione dell'essere e quello che tante volte egli chiama il *carattere transitivo* che il verbo essere – in modo particolare in Heidegger – ha assunto. Il carattere transitivo del verbo essere è in definitiva il potere ad esso accordato di assoggettare l'io.

<sup>9</sup> *De la déficience sans souci au sens nouveau*, in DQVI, 81-82. Riguardo a questa fondamentale osservazione di Lévinas a Heidegger cf. Petrosino S., *La verità nomade...*, 163.

<sup>10</sup> Ad es., in una intervista del 1983, Lévinas dichiara: “Heidegger è per me il più grande filosofo del secolo, forse uno dei più grandi del millennio” (*Philosophie, justice et amour*, in EN, 126).

<sup>11</sup> Ad es. in *ibid.*, 126.

<sup>12</sup> La svolta si matura nel pensiero di Heidegger a partire dalla fine degli anni '20: il primo scritto che la testimonia è *Dell'essenza della verità* del 1930 (in *Se-*

gnavia, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, 133-157). Una formulazione chiara di essa è nella *Lettera sull' "umanismo"* del 1946 (a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995) dove, tra l'altro, in risposta a J.-P. Sartre che in *L'esistenzialismo è un umanismo* (intr. di P. Caruso, tr. G. Mursia Re, Mursia, Milano, 1968) interpreta *Essere e tempo* nel senso del primato del *Dasein* e dell'esistenza, Heidegger sottolinea invece l'assoluta centralità dell'essere nella sua riflessione e afferma che il *Da* del *Dasein* può avvenire solo in quanto "inviato", "destinato" dall'essere stesso (*Lettera sull' "umanismo"*..., 65). Per un'introduzione alle problematiche, ancora molto dibattute e aperte, relative alla svolta, si vedano i diversi contributi in Volpi F. (ed.), *Guida a Heidegger...* (in particolare il saggio di L. Samonà: *La "svolta" e i "Contributi alla filosofia": l'essere come evento*, 159-198).

<sup>13</sup> Cf. Sansonetti G., *Lévinas e Heidegger...*, 85.

<sup>14</sup> *Philosophie, justice et amour*, in EN, 126-127. I *Feldwege* (*sentieri* o, letteralmente, *sentieri di campo*) sono in Heidegger i percorsi del pensiero; percorsi che si perdono nell'essere e possibili – nell'ottica della differenza ontologica e della comprensione dell'essere come evento – per il darsi, ma nel ritrarsi, dell'essere. L'espressione richiama l'altra, più usata da Heidegger e che fa da titolo a una raccolta di saggi: *Holzwege, i sentieri di bosco*, che – come spiega lo stesso Heidegger – "si interrompono improvvisamente nel fitto" (*Sentieri interrotti...*, 1). Per un approfondimento del senso degli *Holzwege*, v. la *presentazione* di P. Chiodi, V-XI.

<sup>15</sup> *Philosophie, justice et amour*, in EN, 127.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 126.

<sup>17</sup> In "*Totalité et Infini*". *Préface à l'édition allemande*, Lévinas sottolinea la "grande meraviglia" da lui provata di fronte all'idea dell'infinito di Cartesio; una novità dopo l'abitudine con la lezione sul "parallelismo noetico-noematico" di Husserl che, lui pure, si diceva discepolo di Cartesio (in EN, 234).

<sup>18</sup> *La pensée de l'être et la question de l'autre* (1978), in DQVI, 185.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 185.

<sup>20</sup> *La philosophie de Franz Rosenzweig (Préface à 'Système et Révélation' de Stéphane Mosés)* (1982), in AHN, 181-182.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 185.

<sup>22</sup> *V. Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain*, 1980, in DQVI, 214-215.

<sup>23</sup> *Avant-Propos*, in EN, 10.

<sup>24</sup> *La conscience non-intentionnelle*, in EN, 134-135. Cf. anche *Diachronie et représentation* (1985), in EN, 165-166, dove Lévinas sviluppa l'idea che l'"intenzionalità" è essenzialmente "egoismo" e mostra che la struttura dell'intenzionalità è un "prendere": tra il prendere della tecnica e il contemplare teoretico c'è meno distanza di quello che sembra.

<sup>25</sup> Questa è la prospettiva di AE, che può essere pensato come una ricerca sulla soggettività: "Il soggetto si comprende fino alla fine a partire dall'ontologia? È questo uno dei problemi principali della presente ricerca o, più esattamente, ciò che essa mette in questione" (AE 54). Nella stessa prospettiva bisogna leggere d'altronde anche TI. Ecco come Lévinas introduce l'edizione tedesca: "Questo li-

bro contesta che la sintesi del sapere, la totalità dell'essere abbracciata dall'*io trascendentale*, la presenza colta nella rappresentazione e il concetto e l'interrogazione sulla semantica della forma verbale dell'essere – stazioni inevitabili della Ragione – siano le istanze ultime del *sensato*" ("*Totalité et Infini*". *Préface à l'édition allemande*, in EN, 232).

<sup>26</sup> Abbiamo già rilevato come Lévinas più volte afferma di assumere il metodo fenomenologico, pur prendendo le distanze dall'orizzonte dell'essere che lo permea. Sulla problematica se il pensiero levinasiano sia fenomenologico e su come si rapporti (avvicinandosi e distaccandosi allo stesso tempo) con la fenomenologia husserliana, cf. Strasser S., *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, in "Revue philosophique de Louvain" 75(1977)25, 101-125.

<sup>27</sup> Cf. Baccarini E., *E. Lévinas. Soggettività e infinito*, Studium, Roma, 1985, 38.

<sup>28</sup> Interrogato sul suo rapporto con la fenomenologia, Lévinas risponde: "Io non comincio dalla riduzione trascendentale" (*Sur la philosophie juive*, 1985, in AHN, 212).

<sup>29</sup> Si chiede Lévinas in questo saggio: "L'intenzionalità è sempre – come affermano Husserl e Brentano – fondata su una rappresentazione? O, l'intenzionalità è il solo modo della *donazione di senso*? Il *sensato* è sempre correlativo di una tematizzazione e di una rappresentazione? Risulta sempre dalla unificazione di una molteplicità e di una dispersione temporale? Il pensiero è di primo acchito consacrato all'adeguazione e alla verità? Il pensiero è per essenza rapporto a ciò che gli è uguale, cioè essenzialmente ateo?" (*La conscience non-intentionnelle*, in EN, 136).

<sup>30</sup> V. *La Philosophie et l'Éveil* (1976), in EN, 90-91.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 95-97.

<sup>33</sup> Cf. l'interpretazione di S. Petrosino, che coglie una problematica comune alla base della fenomenologia husserliana e del pensiero di Lévinas (*La verità nomade...*, 187), ma con una radicale differenza: "In Husserl il *sensato* rinvia ad una soggettività conoscente [...]. Alla *Sinnggebung* husserliana Lévinas intende opporre una "*Sinnggebung* etica, vale a dire essenzialmente rispettosa dell'Altro" (cita EDE, 135)" (*ibid.*, 192). E ancora: "Nell'impossibilità di separare nel pensiero di Lévinas il *concetto d'etica* da quello della significazione, sta, a nostro avviso, la possibilità della comprensione di questo pensiero e del suo itinerario; di questo pensiero che vuol fare dell'itinerario il destino della verità. L'etica, luogo dell'apertura continua, dell'esodo senza fine, della verità. L'etica, luogo della verità *nomade*" (*ibid.*, 194).

<sup>34</sup> TRI, 22.

<sup>35</sup> TRI, 18.

<sup>36</sup> *La question radicale. Kant contre Hegel (Vendredi 6 février 1976)*, in DMT, 68.

<sup>37</sup> *Philosophie, justice et amour*, in EN, 125-126.

<sup>38</sup> AE, 66.

<sup>39</sup> *Penser la mort à partir du temps (Vendredi 14 mai 1976)*, in DMT, 128.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 127-128.

<sup>41</sup> *De la conscience au prophétisme (Vendredi 30 avril 1976)*, in DMT, 232.

<sup>42</sup> *Philosophie, justice et amour*, in EN, 126.

<sup>43</sup> AE, 90.

<sup>44</sup> AE, 66. A questa nuova nozione di tempo, che ribalta quella heideggeriana, Lévinas giunge valorizzando gli apporti di Bergson e di Rosenzweig. Bergson è – secondo Lévinas – “una tappa essenziale del movimento che mette in questione i cardini della spiritualità improntata al sapere e quindi alla significazione prioritaria della presenza, dell’essere e dell’ontologia”; il suo apporto è legato in particolare alla nozione di *durata*, che è “puro cambiamento, senza che si debba cercare, sotto questo cambiamento, alcun sostrato identico”, che è – ancora – “scaturimento (*jailissement*) in sé della novità incessante”, “novità assoluta del nuovo”. Si apre la strada a una “spiritualità della trascendenza che non riviene a un atto assimilatore della coscienza”; si è introdotti a una “intelligibilità” che viene dallo “scaturimento della durata”, anche se Bergson poi, parlando dell’*intuizione della durata*, riintroduce probabilmente il sapere “dietro la durata” (TRI, 20-21. In questo contesto Lévinas si rifà a Bergson H., *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, in *Oeuvres*, a cura di A. Robinet e H. Gouhier, Puf, Paris, 1959, 1260). L’apporto di Rosenzweig è nel senso che egli ha indicato le “*circostanze privilegiate* del vissuto in cui si costituisce la temporalità”. Valorizzando la tradizione biblica – ma “i riferimenti biblici sono rivendicati come modi della coscienza umana originale” – egli ha avuto l’audacia di “riferire il passato alla creazione e non la creazione al passato, il presente alla Rivelazione e non la Rivelazione al presente, il futuro alla Redenzione e non la Redenzione al futuro” (*L’autre, utopie et justice*, 1988, in EN, 245).

<sup>45</sup> *La relation éthique comme sortie de l’ontologie (Vendredi 5 mars 1976)*, in DMT, 212.

<sup>46</sup> *Sein und Zeit...*, § 53.

<sup>47</sup> Così Heidegger riassume “ciò che caratterizza l’essere-per-la-morte autenticamente progettato sul piano esistenziale”: “*L’anticipazione svela all’Esserci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo al prendente cura avente cura, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: “la libertà per la morte”*” (*ibid.*, § 53).

<sup>48</sup> *Ibid.*, “*Mourir pour...*”, in EN, 211-212.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 214.

<sup>50</sup> “Ciò che si chiama con un termine un po’ insincero amore è per eccellenza il fatto che la morte dell’altro mi colpisce più della mia. L’amore dell’altro, è l’emozione della morte dell’altro. È la mia accoglienza di altri, e non l’angoscia della morte che mi attende, a costituire il riferimento alla morte. Noi incontriamo la morte nel volto di altri” (*Lecture de Bloch (fin). Vers une conclusion (Vendredi 7 mai 1976)*, in DMT 122). Il termine *amore* viene usato raramente e con difficoltà da Lévinas perché equivoco nell’uso e perché nasconde spesso il primato dell’essere. Quando egli lo usa, sente sempre la necessità di spiegarlo e collegarlo alla responsabilità di fronte all’altro o – come in questo caso – per la morte dell’altro.

<sup>51</sup> *De l’Un à l’Autre. Transcendance et temps*, in EN, 156-157.

<sup>52</sup> La ricerca dell’*altrimenti che essere* è proprio la ricerca di questa eccezione della (nella) soggettività: “La nostra interrogazione sull’*altrimenti che essere* avverte nell’ipostasi stessa del soggetto – nella sua soggettivazione – un’eccezione, un non-luogo al di qua della negatività speculativamente sempre recuperabile, un *al di fuori* dell’assoluto che non si dice più in termini di essere. Neanche in termini di ente sul quale peserebbe ancora il sospetto di modulare l’essere e di rianodare così la rottura segnata dall’ipostasi” (AE, 35).

<sup>53</sup> *La conscience non-intentionnelle*, in EN, 138. Il salmo a cui ci si riferisce è il 119 (versetto 19).

<sup>54</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>55</sup> *Un Dieu “transcendant jusqu’à l’absence” (Vendredi 21 mai 1976)*, in DMT, 252-253.

<sup>56</sup> AE, 30.

<sup>57</sup> AE, 100-101.

<sup>58</sup> AE, 103.

<sup>59</sup> AE, 108-109.

<sup>60</sup> AE, 104.

<sup>61</sup> AE, 104.

<sup>62</sup> AE, 102.

<sup>63</sup> AE, 120.

<sup>64</sup> AE, 123.

<sup>65</sup> AE, 119.

<sup>66</sup> AE, 119-120. L’ultima espressione si richiama al testo di *Isaia 58,7*.

<sup>67</sup> AE, 94.

<sup>68</sup> AE, 95.

<sup>69</sup> AE, 46-47.

<sup>70</sup> AE, 99.

<sup>71</sup> *Dieu et la philosophie*, in DQVI, 99.

<sup>72</sup> *Éloge de l’insomnie (Vendredi 7 mai 1976)*, in DMT, 238-239.

<sup>73</sup> AE, 94-95. L’unicità come elezione si contrappone radicalmente all’unicità come *autenticità* di Heidegger. Si chiede Lévinas a proposito della *Eigentlichkeit* heideggeriana: “l’autenticità dell’io, la sua unicità, consiste forse in questa possessiva *meità* senza mescolanza, di sé a sé, fiera virilità *più preziosa della vita*, più autentica dell’amore o della preoccupazione per altri?” (*L’autre, utopie et justice*, in EN, 239).

<sup>74</sup> AE, 98.

<sup>75</sup> *Dieu et la philosophie*, in DQVI, 109.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 108. V. anche *Un Dieu “transcendant jusqu’à l’absence (Vendredi 21 mai 1976)*, in DMT, 248.

<sup>77</sup> La piena affermazione della soggettività e allo stesso tempo della creaturalità si intrecciano profondamente. F.P. Ciglia lo mostra in riferimento alla prima fase del pensiero di Lévinas, dove il farsi strada della soggettività, che squarcia l’anonimato e l’orrore dell’*il y a*, avviene sulla base della nozione di creazione (*Un passo fuori dall’uomo...*, 99ss.).

<sup>78</sup> In questa visione della temporalità – nuova rispetto a quella heideggeriana ma anche rispetto a quella bergsoniana – agisce sicuramente in Lévinas l'influsso della dottrina della *creazione continuata* di Malebranche (v. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII Entretien, §§ VI-XI, in *Oeuvres complètes*, XII-XIII, édité par A. Robinet, Vrin, Paris, 1965, 156-162).

<sup>79</sup> AE, 23.

<sup>80</sup> AE, 25.

<sup>81</sup> S. Petrosino, secondo cui l'idea di creazione attraverso in filigrana tutto il pensiero di Lévinas (v. *Introduzione*, in Lévinas E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di M.T. Aiello e S. Petrosino, Jaka Book, Milano, 1983, XXIIss.), mostra bene l'intreccio di questa nozione con quella di responsabilità o di assegnazione: "Forse l'egoismo non è l'ultima parola sul soggetto perché non è mai stato la prima"; "un avvenimento più antico del godimento costituisce il soggetto prima che esso goda nel possesso". E tale avvenimento è la creazione (*La verità nomade...*, 67-68). In questa centralità assegnata alla nozione di *creazione*, Petrosino si muove sulla scia delle analisi di O. Gaviria Alvarez (*L'idée de création chez Lévinas: une archéologie du sens*, in "Revue philosophique de Louvain" 72(1974)15, 509-538), per il quale un attento esame dell'"idea di creazione" è condizione necessaria per entrare nella profondità del pensiero levinasiano (*ibid.*, 511).

<sup>82</sup> Cf. Petrosino S., *La verità nomade...*, 61.

<sup>83</sup> Nota S. Plourde (citando EDE, ed. 1949, 211 e rinviando a AE, ed. 1974, 179): "Come scrive nel suo stile colorito il filosofo, qualche cosa è successo in una notte immemorabile, come ciò che avviene tra il Crepuscolo in cui si perde (o si raccoglie) l'intenzionalità più estatica, ma che guarda sempre troppo corto, e l'Alba in cui la coscienza riviene a sé, ma già troppo tardi per l'evento che si allontana" (*Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité. Guide de lecture*, Cerf, Paris, 1996, 141). Secondo l'interpretazione di Plourde la nozione di creazione è centrale e "sembra costituire, nell'opera di Lévinas, la chiave di volta dell'architettura filosofica" (*ibid.*, 146).

<sup>84</sup> Secondo S. Petrosino, questo fatto è prezioso: "Lévinas ci rende accorti, la creazione sembra eccedere lo sguardo della tematizzazione" (*La verità nomade...*, 72). *L'autrement qu'être* è la trascendenza ma è la creazione "la relazione di trascendenza" (*ibid.*, 76).

<sup>85</sup> *Sur l'idée de l'Infini en nous*, in EN, 227. V. anche TRI, 22.

<sup>86</sup> TRI, 22-23. V. anche *Sur l'idée de l'Infini en nous*, in EN, 227.

<sup>87</sup> Il seguente testo esprime bene l'intreccio del problema filosofico e di quello religioso: "Che la prossimità dell'Infinito e la socialità che essa instaura e comanda, possano essere migliori della *coincidenza dell'unità*, che la socialità sia proprio per la sua pluralità stessa, una eccellenza irriducibile [...]; che la relazione o la non-indifferenza all'altro non consista, per l'Altro, nel convertirsi al Medesimo, che la religione non sia il momento dell'*economia* dell'essere; che l'amore non sia solo un semi-dio – è certamente anche questo che significa l'idea dell'infinito in noi o l'umanità dell'uomo compresa come teologia o l'intelligibilità del trascendente. Ma forse questa teologia si annuncia già nel risveglio stesso

all'insonnia, alla veglia e all'inquieta vigilanza dello psichismo, prima che la finitudine dell'essere, trafitta dall'infinito, non sia indotta a raccogliersi in un Io, egemonico e ateo, del sapere" (TRI, 29). V. anche *Sur l'idée de l'Infini en nous*, in EN, 230. In questi testi Lévinas usa più serenamente il termine "teologia", per indicare la trascendenza dell'umano, di quanto non gli capiti solitamente; normalmente infatti egli è restio a interpretare la problematica della trascendenza con categorie *teologiche*. Prevale l'idea che la teologia si è sviluppata nell'orizzonte dell'essere, come ontoteologia, e quindi non ha saputo esprimere la trascendenza.

<sup>88</sup> S. Petrosino mette in luce come nel pensiero di Lévinas il problema della trascendenza e il problema della soggettività irriducibile all'essere "procedono parallelamente" (*La verità nomade...*, 64).

<sup>89</sup> Fermo restando – come già evidenziato nell'introduzione all'opera di Lévinas e alla sua ispirazione religiosa – che c'è una parte della produzione letteraria che si configura come riflessione religiosa positiva e che si svolge a partire dalla Bibbia e soprattutto dal Talmud. Ma la letteratura *ebraica* di Lévinas ripropone in realtà le stesse preoccupazioni di fondo della letteratura filosofica, pur privilegiando evidentemente l'altro punto di vista e pur avendo la valenza di *contributo* all'ebraismo. Ma l'attenzione di Lévinas al problema religioso rimane sostanzialmente sempre squisitamente filosofica.

<sup>90</sup> *Sur la philosophie juive*, in AHN, 201.

<sup>91</sup> *Idéologie et idéalisme* (1973), in DQVI, 31. Il testo prosegue con l'espressione: "Salvo altri che, in tutta questa noia, non si può lasciar cadere", che lascia vedere come – secondo Lévinas – il valore di altri si imponga all'uomo contemporaneo costituendo una via d'uscita dall'immanenza. Nel testo citato, i rimandi al libro dell'Ecclesiaste (o Qoèlet) si riferiscono al capitolo primo (in particolare 1, 2.9).

<sup>92</sup> *Philosophie et religion* (1971), in NP, 126-127.

<sup>93</sup> *La Révélation dans la tradition juive* (1977), in ADV, 172. Lévinas sottolinea pure qui l'intreccio di trascendenza ed etica: nella rottura dell'essere "si produce il dare, le mani piene al posto delle lotte e delle rapine".

<sup>94</sup> *Transcendance, idolâtrie et sécularisation (Vendredi 6 février 1976)*, in DMT, 187-188. In TI il vivere *mitico* è descritto in rapporto all'elemento (o all'elementale) e in rapporto all'essere impersonale: "La faccia dell'elemento che è rivolta verso di me non nasconde *qualcosa* che è in grado di rivelarsi, ma una profondità sempre nuova dell'assenza, esistenza senza esistente, l'impersonale per eccellenza. Questo modo di esistere senza rivelarsi, al di fuori dell'essere e del mondo, deve essere definito mitico" (TI, 143). Questo vivere mitico caratterizzato da "dei senza volto", "dei impersonali cui non si parla" è il "c'è" (l'il y a), prolungamento dell'elemento (*ibid.*).

Già precedentemente Lévinas aveva descritto la religiosità mitica – del rapporto col sacro – in riferimento all'il y a e come una religiosità dove non emerge un Dio personale né un soggetto veramente tale (v. ad es. *Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine* [1957], in EN, 49-63; si veda anche l'interpretazione di Ciaglia F.P., *Un passo fuori dall'uomo...*, 74ss.).

<sup>95</sup> *Transcendance, idolâtrie et sécularisation (Vendredi 6 février 1976)*, in DMT, 189.

<sup>96</sup> Lévinas riconosce anzi il valore del processo tecnologico che ha portato alla morte degli dei pagani: “La tecnica ci insegna che questi dei sono del mondo, e dunque che essi sono cose, e che essendo cose non sono grande cosa. In questo senso, la tecnica secolarizzatrice si iscrive tra i progressi dello spirito umano. Ma – sottolinea pure Lévinas – essa non ne è la fine” (*ibid.*, 191).

<sup>97</sup> La nozione di esperienza è ambivalente per Lévinas. A volte egli è restio a utilizzarla in riferimento alla religione, altre volte ammette la possibilità di utilizzarla ma ne precisa sempre il senso nella direzione di riconoscere la trascendenza della religione. Si veda ad es. TI 10, dove l’ambivalenza dell’ “esperienza” è in relazione al “rapporto con l’infinito”.

<sup>98</sup> TRI, 11-12.

<sup>99</sup> *De l’Un à l’Autre. Transcendance et temps*, in EN, 146.

<sup>100</sup> *Philosophie, justice et amour*, in EN, 122-123.

<sup>101</sup> *Une nouvelle rationalité. Sur Gabriel Marcel* (1975), in EN, 73. Siamo di fronte a un giudizio radicale non giustificato storicamente. Il suo valore – crediamo – è più per ciò che vuole esprimere come preoccupazione positiva che nel suo significato storico, che andrebbe dimostrato.

<sup>102</sup> Si veda ad es. il seguente testo dove Lévinas parla di “magia dell’interiorizzazione” o della “spiritualizzazione”, cioè della “possibilità di superare i conflitti interiorizzando i problemi, risolvendoli attraverso il ricorso alle buone intenzioni, acconsentendo al crimine grazie a tutte le meraviglie della riserva mentale! La magia interiore, dalle risorse infinite: tutto è permesso nella vita interiore, tutto è permesso fino al crimine. Abolizione delle leggi in nome dell’amore; possibilità di servire l’uomo senza far servire l’uomo; abolire il Sabato sotto il pretesto che l’uomo non è per il Sabato, ma il Sabato è per l’uomo” (*Traité Sanhedrin*, pp. 67 a-68 a. *Désacralisation et désensorcellement*, in DSS, 103). Sono evidenti in questo testo le allusioni a certe insistenze cristiane sull’interiorità in contrapposizione col legalismo ebraico.

<sup>103</sup> *Herméneutique et au delà* (1977), in DQVI, 171.

<sup>104</sup> V. *Existence et éthique*, in NP, in particolare 102-105; cf. l’interpretazione di Petrosino S., *La verità nomade...*, 163ss.

<sup>105</sup> AE, 204.

<sup>106</sup> La storia di Giona (v. libro biblico omonimo) è evocata spesso da Lévinas; ad es. in AE 204.

<sup>107</sup> *La Révélation dans la tradition juive*, in ADV, 162-163.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>109</sup> Nell’ *Avant-propos* a NP, Lévinas, richiamandosi al pensiero di J. Wahl (e in particolare all’opera del 1948: *Poésie, pensée, perception*), allude alla necessità di recuperare il senso originario del termine *assoluto*. Tale termine, che significa appunto la separazione (*ab-solutus*), di fatto invece “è divenuto sinonimo di completo e di inglobante” (11).

<sup>110</sup> In questo senso la riflessione di Lévinas è sulla scia di quella di F. Rosenzweig. Questi, nel contesto delle analisi sul rapporto tra filosofia e teologia e della riflessione sul “nuovo teologo”, mette in luce come la filosofia rifletta dal punto di vista della creazione, ma su tutto il contenuto della rivelazione, che è già

in qualche modo tutto prefigurato o previsto nella creazione (*La stella della redenzione...*, 114-115).

<sup>111</sup> Secondo J. Rolland, “si può leggere Lévinas come pensatore della secolarizzazione, cercando di cogliere l’opportunità che è, per il pensiero, la morte di un certo Dio che abita dietro-ai-mondi” (nota, in *Transcendance, idolâtrie et sécularisation* (*Vendredi 6 février 1976*), in DMT, 187). Su questa linea – come nota lo stesso Rolland – la problematica di Lévinas è vicina a quella di J.-L. Marion (v. in particolare: *L’idole et la distance*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1977).

<sup>112</sup> Utilizziamo il termine *esperienza* tenendo conto – come già rilevato – che, nell’ottica di Lévinas, tale termine, soprattutto quando viene riferito alla religione, presenta elementi di rischio e di ambiguità.

## L'altro

### 1. L'io interpellato dal volto d'altri: la costituzione etica dell'io

Il cammino di approfondimento della soggettività, o meglio di *risalita* al di qua della coscienza, ha dovuto fare i conti con l'Altro-coscienza. Il soggetto, che pure è l'assolutamente separato, significa a partire dal di più e meglio che soggetto. È *sé* non come cammino di coscienza ma come Altro-nell'io e per l'infinito dell'infinito. Identità come rovesciamento dell'identità. La *circostanza* di questo rovesciamento è la *circostanza etica*. Non *circostanza* programmata dal soggetto, perché è fuori dal suo potere e dalla sua libertà; né *circostanza* casuale, perché non è possibile se non in rapporto al cammino dell'affermarsi o del porsi del soggetto; nemmeno *circostanza* nel senso di una situazione comprensibile, attraverso una filosofia realista, in termini d'essere. Ma *circostanza fuori dal mondo* in quanto assolutamente incontrollabile da parte del soggetto. In questo senso *circostanza* che non è *circostanza*, potremmo dire: *in-circostanza*. Ma non per questo insignificanza; piuttosto: *significanza altra*, al di là dell'essere, *significanza etica*. In rapporto alla *circostanza etica* esplose positivamente la costituzione etica dell'io, cioè l'umanità dell'uomo, la soggettività del soggetto.

L'io non è comprensibile se non in rapporto all'altro, o meglio ad *altri*. Altri, non il concetto dell'altro o la generica centralità dell'uomo di certo umanesimo, ma l'altro in quanto altro<sup>1</sup>. Altri, l'unico valore assolutamente incontestabile: anche quand'è contestato, il diritto d'altri sull'io si impone al di là della contestazione<sup>2</sup>. Altri, nei cui confronti è impossibile l'indifferenza, anche quando si volesse essere indifferenti<sup>3</sup>. Perché l'indifferenza è già dimenticanza o sonno del-

l'io, che è costitutivamente per-l'altro, in faccia-ad-altri. L'io in faccia-ad-altri significa l'irruzione di altri nell'io, cioè l'epifania del volto. Il volto non è un segno o un insieme di segni che rimanda all'altro, ma è coincidenza di segno e significato, modo di significare dell'altro in quanto altro, coincidenza dell'alterità dell'altro e del suo manifestarsi inassumibile dall'io. Esperienza dell'assoluta vicinanza dell'altro ma allo stesso tempo il suo assoluto sottrarsi alla mia esperienza. Il volto viene da fuori del mondo e, pur dandosi al mondo, non è del mondo. Viene al mondo facendo esplodere il mondo. Più esattamente, "il suo modo di essere nel mondo non è lo stare, l'ergersi su un fondamento, ma è l'andare verso l'io, il fare un'entrata, è l'irrompere"<sup>4</sup>. La nozione di volto non è ontologica ma è già etica. L'epifania del volto è già in rapporto all'io-deposto, prima che essere ingresso nella coscienza, dove il volto è già scomparso, sottraendosi alla presa. Il volto è la debolezza e allo stesso tempo paradossalmente la forza dell'altro. È la nudità, la mortalità dell'altro in rapporto all'io potente capace e tentato di omicidio; ma è anche forza e comando: esso significa il *Tu non ucciderai* che de-pone la forza dell'io<sup>5</sup>. E questo comando – che "non è solo l'interdetto dell'assassinio ma è un appello a una responsabilità incessante riguardo ad altri"<sup>6</sup> – significa positivamente la rottura dell'io come coscienza, dell'io che era ancora nell'essere, ancora in certo modo *lontano da sé*. L'*in-faccia-al-volto* definisce l'io come io-responsabile-di-altri. La responsabilità è infatti il "principio di individuazione" dell'io<sup>7</sup>. E la responsabilità non è atto del soggetto, non è riconducibile ad una sua decisione o alla sua libertà, nemmeno è frutto della coscienza di una legge o di un contratto sociale; essa piuttosto viene da altri e allo stesso tempo dall'al di là della coscienza che sfugge ad ogni rappresentazione. La responsabilità dell'io precede la coscienza, mettendola sotto accusa e obbligandola a rispondere di altri. Obbligazione che, al di là di qualsiasi alienazione, è esplosione del Bene, relazione etica, l'io-per-l'altro. La relazione etica non suppone qualcos'altro e può essere compresa solo a partire dal soggetto assoggettato ad altri, dall'io-per-l'Altro; dall'io che, lungi da qualsiasi schiavitù, è liberato – potremmo dire – dall'alienazione della sua libertà<sup>8</sup>.

L'io è il per-l'Altro. Esercizio di coscienza e libertà ma sempre preceduto dal debito per altri. Attenzione ad altri ma già preceduta dall'in-faccia-ad-altri e dall'ordine *Tu non ucciderai*; quindi: "timore. Relazione asimmetrica: noi non siamo eguali".

re per tutto ciò che il mio esistere, malgrado l'innocenza delle sue intenzioni, rischia di commettere di violenza e di usurpazione". E questo timore per altri dice che l'io è "responsabilità illimitata", da cui mai si è sdebitati e che mai cessa, nemmeno con la morte di altri, "anche se la responsabilità si riduce allora a rispondere – nello scontro impotente con la morte d'altri – *eccomi*, o, nella vergogna di sopravvivere, a ruminare il ricordo dei propri torti"<sup>9</sup>. L'io è obbligo verso altri; "assoggettamento all'ordine che ordina all'uomo – all'io – di rispondere dell'altro". E – aggiunge Lévinas – "questo è, forse, il nome severo dell'amore"<sup>10</sup>. Non l'amore come ritorno dell'io a sé ma assoluta gratuità, uscita dell'io senza ritorno. "Amore senza concupiscenza, ma irrefragabile quanto la morte". In questo senso, l'"amore del prossimo" è "la possibilità stessa dell'unicità dell'unico"<sup>11</sup>. Unicità dell'altro al di fuori di qualsiasi generalizzazione e trascendente qualsiasi coscienza dell'altro. Unicità dell'io: l'unico chiamato-a-rispondere, l'insostituibile; unicità di elezione. Dall'io che, nell'essere, torna egoisticamente a sé, anche quando sembra uscire da sé, all'io che esce incessantemente da sé a partire da altri e perché assegnato ad altri. Da Ulisse ad Abramo, per riprendere due immagini spesso utilizzate da Lévinas: mentre l'*uscita* di Ulisse è sempre segnata dalla nostalgia di casa e dall'intento di tornare nel proprio mondo, l'*uscita* di Abramo è radicale separazione dalla propria terra e dal proprio mondo, è esodo senza ritorno<sup>12</sup>. E la differenza tra il viaggio di Ulisse e quello di Abramo non è su aspetti secondari e riconducibile a qualche principio generale, ad esempio alla coscienza di mete diverse, ma è differenza radicale. Coincide con la radicale rottura della coscienza d'essere e con l'ingresso nell'etica che è uscita da sé radicale, perché l'uscita qui è esigita da altri, radicalmente separato dall'io. L'io dunque esce definitivamente allo scoperto. Altri lo raggiunge proprio nella sua più segreta interiorità, non lasciandogli il tempo di ricomporsi, di riprendere posizione. Il volto d'altri provoca così la rottura irrimediabile dell'identità, dell'io ripiegantesi su di sé; ma questa rottura non significa la dispersione o spersonalizzazione dell'io o il suo *inferno*, come direbbe Sartre; significa piuttosto l'introduzione nell'etica – al di là e *meglio* dell'essere – e quindi la liberazione dell'io<sup>13</sup>. L'io infatti, ontologicamente il *per-sé*, è costitutivamente – costituzione etica, al di là dell'ontologia – il *per-l'altro*. La responsabilità non è l'*eroismo* dell'io ma la sua struttura<sup>14</sup>.

USCITA → È un'uscita di *DESIDERIO*, movimento sul soggetto che nasce da una rappresentazione. Il desiderio si contrappone al bisogno che parte da me, dal soggetto, da una necessità che è data. Il rapporto con Dio dove si colloca?

de rapporto con Dio parte del...  
all'interiorità...  
di DESIDERIO...  
me non...  
La responsabilità, l'io-in-faccia-ad-altri, dice – al di là del conatus essendi – lo *statuto etico* dell'io.

L'io non è prima io e poi per l'altro. L'altro non è prima l'altro in sé per divenire poi volto che interpella. Lévinas cerca di pensare *insieme* – immediatamente insieme – sia pure nell'assoluta separazione, l'io e l'altro. L'io è l'io-in-faccia-ad-altri ma l'io-in-faccia-ad-altri è l'Altro-nell'io<sup>15</sup>. Ma come è possibile questo? In realtà non è inevitabile affermare prima l'io perché ci sia responsabilità-per-l'altro? Ma, dall'ottica di Lévinas, si potrebbe controbiettare: con quale diritto si afferma l'io in sé prima dell'etica? In questa affermazione non c'è già la presunzione dell'io e la sua usurpazione? Lévinas è ben consapevole della problematica e decisamente orientato sull'originarietà della soggettività etica, più antica della soggettività del per sé<sup>16</sup>. La soggettività etica è come il rovescio dell'identità dell'io. Rovescio che non diventa mai dritto. Accusativo che non diventa mai nominativo o che, quando si fa nominativo, conserva il segno indelebile dell'accusativo o dell'accusa; segno inassumibile dal soggetto e che significa l'incessante ribaltamento del nominativo o dell'identità. È come dire che il sé non ha mai in sé il suo cominciamento ma comincia sempre da altri. È radicalmente annodato ad altri. E il suo realizzarsi come sé è già effetto dell'esposizione ad altri mai assimilabile alla coscienza di sé. “Il *se stesso* si ipostatizza altrimenti: esso si annoda indissolubilmente in una responsabilità per altri”. È il rovescio dell'ipostasi o “ipostasi” che “si espone secondo la modalità di un accusativo come se stesso, prima di apparire nel Detto del sapere, come portatore di un nome”. Il *se stesso* è quindi “intrigo anarchico” perché comincia da altri; è “*la gestazione dell'altro nel medesimo*”<sup>17</sup>. Non la gestazione dell'altro da parte del Medesimo ma la gestazione del Medesimo da parte dell'Altro. L'io è esposizione assoluta all'Altro.

Soggettività come apertura radicale, come sincerità di esposizione all'altro; apertura ed esposizione che, per essere tali, devono partire da altri e devono precedere la soggettività del per-sé e della coscienza. Soggettività che non può essere pensata come condizione, o principio – punto di vista, sguardo – che abbraccia l'universo ma soggettività soggiogata, accusata, passiva; soggettività responsabile di tutto l'universo; sguardo all'universo che è già lo sguardo di altri nell'universo intero che, nell'interpellarmi e accusarmi, mi costitui-

112 L : l'etica non è conseguenza della verità  
è filosofia prima, non suffragata da condizioni  
razionali, ma è il senso profondo dell'io.

sce come sé. “Qui si tenta di dire – afferma Lévinas – l'incondizione del soggetto la quale non ha lo statuto di un principio. [...] Il Sé è Sub-jectum: è sotto il peso dell'universo – responsabile di tutto. L'unità dell'universo non è ciò che il mio sguardo abbraccia nella sua unità d'appercezione, ma ciò che da tutte le parti m'incombe, mi riguarda nei due sensi del termine, mi accusa, è mio affare”<sup>18</sup>. Soggettività sotto accusa o all'accusativo, che mai è una possibile declinazione del nominativo<sup>19</sup>, ma accusativo antico, significazione originaria del soggetto. L'antichità è l'incessante precedenza dell'altro sull'io, l'incessante messa in questione del “per-me”, “assedio” di altri che non ha mai termine, incessante “de-nucleazione dell'io”, “incondizione di ostaggio dell'io”<sup>20</sup>. E tale incondizione, senso radicale della soggettività, è la condizione della possibilità del più piccolo gesto di solidarietà. “È a causa della condizione di ostaggio che nel mondo ci può essere pietà, compassione, perdono e prossimità. Anche la più piccola cosa, anche il semplice *dopo-di-voi-Signore*. L'incondizione di ostaggio non è il caso limite della solidarietà, ma la condizione di ogni solidarietà”<sup>21</sup>. Il *dopo-di-voi-Signore* è l'incessante contestazione dell'identità; è accusa all'intimità del per sé e allo stesso tempo spazio per l'emersione del sé a partire da altri; perdita dell'io, uscita radicale dell'io suo-malgrado ma allo stesso tempo come il ritrovarsi, non *grazie* a sé ma grazie ad altri. “Tutta la mia intimità si fa carico mio-malgrado per-un-altro. Mio malgrado, per-un-altro – ecco la significazione per eccellenza e il senso del sé stesso, del sé – accusativo che non deriva da alcun nominativo – ecco il fatto stesso di ritrovarsi perdendosi”<sup>22</sup>.

Il sé significa sempre dunque come termine – accusativo appunto – di un'iniziativa che non gli appartiene e che mai diventa sua. “La ricorrenza del sé” è “nella responsabilità-per-gli-altri”<sup>23</sup>. Sé più antico dell'io o rovescio dell'io o significazione originaria dell'io. Sé che è *più e meglio* dell'io, meglio dell'*identità* e, fuori da ogni spersonalizzazione, possibilità per l'io (non *dell'io*) di unicità e originalità fuori dalla totalità che spersonalizza. Tale possibilità per l'io viene solo da altri. L'io è sé, l'unico, l'originale, perché ostaggio d'altri. Passività assoluta della soggettività. Ma passività in faccia ad altri che mi interpella e mi rende responsabile. Passività attiva. O attività passività. Attività più attiva di qualsiasi attività, perché attività di risposta, attività che non comincia dell'io, attività nella passività. Soggettività co-

Quando l'altro mi interpella preferisco dire un  
fave un'eccezione? L'esperienza di malgrado è l'esperienza  
per l'altro?

me pazienza assoluta di fronte ad altri. Attività del paziente. Soggettività di persecuzione. Il soggetto è incessantemente il perseguitato da parte di altri, sempre esigente e sconvolgente l'identità e intimità dell'io. Ma persecuzione che è il senso stesso del sé, la soggettività stessa: soggettività al di là del *per sé*. "La persecuzione non viene ad aggiungersi alla soggettività del soggetto e alla sua vulnerabilità; essa è il movimento stesso della ricorrenza". Soggettività come "l'altro nel medesimo", "messa in questione di ogni affermazione *per sé*, di ogni egoismo che rinasce in questa ricorrenza stessa". Soggettività come "esposizione totale all'offesa, nella guancia tesa verso colui che percuote"<sup>24</sup>. *Esposizione* che rischia di rovesciarsi in *posizione*, ritorno dell'io al nominativo, già nel dolore stesso della persecuzione, o nella sensazione che l'obbligazione ad altri ha un qualche limite o nel darsene una ragione o una finalità, fosse anche la finalità del raggiungere la santità; tentazione di "un riposo in sé". Ma riposo incessantemente contestato da altri. Vocazione della soggettività all'apertura radicale, alla sincerità assoluta, a donare ad altri la stessa coscienza del ritorno. Dare che è donazione ad altri degli stessi segni del dare<sup>25</sup>. La contestazione del ritorno in sé è precisamente l'"ossessione per l'altro" o dell'altro. È tale ossessione – e non un movimento che parte dall'io – che "accusandomi di una colpa che non ho commesso liberamente, riconduce l'io a sé al di qua della mia identità, ancora prima di ogni coscienza di sé, e mi spoglia assolutamente"<sup>26</sup>.

Il ritorno a sé è dunque opera di altri, movimento di ossessione: non solo non è opera dell'io ma significa l'espropriazione dell'io; incessante estraneità del sé rispetto all'io; impossibilità del sé come coscienza di sé, anzi sé come sconvolgimento della coscienza di sé<sup>27</sup>. Ossessione o persecuzione assolutamente non riconducibile ad uno stato di coscienza, assolutamente non riferibile ad una colpa dell'io. Ossessione del sé perseguitato, che non può proclamarsi innocente, che non ha il tempo di difendersi e di dire parola: "Il perseguitato non può difendersi attraverso il linguaggio, poiché la persecuzione è squalifica dell'apologia. La persecuzione è il momento preciso in cui il soggetto è raggiunto o toccato senza la mediazione del logos"<sup>28</sup>. Ossessione assolutamente non riconducibile all'angoscia heideggeriana dell'essere-per-la-morte, che è angoscia dell'Esserci e già angoscia per sé, nella e della coscienza. L'ossessione viene dall'altro ed è preoccupazione per l'altro. Proprio in questo è ricorrenza del sé.

La soggettività è ospitalità, mi sento io, ma  
mi sento ospite di me stesso.  
114 Solo accoglie l'altro tutto che si ama con un  
s. mio

L'ossessione per l'altro è sofferenza, ma sofferenza per l'altro che, per l'io, significa il malgrado-l'io o malgrado-la-coscienza, cioè la sua assoluta pazienza o passività. La sofferenza può essere certo pensata come contenuto della coscienza. Ma questo contenuto in realtà trasborda la coscienza, nel senso che significa la soggettività al di là della coscienza, significa l'inassumibile da parte dell'io, cioè la soggettività come passività al di là della "recettività" che è già coscienza della passività<sup>29</sup>. La sofferenza dunque, nella sua significazione radicale, non è sofferenza-per-me ma sofferenza-per-altri. Il suo senso non può essere sul piano della coscienza e non può essere cercato in una "retribuzione" o in ragione di un "progresso spirituale" o in rapporto a un "valore sociale o politico"<sup>30</sup>. Il soggetto sarebbe già attivo e *datore* di senso. Al contrario, la sofferenza è radicalmente senza scopo, in-utile, scandalo. Il suo senso si apre solamente nell'etica, nell'io-per-l'altro; nel farsi cioè "sofferenza per la sofferenza, fosse anche inesorabile, di qualcun altro"<sup>31</sup>. E il soffrire-per-l'altro è il senso stesso della soggettività; da qui comincia l'umanità<sup>32</sup>. Soffrire dell'io ma senza ritorno. Soffrire per l'altro che significa il sé, al di qua della coscienza. Soggezione assoluta all'altro fino alla sostituzione. L'io è sostituzione d'altri, è responsabilità della responsabilità dell'altro, patire del patire dell'altro. Ma sostituzione non nella confusione, che non entra mai cioè nella coscienza o nell'avventura d'essere; o – come dice Lévinas – "sostituzione" che "non è transustanziazione" perché "non si tratta di entrare in un'altra sostanza e di porvisi". La sostituzione "resta relazione con altri, e come tale resta in discontinuità, nella diacronia, senza coincidenza. La sostituzione non è un risultato e non significa uno stato vissuto; è come un processo all'inverso dell'essenza, che, essa, si pone; la sostituzione, in cui la responsabilità non cessa, resta dunque altrimenti che essere"<sup>33</sup>. Sostituzione di espiazione. L'io, responsabile della responsabilità dell'altro, è espiazione della colpa dell'altro. Espiazione non già come coscienza della colpa dell'altro e come capacità di espiazione ma espiazione come significazione originaria dell'io. L'"espiazione" è "ciò che unisce identità e alterità". L'io non è un ente "capace" di espiazione per gli altri: "l'io è questa espiazione originale – involontaria – poiché anteriore all'iniziativa della volontà (anteriore all'origine), come se l'unità e l'unicità dell'io fossero già la presa su di sé della gravità dell'altro"<sup>34</sup>.

Questa passione o espiazione per l'altro, che va fino alla sostituzione all'altro, non è assolutamente al culmine di uno sforzo di volontà o frutto di coscienza; non è da intendere nemmeno come frutto di esperienza mistica. È da intendere piuttosto come "prospettiva di santità"<sup>35</sup>. La santità è precisamente il cominciamento dell'umano: è il passare d'altri avanti a me e l'esplosione del sé, al di là dell'io. Non santità di eroismo ma, nel semplice gesto del *dopo-di-voi-Signore*, esplosione di umanità nell'io. In certo modo la santità è eroismo solo a partire dall'io nella coscienza affamata della preoccupazione di sé; ma, nella prospettiva della resa dell'io all'altro (e al sé), la santità è *semplicemente* l'umanità dell'io. Ciò non vuol dire che la santità non sia difficile e non rimanga una vetta per l'umanità ma in certo modo essa è facile perché coincide col senso stesso dell'umano; questo spiegherebbe anche perché la santità è ammirata anche da coloro che sono lontani da essa. All'osservazione che la prospettiva di santità rimane di fatto lontana dalla quasi totalità degli uomini, Lévinas risponde: "La santità è nondimeno la suprema perfezione, e io non dico che tutti gli uomini sono dei santi! Ma è sufficiente che, talvolta, ci siano stati dei santi, e soprattutto che la santità sia sempre ammirata, persino da quelli che sembrano più lontani da essa. Questa santità che fa passare altri davanti a sé diviene possibile nell'umanità"<sup>36</sup>.

L'io così comincia inesorabilmente dall'altro. È *sé* solo di fronte ad altri, nella responsabilità per altri, che è persino sostituzione, ma sempre esteriorità dell'altro. Ed è l'esteriorità dell'altro che libera l'io dalle uscite apparenti, ad esempio del sentirsi di fronte-al-mondo o dell'avere la coscienza dell'altro; uscite che in realtà sono l'incessante ritrovarsi dell'io nella coscienza di sé. L'esteriorità del di-fronte-ad-altri è radicale; per questo l'io è *sé*<sup>37</sup>. L'io è interiorità incessantemente ordinata all'(dall')esteriorità. È ciò che Lévinas chiama *psichismo*, o *ispirazione*, o *animazione*: queste nozioni – che abbiamo già incontrato in rapporto all'idea dell'infinito e che articolano l'infinito dell'infinito – dicono l'io come l'Altro-dell'io ma senza alienazione dell'io. Lo "psichismo" significa "questa alterità nel medesimo senza alienazione, come incarnazione, come essere-nella-propria-pelle, come avere-l'altro-nella-propria-pelle"<sup>38</sup>. L'io si rovescia in *sé*, o meglio è rovesciato in *sé* dall'altro, in un movimento che non gli appartiene ma che, non per questo, è alienazione o ne-

gazione dell'io. Si tratta appunto di un rovesciamento, dell'eteronomia dell'io, dell'"ispirazione", "pneuma stesso dello psichismo"<sup>39</sup>. Più l'io, perseguitato dall'altro, si spoglia della sua libertà e del suo imperialismo, più torna a *sé*. In questo senso "io sono *in sé* attraverso gli altri" e per questo "lo psichismo è l'altro nel medesimo senza alienare il medesimo"<sup>40</sup>. L'ispirazione dell'io non è una metafora, come quando si parla di un poeta, ma significa propriamente l'"alterazione" dell'io da parte dell'altro, "alterazione senza alienazione". È l'"animazione", che è – anche qui fuori da ogni metafora – "questa maniera di rivendicarmi, di agitarsi in me" da parte dell'Altro. Ispirazione o animazione che toccano l'io in quanto io, che non lasciano alcuna possibilità di fuga ma che significano allo stesso tempo la liberazione o elezione dell'io. "È come un *malgrado me* che è più me che me stesso: è una elezione"<sup>41</sup>. Lo psichismo è pertanto la liberazione dell'io, perché è l'Altro-che-sveglia-l'io. Nello psichismo, tutt'altro che alienazione, l'io è salvaguardato piuttosto dall'alienazione. Alienazione è l'io chiuso nel per-*sé*, *insensibile* all'altro: l'io che dorme, credendo di essere sveglio, nella coscienza d'essere; l'io che si realizza nell'uguaglianza a *sé*, nella noia, nella chiusura nel regno del medesimo, nella dimenticanza di *sé*, cioè della sua assegnazione ad altri nella responsabilità. L'io chiuso in *sé*, non in-faccia-ad-altri, è anche l'io chiuso al *sé*, l'io cioè che dimentica di venire dall'Altro. L'io-responsabile al contrario è l'Altro-nell'-io, *sé*. Il *per-l'altro* e il *dall'altro* si implicano radicalmente. "La responsabilità affranca il soggetto dalla noia, lo libera dalla cupa tautologia e dalla monotonia dell'essenza, o lo libera dall'incatenamento in cui l'io soffoca sotto se stesso. [...] L'io è una ipseità disuguale, senza ritorno a *sé*. [...] L'altro sveglia lo stesso, è l'altro nello stesso senza alienarlo, senza schiavitù. È qui l'eccellenza della bontà. Questa modalità è possibile perché da un tempo memorabile (cioè an-archicamente), il dall'altro (par l'autre) è anche il per-l'altro (pour l'autre)"<sup>42</sup>.

L'io quindi è radicalmente io nell'incessante responsabilità per l'altro e nell'incessante spoliatura o denudamento da-parte-dell'altro. Qui è l'assoluta originalità dell'io, la sua unicità. Unicità dell'unico-che-può-rispondere, unicità dell'insostituibile nella risposta. Unicità di eletto, eletto da tempo memorabile. Unicità di chi obbedisce all'appello che lo sveglia. Unicità al di là dell'identità, altrimenti che essere. "L'unicità di questo io (moi), di questo *io* (je), non

dipende da un aspetto unico della sua natura o dal suo carattere – niente è unico, cioè refrattario al concetto, se non l'io della responsabilità. [...] Il Dire della responsabilità è il solo modo in cui l'uno che non si nasconde in sé, ma si denuda nella ricorrenza sostituendosi, al di qua della sua identità, ad altri, non si moltiplica in questa relazione, ma mette in risalto la propria unità<sup>43</sup>. Nella responsabilità soltanto l'io sfugge al concetto di io e quindi ad una apparente unicità (unicità nell'essere); solo quando è insostituibile è davvero io. "Nell'intrigo della responsabilità, tutto avviene come se io sfuggissi al concetto dell'io per divenire io (moi) nella mia unicità. Unicità che è quella dell'ostaggio a cui nessuno potrebbe sostituirsi senza trasformare questa responsabilità in un ruolo svolto sulla scena di un teatro"<sup>44</sup>. L'unicità dell'io, la significazione della soggettività, è nell'etica. L'io è l'io etico, cioè per-l'altro e assegnato al Bene da tempo immemorabile. L'unicità dell'io è la sua radicale attività – incessante responsabilità per altri – e la sua radicale passività – di assegnato, già assegnato, al Bene. Coincidenza di attività e passività, attività nella passività, possibile solo nell'etica, al di là dell'essere<sup>45</sup>. Io costitutivamente annodato ad altri e costitutivamente in ritardo rispetto all'assegnazione ad altri. Ritardo che rimanda al tempo immemorabile, inassumibile dalla coscienza. Ritardo dell'io assegnato al Bene senza averlo scelto, *nonostante* l'io. L'impossibilità dell'io di scegliere il Bene, l'essere-già-stato-assegnato al Bene, è il ritardo della *creatura*. Significa infatti il non cominciamento dell'io nell'io. E l'esteriorità dell'interiorità – psichismo di ispirazione – significa il *di più* del soggetto, l'infinito nel soggetto, la sua trascendenza. Ed è qui, nel sé al di là (o al di qua) dell'identità e dell'essere, impossibilitato a scegliere il bene perché lui stesso già scelto dal Bene, che inizia la religiosità dell'io. "Il sé è da cima a fondo ostaggio, più anticamente che Ego, prima dei principi. Non si tratta per il Sé, nel suo essere, di essere. Al di là dell'egoismo e dell'altruismo c'è la religiosità di sé"<sup>46</sup>.

## 2. La prossimità al di là della reciprocità

L'io è costituito eticamente, si definisce in rapporto all'altro e non prima di tutto come coscienza. Il suo legame con l'altro, l'io-per-l'al-

tro, non è dunque frutto della coscienza, della scelta o della libertà ma casomai ne è la condizione: la coscienza è già *cattiva coscienza*; la scelta è già debito, la libertà è già mancata risposta all'appello. Il farsi prossimo, frutto di buona coscienza e espressione dell'impegno morale, è preceduto dalla prossimità, appunto dall'assegnazione dell'io all'altro. "L'uno-per-l'altro" non coincide quindi con la "*soggettività impegnata*"; al contrario, "è secondo una modalità completamente diversa dall'impegno che l'uno è implicato nell'uno-per-l'altro"<sup>47</sup>. Si tratta di una modalità pre-intenzionale. La prossimità infatti non può risolversi nella coscienza. La coscienza, posizione e attività dell'io, si è già allontanata dalla prossimità, l'ha già *superata* proprio mentre la tematizza<sup>48</sup>. Nell'attività della coscienza interviene già la mediazione dell'essere, attraverso un principio universale o una finalità o una rappresentazione, per cui la prossimità entra già in un sistema e il trauma dell'uno-per-l'altro è già *ammortizzato* dall'io che si erge a io attivo, al nominativo, fosse anche nella coscienza del dover rispondere all'altro. La prossimità va pensata invece "al di fuori delle categorie ontologiche", e quindi al di fuori del regno dell'io; quando la prossimità passa attraverso categorie ontologiche, essa è in fondo pensata "come limite o complemento al compimento dell'avventura dell'essenza che consiste nel permanere nell'essenza e nello sviluppare l'immanenza, nel restare nell'io, nell'identità"<sup>49</sup>.

La prossimità non appartiene all'avventura dell'io ma la precede, non è contenibile dalla coscienza ma eccede la coscienza: è l'eccedenza del Bene al di là dell'essere. "Il senso dell'approssimarsi è bontà [...] dell'al di là dell'essenza. La bontà si mostra certamente nell'ontologia, metamorfizzata in essenza – e da ridurre – ma l'essenza non può contenerla". È contestato radicalmente il pensiero occidentale per cui, secondo Lévinas, la prossimità è dentro l'"intenzionalità tematizzante", dentro l'"articolazione del *senso*", dentro l'"avventura dello spirito"; è al massimo la coscienza dell'altruismo o l'altruismo come compimento dello spirito e non an-archia dell'io, assegnazione al Bene prima dell'essere. Assegnazione radicale alla bontà, non scelta dell'io ma nemmeno violenza, perché la dialettica libertà-violenza subita è già nella coscienza; la coscienza si è già allontanata dalla costituzione etica dell'io: costituzione di assegnato all'altro. "La bontà è nel soggetto l'an-archia stessa; in quanto responsabilità per la libertà dell'altro, anteriore ad ogni libertà in me,

ma anche anteriore alla violenza in me che sarebbe il contrario della libertà, perché se nessuno è buono volontariamente, nessuno è schiavo del Bene<sup>50</sup>.

La prossimità significa quindi nella (o semplicemente: la) soggettività assegnata-ad-altri (prossimità o soggettività prima che coscienza); è *contatto*, ma contatto prima del contatto, cioè al di là della sensazione del contatto – che sarebbe il primo passo della coscienza del contatto e quindi già coscienza. “Contatto da altri”, che parte da altri, non da me e che non si fa “fusione”. La fusione implica già la mediazione dell’essere e della coscienza e quindi il partire dall’io e la riduzione della prossimità alla coscienza della prossimità. Contatto senza fusione né comunione, contatto di assoluta separazione, in cui “il toccante e il toccato si separano, come se il toccato, allontanandosi, sempre già altro, non avesse con me niente *in comune*”. L’esclusione (o la rottura) di qualsiasi mediazione e quindi di qualsiasi rappresentazione del prossimo da parte della coscienza significa l’impossibilità (o la rottura) di qualsiasi simultaneità o sincronia tra l’io e l’altro. La sincronia, *superamento* della differenza assoluta, significherebbe l’indifferenza. “Non è sufficiente dunque definire la prossimità come rapporto tra due termini e come garantita, in quanto rapporto, dalla simultaneità di questi termini. Bisogna insistere sulla rottura di questa sincronia, di questo insieme – attraverso la differenza del Medesimo e dell’Altro nella non-indifferenza dell’ossessione esercitata dall’altro sul Medesimo<sup>51</sup>”.

La prossimità così, in quanto assoluta differenza, significa l’“esplosione del tempo<sup>52</sup>”, cioè la rottura col tempo come rappresentazione della coscienza che nel presente recupera il passato e anticipa il futuro. La temporalità sincronica – sintesi nella coscienza – cede il posto alla “temporalità diacronica”: l’io è relazione ad altri nella rottura incessante della sincronia della coscienza e nell’incessante diacronia di altri che irrompe proprio nella modalità della irrappresentabilità da parte dell’io. Altri è il passato che non si fa mai presente, è il futuro mai anticipabile dall’io. Diacronia del tempo, tempo dell’io e tempo dell’altro mai sincronizzabili. Incessante *ritardo* dell’io in relazione ad altri. L’io è *costretto* da altri a uscire dal suo mondo, o semplicemente dal mondo, dal presente, dal tempo, incessantemente incapace di colmare la distanza o di recuperare l’intervallo tra il comando dell’altro e l’ascolto del comando, tra la con-

vocazione dell’altro e la coscienza della convocazione. Convocazione sempre da fuori del mondo, mai interiorizzabile dall’io sempre *colpevole* e *in ritardo* nella risposta. L’io è sempre sotto accusa. L’altro “mi reclamava prima che io venissi. Ritardo irrecuperabile. [...] La mia presenza non risponde all’estrema urgenza dell’assegnazione. Sono accusato di essere in ritardo<sup>53</sup>”.

Che la prossimità non possa essere pensata come sincronia dell’io con l’altro, significa la contestazione della coscienza – dentro cui soltanto potrebbe avvenire la sincronia – come orizzonte di senso della prossimità. La prossimità fa esplodere la coscienza, la quale non è all’altezza di contenerne il senso. Ciò significa, in altre parole, l’*impensabilità* della prossimità; o meglio, significa che il pensare la prossimità è già *riduzione* della significazione originaria della prossimità. Non *riduzione per difetto* di pensiero o di coscienza. È l’orizzonte stesso del pensiero e della coscienza, che, in quanto orizzonte dell’io, *riduce* il senso della relazione ad altri, comprendendo l’in-faccia-al-volto nel Regno del Medesimo. L’al di là della pensabilità della relazione significa dunque l’alterità della relazione, garanzia di esodo (uscita dell’io senza ritorno), garanzia di relazione dell’io con l’assolutamente altro, che è al di là dell’idea dell’altro in me. Significa precisamente l’assoluta gratuità, relazione senza contraccambio, relazione davvero a partire da altri. Relazione di non reciprocità, perché la reciprocità non sarebbe altro che la sincronia della coscienza e quindi il primato dell’io.

L’insistenza di Lévinas sulla non-reciprocità o asimmetria della relazione ad altri è incessante. Se la relazione fosse reciprocità, il soggetto non vi sarebbe coinvolto radicalmente; sarebbe già intervenuto un principio oggettivo o universale (fosse anche la fraternità universale o fossero i diritti dell’uomo) e quindi sarebbe intervenuta già la coscienza che *allenta* o ribalta la responsabilità dell’io. L’io si sarebbe già sottratto al volto. La prossimità si definisce invece proprio per l’io che non si sottrae al volto, quindi per l’io che è il raggiunto dall’altro, il debole mentre l’altro è il forte, o il forte di fronte alla debolezza dell’altro; ma mai l’uguale, che significherebbe già il sottrarsi e il rifugiarsi nell’oggettività e nella reciprocità della relazione. “La prossimità è il soggetto che si approssima e che, di conseguenza, costituisce una relazione alla quale io partecipo come termine, ma in cui sono più – o meno – di un termine. Questo sovrapp-

più o questa mancanza mi getta fuori dall'oggettività della relazione<sup>54</sup>. L'altro non è l'uguale a me – in questa prospettiva sarebbe già entrato nel *mio* mondo – ma, nella sua altezza, mi comanda: è il mio signore e maestro. Prima dell'uguaglianza sociale si dà la disuguaglianza dell'io-per-l'altro; prima dei diritti dell'uomo, si dà il comando dell'altro che mi assegna a lui<sup>55</sup>. Non solo la relazione tra l'io e l'altro non è mai relazione tra uguali o di reciprocità, ma a rigore non è nemmeno relazione, se relazione volesse dire sincronia di termini in un sistema. "Io evito [...] – spiega Lévinas – la parola *relazione*, che significa sempre una simultaneità tra i suoi termini in un sistema e che è la sincronia della rappresentazione e del mondo e della società e delle sue istituzioni, della sua libertà e uguaglianza, della sua giustizia, verso cui è saggio ritornare [...]. Ma da cui non si può cominciare se la saggezza è saggezza dell'amore. Evito la sincronia della relazione e del sistema, perché la responsabilità per altri che accede alla significazione d'altri nella sua unicità non ha una struttura *sincronica*"<sup>56</sup>. Ma cos'è allora la responsabilità per altri? Cos'è questa relazione, che non è relazione, in cui l'io esce radicalmente dal suo regno a partire dal comando del volto? Cos'è questa responsabilità che sa di "dedizione" o di "devozione", che è "gratuita o piena di grazia" e che "non si preoccupa di reciprocità"<sup>57</sup>? Nella responsabilità, rottura dell'io come coscienza, accesso di trascendenza all'altro a partire dall'altro, esplosione del di più della coscienza, dell'infinito nel soggetto, non si dà forse un *di più* della relazione? Si chiede anche Lévinas: "La relazione diviene religione?". Il *di più* della relazione significa precisamente la resa dell'io ad altri e l'infinitizzazione dell'infinito in me, più e meglio che coscienza. Questo *di più* mi strappa dall'oggettività e dall'universalità. E non si tratta di "un semplice passaggio ad un *punto di vista* soggettivo". Ma si tratta del fatto che "non si può più dire ciò che è il Me (Moi) o l'Io (Je). Bisogna ormai parlare in prima persona"<sup>58</sup>. La reciprocità della relazione sarebbe ancora un modo di sottrarsi dell'io all'altro e un modo ancora della chiusura dell'io, nella coscienza, al *di più* dell'io, all'infinito in me.

È proprio questo *di più* della relazione, il *di più* della responsabilità rispetto alla reciprocità o il *di più* del soggetto rispetto alla coscienza, che motiva la presa di distanza da parte di Lévinas nei confronti della *filosofia del dialogo*, verso la quale peraltro il suo pen-

siero non è esente da alcune oscillazioni. Lévinas riconosce che alcuni autori, in modo particolare Buber, Marcel e Rosenzweig, hanno colto il senso dell'uomo al di fuori del soggetto pensante<sup>59</sup>. La loro posizione non è assimilabile a quella di Heidegger, dove il *Miteinandersein* è in definitiva modalità del Dasein e riconducibile quindi alla coscienza d'essere. Mentre nella filosofia dell'essere (o del sistema o della coscienza) il dialogo è pensato dentro l'io e la filosofia non è altro che monologo, nella filosofia del dialogo l'incontro con l'altro è l'evento che precede o dentro cui si situa la coscienza di sé. Al monologo si contrappone il dialogo, alla "fenomenologia dell'intenzionalità" la "fenomenologia della Relazione"<sup>60</sup>. L'accento è posto "sul rapporto inter-umano – sulla socialità originaria – che si produce nel dialogo", che ha "una significazione per se stessa". Buber in particolare ha mostrato "il carattere originale e irriducibile" del rapporto "Io-Tu", distinguendolo dall'"Io-Ciò", che dice il sapere. "L'Io-Ciò, il sapere, non è fondatore dell'Io-Tu. La nuova filosofia del dialogo insegna che invocare o interpellare l'altro uomo come *tu* e parlargli, non dipende da una preliminare *esperienza* d'altri [...]. Il dialogo sarebbe un avvenimento dello spirito almeno altrettanto irriducibile ed altrettanto antico che il *cogito*"<sup>61</sup>. Buber ha colto che "al principio era la Relazione" e che essa si compie nel linguaggio: "Il dialogo funziona non come una *sintesi* della Relazione, ma come il suo stesso dispiegamento". In tal modo, "la Relazione attraverso il linguaggio è pensata come una trascendenza irriducibile all'immanenza. E l'*ontologia* che così si delinea, riceve da questa trascendenza irriducibile tutta la sua significazione"<sup>62</sup>.

Ma il riconoscimento della novità apportata dalla filosofia del dialogo, e da Buber in particolare, è accompagnato da una serie di rilievi critici che esprimono come in fondo lo stesso Buber, al di là delle apparenze, rimanga nel primato della coscienza e come l'io-responsabile-d'altri non sia affatto riconducibile all'io-tu e al dialogo. Lévinas solleva il forte dubbio riguardo alla relazione io-tu se essa non sia già mediazione, se essa non abbia già incontrato l'essere e non sia già quindi attività dell'io e riflessione<sup>63</sup>. L'io-tu in fondo è già esercizio di coscienza: l'io, nella coscienza dell'altro, va affermandosi nella sua identità. La reciprocità dell'io-tu significa già l'orizzonte della coscienza e quindi dell'essere. Ma la significazione dell'io-in-faccia-al-volto precede la coscienza dell'io, anzi rompe

con la coscienza, già in debito e usurpatrice. Il volgersi ad altri dell'io è a partire da altri e sempre movimento a senso unico, senza reciprocità. La reciprocità è già coscienza del ritorno, già usurpazione: l'io si è sottratto ad altri e si pone dinanzi a lui con sguardo – già liberato dal trauma – oggettivo e di coscienza. Da ciò l'insistenza levinasiana sulla non-reciprocità o asimmetria della relazione, che è in definitiva l'io che resiste alla tentazione di sottrarsi al volto, mentre invece egli è l'unico, l'eletto, l'unico-chiamato-a-rispondere. “Nella Relazione – contrariamente alla *reciprocità* sulla quale, senza dubbio a torto, insiste Buber – ci sarebbe una disparità, una dissimmetria. Senza possibilità di scampo, come se fosse stato eletto per questo, come se fosse così insostituibile e unico, l'io come io è servitore del Tu nel Dialogo”<sup>64</sup>. La relazione quindi per Lévinas significa sempre rapporto con l'esteriorità irriducibile dell'altro e il discorso significa sempre radicalmente appello, al di là della reciprocità<sup>65</sup>. Mai l'io uguaglia l'altro. Ed è proprio la radicale disuguaglianza che significa la rottura dell'essere e della coscienza e l'inizio dell'etica.

La reciprocità della filosofia del dialogo ha poi un senso di formalismo, come se fosse una relazione in cui l'io si presenta a mani vuote e sottovaluta che l'altro mangia e beve, come se si dimenticasse la significazione originaria del sacrificio di sé. “Questa accoglienza [“l'accoglienza di altri come un *tu*”] può farsi a mani vuote? Tutta l'importanza del *mangiare* e del *bere* del mio prossimo, al di là delle mistificazioni filantropiche, fa irruzione nella serenità delle categorie e le determina. Intelligibilità che va dal Medesimo all'Altro senza sopprimere la differenza. [...] Sotto la spiritualità dell'io, risvegliato dal *tu* in Marcel, in convergenza con Buber e con tutta una filosofia che si crede filosofia del dialogo, significa un nuovo ed antichissimo significare, quello del Dono e del sacrificio”<sup>66</sup>. Al di là del dialogo si dà quindi un Dire più antico, che è il sacrificio dell'io e allo stesso tempo l'esplosione del *di più* del soggetto o dell'infinito nel soggetto. Dire che è radicalmente non dialogo ma “testimonianza dell'infinito a colui al quale io mi apro infinitamente”<sup>67</sup>.

Nella ricerca della significazione radicale della relazione, dire etico o della prossimità al di là del formalismo della reciprocità, Lévinas cerca la trascendenza assoluta dell'altro e l'unicità radicale del-

l'io. Separazione assoluta, necessaria all'irruzione dell'altro nell'io e alla radicale uscita senza ritorno dell'io. Separazione che è pluralità irriducibile, alterità al di là di ogni comunione e di ogni individuazione di elementi comuni. In questa ricerca, che ha il suo approdo nella relazione etica, Lévinas era passato – in modo particolare ai tempi di *Il Tempo e l'Altro* (1947) – attraverso l'analisi della femminilità, della sessualità e dell'eros: “All'epoca del mio piccolo libro intitolato *Il Tempo e l'Altro*, pensavo che la femminilità fosse questa modalità dell'alterità – questo *altro genere* – e che la sessualità e l'eroticismo fossero questa non-in-differenza all'altro, irriducibile all'alterità formale dei termini in un *insieme*”<sup>68</sup>. In questa fase matura, la sessualità conserva un interesse filosofico, perché si tratta sempre di una relazione atipica, dove la dualità non è riconducibile a comunione e unità. La sessualità – afferma Lévinas – è “un importante problema filosofico; il senso della divisione dell'umano in uomo e donna non si riduce a un problema biologico. Una volta, pensavo che l'alterità cominciasse nel femminile. È in effetti un'alterità molto strana: la donna non è né il contraddittorio né il contrario dell'uomo, né è come le altre differenze. Non è come l'opposizione della luce e delle tenebre. Distinzione che non è contingente”<sup>69</sup>. Ma l'evoluzione del pensiero levinasiano è chiaramente nel senso che la dualità della sessualità si radica nella più antica dualità etica: “Oggi [rispetto al tempo di *Il Tempo e l'Altro*] penso che bisogna risalire più lontano e che l'esposizione e la nudità e la *domanda imperativa* del volto d'altri costituiscono questa modalità che il femminile suppone già: la *prossimità del prossimo* è l'alterità non formale”<sup>70</sup>. Non solo. Lévinas avverte anche che la relazione erotica trova la sua significazione nell'etica o – come lui dice – nell'“Agape”, amore più antico dell'eros, amore senza ritorno. “Bisogna infatti cercarne [della relazione sessuale] il posto in rapporto all'amore. [...] Penso che l'Eros non sia del tutto l'Agape, che l'Agape non sia un derivato né l'estinzione dell'amore-Eros. Prima dell'Eros c'è stato il Volto; l'Eros stesso non è possibile che tra Volti. Il problema dell'Eros è filosofico e concerne l'alterità”<sup>71</sup>. Come la relazione di reciprocità anche la relazione erotica si radica sulla alterità etica. “La possibilità della *libido*” è “nella *significazione* più elementare e più *ricca* della prossimità”; “sotto l'alterità erotica, l'alterità dell'uno-per-l'altro: la responsabilità prima dell'eros”<sup>72</sup>.

### 3. Il terzo, la giustizia, la filosofia

La significazione radicale dell'umano, prossimità al di là di ogni sistema totalizzante e di ogni reciprocità, si dà fuori dal mondo dell'io cosciente d'essere e allo stesso tempo esclusivamente nell'io inteso come sé-ostaggio-dell'unico. È significazione *fuori dal mondo* ma che si dà *nel mondo*. Infatti: l'unicità dell'io significa nell'io, pur se come rottura dell'io; l'asimmetria della relazione ad altri significa nella simmetria o reciprocità, pur se ne è la rottura o il rovescio; l'io-ostaggio-d'altri, orizzonte etico, significa nella relazionalità con gli altri (nello stato, nell'uguaglianza dei diritti e dei doveri), nell'orizzonte sociale e dell'essere, pur se nella modalità della rottura. In che modo la significazione fuori del mondo e dell'essere può significare nel mondo e nell'essere? Necessariamente attraverso una limitazione della responsabilità; limitazione però che non viene dall'io ma dal *terzo*, dal fatto cioè che l'altro è l'altro dell'altro, dal fatto che un terzo uomo viene a me nel volto d'altri. "Se fossimo due al mondo, non ci sarebbe problema: è altri che passa davanti a me. E in una certa misura – Dio mi guardi dall'esservi costretto come ad un precetto quotidiano – io sono responsabile d'altri anche quando mi infastidisce, anche quando mi perseguita. [...] Ma io sono responsabile della persecuzione dei prossimi"<sup>73</sup>. Da ciò nasce la giustizia e la coscienza stessa: "L'ingresso del terzo è il fatto stesso della coscienza"<sup>74</sup>. E giacché il terzo viene dal volto, ciò che nasce col terzo nasce ultimamente dalla responsabilità e di essa porta i segni indelebili.

La coscienza dunque nasce intrinsecamente connessa con la giustizia, con l'istanza di uguaglianza che viene però dalla disuguaglianza della mia responsabilità per altri: in certo modo giustizia che supera la giustizia, salvaguardandola dall'ingiustizia. "Nella prossimità dell'altro, tutti gli altri dell'altro mi ossessionano e già l'ossessione grida giustizia, reclama misura e sapere, è coscienza. Il volto ossessiona e si mostra: tra la trascendenza e la visibilità/invisibilità. La significazione significa nella giustizia, ma anche, più antica di se stessa e dell'uguaglianza da essa implicata, la giustizia supera la giustizia nella mia responsabilità per l'altro, nella mia disuguaglianza rispetto a colui di cui sono l'ostaggio. Altri è di colpo il fratello di tutti gli altri uomini. Il prossimo che mi ossessiona è già volto, al tem-

po stesso comparabile ed incomparabile, volto unico e in rapporto con dei volti, precisamente visibile nella preoccupazione di giustizia"<sup>75</sup>. La giustizia è, in certo modo, il *richiamo* di incomparabilità che si portano i comparabili, il richiamo di responsabilità che giudica ogni ordine universale e oggettivo, è la garanzia di umanità di ogni sistema perché non diventi tirannia. È, d'altra parte, anche la *concretezza* o la saggezza della responsabilità – o dell'amore o della pace – che rimane radicalmente assegnazione al volto ma che allo stesso tempo non è vuotezza: tale rimarrebbe la responsabilità senza la giustizia. Ma la giustizia rimane tale solo se si porta gli echi della responsabilità e della prossimità. L'io-per-l'altro della prossimità precede l'uguaglianza dei membri di un sistema, fosse anche l'uguaglianza della partecipazione comune alla natura umana, che è incapace di fondare la giustizia. È la prossimità la significazione radicale della giustizia. Senza prossimità, senza la disuguaglianza originaria della responsabilità non è possibile la giustizia. "La giustizia è impossibile senza che colui che la rende si trovi egli stesso nella prossimità". Se da una parte la giustizia è limitazione della prossimità o della responsabilità, dall'altra – afferma Lévinas non senza una certa oscillazione di pensiero – non significa assolutamente la diminuzione dell'ossessione-per-altri. "In nessun modo la giustizia è una degradazione dell'ossessione, una degenerazione del *per-l'altro*, una diminuzione, una limitazione della responsabilità anarchica, una *neutralizzazione* della gloria dell'Infinito". E ancora: "La giustizia rimane giustizia solo in una società in cui non c'è distinzione tra vicini e lontani, ma in cui rimane anche l'impossibilità di passare a fianco del più vicino; dove l'uguaglianza di tutti è portata dalla mia disuguaglianza, dal surplus dei miei doveri sui miei diritti. L'oblio di sé muove la giustizia"<sup>76</sup>. L'uguaglianza di tutti si rovescia immediatamente nella disuguaglianza dell'io-per-l'altro. La giustizia, potremmo dire, è proprio questo rovesciamento. È la disuguaglianza della responsabilità che, per l'ingresso del terzo, si fa uguaglianza; ed è allo stesso tempo l'uguaglianza ma immediatamente contestata e giudicata dalla responsabilità, o dall'*amore* o *carità*, come dice Lévinas in qualche testo, quando supera i sospetti nei confronti di questi termini (in particolare: *amore*) di cui spesso si abusa. La giustizia e la responsabilità (o amore, o carità) si implicano quindi profondamente. Afferma Lévinas: "Ho tentato di fare questa deduzione: la

giustizia stessa nasce dalla carità. Esse possono sembrare estranee quando le si presenta come tappe successive; in realtà sono inseparabili e simultanee, salvo se si è in un'isola deserta, senza umanità, senza terzi<sup>77</sup>.

La riflessione levinasiana sulla giustizia è quindi attraversata dalla preoccupazione di mostrarne la riconduzione alla responsabilità e non tanto invece dall'intento di elaborare le implicazioni positive della responsabilità. In realtà non c'è un interesse specifico per una filosofia dello Stato o per una filosofia politica. Pur non mettendo mai in discussione l'importanza dell'ordine sociale, delle leggi della convivenza civile e delle preoccupazioni dell'uguaglianza dei cittadini; pur ammettendo le esigenze dello Stato e perfino la necessità di una certa violenza (per esigenze di giustizia)<sup>78</sup>, Lévinas è molto preoccupato di richiamare che la realtà del cittadino è già *riduzione* dell'unicità di ogni uomo, che il diritto che nasce dall'uguaglianza non può dimenticare la più antica disuguaglianza, che la giustizia che dimentica l'etica significa totalitarismo, che l'io in definitiva non può mai sottrarsi dall'in-faccia-al-volto e non è mai riconducibile al sistema. "La giustizia esige e fonda lo Stato. C'è, certo, la riduzione indispensabile dell'unicità umana alla particolarità di un individuo del genere umano, alla condizione di cittadino. Ma la giustizia stessa non potrebbe far dimenticare l'origine del diritto e l'unicità d'altri che ormai ricoprono la particolarità e la generalità dell'umano. Essa non potrebbe abbandonare questa unicità alla storia politica che si trova inserita nel determinismo dei poteri, delle ragioni di Stato, delle tentazioni e delle disposizioni totalitarie"<sup>79</sup>.

È come se lo Stato – che pure nasce dalla giustizia e, in definitiva, come abbiamo visto, dalla responsabilità<sup>80</sup> – fosse incessantemente tentato, nella sua legittima e necessaria preoccupazione di uguaglianza, di assolutizzare questa uguaglianza stessa; e in tal modo tradirebbe l'istanza stessa dell'uguaglianza, che porta i segni indelebili della *più antica* responsabilità o prossimità dell'uno-per-l'altro o assegnazione alla bontà. È come se ci fosse bisogno incessantemente di voci profetiche o di "bontà imprevedibili" che rompono il sistema e l'uguaglianza della giustizia e, mentre rompono, significano il senso stesso del sistema e della giustizia. La giustizia – afferma Lévinas – "attende le voci che richiamano ai giudizi dei giudici e degli uomini di Stato il volto umano dissimulato sotto le identità di cit-

tadini. Sarebbero forse queste le *voci profetiche*. Anacronismo che fa sorridere! Ma probabilmente le voci profetiche significano la possibilità di bontà imprevedibili di cui l'io è ancora capace nella sua unicità che precede ogni genere o liberato da ogni genere"<sup>81</sup>. Affermare la necessità di una profezia e di una bontà imprevedibile significa voler superare la tentazione – tentazione del sistema che è nel fatto stesso del sistema – di dimenticare che il segreto dell'umano è l'assoluta irriducibilità di ogni uomo, più antica di ogni rapporto sociale, e che il rapporto dell'io e dell'altro significa radicalmente l'io-per-l'altro. È impossibile cioè che l'io e l'altro formino sistema: "due uomini faccia-a-faccia non costituiscono il nucleo di una società, sono il suo tribunale"<sup>82</sup>. L'io fa società con l'altro solo come io-in-faccia-ad-altri, a meno che, attraverso la mediazione di un principio e nella coscienza, non riduca l'altro all'io. Ma questo sarebbe affermazione dell'io, imperialismo del Medesimo. La significazione dell'io-per-l'altro, significazione etica, rimane al di là del sociale come anche al di là della storia, *fuori* dal mondo. Il pensiero di Lévinas vuol mantenersi nella rottura radicale con qualsiasi totalità, che è già la lezione di *Totalità e Infinito*.

Ma questa relazione sociale al di là della storia e fuori del mondo, non rimane di fatto nell'astrattezza? Non siamo di fronte ad un radicale antistoricismo, alla negazione della storia? Lévinas, come abbiamo visto, non nega la società e nemmeno la storia. La sua attenzione però si concentra su quelle fessure o su quegli interstizi del sociale e della storia, che dicono un al di là e allo stesso tempo la significazione radicale del sociale e della storia, la loro condizione di umanità o semplicemente la loro umanità. Ma questa umanità non appartiene alla storia, è *più che storia*, è esplosione di trascendenza, di infinito, di un *di più* di umanità. L'attenzione di Lévinas si concentra in fondo su questa esplosione. Egli spiega anche la *ricaduta* di questa esplosione, che è esplosione della storia nella storia? Sicuramente no, se per ricaduta si intende l'applicazione storica della sua etica<sup>83</sup>. Ma l'introduzione del *terzo* annoda l'al di là della storia con la storia, l'etica al di là dell'essere con l'essere. Li annoda come nella modalità di un sigillo indelebile che segna inesorabilmente e incessantemente la coscienza, che pure è coscienza del sociale e della storia. È il richiamo incessante dell'oltre. È come se l'al di là della storia mettesse sempre un'inquietudine nella storia. È come se la sto-

ria nascondesse un segreto iscritto nel rovescio della storia. È come se la coscienza, che si erge nel diritto d'essere, fosse incessantemente di fronte ad altri che incessantemente la rovescia. Ed è proprio questo rovescio – rovescio che si dice alla coscienza ma che si ritrae proprio mentre la coscienza se ne appropria – che costituisce la preoccupazione primaria di Lévinas e che lo porta a resistere a qualsiasi pericolo di ritorno in sé della coscienza. Anche se questo ritorno avvenisse attraverso una mediazione universalissima e *umanissima*. E anche se questa mediazione fosse quella dei diritti dell'uomo.

Lévinas ha una visione positiva dei diritti dell'uomo ma avverte anche (o prima di tutto) la necessità di richiamarne *l'al di là*. L'orizzonte dei diritti dell'uomo non può essere l'orizzonte ultimo: essi *rinviano* alla bontà originaria. D'altra parte rimane aperta e problematica la questione di come si giustificano questi diritti. Non possono certo basarsi sull'allargamento del *consenso*<sup>84</sup>. Né possono ricondurre ultimamente alla libertà, "che, virtualmente, sarebbe già la negazione di ogni altra libertà e in cui la giusta conciliazione tra l'una e l'altra non tenderebbe che a una reciproca limitazione"<sup>85</sup>. È insufficiente anche la fondazione, di tipo kantiano, su una ragione universale, cioè su un'idea universale di umanità. E nemmeno è possibile dare una fondazione religiosa o teologica a questa ragione universale<sup>86</sup>. Il rinvio radicale è piuttosto alla pace previa alla ragione, alla bontà originaria, che dice "il dis-interessamento che procede dall'amore, per il quale soltanto *l'unico* e *l'assolutamente altro* possono significare il loro senso nell'amato e in se stesso"<sup>87</sup>. La significazione dei diritti dell'uomo è quindi nella responsabilità per altri, nella prossimità, nell'uno-per-l'altro. E in questo senso essi significano prima di tutto "bontà per il primo venuto", cioè il "diritto dell'altro"<sup>88</sup>. La "fenomenologia dei diritti dell'uomo" sta nel loro "manifestarsi originariamente come diritti dell'altro uomo e come dovere per un io, come miei doveri, nella fraternità"<sup>89</sup>.

Nella questione dei diritti dell'uomo, che per certi versi sono l'espressione di massima umanità della civiltà occidentale, si coglie particolarmente l'insofferenza levinasiana nei confronti dei fondamenti stessi di questa civiltà; o, detto più positivamente, si coglie la preoccupazione di dar voce a un *di più* più antico e più umano rispetto all'umanità intesa come sapere o coscienza universale. Secondo la tradizione occidentale, il bene degli individui e della società è

riconducibile a una ragione universale o a una coscienza di un universale; è in definitiva il sapere che assicura il bene e che sostiene la volontà, permettendole di compierlo. L'io realizza il bene, o semplicemente si realizza, in rapporto (rapporto di coscienza, in definitiva di sapere) ad un universale a cui si subordina, proprio mentre l'assume. La presa di coscienza dell'universale fonda lo stato, la politica, i rapporti sociali, la convivenza. In questa presa di coscienza i soggetti si avvicinano: si riduce la differenza dell'uno-per-l'altro. L'avvicinamento è nella subordinazione, che può chiamarsi anche presa di coscienza, ad un universale, in definitiva nell'orizzonte dell'essere. Questa subordinazione – limitazione della libertà dei singoli individui ma intesa allo stesso tempo, per il rapporto con l'universale, come realizzazione stessa della libertà – è la garanzia della pace. La pace è pace tra soggetti in diritto d'essere e può essere garantita solo per l'intervento dell'universale e nella coscienza dell'universale. E questa coscienza dell'universale è precisamente l'umanità dell'uomo. "Secondo la saggezza della tradizione e del pensiero occidentale, gli Individui superano la violenza esclusiva del loro *conatus essendi* e della loro opposizione agli altri, in una pace che si costituisce attraverso il *sapere* di cui la Ragione assicura la verità. Gli Individui umani sarebbero umani per la coscienza"<sup>90</sup>. La funzione dello Stato, della politica, delle istituzioni è fondamentale e, per essere umana, dev'essere intrinsecamente razionale, conforme ad un'universalità. Poco importa, in certo senso, la figura che di volta in volta assume nella cultura occidentale questo universale, che potrebbe essere pensato anche a partire da una teologia. Ma rimane, nel fondo, la dialettica del particolare e dell'universale e il ritrovarsi da parte dell'io solamente in questa conformità all'universale.

Ma – ed è qui il problema di Lévinas – l'umanità dell'uomo si riduce a questo? Il riferimento ad una universalità, che si traduce più immediatamente come riferimento a una giustizia fondata su una oggettività o a una legge radicata su un diritto universale, è davvero riferimento ultimo? E la mentalità europea – centrata sul "diritto dell'uomo", che affronta il particolare riconducendolo all'universale e per cui "il diritto dell'uomo è indubbiamente l'ordine ineluttabile nell'umanizzazione dell'Individuo, della sua giustizia e della sua pace" – esprime davvero "il momento originario di questa umanizzazione dell'Individuo?". "Il suo [dell'Individuo] destino politico –

prosegue l'interrogativo di Lévinas – poggiando e riposandosi nella pace del particolare, non deve ricordarsi di un'altra collocazione di diritto e di una modalità di pace più antica? Questo è il mio problema”<sup>91</sup>. La cultura dell'universale, espressione della sapienza greca, è già allontanamento da una sapienza più originaria, che è il primato dell'io-per-l'altro a cui è subordinato il senso dell'universalità e l'io come sapere. Differenza della sapienza ebraica rispetto alla sapienza greca. Modalità *altra* di pensare l'io e modalità *altra* di pensare l'universale: “Forse la coscienza dell'universale non comincia nell'ebraismo dall'accordo di *tutti* su una *verità*, ma dalla responsabilità per tutti”<sup>92</sup>.

Ma queste due sapienze, la sapienza dell'io-responsabile e la sapienza dell'universale, possono o debbono incontrarsi? Pur conoscendo il pensiero levinasiano momenti ed espressioni di forte critica alla sapienza della verità e dell'universale e pur manifestando una forte presa di distanza dalla priorità dell'apporto *greco* nella tradizione culturale occidentale, esso non si risolve nel rifiuto dell'universale, anche se non si risolve nemmeno in una facile conciliazione. Lévinas si orienta nella direzione di affermare la necessità dell'universale, del sistema e della coscienza dell'universale (in una parola: dell'essere) – indispensabile apporto *greco* all'umanità – ma anche nella direzione di ricondurre questa necessità ad un senso più antico dell'umano, facile da *dimenticare* per la coscienza. Questo senso più antico non può essere semplicemente affermato *dentro* la logica dell'essere, che significherebbe ancora il dominio incontrastato dell'essere, ma ha una sua significazione positiva che *costringe* l'essere all'al di là dell'essere, la coscienza all'an-archia (perché essa non ha in sé il suo principio) o a *mantenere* viva la memoria di quell'al di là. E se è vero che spesso Lévinas *demitizza* il pensiero dell'essere, è pure vero che la direzione che egli prende, in modo particolare con il tema del *terzo*, è nel senso come di *situare* il pensiero dell'essere e dell'universale *dentro* una sapienza più antica, di liberarlo dalla sua presunzione e di costringerlo come ad un'obbedienza a quel di più di infinito e di trascendenza dell'umano<sup>93</sup>. Senza questa obbedienza, che è come un incessante *rovsciamento*, l'essere stesso perderebbe il suo senso o la sua umanità. A condizione di questo rovesciamento, l'universale è necessario, perché è necessaria la giustizia e perché, nel volto d'altri, viene a me il terzo. “Il modo di pensare qui propo-

sto – afferma Lévinas all'inizio di *Altrimenti che essere* – non consiste nel misconoscere l'essere e neppure nel trattarlo, secondo una pretesa ridicola e sdegnosa, come cedimento di un ordine o di un Disordine superiore. Ma è a partire dalla prossimità che l'essere assume, al contrario, il proprio giusto senso”<sup>94</sup>. E il *giusto* senso dell'essere è proprio la giustizia, introdotta dal terzo, e che viene dall'altro che essere.

Il pensiero dell'essere, sistema di termini differenti ricondotti all'unità della coscienza, non è primo, perché il senso non coincide con l'attività della coscienza. E forse “il ritorno permanente dello scetticismo” nella storia della filosofia, anche se non significa ancora l’“esplosione” delle strutture dell'essere e del pensiero, significa però che queste strutture “non costituiscono l'ossatura ultima del senso”<sup>95</sup>. Il senso viene da fuori. Il pensiero dell'essere, cioè la filosofia – coincidenza che costituisce il dogma della cultura occidentale – significa a partire dal volto e inizia per l'introduzione del terzo, come appello di giustizia. Se il senso, inizio dell'intelligibilità, è nell'io-in-faccia-ad-altri dell'etica, la filosofia – già articolazione del senso nella coscienza d'essere – giunge *in ritardo*. Ma ciò non significa che non abbia valore: *semplicemente* è in ritardo, inesorabilmente sempre in ritardo; anzi è l'articolazione di questo ritardo. È proprio questo *ritardo* rispetto all'io-in-faccia-al-volto che è il senso della filosofia. L'ordine primario del senso è dato dal volto che apre la prospettiva etica: è qui “l'inizio dell'intelligibilità”. Ma, spiega Lévinas, “non si può dire che si tratti già della filosofia”, perché la filosofia dice la prospettiva teoretica. E “la necessità stessa dell'atteggiamento teoretico sorge nella misura in cui io non devo solamente rispondere al Volto dell'altro uomo, ma vicino a lui mi accosto al terzo”. Il terzo, che introduce la giustizia, introduce anche il piano teoretico: “Qui è la nascita del teoretico, qui nasce la preoccupazione della giustizia che è il fondamento del teoretico”<sup>96</sup>. La filosofia è intrinsecamente giustizia. E come il terzo viene in definitiva dal volto, così pure la filosofia è in definitiva riconducibile o da ricondurre al volto. Essa sempre si porta i segni indelebili dell'io-in-faccia-al-volto, pena il tradimento della sua umanità. In questo senso la filosofia, che è sempre *riduzione* della differenza etica e sempre equiparazione degli incomparabili nella coscienza, si articola come “coscienza della rottura della coscienza”<sup>97</sup> o come *detto* incessantemente disdetto dal *dire* e inesorabilmente al servizio del *dire*. La filo-

sofia “sincronizza” nel Detto “la dia-cronia della differenza dell’uno e dell’altro, e resta la serva del Dire che significa la differenza dell’uno e dell’altro come l’uno *per* l’altro, come non-indifferenza *per* l’altro”. In questo senso la filosofia è rinvio incessante alla responsabilità e a servizio della responsabilità: non amore della saggezza ma “saggezza dell’amore al servizio dell’amore”<sup>98</sup>.

Nessuna sottovalutazione, dunque, della filosofia. Il fatto che il sapere rinvii all’intelligibilità etica, altro che sapere, non è uno smiunire il sapere ma è proprio il suo senso. Tale rinvio infatti non è una mancanza o un limite del sapere ma è positivamente la sua significazione etica e di giustizia<sup>99</sup>. La “saggezza” è necessariamente “un pensiero guidato dalla preoccupazione di oggettività e di verità”; ma allo stesso tempo è pensiero dove “non si perde il ricordo della giustizia che le aveva suscitate, la quale rinvia al diritto originario infinito del prossimo, alla responsabilità per altri”<sup>100</sup>. Il sapere perde la memoria della responsabilità – e quindi diventa “pericoloso”<sup>101</sup> – se dimentica che parlare è sempre parlare ad altri, che comunicare è sempre comunicare nella prossimità dell’io-in-faccia-ad-altri; e questa significazione è più originaria rispetto alla razionalità o sensatezza (nell’essere) del discorso o rispetto alla preoccupazione di essere capiti<sup>102</sup>. Il sapere, pur articolandosi come detto, rimane sempre *dire*, detto disdetto dal dire, che ha una significazione positiva proprio nel fatto di essere disdetto; è discorso che si mantiene sempre dire e che dice il detto sempre ad altri, che è fuori da ogni sistema. “Il parlare filosofico che tradisce nel suo detto la prossimità che traduce davanti a noi, resta ancora, in quanto dire, prossimità e responsabilità; la filosofia, circondando la via dell’approssimarsi, di cui misura davanti al terzo gli obblighi con giustizia e sapere – con saggezza – non elude questa via. Essa si dice ad Altri che è fuori dal tema”<sup>103</sup>. Anche in riferimento al sapere e alla filosofia, come già in riferimento allo stato e alla politica, l’accento di Lévinas è posto dunque sul riconducimento alla responsabilità, che egli cerca per la via del terzo e della giustizia. È questo riconducimento la sua preoccupazione prima. Riconducimento che sa di *enigma*; l’enigma della prossimità che si fa totalità ma rompendo la totalità, l’enigma del volto che entra nel discorso ma senza mai ridursi a tema<sup>104</sup>.

È necessaria la riduzione e cioè la reciprocità, l’uguaglianza di diritti e doveri: è il contributo dei Greci all’umanità. Ma questa giusti-

zia si riferisce alla più antica e *singolare* responsabilità dell’io-per-l’altro: è il contributo dell’ebraismo all’umanità. La necessità non è decadenza. In certo modo è la stessa responsabilità illimitata che esige una limitazione; la sapienza ebraica necessita della sapienza greca, la responsabilità si fa necessariamente giustizia. “Bisogna che alla Bibbia – che, per prima, insegnava l’inimitabile singolarità, l’unicità *semel-factive* di ogni anima – si uniscano gli scritti greci, esperiti in specie e in generi. È l’ora dell’Occidente! Ora della giustizia che tuttavia fu esigita dalla carità. L’ho detto: è in nome della responsabilità per altri, della misericordia, della bontà alle quali chiama il volto dell’altro uomo che tutto il discorso della giustizia si mette in movimento”. Ma – sottolineatura che esprime la tipica preoccupazione levinasiana – “giustizia che si deve rendere sempre più saggia in nome, in ricordo della bontà originaria dell’uomo verso il suo altro”<sup>105</sup>. È questa bontà originaria che sostiene la storia e non il sistema che assorbe in sé la bontà; non una ragione universale che permette all’io di nascondersi (di sottrarsi alla responsabilità) ma la bontà dell’io-per-l’altro, che deve farsi giustizia ma che mai cessa di essere la significazione originaria dell’umano<sup>106</sup>. È “la *piccola bontà*”, cioè la bontà di un uomo verso un altro uomo che dà senso al sistema e che rimane in definitiva “il solo rifugio del Bene nell’Essere”<sup>107</sup>.

La prospettiva di Lévinas, nel rapporto tra bontà e sistema, tra etica e stato o politica, rimane sempre – come si è detto – quella del *ri-conducimento* del sistema (stato, politica) all’originarietà della bontà, al di là della preoccupazione di elaborare un sistema sociale fondato sull’etica. Ma ci si può chiedere, come hanno fatto diversi lettori di Lévinas: è possibile elaborare le conseguenze sociali dell’etica levinasiana? Quest’etica, che ha il sapore di un’etica *fuori del mondo*, può essere anche *del mondo*, nel senso di ispirare concretamente un sistema sociale, una politica, un diritto? Una delle obiezioni più frequenti a Lévinas si riferisce proprio alla *fattibilità* sociale della sua etica; l’etica della responsabilità non lascerebbe intravedere modalità nuove nei rapporti sociali e quindi rimarrebbe su un piano di astrattezza<sup>108</sup>. È in rapporto a questa obiezione e quindi nella prospettiva dell’intreccio tra etica e società che si muove l’interpretazione recente di J. Derrida.

Lettore costante e attento di Lévinas<sup>109</sup>, Derrida si pone il problema di come possano rapportarsi un’“etica dell’ospitalità” o “un’eti-

ca come ospitalità”, come egli designa l’etica levinasiana, con “un diritto o una politica dell’ospitalità”. Egli interpreta la difficoltà da parte dell’etica di Lévinas di *fondare* una politica, non in senso negativo ma positivo. Questa questione infatti fa già riferimento (ed è già subordinata) alla figura tradizionale del “fondamento o della fondazione giustificatrice”, che potrebbe però essere insufficiente a farci cogliere il rapporto. Ma, supponendo pure che non si possa far derivare (secondo la fondazione ontologica) dall’etica dell’ospitalità un diritto o una politica dell’ospitalità, perché questo sarebbe una “*défaillance*”? Non potrebbe essere piuttosto il contrario? Non c’è in questo un forte richiamo al fatto che le condizioni che fanno la giustizia dello stato o dei rapporti sociali vanno al di là delle garanzie ontologiche?<sup>110</sup>. Derrida può interpretare in questa direzione *positiva* il pensiero levinasiano a partire dalla connessione profonda, rimarcata dallo stesso Lévinas, di responsabilità e giustizia. È la responsabilità stessa che esige la giustizia, senza la quale la responsabilità sarebbe violenza<sup>111</sup>. E l’ingresso del terzo, che introduce la giustizia, è *immediato*, appartiene già al volto: “L’esperienza del terzo è sin dal primo istante *ineluttabile*, ed *ineluttabile* nel volto; anche se interrompe il faccia-a-faccia, essa gli appartiene, come interruzione di sé, essa appartiene al volto, essa non può prodursi che attraverso esso”<sup>112</sup>.

Ma pur essendo importante, come lascia intravedere la lettura di Derrida, cogliere la portata sociale dell’etica di Lévinas, rimane il fatto che l’accento del pensiero levinasiano è posto sull’*al di là* del sociale, cioè sull’*al di là* della giustizia e dell’uguaglianza<sup>113</sup>, che – pur essendo necessari e pur riferiti, attraverso il terzo, al volto – sono sempre principi nell’ordine dell’universale e dell’essere. Ed è invece verso l’ordine etico, al di là dell’essere, che il pensiero di Lévinas – come attraverso delle *virate* continue – si volge, anche quando si sofferma sulla giustizia e sul sociale. *Virare* verso l’*al di là* dell’essere significa *virare* verso il volto, cioè dire l’impossibilità dell’io di nascondersi nell’orizzonte di universalità, proprio mentre ha a che fare necessariamente con l’universalità: l’impossibilità dell’io di sottrarsi. L’io è inesorabilmente in-faccia-ad-altri, strutturalmente etico e decisamente *più* che coscienza d’essere.

#### 4. Etica e religione

L’io-per-l’altro dell’etica non va pensato a partire dalla coscienza e quindi nell’orizzonte dell’essere e dell’immanenza ma come la rottura di questo stesso orizzonte. Nell’etica, liberata dalla subordinazione all’essere, si produce la trascendenza. Nella bontà, non più frutto dell’attività della coscienza ma assegnazione-alla-bontà al di là della coscienza, *risuona* enigmaticamente l’infinito. Risuona come significazione positiva ma senza lasciarsi *prendere* dal sistema nella totalità dell’essere, senza lasciarsi chiudere nell’immanenza finita della coscienza, senza dunque diventare *esperienza* (appropriazione dell’io) ma richiedendo sempre l’uscita dell’io, al di là della coscienza. “L’etica è il campo che disegna il paradosso di un Infinito in rapporto con il finito senza smentirsi in questo rapporto. L’etica è l’esplosione dell’unità originaria dell’appercezione trascendentale – cioè l’*al di là* dell’esperienza”<sup>114</sup>. Senza responsabilità non si produce l’infinito. Senza l’esodo dell’io, uscita radicale fino alla sostituzione, non solo non c’è vera moralità – perché “quando si comincia a dire che qualcuno può sostituirsi a me, comincia l’immoralità”<sup>115</sup> – ma non c’è trascendenza: “Se invece di sostituirmi ad altri, aspetto che un altro si sostituisca a me, ciò sarebbe di moralità dubbia, ma, di più, ciò distruggerebbe ogni trascendenza”<sup>116</sup>.

La responsabilità è il luogo (o il non-luogo) della *nascita* della religione. La religione significa radicalmente e originariamente (o *anarchicamente*) non nella coscienza dell’io, e quindi come *esperienza*, ma significa al contrario nello sconvolgimento della coscienza, a partire da altri e al di là di una rivelazione intesa come svelamento nell’essere alla coscienza: “nascita latente in altri della religione; anteriore alle emozioni e ai voti, prima dell’*esperienza religiosa* che parla della rivelazione nei termini dello svelamento dell’essere, mentre si tratta di un accesso insolito, in seno alla mia responsabilità, all’insolito scompiglio dell’essere”<sup>117</sup>. Prima che come presa di coscienza di una verità e prima ancora che come dialogo, la religione significa come responsabilità. Prima che parlare di Dio o a Dio, la responsabilità *in nome* di Dio. Prima della confessione di fede dell’io al nominativo, l’accusativo dell’*eccomi*. “Accusativo meraviglioso: *eccomi* sotto il vostro sguardo, obbligato, vostro servitore. In nome di Dio. Senza tematizzazione! La frase in cui Dio viene a mescolar-

si con le parole non è *io credo in Dio*. Il discorso religioso preliminare ad ogni discorso religioso non è il dialogo. È l'*eccomi* detto al prossimo a cui sono consegnato e in cui si annuncia la pace, cioè la mia responsabilità per altri<sup>118</sup>.

La religione significa dunque originariamente nella relazione di prossimità, non relazione nell'orizzonte dell'essere ma relazione dell'io-per-l'altro<sup>119</sup>. Non relazione dell'io che soddisfa un bisogno, ma relazione che ha il suo inizio in altri<sup>120</sup>. Solo nelle relazioni di prossimità – relazioni “strutturate secondo un altro modello che quello dell'essere” – “Dio può manifestarsi”<sup>121</sup> o – come dice spesso Lévinas – può *venire all'idea*. Si profila la via etica come via della religione. L'accesso alla religione non è nella ricerca della verità né nell'ammirazione del creato o nella ricerca della causa prima, ma nell'altro che passa avanti a me<sup>122</sup>. È in questa prossimità soltanto – relazione con l'altro in quanto altro, relazione con lo straniero che interpella l'io rovesciandolo – che Dio può venire; e può venire come il Dio che ama lo straniero e mi interpella. Si chiede Lévinas: “Questa imposizione a me, questo incombere-su-di-me dell'estraneo, non è forse il modo in cui *entra in scena*, o in cui mi viene all'idea, un Dio che ama lo straniero mettendomi in questione per mezzo della sua domanda e che il mio *eccomi* testimonia?”<sup>123</sup>. Nell'io-per-l'altro *risuona* in qualche modo, come in una testimonianza, il venire di Dio a me. Nella prossimità, relazione all'altro, eccedente l'essere e la coscienza, significa allo stesso tempo la relazione a-Dio. E l'a-Dio della religione significa come messa in questione dell'io o, potremmo dire, nella modalità della messa in questione dell'io da parte dell'altro. “La significazione della prossimità deborda i limiti ontologici, l'essenza umana e il mondo. Essa ha senso attraverso la trascendenza e l'a-Dio-in-me che è la messa in questione di me”. Non si tratta dunque della prossimità come consequenziale testimonianza di amore resa da un io che aderisce a un Dio nella coscienza, prossimità nell'essere; ma si tratta della prossimità come modalità del venire di Dio all'io nel volto d'altri che rompe l'essere e la coscienza, significando l'io-per-l'altro, amore senza concupiscenza. Non si tratta nemmeno di indicare la “nuova prova dell'esistenza di Dio” ma la “circostanza” – circostanza non nel senso dell'essere – del venire di Dio<sup>124</sup>. Il pensiero di Dio può essere certo distaccato dall'etica. Ma in questo distacco, operato dalla coscienza e nella coscienza, la reli-

gione si fa esperienza, chiusura dell'io, mistica o teologia pervase di immanenza, persino violenza religiosa<sup>125</sup>. Solo nel movimento di disinteressamento dell'io suscitato dall'appello d'altri, solo quindi nel rovesciamento dell'io nel suo diritto d'essere, può significare davvero la trascendenza e la religione. È la risposta all'appello d'altri, alla sua fame, la circostanza, *umile* circostanza, della trascendenza. “La fame di altri risveglia gli uomini dal loro assopimento di sazi e dalla loro sufficienza. [...] L'ascolto dell'altro da parte dell'uno, l'uscita da sé dell'uno verso l'altro, è la risposta alla domanda e alla preghiera pre-orazionale della fame. È così che, nella fame, a un livello molto umile, si delinea la trascendenza”<sup>126</sup>. Rispondere alla fame d'altri, significa l'uscita dell'io dal conatus essendi o dalla preoccupazione per sé, uscita in faccia-al-Volto. Nell'orizzonte del conatus essendi, l'io vive nell'indifferenza per l'altro come Caino che, di fronte alla domanda di Dio: “Dov'è tuo fratello?”, si difende, si chiude cioè in sé, rivendicando a sé il suo diritto d'essere, diritto di preoccuparsi per sé: “Sono forse io il guardiano di mio fratello?”<sup>127</sup>.

La parola di Dio si ode nel volto d'altri e significa come ordine all'io di prendersi cura di altri. Il volto, nella sua nudità, debolezza di esposizione alla morte, e allo stesso tempo, proprio per la sua nudità, nella sua signoria, significa il *Tu non ucciderai*, comando alla responsabilità incessante, elezione dell'io, obbligo a non lasciare l'altro da solo. E “questo obbligo” – secondo Lévinas – “è la prima parola di Dio”<sup>128</sup>. Il comando significa la rottura dell'essere, dell'orizzonte immanente della coscienza, e quindi la possibilità di un discorso su Dio al di là dell'ontologia. Da questa rottura prende senso una trascendenza che non è trascendimento di un sapere con un sapere più grande; prendono configurazione anche una religione e una teologia, segnate radicalmente dalla trascendenza dell'in-faccia-al-volto. Questa trascendenza è la significazione originaria a cui si riconduce ogni discorso positivo (nella coscienza) della religione; ed è come la condizione di approccio al Libro Sacro. L'inizio della religione infatti è assolutamente nel comando del volto. “Comandamento nella nudità e nella miseria dell'altro, che ordina alla responsabilità per l'altro: al di là dell'ontologia. Parola di Dio. Teologia che non procede da nessuna speculazione sull'al di là di mondi nascosti, da nessun sapere che trascenda il sapere. Fenomenologia del volto: risalta necessaria a Dio, che permetterà di riconoscere o di rifiutare la

voce che, nelle religioni positive, parla agli infanti o all'infanzia di ciascuno di noi, già lettori del Libro e interpreti della Scrittura"<sup>129</sup>. Dal comando del volto, dall'io-in-faccia-ad-altri-che-mi-spodesta, inizia pure ogni preghiera e ogni liturgia. Esse significano originariamente non una domanda rivolta a Dio ma il dis-inter-essamento, l'offerta di sé, il primato della salvezza dell'altro rispetto alla propria salvezza, l'esercizio del dono o meglio: il dono di sé<sup>130</sup>.

Dal comando del volto, *Tu non ucciderai*, prende articolazione e significazione la tradizione religiosa ebraica o tutta la tradizione che trova ispirazione nella Bibbia. Per Lévinas, il *Tu non ucciderai*, che è allo stesso tempo il *Tu amerai il tuo prossimo* e che concerne tutta la vita dell'uomo<sup>131</sup>, è il cuore della Thora e di tutta la Bibbia, la quale indica in definitiva la circostanza della significazione ultima dell'umano e del venire del Dio trascendente. "La Bibbia è la priorità dell'altro in rapporto a me. È in altri che io vedo sempre la vedova e l'orfano. Altri passa sempre avanti. È – aggiunge Lévinas, lasciando trasparire allo stesso tempo l'ispirazione biblica della sua filosofia ma anche la volontà di parlare *in greco* – ciò che ho chiamato, in linguaggio greco, la dissimetria della relazione interpersonale"<sup>132</sup>. Prospettiva etica della religione biblica. Via etica della religione o santità etica. Inizio nell'etica di ogni teologia. Primato dell'altro sulla preoccupazione per sé e, in questa circostanza, rottura dell'immanenza e inizio della religiosità: è il grande apporto all'umanità della tradizione che si ispira alla Bibbia (la tradizione ebraica o ebraico-cristiana, come dice spesso lo stesso Lévinas). "La Bibbia, o, se si preferisce, la sorgente ebraico-cristiana della nostra cultura, consiste nell'affermare un legame primordiale di responsabilità *per l'altro*, in modo tale che, d'una maniera apparentemente paradossale, la preoccupazione relativa ad altri può precedere la preoccupazione di sé, e così la santità si mostra possibilità irriducibile dell'umano e Dio può essere invocato dall'uomo. Avvenimento etico originale che sarebbe anche teologia prima"<sup>133</sup>.

La Bibbia esprime dunque un intreccio radicale di religione ed etica, a tal punto da identificare quasi sacrificio e amore, religione vera e amore del prossimo<sup>134</sup>. L'accoglienza dell'altro (dell'orfano, della vedova, dello straniero) è in certo modo già religione, o inizio della religione: prima parola di Dio. Questo intreccio non è soltanto l'apporto della Bibbia all'umanità ma è il significato radicale dell'u-

manità. La Bibbia così interpreta radicalmente l'uomo. Essa non esprime ultimamente un "particolarismo etnico" ma "*significa* per tutto il pensiero autenticamente umano, per la civiltà *tout court*"<sup>135</sup>. Su questa stessa linea Lévinas interpreta l'ebraismo: prima, o più radicalmente, che un particolarismo culturale, l'ebraismo è il richiamo dell'umano in ogni uomo; particolarismo ebraico in vista di risvegliare l'umanità dell'uomo o l'"ebreo che è in ogni uomo"<sup>136</sup>. E lo stesso antisemitismo, oltre che o prima che ostilità nei confronti di un particolarismo culturale e razziale, è la chiusura dell'uomo alla prossimità e quindi alla significazione radicale dell'umano<sup>137</sup>.

L'intreccio di religione ed etica è pure la chiave dell'approccio di Lévinas al cristianesimo; chiave che spiega la simpatia e allo stesso tempo la *presa di distanza*. La simpatia è sulla scia della grande affermazione di *Matteo 25*<sup>138</sup>, che lega indissolubilmente il riconoscimento di Dio e il farsi prossimo. Afferma Lévinas: "Io non posso descrivere la relazione con Dio senza parlare di ciò che m'impegna nei confronti di altri. Cito sempre, quando parlo a un cristiano, *Matteo 25*: la relazione con Dio è presentata come una relazione con l'altro uomo. Non è una metafora: in altri c'è presenza reale di Dio. Nella mia relazione con altri io sento la Parola di Dio. Non è una metafora, non è solo una cosa estremamente importante, è vero alla lettera. Non dico che altri è Dio, ma che nel suo Volto io sento la Parola di Dio"<sup>139</sup>. Su questa scia, se da una parte emerge un profondo rapporto di parentela tra ebraismo e cristianesimo, dall'altra emerge pure la *distanza* che, nell'interpretazione di Lévinas, è legata sostanzialmente alle tendenze universalistiche, provenienti dalla filosofia greca, con cui il cristianesimo avrebbe fatto *sintesi*. In tal modo il cristianesimo, che ha segnato la cultura dell'Occidente, è allo stesso tempo storia di santità ma anche di legame con la violenza dell'universale che fagocita l'etica. "Io non sono cristiano... – afferma Lévinas – Ci sono per me certamente nel cristianesimo molti elementi venuti dalla *saggezza greca* o dalla Grecia e specialmente l'accordo, attraverso i fatti stessi della storia occidentale, tra i valori evangelici e le crudeltà dell'azione politica. Storia di giusti e di santi. Certo, ma la storia del cristianesimo non è illustrata che con la santità!"<sup>140</sup>. Ma la riflessione critica di Lévinas non si muove sul versante della storia. Essa si volge piuttosto – in prospettiva filosofica e al di là di preoccupazioni di apologia dell'ebraismo o di diretta contestazione

del cristianesimo – ai pericoli di una religione che dimentica il suo principio nell'etica e che comincia invece nell'universale o nella coscienza dell'universale.

La questione fondamentale di Lévinas è che la relazione a Dio passa necessariamente dall'amore disinteressato: in qualche modo è ivi già contenuta. "L'amore [...] nasconde il timore di Dio"; esso è "il punto nevralgico e inaggrabile della relazione a Dio"<sup>141</sup>. A partire dall'amore, e soltanto a partire da questa *circostanza*, la relazione a Dio può essere relazione col o *al* Tutt'altro. Se infatti la relazione con Dio fosse intesa primariamente come coscienza della grandezza e onnipotenza di Dio (coscienza di un universale) non sarebbe davvero relazione di trascendenza, perché l'io sarebbe ancora chiuso in sé, nonostante sia stato raggiunto da una rivelazione, divenuta però (nella coscienza) *svelamento*. Dio sarebbe entrato nelle maglie dell'immanenza. La religione del Totalmente Altro, religione di trascendenza, può significare soltanto se l'io, in quanto io (nella sua assoluta unicità) esce verso altri, al di là della coscienza. Da qui vengono i sospetti di Lévinas nei confronti di una religione che privilegiasse l'universale rispetto al particolare, l'utopia di un al di là inteso come sovra-mondo rispetto alla trascendenza della relazione etica, l'interesse di un Regno dei cieli rispetto al *dis-inter-essamento* della prossimità, un bisogno di immortalità della propria anima rispetto alla sostituzione ad altri da parte dell'io, la preoccupazione del superamento della Legge rispetto alla soggezione al volto e al *Tu non ucciderai*, la preoccupazione di dare spiegazioni di senso piuttosto che la resa all'altro come unico luogo della significazione che non mi appartiene<sup>142</sup>. E il sospetto è di conseguenza su tutta quella riflessione filosofica e teologica orientata a interpretare la religione con categorie di universalità (assunzione dell'orizzonte dell'essere) e quindi a subordinare l'etica alla religione (religione *ontologizzata* ed entrata già nella coscienza).

L'etica al contrario non può essere ricavata da una coscienza religiosa di cui costituirebbe l'insieme delle conseguenze morali. La religione non è primariamente coscienza di una rivelazione che, compresa, darebbe senso all'umano, e che poi orienterebbe uno stile di vita. La religione piuttosto significa originariamente al di là di una coscienza che apprende un senso e lo interpreta in rapporto alla vita; essa significa a partire dall'altro-che-rovescia-la-coscienza, dall'io-in-faccia-al-volto. Il senso della Rivelazione non sta nel fatto che es-

sa dà una risposta o una spiegazione o un significato alla vita. Essa non giustifica né fonda un alto orientamento morale; non è orientata a dare un'ottica, una direzione di senso nella coscienza, ai drammi della vita e nemmeno a trovare a tutti i costi una spiegazione (che sarebbe poi una utilità, un interesse) alla sofferenza della vita<sup>143</sup>. La Rivelazione piuttosto significa nell'in-utilità, nel dis-inter-essamento, nell'al di là della coscienza, nell'etica prima della coscienza. Mentre l'*esperienza* religiosa, modernamente intesa, pur non escludendo l'etica, si colloca su un piano superiore e tende spesso a liberarsi delle obbligazioni morali (si pensi a Kierkegaard), la religione della rivelazione al contrario si colloca nel cuore dell'etica. Così appare ad esempio in un famoso testo del profeta Isaia: "Ecco il digiuno che io amo: rompere le catene dell'ingiustizia, sciogliere i legami di tutti i gioghi, rinviare liberi gli oppressi, infrangere infine ogni servitù". Questo testo ci dice come "il religioso sia allo zenit nel movimento etico verso l'altro uomo", come "la prossimità stessa di Dio sia inseparabile dalla trasformazione etica del sociale" e, ancora di più, come "essa coincida con la scomparsa della servitù e del dominio nella struttura stessa del sociale". E – prosegue Lévinas – come se non bastasse o come se ci fosse ancora qualcosa di impersonale, il profeta aggiunge: "... poi ancora dividere il tuo pane con l'affamato, accogliere nella tua casa gli sventurati senza asilo; quando vedi un uomo nudo, coprirlo, senza mai sottrarti a quelli che sono come la tua propria carne"<sup>144</sup>.

Ma come interpretare questo nesso radicale di religione ed etica? Si tratta di una piena coincidenza, nel senso che la religione si identifica esattamente con l'etica? O piuttosto, al di là di un riconducimento della religione all'etica, si vuole individuare, da parte di Lévinas, il terreno etico come il terreno in cui comincia a significare la religione? E se religione ed etica non si identificano, qual è il significato della religione? Come si rapporta con un'etica che non ammette assolutamente *scavalcamenti* o *superamenti* da parte della coscienza, compresa la coscienza religiosa? E una religione preceduta dall'etica, che religione è? E come si rapporta con questo primato dell'etica il significato di speranza, di consolazione di cui è portatrice tradizionalmente la religione – la religione della rivelazione in particolare – e che sembrerebbe precedere l'etica?

In un'intervista, in cui si fa notare a Lévinas la rigorosità del suo

pensiero e la mancanza di *dolcezza* nella sua etica, egli afferma: "Tutto l'aspetto consolatorio di quest'etica lo lascio alla religione" – risposta che sottende la distinzione tra etica e religione. E alla domanda se allora "la dolcezza appartenerebbe alla religione", Lévinas risponde: "Ciò che manca alla responsabilità come principio di individuazione umana è forse il fatto che Dio aiuta a essere responsabile; è questa la dolcezza. Ma – aggiunge – per meritare l'aiuto di Dio, bisogna voler fare ciò che si deve fare senza il suo aiuto. Non entro teologicamente in questa questione. Io descrivo l'etica, l'umano in quanto umano"<sup>145</sup>. Queste espressioni dicono da una parte la non confusione nel pensiero levinasiano di etica e religione e, dall'altra, la sua prospettiva rigorosamente filosofica (e non teologica). È pensiero attento all'umano, alla significazione radicale dell'umano. E l'interesse per la religione è a partire dalla preoccupazione per la condizione umana – che è poi l'incondizione etica – per cui la religione, che è pure consolazione e dolcezza, possa davvero significare. Pur non escludendo che l'etica o la santità della vita possano essere vissute *con l'aiuto di Dio*, la preoccupazione di Lévinas è di mostrare come la condizione di significazione di Dio e del suo aiuto sia l'incondizione del dis-inter-essamento prima della coscienza dell'aiuto di Dio. Se l'aiuto di Dio precedesse – nella prospettiva filosofica, cioè dell'umanità dell'uomo – la santità, il soggetto sarebbe già interessato, si sarebbe già sottratto all'altro e quindi al senso radicale dell'umano. La santità, l'altro-che-passa-avanti-a-me, è significazione dell'umano, al di là o prima che frutto di coscienza religiosa. Spiega Lévinas: "Il solo valore assoluto è la possibilità umana di dare una priorità all'altro rispetto a sé. Non credo che vi sia un'umanità che possa rifiutare questo ideale, se lo si dovesse dichiarare ideale di santità. Non dico che l'uomo è un santo, dico solo che è colui che ha compreso che la santità è incontestabile"<sup>146</sup>. La santità dell'io-per-l'altro può essere certo pensata a partire dalla dolcezza o da uno slancio religioso dell'io, ma la sua significazione ultima o prima (cioè umana, del soggetto-in-faccia-ad-altri) è al di là dello slancio: è l'umanità dell'uomo che è io-per-l'altro; è la soggettività stessa che è costitutivamente etica, assegnazione all'altro prima che coscienza di sé<sup>147</sup>. Questa santità è già trascendenza, perché è l'uscita dell'io verso altri, quindi la rottura dell'immanenza dell'io, religione, se religione è relazione al di là dell'immanenza.

© ARMANDO EDITORE. La fotocopia non autorizzata è reato.

Ma che la relazione etica significhi la trascendenza non vuol dire che essa vada identificata come la *trascendenza a Dio*. Se è vero che la trascendenza a Dio non può significare fuori dall'etica, è pure vero che la relazione dell'io all'altro non può essere identificata come la relazione a Dio: la relazione etica è piuttosto l'unico luogo in cui può avere senso il nome di Dio, in cui Dio assolutamente trascendente può venire all'uomo. Ma Dio rimane l'Assolutamente Trascendente. Questa prospettiva è molto chiara in Lévinas. "La trascendenza a Dio – né lineare come la mira intenzionale, né teleologica per approdare alla puntualità di un polo e arrestarsi così a degli essenti e a dei sostantivi, e nemmeno inizialmente dialogale nominante un *tu* – non si è già prodotta in forza della trascendenza etica affinché desiderio e amore divengano più perfetti della soddisfazione? Sarebbe opportuno tuttavia chiedersi a questo punto se si tratti di una trascendenza a Dio o di una trascendenza a partire dalla quale solamente una parola come *Dio* rivela il suo senso. Che questa trascendenza si sia prodotta a partire dalla relazione (orizzontale?) con altri non significa né che l'altro uomo sia Dio, né che Dio sia un grande Altri"<sup>148</sup>. La trascendenza a Dio, trascendenza religiosa, non può identificarsi con l'etica, trascendenza etica, ma paradossalmente essa si produce solo nell'etica. D'altra parte se la trascendenza religiosa significasse fuori dall'etica, essa non sarebbe altro che l'*afferma*zione della trascendenza e quindi già la cattura del Trascendente nella coscienza dell'io: già immanenza.

## 5. La provocazione educativa: l'educazione religiosa come produzione della circostanza etica

Il rapporto della religione con l'etica è un dato radicato nella tradizione religiosa come anche nella tradizione dell'educazione religiosa. Ma nella versione levinasiana questo rapporto si fa intreccio così originale da diventare contestazione della tradizione e da costituire una forte provocazione per l'educazione religiosa, toccandone non aspetti marginali ma gli stessi fondamenti. Provocatorio è il modo stesso di concepire questo intreccio. L'etica non è né conseguenza di una coscienza religiosa né propedeutica a questa stessa coscienza; è un assoluto, anche se non nella chiusura alla religione o al-

la trascendenza. Anzi l'etica è religione, o meglio: è inizio della trascendenza, unico *luogo* o unica *circostanza* della trascendenza. Circostanza mai superata, perché la religione che superasse l'etica sarebbe immanenza, chiusura o addirittura violenza dell'io.

In che cosa questa centralità dell'etica diventa provocazione in prospettiva educativa? Certamente essa dà uno stimolo a valorizzare la via etica nell'educazione religiosa; ma tale valorizzazione ha un significato che sa di novità. Non si tratta di aiutare a cogliere le implicanze morali della religione in vista di una vita coerente (alla religione o all'adesione religiosa); né si tratta di risalire a Dio a partire dalla testimonianza etica: queste prospettive rimarrebbero nell'ottica di un'etica dentro l'orizzonte dell'essere. Si tratta piuttosto di pensare che l'etica accompagna incessantemente il cammino religioso, che la stessa educazione religiosa è intricata ad ogni passo con l'etica, e non semplicemente perché suscita la consapevolezza di un rapporto tra valori morali e valori religiosi. L'educazione religiosa (ma ciò vale per l'educazione in genere) non può che realizzarsi nell'incessante apertura dell'io ad altri, sempre al di là di ogni progressione o movimento di maturazione dell'io; movimento che trova non in se stesso, né in rapporto alla coscienza o ad una verità, il suo senso ultimo ma appunto nel suo radicamento nell'etica. Eticità dell'educazione, potremmo dire. Eticità come condizione o come inizio di una educazione davvero religiosa. L'educazione è strutturalmente relazione ad altri, uscita dell'io verso l'altro. Ed è proprio questa uscita che fa la significazione religiosa dell'educazione, prima che la coscienza della verità e la coscienza religiosa. L'educazione è sempre la *situazione* dell'io-in-faccia-ad-altri. Non si tratta semplicemente di valorizzare l'attenzione all'altro ma di costituirsi come *attenzione (tensione)* all'altro: educazione come instaurazione dell'etica.

Ma questa significazione radicale, senso di ogni cammino di coscienza, è, in ambito di educazione religiosa, contestazione non solo di ogni approccio all'altro in senso strumentale (in vista della verità religiosa) o in senso consequenziale (per vivere la verità religiosa), ma è contestazione del senso stesso del cammino verso l'altro e del cammino religioso. Se infatti la significazione ultima dell'attenzione all'altro e della religione fosse il cammino, l'etica e la religione avrebbero il loro principio nella coscienza e quindi nel soggetto. La significazione ultima è al di là del cammino, è nel rovesciamento del-

l'io o *rottura* della coscienza. Al di là della continuità del cammino, si dà la *dis-continuità*, l'incessante rovesciamento dell'io da parte di altri: io-in-faccia-ad-altri, nella diacronia del tempo, non sintetizzabile dalla coscienza, de-posizione, rovesciamento dell'io dal nominativo all'accusativo, dall'io al sé, ostaggio d'altri, dall'io all'eccezioni, accoglienza radicale di altri senza avere il tempo di prenderne coscienza. È questa rottura, prima della presa di coscienza, il *nodo* dell'educazione religiosa, se è vero che l'accoglienza di altri è l'inizio della religione. Ma l'educazione può suscitare questa rottura? L'educazione non è per definizione *attività* nella prospettiva della coscienza? Più che suscitare la rottura, l'educazione vive di questa rottura, la significa incessantemente nella misura in cui è movimento dell'io verso l'altro, al di là della prospettiva della coscienza. E in questo movimento, che parte da altri e che è la significazione radicale dell'educazione, inizia la trascendenza, risuona la parola di Dio. È nell'accoglienza di altri che va assolutamente pensata un'educazione religiosa nel senso della coscienza. Coscienza religiosa che è già allontanamento dall'etica, in cui nasce la religione, proprio come il pensiero e la filosofia sono già allontanamento, sia pur necessario (per l'arrivo del terzo), dall'etica. Coscienza religiosa sempre da ricondurre all'etica e sempre segnata dalla responsabilità, appello del volto, al di là della coscienza.

L'educazione religiosa, in quanto coscienza, è un orientare o un condurre dinanzi al volto d'altri, nella convinzione (o nella coscienza) che è in-faccia-al-volto che inizia la religione. Ma al di là dell'orientare e del condurre – e significazione ultima di questo orientare e di questo condurre – l'educazione religiosa significa l'evento stesso dell'in-faccia-ad-altri. È un dire la prossimità la cui significatività è l'evento del dirla ad Altri: prossimità prima che coscienza della prossimità. Rottura prima che ricomposizione della coscienza. È in questa rottura che si ode la parola di Dio, prima che nell'educare la coscienza della parola di Dio. È in questo dire ad Altri dell'educazione religiosa, io-in-faccia-ad-altri, che Dio viene all'idea, prima della coscienza del venire di Dio. Il venire-di-Dio-nell'etica è la condizione (l'incondizione) della conoscenza di Dio. L'in-faccia-ad-altri, l'io raggiunto dal volto, dalla nudità e dalla signoria di altri, è il primo luogo dove si ode, come un comando, la parola di Dio. La rivelazione nella coscienza è già disvelamento, a meno che la coscienza

za porti i segni indelebili del suo rovesciamento: non il ricordo del rovesciamento ma rovesciamento qui e ora, incessante epifania del volto. Disvelamento nella coscienza, ma incessantemente rovesciato dalla Rivelazione, a partire dal volto. Teologia o detto teologico, ma detto ad altri, dire dell'io in faccia al volto. Preghiera, ma preghiera nella *circostanza* etica, preghiera orientata a Dio ma originata e come *situata* nell'in-faccia-al-volto, garanzia (mai data una volta per tutte) di uscita dall'immanenza: preghiera come o nell'offerta di sé. Liturgia come sacrificio o relazione-a-Dio ma originata o *situata* nella relazione-ad-altri o da essa incessantemente animata.

L'educazione religiosa, che pure è educazione alla preghiera, alla liturgia, alla conoscenza della rivelazione (prospettiva di coscienza) si attua come nel *riconducimento* incessante della coscienza alla bontà, e come nell'incessante *riproposizione* (che è poi come il rovescio della *proposizione*) della *circostanza etica*. Come se il suo compito fosse quello di ri-mettere incessantemente l'io, tentato di immanenza, di fronte ad altri. O di rimettere incessantemente l'io, tentato di immanenza anche nella relazione con Dio, nella *situazione* del per-l'altro che pone nella *possibilità* (impossibile per il soggetto chiuso in sé) di udire una voce di Dio, che non sia l'eco della voce dell'io. Educazione religiosa come *umile* ricerca o instaurazione della *circostanza* che permette a Dio di rivelarsi. Certo anche annuncio della bontà e della consolazione divina – prospettiva questa non immediatamente ricavabile dalla preoccupazione fondamentale di Lévinas ma nemmeno esclusa – ma prima di tutto assicurazione della bontà, condizione per un risuonare significativo dell'annuncio e già in certo modo annuncio; se è vero che la bontà, o la piccola bontà, dell'io-verso-l'altro è già il venire di Dio o, più esattamente, il *trovarsi già nella sua traccia*.

## Note

<sup>1</sup> Afferma Lévinas, in un contesto in cui cerca di chiarire la specificità dell'umanesimo ebraico: "Non è il concetto *uomo* che è alla base di questo umanesimo [l'umanesimo ebraico], è altri" (*Texte du Traité Baba Metsia, 83a-83b. Judaïsme et Révolution*, in DSS, 17).

<sup>2</sup> In un colloquio con S. Malka, Lévinas riferendosi al '68 dice di aver avuto la sensazione che, pur in un clima di contestazione generale di tutti i valori, il diritto d'altri non fosse in realtà contestato: "anche quando risuona un linguaggio contro l'Altro, dietro si sente il linguaggio per l'Altro" (*Lire Lévinas...*, 110).

<sup>3</sup> Alla domanda se sia possibile essere indifferenti ad altri, Lévinas risponde: "Non credo che ciò sia veramente possibile. Si tratta qui della nostra prima esperienza, quella stessa che ci costituisce, che è come il fondo della nostra esistenza. D'altra parte, per quanto indifferenti ci si pretenda, non si può incrociare un volto senza salutarlo, o senza dirsi: *Cosa mi chiederà?* Non soltanto la nostra vita personale è fondata qui sopra, ma anche tutta la civiltà" (*Entretien avec Roger-Pol Droit*, in LIH, 205-206).

<sup>4</sup> Petrosino S., *La fenomenologia dell'unico...*, LV.

<sup>5</sup> *Philosophie, justice et amour*, in EN, 114.

<sup>6</sup> *De l'utilité des insomnies (Entretien avec Bertrand Révillon)* (1987), in LIH, 202.

<sup>7</sup> *Philosophie, justice et amour*, in EN, 118. Aggiunge Lévinas: "sul famoso problema: *l'uomo è individuato per mezzo della materia o per mezzo della forma?*, io sostengo l'individuazione per mezzo della responsabilità per altri" (*ibid.*).

<sup>8</sup> Afferma Lévinas in AE: "La circostanza in cui un uomo è responsabile di altri uomini – la relazione etica, che si considera comunemente come appartenente ad un ordine derivato o fondato – è stata trattata, lungo tutto questo lavoro, come irriducibile, strutturata come l'uno-per-l'altro, significativa al di fuori di ogni finalità e di ogni sistema [...], questa responsabilità appare come intrigo senza inizio, an-archico. Nessuna libertà, nessun impegno preso in un presente [...] è il diritto di cui questa responsabilità sarebbe il rovescio; ma nessuna schiavitù è inclusa nell'alienazione del Medesimo che è *per l'Altro*" (212).

<sup>9</sup> *Diachronie et représentation*, in EN, 175-176.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 181.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 176.

<sup>12</sup> V. ad es. *La signification et le sens*, in HAH, 40. Per un approfondimento del significato emblematico che le figure di Ulisse e Abramo assumono nel pensiero di Lévinas, v. Prezzo R., *La voce che viene dall'altra riva*, in "Aut aut" 209-210 (1985), 21-23.

<sup>13</sup> La riflessione su *altri* di J.-P. Sartre (v. la terza parte, dal titolo *Il per-altri*, di *L'essere e il nulla*, tr. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 1972, 283ss.) ha delle forti somiglianze con quella di Lévinas. Anche per Sartre l'altro non può essere compreso, alla maniera heideggeriana, nell'orizzonte dell'essere-nel-mondo, del conoscere oggettivante o dell'essere-con; ma si impone da sé e il suo sguardo sconvolge l'io. Ma il pensiero di Sartre non prende, come in Lévinas, la direzione

ne dell'etica e della liberazione dell'io. Nota S. Malka, citando l'espressione sartriana: "L'Altro non si costituisce, lo si incontra", che queste parole, come anche "l'idea che l'esistenza d'altri è vissuta nello scompiglio, nella vergogna", dicono una sintonia di pensiero tra Lévinas e Sartre; ma subito dopo le strade dei due si dividono: "Per Sartre, l'Altro è colui il cui sguardo mi trafigge, mi *cosifica*, sconvolge l'ordine del *per-sé*. È l'inferno. Anche per Lévinas, la soggettività è vissuta nella vergogna o, in ogni caso, nel modo della colpevolezza. Ma io non ho vergogna di ciò che lo sguardo di altri mi fa essere. Ho vergogna dell'appello che risuona in lui. Io sono il custode dell'Altro. È l'Altro che fa sorgere in me una coscienza etica. È l'altro che mi libera" (*Lire Lévinas...*, 28). Per un confronto tra Sartre e Lévinas, si veda: Munono Muyembe B., *Le regard et le visage. De l'altérité chez Jean-Paul Sartre et Emmanuel Lévinas*, préface d'Emmanuel Lévinas, Lang, Berne – Frankfurt/M – New York – Paris, 1991; Hauck D., *Fragen nach dem Anderen. Untersuchungen zum Denken von Emmanuel Lévinas mit einem Vergleich zu Jean-Paul Sartre und Franz Rosenzweig*, Die Blaue Eule, Essen, 1990, 52ss.

<sup>14</sup> Cf. Petrosino S., *La verità nomade...*, 118-119.

<sup>15</sup> Questo è il salto dell'ultima fase del pensiero di Lévinas rispetto a TI. Sostiene F. Ciaramelli: "Nell'itinerario successivo a *Totalité et Infini* Lévinas è giunto a radicalizzare questa coincidenza tra l'emergere del soggetto e l'inquietudine per l'altro, che in alcuni passaggi di quell'opera potevano sembrare eventi successivi. In questo senso, il principio di individuazione, precedentemente posto nel godimento e nella felicità, viene ora individuato nella responsabilità per altri, che costituisce la significatività ultima del *desiderio* distinto dalla tendenza e dal bisogno" (*Lévinas e la fenomenologia del desiderio*, in Moscato A. (ed.), *Lévinas. Filosofia e trascendenza. Con due saggi di Emmanuel Lévinas*, 159-160).

<sup>16</sup> Argomenta Lévinas: "Mi si obietta spesso: per poter assumere questa responsabilità assoluta di fronte ad altri nel suo denudamento e nella sua mortalità, bisognerebbe però già essersi affermato *per proprio conto*, porsi come Io. Porsi. Certo. Ma, occorre precisare *come* questo Io si pone o si afferma. Questo Io si afferma come colui che si pone senza difficoltà e in pieno diritto là dove egli è; che si *trova bene* nel mondo dove egli si trova; che *persevera nell'essere* e che non ha alcuno scrupolo di perseverarvi? Oppure l'Io si pone immediatamente *per-l'altro*, immediatamente nell'obbligo e immediatamente come il solo che sia in grado di rispondere e di portare questa responsabilità, come il primo che ha ascoltato l'appello e che è, forse, l'ultimo ad averlo ascoltato? Ciò che, per l'io, equivale alla sua identificazione stessa nella sua unicità di io: la sua unicità, la sua esteriorità all'estensione di ogni genere e, in questo senso, la sua libertà. Essa tenderebbe a questa elezione primordiale prima di affermarsi *per-sé*. È questo momento di elezione, questa *non-intercambiabilità* che è la soggettivazione originale" (*Entretien*, in Aeschlimann J.-C. (éd), *Répondre d'autrui...*, 12-13).

<sup>17</sup> AE, 166-167.

<sup>18</sup> AE, 183.

<sup>19</sup> AE, 177.

<sup>20</sup> *Penser Dieu à partir de l'éthique* (Vendredi 5 décembre 1975), in DMT,

156-157.

<sup>21</sup> AE, 186.

<sup>22</sup> AE, 26.

<sup>23</sup> AE, 177.

<sup>24</sup> AE, 176.

<sup>25</sup> *La sincérité du dire* (Vendredi 19 mars 1976), in DMT, 218-219. Non va dimenticato che la passività o sincerità senza ritorno va compresa (come fa Lévinas anche in questo testo citato) in rapporto all'infinito; significa l'infinitizzazione dell'infinito. A proposito della passività del soggetto, E. Baccharini nota come le analisi di Lévinas (si riferisce a quelle di AE) ad un certo momento diventano "incalzanti, fino a stanare ogni pur minimo residuo dell'attività del soggetto che in quanto esposizione è soggezione" (*E. Lévinas. Soggettività e infinito...*, 61).

<sup>26</sup> AE, 147.

<sup>27</sup> Così Lévinas definisce l'ossessione: "Abbiamo chiamato ossessione questa relazione irriducibile alla coscienza [...]. Irriducibile alla coscienza, anche se la sconvolge [...] l'ossessione attraversa la coscienza contro-corrente, inscrivendosi in essa come estranea: come squilibrio, come delirio, disfacendo la tematizzazione, sfuggendo al *principio*, all'origine, alla volontà, all'*arché* che si produce in ogni barlume di coscienza. Movimento, nel senso originale del termine, anarchico. In nessun modo, l'ossessione potrebbe dunque passare per un'ipertrofia della coscienza" (AE, 159).

<sup>28</sup> AE, 193.

<sup>29</sup> Cf. *La souffrance inutile* (1982), in EN, 100-101.

<sup>30</sup> Su questa linea si sarebbe mossa – secondo Lévinas – la riflessione occidentale. Essa avrebbe cercato il senso della sofferenza in rapporto a una "finalità metafisica" – non importa se finalità naturale o teologica, se "intravista dalla fede o dalla credenza nel progresso" – capace di ridurne lo "scandalo" e capace quindi di dare uno scopo o una "pace interiore" all'animo provato (*ibid.*, 105-106).

<sup>31</sup> *Ibid.*, 104. Lévinas sottolinea, in questo stesso testo, che l'"attenzione alla sofferenza altrui" è "supremo principio etico – il solo che non si possa contestare".

<sup>32</sup> "L'umanità è il fatto di soffrire per l'altro e, fin nella sua propria sofferenza, soffrire della sofferenza che la mia sofferenza impone all'altro". (*Baba Kama*, p. 60 a- 60 b. *Les dommages causés par le feu*, in DSS, 167). Al contrario, per Lévinas, non è umano giustificare la sofferenza del prossimo: "La giustificazione del dolore del prossimo è certamente la sorgente di ogni immoralità" (*La souffrance inutile*, in EN, 109).

<sup>33</sup> *L'extra-ordinaire de la responsabilité* (Vendredi 12 mars 1976), in DMT, 214.

<sup>34</sup> AE, 187.

<sup>35</sup> *Entretien avec Emmanuel Lévinas*, in Malka S., *Lire Lévinas...*, 111.

<sup>36</sup> *Entretien avec Roger-Pol Droit*, in LIH, 204.

<sup>37</sup> Il senso del sé – che si identifica non indefinitamente di fronte al mondo ma eticamente, cioè di fronte all'altro, nell'amore per l'altro, e senza confusioni tra l'io e l'altro – lo si ritrova già in Rosenzweig. Anche se Lévinas radicalizza la sua

posizione qualificandola come etica al di là dell'essere, leggendo Rosenzweig si riconosce spesso come la base o il presagio delle posizioni levinasiane. Ad es. nel seguente testo: "L'uomo deve amare il suo prossimo come se stesso. Come se stesso. Il tuo prossimo è *come te* [il riferimento è a *Levitico* 19,18]. L'uomo non deve negare se stesso. Proprio qui, nel comandamento dell'amore del prossimo, il suo sé viene per la prima volta confermato/stabilito definitivamente nel suo luogo stabile. Il mondo non gli viene sospinto davanti agli occhi come un infinito confuso coacervo, e non gli viene detto, con l'indice puntato su questo confuso coacervo: questo sei tu. Questo sei tu, quindi cessa di differenziartene, entra in esso, consumati in esso, perditi in esso. No, non gli viene detto questo, anzi tutt'altro: tratto fuori dal caos infinito del mondo, gli viene posto innanzi all'anima un prossimo, il suo prossimo e di questo, e per ora/come prossimo solo di questo, gli viene detto: egli è come te. *Come te*, quindi non *te*. Tu rimani tu, e devi rimanere tale. Ma per te egli non deve rimanere un *ille*, e quindi un semplice *illud* per il tuo *tu*; bensì egli è come te, come il tuo *tu*, un *tu* come te, un io, ...anima" (*La stella della redenzione...*, 257-258).

<sup>38</sup> AE, 181.

<sup>39</sup> AE, 198.

<sup>40</sup> AE, 178.

<sup>41</sup> *L'extra-ordinaire de la responsabilité (Vendredi 12 mars 1976)*, in DMT, 216.

<sup>42</sup> *Liberté et responsabilité (Vendredi 27 février 1976)*, in DMT, 206-207.

<sup>43</sup> AE, 218.

<sup>44</sup> *La signification comme dire (Vendredi 23 janvier 1976)*, in DMT, 180.

<sup>45</sup> Circa il profondo intreccio tra unicità dell'io ed etica, tra passività e attività dell'io nell'etica, v. Petrosino S., *La fenomenologia dell'unico...*, LXVI-LXVII.

<sup>46</sup> AE, 186.

<sup>47</sup> AE, 214-215.

<sup>48</sup> AE, 132.

<sup>49</sup> AE, 32.

<sup>50</sup> AE, 215-216.

<sup>51</sup> AE, 135-136.

<sup>52</sup> AE, 142.

<sup>53</sup> AE, 141.

<sup>54</sup> AE, 131.

<sup>55</sup> S. Malka sottolinea particolarmente come, nel pensiero di Lévinas, la disuguaglianza esigente del faccia-a-faccia preceda ogni rapporto di uguaglianza tra gli uomini (*Lire Lévinas...*, 30-31) e spiega come Lévinas abbia avvertito molto presto "il fallimento dell'Universale o di una certa forma di Universale – fraternità proclamata da tutte le rivoluzioni borghesi o proletarie che finisce sempre in fratricidio" (*ibid.*, 89).

<sup>56</sup> *Sur la philosophie juive*, in AHN, 214.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 214.

<sup>58</sup> AE, 131.

<sup>59</sup> V. Préface, in HS, 10. In questo testo, accanto a Buber, Marcel e Rosenz-

weig, Lévinas pone – anche se i loro riferimenti ad una intelligibilità fuori dal soggetto sono più impliciti – Jean Wahl, Vladimir Jankélévitch, Maurice Merleau-Ponty, Alphonse de Waelhens et Michel Leiris.

<sup>60</sup> *Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain*, in DQVI, 226.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 219-221.

<sup>62</sup> *Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie* (1978), in HS, 39-40. V. anche *À propos de Buber: quelques notes* (1982), in HS, 61, dove Lévinas sottolinea che "questa valorizzazione della relazione dia-logale e della sua irriducibilità fenomenologica [...] resterà l'apporto indimenticabile dei lavori filosofici di Martin Buber". Sottolineature come queste sulla irriducibilità fenomenologica della relazione, non le troviamo invece nell'opera di Lévinas in riferimento a Marcel, del quale si sottolinea il suo permanere, in definitiva, nella filosofia dell'essere e del conoscere. Ponendo "l'incarnazione" come "dato centrale della metafisica", Marcel colloca l'incontro con l'altro in un'"orbita esistenziale" e lo riconduce appunto all'"incarnazione dell'io"; così "l'incontro inter-umano non è che una modalità di questa coerenza ontologica mediata dall'incarnazione in cui l'io è per l'altro". Pertanto Marcel "resta fedele alla spiritualità del conoscere" (*Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie*, in HS, 40-44). Nel saggio *Une nouvelle rationalité. Sur Gabriel Marcel*, Lévinas riporta però una pagina del *Journal Métaphysique* in cui Marcel coglierebbe il senso dell'altro e dell'amore al di là dell'essere e anche della reciprocità (è la pagina del 21 ottobre 1919: *Giornale metafisico*, tr. di F. Spirito, Abete, Roma, 1966, 99-100); ma negli scritti successivi ritorna l'orizzonte dell'essere (in EN, 72-74).

<sup>63</sup> *Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie*, in HS, 53.

<sup>64</sup> *Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain*, in DQVI, 230. Sull'asimmetria della relazione, come punto di divergenza con la posizione di Buber, Lévinas insiste anche in *Entretien...*, in Poirié F., *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?...*, 123-124.

<sup>65</sup> Baccarini E., *E. Lévinas. Soggettività e infinito...*, 51.

<sup>66</sup> *Avant-propos*, in NP, 12.

<sup>67</sup> *L'extra-ordinaire de la responsabilité (Vendredi 12 mars 1976)*, in DMT, 217.

<sup>68</sup> *Entretien*, in Aeschlimann J.-C. (éd), *Répondre d'autrui...*, 10. F. Ciaramelli mostra come alla base dell'attenzione alla relazione erotica e poi a quella etica, ci sia la ricerca di una relazione dove il soggetto sia soggetto (non soggetto di sapere o di potere) e l'altro rimanga l'altro, senza sintesi tra i due termini. "Al di là del sapere e del potere, nell'eros come anche nell'ethos, una ipseità insostituibile è implicata in una relazione ad altri, che, in luogo di abolire la separazione dei termini e di farsi correlazione e simultaneità, si nutre di questa dualità dia-cronica non-sintetizzabile" (*Transcendance et éthique. Essais sur Lévinas*, Éditions OUSIA, Bruxelles, 1989, 15).

<sup>69</sup> *Philosophie, justice et amour*, in EN, 123.

<sup>70</sup> *Entretien*, in Aeschlimann J.-C. (éd), *Répondre d'autrui...*, 10.

<sup>71</sup> *Philosophie, justice et amour*, in EN, 123. W.N. Krewani mostra la radicalizzazione della nozione di Altro in Lévinas e il radicale ripensamento dell'eros a

partire dall'etica, per cui egli parlerà di "agape o caritas, amore senza eros, amore come responsabilità per l'altro" (*Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Verlag Karl Alber, Freiburg – München, 1992, 180-182).

<sup>72</sup> AE, 143. Non si giustifica pertanto l'interpretazione di Quaknin M.-A., *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, Balland, Paris, 1992, dove si sostiene che la riflessione sulla fenomenologia dell'eros di TI (286-299) costituisca il nodo dell'opera di Lévinas e che addirittura alterità etica e alterità erotica si identificano. V. anche la confutazione di questa tesi in Plourde S., *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité...*, 54.

<sup>73</sup> *Philosophie, justice et amour*, in EN, 116. In un altro testo, Lévinas – dopo aver chiarito che il terzo, "altro del prossimo, è anche mio prossimo" e che "egli è anche il prossimo del prossimo" – spiega: "Sarebbe, per me, mancare alla mia responsabilità di io – alla mia responsabilità pregiudiziale nei riguardi dell'uno e dell'altro, miei prossimi – se ignorassi, a causa di questa responsabilità anteriore a ogni giudizio, della prossimità, i torti dell'uno nei riguardi dell'altro" (*De l'unicité*, in EN, 201-202).

<sup>74</sup> AE, 246.

<sup>75</sup> AE, 246.

<sup>76</sup> AE, 248.

<sup>77</sup> *Philosophie, justice et amour*, in EN, 117. Se in questo testo Lévinas usa il termine giustizia per dire il piano dell'uguaglianza (pur intesa come radicalmente intrecciata con la responsabilità), in altri testi, come abbiamo visto, il termine giustizia veicola più immediatamente il senso della responsabilità. In sintesi si può notare la seguente evoluzione: mentre ai tempi di TI giustizia significa responsabilità, nella fase successiva (particolarmente in AE) giustizia è l'uguaglianza introdotta dal terzo, anche se inscindibile dalla responsabilità (cf. PLOURDE S., *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité...*, 107-109).

<sup>78</sup> V. *Philosophie, justice et amour*, in EN, 115-116.

<sup>79</sup> *De l'unicité*, in EN, 202.

<sup>80</sup> In questo senso viene rovesciata la concezione di Hobbes dell'*homo homini lupus*. Cf. Ponzio A., *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1995, 111.

<sup>81</sup> *De l'unicité*, in EN, 202.

<sup>82</sup> Malka S., *Lire Lévinas...*, 95.

<sup>83</sup> A proposito del presunto *antistoricismo* di Lévinas, si chiede Malka: "Ma allora che cos'è quest'etica che ha il suo posto fuori della storia degli uomini?". E così interpreta: "Su questo punto, Lévinas non si è mai dichiarato del tutto. Egli ha sempre rifiutato un preteso antistoricismo, sottolineando che la storia dispone di noi e che nessuno può rifiutare i suoi lumi. Semplicemente non è questo il momento che ha scelto di analizzare. Ciò che lo ha preoccupato è l'esplosione della Totalità e l'istante primo in cui l'uomo scopre la propria soggettività insieme al suo essere-per-altri. Qual è l'articolazione tra etica e storia? Essa non è mai stata approfondita, ma non è stata neppure mai elusa" (*ibid.*, 85).

<sup>84</sup> *Droits de l'homme et bonne volonté* (1985), in EN, 216-217.

<sup>85</sup> *Les droits de l'homme et les droits d'autrui* (1985), in HS, 185.

<sup>86</sup> Per Lévinas, più che porre Dio come fondamento del diritto, bisogna mostrare come a partire dalla relazione con altri Dio possa venire all'idea (*Droits de l'homme et bonne volonté*, in EN, 218-219).

<sup>87</sup> *Les droits de l'homme et les droits d'autrui*, in HS, 185.

<sup>88</sup> *Droits de l'homme et bonne volonté*, in EN, 218.

<sup>89</sup> *Les droits de l'homme et les droits d'autrui*, in HS, 187.

<sup>90</sup> *De l'unicité*, in EN, 196.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 196-197.

<sup>92</sup> TRI, 52.

<sup>93</sup> Ci sembra pertanto insufficiente l'interpretazione di G. Mura che insiste sul fatto che il pensiero levinasiano "contiene una demitizzazione radicale del logos e dell'essere che la tradizione di pensiero occidentale ha inteso non appartenere ad una cultura storica, ma all'apertura metafisica dell'uomo, e che ha quindi utilizzato come elemento fondamentale per la stessa ermeneutica della Parola rivelata" (*Emmanuel Lévinas: ermeneutica e "separazione"*, Città Nuova, Roma, 1982, 13-14). Mura non tiene sufficientemente conto del tema del terzo e delle affermazioni levinasiane sulla necessità dell'universale.

<sup>94</sup> AE, 33.

<sup>95</sup> AE, 265.

<sup>96</sup> *Philosophie, justice et amour*, in EN, 113-114.

<sup>97</sup> AE, 256.

<sup>98</sup> AE, 252-253.

<sup>99</sup> Nel contesto di una riflessione sul rinvio del sapere all'etica ma anche sulla dignità del sapere, Lévinas spiega: "Nel nostro stesso dialogo ho molto insistito sul ricorso inevitabile di ogni sensato al sapere, e sul ruolo che gli incombe nel sensato etico, perché non mi si rimproveri di sotto-stimare il sapere. Il suo carattere derivato non è una indegnità" (*Sur la philosophie juive*, in AHN, 206).

<sup>100</sup> *Ibid.*, 207.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 206.

<sup>102</sup> "Esigere che una comunicazione abbia la certezza di essere intesa vuol dire confondere *comunicazione e sapere*, cancellare la differenza, *misconoscere la significazione dell'uno-per-l'altro in me*" (AE, 259).

<sup>103</sup> AE, 261-262.

<sup>104</sup> Cf. AE, 244-245.

<sup>105</sup> *L'autre, utopie et justice*, in EN, 241-242.

<sup>106</sup> Anche un'"etica universale" che non si reggesse su "nomi propri" sarebbe fallimentare; ne è prova, per Lévinas, l'esperienza dei totalitarismi del XX secolo (*Prefazione all'edizione italiana*, in *Nomi Propri*, a cura di F.P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato, 1984, XXI).

<sup>107</sup> *L'autre, utopie et justice*, in EN, 242. L'espressione "piccola bontà" è ripresa dal libro di V. S. Grossman *Vita e destino* (tr. dal russo di C. Bongiorno, intr. di E. Etkind, Jaca Book, Milano, 1984), che ha molto impressionato Lévinas. Spiega lo stesso Lévinas: "Sono stato molto impressionato dal libro di Vassili Grossman *Vie et destin*, che descrive tutti gli orrori dell'inumano, dello stalinismo e dell'hitlerismo, il cui insegnamento essenziale è enunciato in questo libro straor-

dinario da un personaggio strano, socialmente marginale, che ha vissuto tutto questo. A metà cammino tra semplicità di spirito e santità, tra follia e saggezza, egli non crede più in Dio, né nel Bene che si vorrebbe organizzatore e ideologico. E se non vede un sistema capace di vincere il Male, pretende però che il Male non possa vincere la *piccola bontà* nell'umano, la misericordia che va dall'uomo privato all'altro uomo privato, ma fuori da ogni dottrina e da ogni istituzione salvatrice, politica o religiosa. E nella manifestazione più alta e più pura di questa bontà, più forte del Bene, egli diffida pure dell'istante in cui essa diviene predicazione e in cui, in questo principio ideologico, essa già rischia incessantemente di tradirsi" (*Entretien*, in Aeschlimann J.-C. (éd), *Répondre d'autrui...*, 15-16).

<sup>108</sup> Uno dei primi interventi critici in questo senso è quello di J. De Greef (*Éthique, réflexion et histoire chez Lévinas*, in "Revue philosophique de Louvain" 67(1969)95, 431-460).

<sup>109</sup> S. Petrosino riflette sulla lettura di Lévinas da parte di Derrida e sulle tre tappe che la scandiscono, cogliendo un filo conduttore continuo ma anche una progressione e un avvicinamento del pensiero di Derrida a quello di Lévinas. Le tre tappe fanno riferimento agli scritti più significativi di Derrida su Lévinas: *Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas* (prima tappa), *En ce moment même dans cet ouvrage me voici* (seconda tappa), *Adieu à Emmanuel Lévinas* (terza tappa) (*L'umanità dell'umano o dell'essenza della coscienza. Derrida lettore di Lévinas*, in Derrida J., *Addio a Emmanuel Lévinas*, a cura di S. Petrosino, tr. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano, 1998, 10-11). Il punto di incontro tra Lévinas e Derrida è da cercare, secondo Petrosino, nella "concezione della coscienza". Derrida, riflettendo a partire da un'espressione di TI ("Essa [l'intenzionalità, la coscienza-di] è attenzione alla parola o accoglienza del volto, ospitalità e non tematizzazione"), finisce per stabilire "un nesso essenziale tra la coscienza in quanto tale e la dinamica dell'ospitalità" (*Ibid.*, 36-38).

<sup>110</sup> *Le mot d'accueil*, in *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997, 45-47.

<sup>111</sup> Cf. *ibid.*, 66.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 190. Derrida si rifà all'espressione di TI: "La rivelazione del terzo, ineluttabile nel volto, si produce solo attraverso il volto".

<sup>113</sup> E questo vale anche per gli scritti più recenti, dove il tema della giustizia ritorna più frequentemente. Afferma F. Ciamelli: "Malgrado l'importanza che egli attribuisce, soprattutto nei più recenti tra i suoi *scritti minori*, all'idea della giustizia – e quindi alla possibilità della difesa, della resistenza e della repressione giustificata, in nome del terzo – questa questione non sembra il tema proprio della sua opera, che ne farebbe l'originalità e la forza" (*Transcendance et éthique...*, 16).

<sup>114</sup> AE, 232.

<sup>115</sup> *Questions et réponses*, in DQVI, 135.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 148.

<sup>117</sup> *Dieu et la philosophie*, in DQVI, 118.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 123.

<sup>119</sup> In questo senso, Lévinas ha potuto affermare in TI: "Noi proponiamo di

chiamare religione il legame che si stabilisce tra il Medesimo e l'Altro, senza costituire una totalità" (30).

<sup>120</sup> Cf. Krewani W. N., *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen...*, 125. L'A. spiega, tenendo in conto l'ispirazione ebraica di Lévinas, come una religione intesa come bisogno non potrebbe mai essere "relazione all'Altro", e quindi religione dell'"assolutamente Altro".

<sup>121</sup> *L'extra-ordinaire de la responsabilité (Vendredi 12 mars 1976)*, in DMT, 213-214.

<sup>122</sup> "È qui, in questa priorità dell'altro uomo su me che, ben prima della mia ammirazione per la creazione, ben prima della mia ricerca della causa prima dell'universo, Dio mi viene all'idea" (*De l'utilité des insomnies (Entretien avec Bertrand Révillon)*, in LIH, 201).

<sup>123</sup> *Notes sur le sens*, in DQVI, 251.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 252.

<sup>125</sup> *De la signification du sens* (1980), in HS, 142.

<sup>126</sup> *Don Quichotte, l'ensorcellement et la faim (Vendredi 13 février 1976)*, in DMT, 197.

<sup>127</sup> *Genesi 4,9*. Cf. *Philosophie, justice et amour*, in EN, 120. Lévinas, commentando l'espressione di Caino, dice: "La risposta di Caino è sincera. Nella sua risposta manca solo l'etica; c'è solo ontologia: io sono io e lui è lui. Siamo esseri ontologicamente separati".

<sup>128</sup> *De l'utilité des insomnies (Entretien avec Bertrand Révillon)*, in LIH, 202.

<sup>129</sup> "Totalité et Infini". *Préface à l'édition allemande*, in EN, 233.

<sup>130</sup> Riguardo alla preghiera, scrive Lévinas: "In nessun momento la preghiera è una domanda *per sé*; propriamente parlando, essa non è una domanda, ma un *offrirsi*, uno svuotarsi dell'anima". E ancora: "Lungi dal significare una domanda indirizzata a Dio, la preghiera consisterebbe per l'anima nell'elevarsi come si elevano i fumi dei sacrifici, nel liberare la propria anima verso il cielo – nel senso etimologico del termine, nel dis-inter-essarsi [...]. Pregare significa, per un io, assicurare la salvezza degli altri al posto di fare – o prima di fare – la propria salvezza" (*Judaïsme et kénose*, 1985, in AHN, 147-148). Nel seguito del saggio – che si pone dalla prospettiva del Talmud e che tiene sullo sfondo il pensiero di Rabbi Chajjim Volozhiner (il riferimento è al libro *L'âme de la vie...*) – Lévinas si interroga sul senso del pregare per se stessi (in particolare nella prova), riconducendo anche questa preghiera al de-centramento dell'io (148-151).

Riguardo alla liturgia, già in *La signification et le sens Lévinas* indica la sua connessione con la diaconia nella nozione di *opera*. L'opera è "un movimento del Medesimo verso l'Altro che non ritorna mai al Medesimo" (in HAH, 41) e la liturgia è "l'esercizio di un ufficio che non solo è completamente gratuito, ma richiede da parte di chi lo esercita un investimento a fondo perduto" (43) (cf. Sansonetti G., *L'altro e il tempo...*, 96-97).

<sup>131</sup> V. *De l'éthique à exégèse* (1982), in AHN, 128.

<sup>132</sup> *Questions et réponses*, in DQVI, 145.

<sup>133</sup> *Entretien avec Roger-Pol Droit*, in LIH, 203. La prospettiva o la chiave eti-

ca della riflessione religiosa di Lévinas emerge ogni volta che egli si riferisce a testi biblici e in tutti i commenti al Talmud. D'altra parte il fatto stesso di aver privilegiato la tradizione talmudica nell'ambito dell'ebraismo è espressivo di una visione religiosa nel segno dell'etica.

<sup>134</sup> Si veda ad es. il testo di *Osea* 6,6: "Voglio l'amore e non il sacrificio"; o anche il testo del *Nuovo Testamento*, che si pone sulla scia degli antichi profeti, di *Giacomo* 1,27: "Una religione pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni e conservarsi puri da questo mondo".

<sup>135</sup> *Sur la philosophie juive*, in AHN, 202.

<sup>136</sup> In questo testo Lévinas crea un intreccio profondo tra l'evento fondante dell'ebraismo, l'esodo, e il significato radicale dell'umano e della religione stessa: "Il traumatismo della *schiavitù in paese d'Egitto* da cui sono segnate la Bibbia e la liturgia dell'ebraismo appartarrebbe all'umanità stessa dell'ebreo e dell'ebreo che è in ogni uomo, il quale, schiavo affrancato, sarebbe vicinissimo al proletario, allo straniero e al perseguitato. La Scrittura che ricorda incessantemente questo fatto fondatore – o questo mito – non giunge fino a fare dell'esigenza inconvertibile della giustizia l'equivalente della spiritualità dello Spirito e della prossimità di Dio? Non è qui la circostanza originaria in cui questa parola straordinaria affiora o per lo meno la si ha sulla punta della lingua?" (*Exigent judaïsme*, 1979, in ADV, 18-19).

<sup>137</sup> Cf. *Politique après*, 1979, in ADV, 223.

<sup>138</sup> *Matteo* 25,31-46. È il testo che si riferisce alla venuta gloriosa del "Figlio dell'uomo" che dirà ad alcuni: "Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere [...]. Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me".

<sup>139</sup> *Philosophie, justice et amour*, in EN, 119-120.

<sup>140</sup> TRI, 50.

<sup>141</sup> *Du langage religieux et de la crainte de Dieu* (1980), in ADV, 119.

<sup>142</sup> In un saggio del 1950, Lévinas aveva sviluppato questo tipo di problematiche con riferimento all'ebraismo e al cristianesimo. Mentre la mentalità ebraica – secondo Lévinas – rimane radicata nella prossimità, nella Legge, nel *Tu non ucciderai*, la mentalità cristiana si apre all'"utopia", all'universale, alla priorità dell'immortalità dell'anima dimenticando la significazione originaria dell'etica, *ri-dotta* a condizione *per* la vita eterna (*Le lieu et l'utopie*, in DL, 134-136).

<sup>143</sup> In *La souffrance inutile* (in EN, 106-107), Lévinas critica quella riflessione filosofico-teologica – la teodicea – preoccupata di spiegare la sofferenza, di salvare la morale o anche di "scagionare Dio" di fronte al male. Questa teodicea – che ha anche una versione laica, per esempio nel "progressismo ateo" – costituisce, per Lévinas, una componente essenziale della cultura europea e, anche se si ritrova pure nella Bibbia (quando ad es. si spiegano le disgrazie personali o del popolo in riferimento al peccato o una colpa originale) non dice il senso radicale della Rivelazione. Tale teodicea non regge d'altra parte all'impatto con gli eventi tragici del XX secolo, Auschwitz in particolare: "La sproporzione tra la sofferenza e ogni teodicea si mostrò ad Auschwitz con una chiarezza che cava gli occhi.

La sua possibilità mette in questione la fede tradizionale multimillenaria. La parola di Nietzsche sulla morte di Dio non prenderebbe nei campi di sterminio il significato di un fatto quasi empirico?"

<sup>144</sup> *Exigent judaïsme*, in ADV, 19-20. Il testo biblico è *Isaia* 58, 6-7.

<sup>145</sup> *Philosophie, justice et amour*, in EN, 118-119.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>147</sup> Commenta S. Malka: "Questo culto consacrato all'altro uomo – che egli [Lévinas] chiama *religione* – non avviene nello slancio, nell'ebbrezza o nella dolcezza. Esso è quando tutti i cammini si sono esauriti e non si cerca più alcuna consolazione. È la fragile dimora della coscienza. È estrema coscienza" (*Lire Lévinas...*, 76).

<sup>148</sup> *Herméneutique et au-delà* (1977), in EN, 83-84.

## L'infinito

### 1. L'infinito significa come *illegittimità*

L'io si è imbattuto nel volto che è prima dell'io, anzi che instaura l'io come *eccomi*. E con l'*eccomi* si instaura l'orizzonte etico al di là dell'essere. L'etica è precisamente il *luogo* dell'intrigo dell'io con l'altro; intrigo di assoluta separazione e implicazione allo stesso tempo, senza alcuna possibilità di sintesi da parte del soggetto: alterità insormontabile, differenza incolmabile. L'io nell'intrigo si ritrova assolutamente passivo; non come cominciamento in sé ma dinanzi al volto che lo comanda; all'accusativo; creatura; costituito per-altri e da-altri: rovesciamento dell'io in sé, ribaltamento del diritto d'essere in responsabilità-per-altri. Il ribaltamento significa allo stesso tempo l'esplosione del *di più* dell'io nell'io, e cioè l'infinitizzazione dell'infinito. Il soggetto esplode: è più che soggetto o è soggetto che pensa più di quanto possa pensare. Si produce la significazione positiva dell'idea dell'infinito; si produce la trascendenza. Etica e trascendenza si intrecciano. L'intrigo dell'io con l'altro è pure l'intrigo con l'infinito. L'infinito si produce solo nell'etica; l'io-per-l'altro è lo *spazio* in cui esplodono gli argini dell'immanenza. L'esplosione significa allo stesso tempo l'irruzione (epifania) del volto e la passività-creaturalità dell'io. Non si dà l'infinito se non nell'alterità, al di là della coscienza dell'altro, e nella creaturalità, soggettività an-archica che non ha in sé l'inizio. Ma se l'infinito si produce solo nell'etica, esso ne è anche la *condizione*. Infatti solo a partire dall'infinito, cioè solo perché più che soggetto o soggetto con l'idea dell'infinito, l'io può farsi io-responsabile in faccia al volto. E solo a partire dall'infinito, cioè solo perché da esso in qualche modo proviene, l'altro può irrompere

nell'io senza che questa irruzione sia violenza ma instaurazione del sé. Il movimento (se movimento si può chiamare) dall'io all'altro è in realtà movimento dall'Infinito-in-me ad altri. E il movimento dall'altro a me è il movimento dall'Infinito-nel-volto a me. Non nel senso che l'io e il volto siano come segni che rinviano all'infinito, ma nel senso di segni che realizzano (o producono) già l'infinito. Nell'io che si relaziona ad altri o in altri che rovescia l'io (relazione etica), si produce davvero l'infinito: irruzione del trascendente nell'immanente senza che il trascendente perda la sua trascendenza. "L'etica è il campo che si disegna per il paradosso di un Infinito in rapporto senza correlazione con il finito. Rapporto tale che non si ha inglobamento, ma *debordamento* del finito per mezzo dell'Infinito, il quale definisce l'intrigo etico"<sup>1</sup>.

L'infinito si insinua nella relazione etica costituendo il terzo elemento dell'intrigo. L'intrigo è intrigo di soggettività, volto e infinito. E l'infinito si insinua positivamente, attraverso un entrare nella relazione ma assolvendosi dalla relazione, senza farsi *presenza*. Ciò non significa che dell'Infinito o di Dio se ne possa parlare solo in termini di una "teologia negativa"<sup>2</sup>. La positività della significazione sta nel fatto che l'infinito irrompe nel soggetto rovesciandolo alla responsabilità, al di là della presenza e della coscienza di sé; ed è lo stesso che dire che l'infinito viene nel volto d'altri lasciando come una traccia, inassumibile dall'io che si rierge nella posizione della coscienza. L'in-finizione dell'infinito implica dunque l'incessante rovesciamento della coscienza, il trauma della passività, l'esplosione del di più del pensiero, che si dà come *rinvio* al prossimo, assegnazione all'altro. Questo modo dell'infinito di irrompere nel soggetto ma sfuggendo alla *presa* della coscienza e perciò rinviando ad altri e ritraendosi in sé nella sua trascendenza, è ciò che Lévinas chiama *illeità*. L'illeità è allo stesso tempo il sottrarsi del Desiderabile al Desiderio – ritrarsi dell'Infinito nella sua trascendenza – e la garanzia dell'alterità della bontà: non appropriazione del Bene ma assegnazione irremissibile ad altri e solo in questo senso assegnazione al Bene; amore senza alcuna possibilità di ritorno in sé. L'illeità dice il movimento del *rinvio*, garanzia dell'implicazione ma anche dell'assoluta separazione nell'intrigo<sup>3</sup>. Il Desiderabile o Dio, in quanto illeità, rimane separato, "Santo", "prossimo ma differente"<sup>4</sup>. E questa separazione, che significa l'impossibilità di pensare Dio nelle strut-

ture dell'essere, si mantiene solo in quanto *disinteressamento*, cioè rinvio dell'io ad altri, nell'amore senza ritorno. In tal modo "Dio è strappato all'oggettività, alla presenza e all'essere. Né oggetto, né interlocutore. La sua distanza assoluta, la sua trascendenza vira nella mia responsabilità – il non-erotico per eccellenza – per altri"<sup>5</sup>. Dio quindi non entra nella coscienza, e non può nemmeno essere pensato in un dialogo, in una correlazione. Non è un Tu ma è *Il*, Illeità che si sottrae sempre allo sguardo e che significa solo nella sincerità dell'assoggettazione ad altri. L'alterità di Dio non è l'alterità di altri ma è illeità, cioè assoluta trascendenza, a tal punto – osserva Lévinas – da poter essere confusa con la vuotezza dell'essere. "Dio non è semplicemente il primo altri"; "egli è altro che altri, altro altrimenti, altro di alterità previa all'alterità di altri, l'assoggettamento etico al prossimo. Differente, così, da ogni prossimo. E trascendente fino all'assenza, fino alla sua possibile confusione con il brusio dell'*il y a*"<sup>6</sup>.

Ne deriva l'insufficienza di quella spiritualità e di quella teologia che provengono dalla filosofia del dialogo, di Buber in particolare. Certamente questa filosofia costituisce "una visuale nuova sullo psichismo umano" perché apre ad una spiritualità che non comincia col sapere ma con l'io-tu. Essa apre anche un'importante strada per la teologia, giacché "il Dio della preghiera – dell'invocazione – sarebbe più antico del Dio dedotto a partire dal mondo o a partire da un qualche irraggiamento a priori ed enunciato in una proposizione indicativa"; la relazione con Dio "è nel prolungamento del rapporto Io-Tu"<sup>7</sup>. Questa spiritualità e questa teologia presentano tuttavia, secondo Lévinas, dei grandi limiti. Se Dio rimane nelle maglie della dialogicità, della reciprocità o della simultaneità della domanda-risposta; se è pensato come il Tu assoluto, come fa Buber, Egli perde di fatto la sua assolutezza<sup>8</sup>. Dio non può riguardarmi entrando in una relazione di dialogicità con me, perché in tal modo entrerebbe nella coscienza, sarebbe già diventato un tema e l'io rimarrebbe ancora nel suo mondo. Va individuata piuttosto quella *situazione*, al di là del tema e della coscienza, che permette non una relazione di reciprocità con Dio ma il trovarsi sulla sua traccia. Tale *situazione* è la dissimmetria dell'io-responsabile-d'altri. In questo spazio Dio viene appunto come illeità, perché si sottrae alla presa e rinvia ad altri. L'illeità, che è "esclusiva [nel senso che esclude] del tu e della tematizzazione del-

l'oggetto", "indica un modo di riguardarmi che non entra in *congiunzione* con me. [...] L'illeità dell'al-di-là-dell'essere è il fatto che la sua venuta verso me è un assentarsi che mi permette di compiere un movimento verso il prossimo. La positività di questo assentarsi [...] è la mia responsabilità per gli altri. O, se si preferisce, è il fatto ch'essi si mostrano nel loro volto"<sup>9</sup>. In quest'ottica va compreso anche il fatto che Dio è personale. Lo è proprio in quanto illeità, in quanto cioè rinvia alla responsabilità per il prossimo e suscita rapporti interpersonali di prossimità. E non nel senso buberiano per cui Dio è "il grande Tu o il Tu eterno" in cui "si incrociano" e a cui "tendono" le relazioni di reciprocità tra gli uomini. "Noi – afferma Lévinas – ci siamo mostrati meno sicuri [rispetto a Buber] che ciò che viene chiamato Persona divina, possa essere contenuto nel Tu del dialogo e che pietà e preghiera siano dialoghi"<sup>10</sup>. La relazione a Dio, se pensata a partire dalla interpersonalità, intesa come reciprocità o simmetria, è ridotta inesorabilmente dentro l'orizzonte della coscienza e dell'immanenza. Perché si dia la trascendenza, è necessario il punto di rottura della reciprocità, al di là del dialogo, cioè l'asimmetria dell'io-responsabile-d'altri.

Le relazioni interpersonali, di uguaglianza, come sono già allontanamento dalla disuguaglianza originaria della responsabilità – allontanamento necessario per l'introdursi del terzo e quindi dell'istanza di giustizia – sono pure allontanamento dall'illeità o "tradimento" – dice anche Lévinas – "della mia relazione anarchica con l'illeità"<sup>11</sup>. Questo tradimento è necessario, come è necessario che l'altro – assolutamente altro – e l'io – l'unico, l'eletto – gli incomparabili, siano comparati, diventino membri di una società. Questo implica pure un rovesciamento della relazione all'illeità, che da relazione an-archica si fa relazione di reciprocità, ma ciò avviene come se restassero indelebili i segni dell'illeità e dell'anarchia; avviene, detto altrimenti, *in nome di Dio*. Non si tratta dunque di una relazione di interlocutori che hanno Dio per interlocutore, ma di una relazione che è sì di reciprocità ma come sulle tracce dell'Infinito, sulle tracce del passare di Dio. Appunto: relazione in nome di Dio o *grazie* a Dio. Il tradimento dell'illeità è anche "relazione nuova con essa: è *grazie* a Dio soltanto che, soggetto incomparabile ad Altri, sono avvicinato in altro come gli altri, vale a dire *per me*. *Grazie a Dio* io sono altri per gli altri. Dio non è *in causa* come un preteso inter-

locutore: la correlazione reciproca mi lega all'altro uomo nella traccia della trascendenza, nell'illeità. Il *passaggio* di Dio, di cui io non posso parlare altrimenti che attraverso il riferimento a questo aiuto o a questa grazia, è precisamente il capovolgimento del soggetto incomparabile in membro di società"<sup>12</sup>. *Grazie a Dio* o *in nome di Dio* vuol dire una relazione sociale, segnata certo dalla reciprocità, ma reciprocità radicata sull'infinito, al di là della coscienza della reciprocità; vuol dire, ancora, una religione, segnata certo dal dialogo della preghiera, ma un dialogo che non ha il suo principio nella coscienza di un interlocutore ma che proviene dall'infinito, o da una coscienza già in ritardo sull'infinito. Dialogo tutto attraversato dall'asimmetria del dover rispondere: più risposta che dialogo; o dialogo che è nato dall'obbedienza a un comando e che è adesso ancora radicalmente questa obbedienza. L'illeità è questa sproporzione dell'Infinito. È l'asimmetria al fondo dell'io-tu. È il dis-ordine al fondo di ogni ordine. È l'an-archia al fondo di ogni cominciamento in sé: ribaltamento della coscienza; *rimando* incessante ad altri al fondo dell'attività della coscienza; sovversione della coscienza.

E come è vero che l'illeità è l'esplosione del di più del soggetto che rinvia ad altri, è pure vero (ed è come dire la stessa cosa) che l'illeità è l'irruzione del volto che rompe la struttura di immanenza della coscienza. Più precisamente: l'illeità è il modo di irrompere dell'altro – come volto, appunto – che significa per l'io ma *scomparendo* non appena l'io se ne appropria. Darsi e allo stesso tempo sottrarsi del volto. Offrirsi e ritrarsi incessante. Non gioco di presenza e nascondimento nell'essere ma incessante rottura della coscienza a partire dall'ordine etico. Significanza etica del volto, impossibilità di sottrarsi al comando, e allo stesso tempo irrappresentabilità, impossibilità di contenerlo da parte della coscienza d'essere. L'infinito che rompe eticamente gli argini del finito. Traccia di infinito nel volto. Non traccia che rimanda all'infinito nell'ordine dell'essere ma prodursi etico dell'infinito proprio nella rottura dell'essere, nel *meglio* che coscienza d'essere. L'infinito viene al soggetto nel volto, quando, al di là della rappresentazione, il volto, sottraendosi allo sguardo, obbliga. Il sottrarsi e, proprio in questo sottrarsi, il comando che obbliga sono il modo di significare del volto, sono appunto la traccia di infinito nel volto o l'illeità dell'Infinito. "Il volto dell'altro nella prossimità – più che rappresentazione – è traccia irrepresentabile,

modalità dell'Infinito"<sup>13</sup>. Traccia e non *segno* dell'infinito. Il volto cioè non è un punto di partenza per andare oltre. Esso non richiede una lettura della coscienza e una capacità di risalire ad una qualche affermazione dell'esistenza di Dio; non richiede un *pensiero pio* capace di passare subito ad una verità religiosa; non rimanda all'ordine della coscienza, né suppone una coscienza, fosse pure quella di una presenza divina nel volto. Il volto è proprio la rottura del gioco del significante e del significato, che è gioco di coscienza. Esso comanda, mi obbliga incessantemente. È segno di se stesso. Nel volto, significante e significato coincidono. Non rimando all'infinito ma significazione dell'Infinito<sup>14</sup>. La traccia non è dunque un segno confuso che attende di essere chiarito o una presenza nascosta che attende di essere disvelata. È piuttosto la contestazione del disvelamento e della presenza. È la significazione di un passato che non si fa mai presente, di un infinito mai contenibile, testimonianza di un terzo escluso, cioè appunto di un *Il* – altro dell'altro – che significa solo nella relazione ad altri e che non si lascerà mai includere nell'orizzonte della comprensione dell'essere. “La traccia di un passato nel volto non è l'assenza di un non-ancora-rivelato, ma l'an-archia di ciò che non è mai stato presente, di un infinito che comanda nel volto dell'Altro e che – come un terzo escluso – non potrebbe essere colto”<sup>15</sup>.

Il senso o l'enigma del volto, assolutamente significante e assolutamente inafferrabile, è proprio in questa rottura radicale con l'ordine della comprensione e nell'instaurazione dell'ordine etico. Il volto è in definitiva l'incessante appello alla prossimità, all'assoluta esposizione all'altro o – come dice pure Lévinas – alla pura espressione o alla sincerità del dire. “Il volto come traccia – traccia di se stesso, traccia espulsa nella traccia – non significa un fenomeno indeterminato; la sua ambiguità non è un'indeterminazione di un nome, ma un invito al bel rischio dell'approssimarsi in quanto approssimarsi, all'esposizione dell'uno all'altro, all'esposizione di questa esposizione, all'espressione dell'esposizione, al dire”<sup>16</sup>. Ed è proprio nel rischio dell'approssimarsi, al di là della comprensione e nella risposta all'appello, obbedienza prima della comprensione, che espone la traccia di infinito nel volto. Rimando del volto a Dio ma rimando enigmatico. È l'enigma di una presenza – il volto – che rimanda ad un'assenza – Dio – ma non nel senso dell'ontoteologia,

cioè di rapporto tra fondato e fondante, ma nel senso che solo nel rischio dell'approssimarsi si accede a Dio; senza che questo approssimarsi sia mai riconducibile al piano della coscienza. Non si dà dunque una identificazione del volto con Dio. Identificarli significherebbe il ritorno dell'essere; si dà piuttosto l'enigma del *rimando*. Il volto e Dio, pur appartenendo allo stesso intrigo e pur significando, nell'ottica dell'io, lo stesso evento di alterità o di esodo, sono assolutamente separati. Il volto parla di Dio ma parlando di se stesso, nell'assoluta separazione da Dio come dall'io. Anzi è proprio in questa assoluta separazione – che è l'impossibilità di pensare il volto come segno, come icona o immagine di Dio – che il volto è “epifania di Dio”; paradossalmente, o enigmaticamente, proprio in quanto non rimanda ad altro, il volto “manifesta l'Infinito”: “nel suo non rimandare rimanda; nella sua separazione, unico, afferma il creatore”<sup>17</sup>. In altre parole, “il Volto ci dice di Dio” ma “ci dice dicendosi”; “ciò che nel volto si esprime rimanendo nascosto [...] richiama per Lévinas l'Altissimo”<sup>18</sup>.

Il volto dunque dice Dio, proprio perché non entra nell'orizzonte ontologico; esso al contrario squarcia i cieli di immanenza di questo orizzonte. E questo dire Dio – dire non ontologico – è nel senso che il volto permette il manifestarsi di Dio, che pure rimane sempre l'Altissimo, il Tutt'altro. Ma questo dire Dio in modo tale che questi resti il Tutt'altro non è altro che la creaturalità del volto<sup>19</sup>. La traccia di infinito è l'impronta della creatura, il venire da un passato irrapresentabile. Ed è nel segno della *creaturalità* che il volto rimanda a Dio. Come il soggetto, assolutamente separato, si porta dentro il sigillo della creaturalità nell'idea dell'infinito e proprio in questo rinvia all'infinito, così il volto, nella sua assoluta separazione e per il sigillo della creaturalità, rinvia allo stesso modo a Dio. Rinvio che non si risolve mai in coscienza della creaturalità e che dice nell'etica il non cominciamento in sé e del soggetto e del volto. Rinvio, ancora, che dice come l'intrigo del soggetto e del volto si radichi nell'infinito, in uno *spazio* di trascendenza, che sfugge incessantemente alla presa e che significa anzi la rottura della presa, cioè l'etica. In tal modo l'intrigo dell'io e del volto testimonia l'Infinito, che viene ma che allo stesso tempo si sottrae, che viene cioè come *illeità*. L'illeità è il nome di quest'al di là del soggetto e del volto, *spazio* di trascendenza. Non spazio anonimo o impersonale, perché questo spazio

esplode solo nel coinvolgimento personalissimo dell'io in faccia al volto, ma spazio che sfugge incessantemente alla presa che significherebbe il rifugiarsi dell'io nell'anonimato dell'essere. Il trascendente, l'Ille, proprio perché sfugge alla presa *ontologica*, costringe l'io a non sottrarsi alla responsabilità di unico di fronte all'unico. E d'altra parte conferisce al volto l'autorità di comandare l'io<sup>20</sup>.

L'illeità dunque, di cui testimoniano l'io e l'altro, lungi dall'essere spazio di impersonalità, è lo spazio di un Terzo – “*terzialità* differente da quella del terzo uomo”<sup>21</sup> – assolutamente altro ma assolutamente significativa. È l'*orizzonte* ultimo del senso; orizzonte di infinito radicalmente intricato con l'orizzonte etico. È l'orizzonte in cui prende senso la religione e il parlare di Dio: un Dio sempre al di là della rappresentazione e della presa ma non per questo Dio impersonale o senza volto<sup>22</sup>. L'illeità anzi dice proprio la trascendenza in rapporto al soggetto e al suo coinvolgimento; dice la soggezione del soggetto, la sua impossibilità di sottrarsi all'ordine del volto e allo stesso tempo quel *di più* di pensiero che è l'infinito nel soggetto. L'illeità, potremmo dire, è il nome della trascendenza dal punto di vista del soggetto. È il tentativo del soggetto di dire la sua an-archia, il cominciamento da un passato che non gli appartiene, e allo stesso tempo la ferita dell'altro, ordine inassumibile ma che pure si impone, senza violenza; ordine che viene da un passato irrepresentabile. “Questo modo per l'ordine di venire *non so da dove* – afferma Lévinas – questo *venire* che non è *sovvenire*, che non è il ritorno di un presente modificato – o invecchiato – in passato, questa non-fenomenalità dell'ordine che, al di là della rappresentazione, mi colpisce a mia insaputa *introducendosi furtivamente in me come un ladro* – l'abbiamo chiamato *illeità*”<sup>23</sup>.

## 2. L'io traccia e testimonianza dell'Ille e la gloria dell'Infinito

L'illeità dice l'imprendibilità dell'infinito ma allo stesso tempo la sua significazione positiva. Ma se di significazione positiva si tratta, l'infinito deve lasciare qualche traccia nel finito. È proprio con la nozione di *traccia* che Lévinas cerca di dire il *passaggio* dell'Infinito o di Dio: passaggio vero ma che sfugge al dominio e alla presa della coscienza. Spiega Lévinas: “Questo modo di passare inquietando

il presente senza lasciarsi investire dall'ἀρχή della coscienza, offuscando la chiarezza dell'ostensibile, lo abbiamo chiamato *traccia*”<sup>24</sup>. La *traccia* contesta dunque radicalmente la ricerca dell'infinito nell'ottica del possesso. L'infinito sfugge alla sete di dominio e cioè all'io chiuso nella coscienza di sé, in definitiva all'io che si sottrae alla sincerità dell'obbedienza etica. In questo senso l'infinito nasconde le sue tracce e non potrebbe essere rintracciato “come avviene per la selvaggina da parte del cacciatore”; “l'Infinito confonde le sue tracce non per giocare d'astuzia con colui che obbedisce, ma perché trascende il presente in cui mi comanda e perché io non posso dedurlo da questo comandamento”<sup>25</sup>. E questo nascondere le tracce non è per suscitare una ricerca più grande cui corrisponderebbe un ulteriore svelamento, ma è al contrario una inversione radicale che rompe con lo svelamento e con la coscienza, assegnando ad altri.

È una sorta di *torsione* al volto e a partire dal volto allo stesso tempo. Torsione che è la significazione stessa della *traccia*, l'enigma di un *rinvio* – di cui non si fa a tempo a prendere coscienza – all'obbedienza etica. Torsione, ancora, che è un altro nome dell'illeità dell'Infinito, cioè del sottrarsi dell'Infinito rinviando ad altri e in questo rinvio significando positivamente. “È questa torsione a partire dal volto e questa torsione riguardo a questa torsione nell'enigma stesso della *traccia*, ciò che abbiamo chiamato l'illeità”<sup>26</sup>. L'enigma è proprio la modalità di questa torsione o di questo rinvio: rinvio che non rinvia nell'essere e che proprio in questo non rinvia significa l'epifania del volto o la sincerità dell'esposizione al volto; e in questo significa la trascendenza o la gloria dell'Infinito. L'enigma non è un nodo che dev'essere sciolto nella chiarezza della coscienza. Che l'infinito venga nel volto d'altri o nella sincerità dell'esposizione non significa che bisogna prenderne coscienza, sapendo interpretare le tracce nella direzione della consapevolezza della *presenza* dell'infinito. Una tale lettura della *traccia* o un tale scioglimento dell'enigma significherebbe una relazione con l'infinito inesorabilmente chiusa nell'orizzonte di immanenza dell'essere, quando invece la *traccia* significa proprio la rottura di questo orizzonte e la modalità del dirsi del Trascendente. “Lo splendore della *traccia* è enigmatico, cioè equivoco, in un altro senso ancora che lo distingue dall'apparire del fenomeno. Essa non potrebbe servire da punto di partenza a una dimostrazione che inesorabilmente la condurrebbe nell'immanenza e

nell'essenza. La traccia si disegna e si cancella nel volto come l'equivoco di un dire e così modula la modalità stessa del Trascendente<sup>27</sup>.

È come se ci si accorgesse, non appena si interpreta la traccia, di aver già mancato l'appuntamento. O come se si avvertisse, non appena si prende coscienza, la cattiva coscienza di non aver obbedito. È come se esplodesse la sincerità della soggettività – appello all'obbedienza prima di ogni comprensione, psichismo di ispirazione – e come se in questa esplosione – traccia enigmatica – significasse l'infinito. "Approssimandomi ad Altri sono sempre in ritardo sull'ora dell'appuntamento. Ma questa singolare obbedienza all'ordine di *arrendersi*, senza comprensione dell'ordine, questa obbedienza anteriore alla rappresentazione, questa fedeltà prima di ogni giuramento, questa responsabilità preliminare all'impegno, è precisamente l'altro-nel-medesimo, ispirazione e profetismo, l'*accadere* dell'Infinito"<sup>28</sup>. Il ritardo all'appuntamento è irrimediabile: quando io sono arrivato l'Infinito è già scomparso. Ma scomparire non nell'insignificanza, cioè nell'impossibilità – pura negatività – della comprensione, principio di una teologia negativa. Scompare piuttosto assegnandomi ad altri, instaurando l'etica al di là dell'essere. Assegnazione che significa il trovarsi del soggetto sulla traccia dell'infinito, al di là del riconducimento della traccia alla chiarezza della coscienza. Positività della trascendenza ma positività etica.

Rottura definitiva della prospettiva della ricerca di un Dio che si svela alla coscienza, perché Dio non viene entrando nell'orizzonte dello svelamento. E se si sottrae alla ricerca del soggetto non è per una sua trascendenza nell'essere (pseudo-trascendenza) ancora sottoposta alla legge dello svelamento dell'infinito alla coscienza. Dio rompe con questo stesso orizzonte, perché non è in esso la significazione radicale dell'umano e dell'infinito. "L'intrigo dell'Infinito non si annoda secondo lo scenario dell'essere e della coscienza"<sup>29</sup>. La trascendenza significa al di là (o al di qua) di questo scenario, e cioè nella significanza più radicale dell'umano, nella sincerità del soggetto. Quando il soggetto non si sottrae più al volto e rompe così l'ateismo della chiusura nella coscienza di sé, viene a trovarsi sulla traccia dell'infinito. È un vivere, vivere etico, nello scarto incolmabile del finito e dell'infinito, nella diacronia di un tempo non sincronizzabile, nella resa a un passato che non si fa mai presente. Traccia di

un venire di Dio nell'etica, che rompe con la coscienza, fosse anche la coscienza dell'esistenza di Dio o del venire di Dio. Scarto incolmabile tra il trovarsi sulla traccia e il decifrare la traccia ovvero un venire di Dio che non si fa mai presenza. Il trovarsi sulla traccia, potremmo dire, è *più e meglio* che decifrare la traccia: Bene *più e meglio* che essere. Etica in cui significa l'Infinito e in cui soltanto si può produrre un venire di Dio o un rivelarsi di Dio. Riaffermazione dell'assegnazione al Bene e cioè della sincerità della soggettività come assolutamente necessaria perché l'Infinito significhi e perché Dio si riveli.

Ma la soggettività non è solo *condizione*, o incondizione anarchica, del rivelarsi di Dio. Essa è il luogo stesso di questo rivelarsi, perché l'infinito significa attraverso la voce stessa di colui per il quale significa, pur significando nell'assoluta alterità. È ciò che Lévinas cerca di esprimere con le nozioni di *ispirazione* e di *profezia*. Queste nozioni dicono l'inizio an-archico della soggettività, il suo acquistare senso a partire da un ordine che viene da fuori ma che paradossalmente si formula nella voce stessa di colui che obbedisce<sup>30</sup>. "Si può chiamare *ispirazione* questo intrigo dell'infinito in cui io mi faccio l'autore di quel che ascolto. Essa costituisce, al di qua dell'unità dell'appercezione, lo psichismo stesso dell'anima. Ispirazione o profetismo in cui io sono tramite di ciò che enuncio. [...] Profetismo come testimonianza pura; pura, perché anteriore ad ogni svelamento: un assoggettamento all'ordine anteriore all'ascolto dell'ordine"<sup>31</sup>. Singolare intrigo del soggetto con l'infinito e singolare significazione dell'infinito. L'infinito significa per il soggetto attraverso il soggetto stesso. L'Infinito – afferma Lévinas – "mi riguarda e mi assedia parlandomi attraverso la mia stessa bocca. [...] Non è una meraviglia psicologica, ma la modalità secondo la quale l'Infinito *accade*, significando attraverso colui a cui significa, inteso in quanto, prima di ogni impegno, io rispondo d'altri. [...] L'infinito non è *davanti* a me; sono io che lo esprimo, ma precisamente facendo segno della donazione del segno, del *per-l'altro* – in cui io mi dis-interesso: eccomi"<sup>32</sup>. Intrigo del soggetto e dell'Infinito, dell'io e di Dio, che non riduce la distanza – riduzione che sarebbe possibile solo nella coscienza – ma che costringe l'io come ad uscire allo scoperto, ad esporsi. In quanto esposizione, inassumibile nella coscienza, il soggetto è il *luogo* – l'unico luogo – della significazione della trascen-

denza o del Rivelarsi di Dio: in questo senso egli è ispirato ed è profeta. Profezia che significa *immediatamente* – senza alcuna mediazione della coscienza – l'Altro-nell'io e l'Infinito-nel-soggetto<sup>33</sup>.

Il soggetto dunque dice *immediatamente* l'Infinito; non ne è il segno o la prova ontologica; nemmeno è colui che fa *esperienza* dell'infinito, come se l'infinito entrasse in una coscienza. Ma, nell'assegnazione ad altri, il soggetto ne è la *testimonianza* – testimonianza al di qua di ogni svelamento – o il segno – ma segno che non rinvia a un significato nella coscienza – o la modalità della sua gloria: “il soggetto come ostaggio non è stato, né l'esperienza, né la prova dell'Infinito, ma la testimonianza dell'Infinito, modalità di questa gloria, testimonianza che nessuno svelamento ha preceduto”<sup>34</sup>. Testimonianza assolutamente al di là della coscienza, “che non tematizza ciò che testimonia e la cui verità non è verità di rappresentazione, non è evidenza”. In questo senso la testimonianza appartiene all'Infinito e “non vi è testimonianza [...] che dell'Infinito”<sup>35</sup>. Testimonianza dunque al di là del fondamento sull'esperienza e al di là delle regole d'essere. “Tutte le altre testimonianze sono seconde o derivate e poggiano la loro verità in una esperienza. Qui, la testimonianza è eccezione alla regola dell'essere: in essa, l'Infinito si rivela senza apparire, senza mostrarsi come Infinito. L'Infinito non appare a colui che ne dà testimonianza, è la testimonianza che appartiene alla gloria dell'Infinito”<sup>36</sup>. Ed è per il fatto che la testimonianza è assolutamente al di là della coscienza e del disvelamento, che testimoniare Dio non significa primariamente pronunciare il nome. La prima testimonianza è nell'*eccomi* e non nell'*io credo in Dio: eccomi, in nome di Dio*. Se così non fosse la gloria dell'Infinito entrerebbe in un tema e quindi nell'essere<sup>37</sup>.

Ma la gloria dell'Infinito è al di là dell'orizzonte della coscienza; non può quindi “apparire”, “perché l'apparire e la presenza la smentirebbero circoscrivendola come tema”; né può farsi “fenomeno”, perché così entrerebbe nella coscienza e si rinchiuderebbe “nella finitezza e nell'immanenza”. La gloria è invece proprio l'esplosione del tema e della coscienza, l'imprendibilità (l'illeità) dell'Infinito, e significa al di là della coscienza, nella soggettività an-archica. La gloria dell'Infinito, perché non si perda nell'insignificanza e perché non sia descritta solo negativamente – che sarebbe la sua riduzione nel gioco o nell'orizzonte dell'essere e del nulla (e cioè dell'essere)

– deve riferirsi alla sincerità della soggettività, prima del suo ergersi in principio e in cominciamento in sé nella coscienza. E infatti la gloria “significa al di qua del logos, positivamente, l'estradiatione del soggetto che riposa su di sé”. Essa non è altro che “l'altra faccia della passività del soggetto”<sup>38</sup>.

Intrigo radicale della gloria dell'Infinito e della pura soggettività. Ma intrigo impossibile (impensabile) senza il volto. La sincerità della soggettività è la responsabilità senza ritorno, l'in-faccia-al-volto o l'esposizione senza ripiegamento in sé. Solo così la soggettività è anarchia e solo così la relazione all'Infinito è la gloria dell'Infinito. “La gloria dell'Infinito si glorifica in questa responsabilità, non lasciando al soggetto alcun rifugio nel suo segreto che lo proteggerebbe contro l'ossessione per l'Altro e coprirebbe la sua evasione. La gloria si glorifica attraverso l'uscita del soggetto fuori dagli angoli bui del *quanto a sé* [...]. La gloria dell'Infinito è l'identità an-archica del soggetto scovato senza possibilità di scampo, io portato alla sincerità, facendo segno ad altri – di cui e dinanzi al quale io sono responsabile – di questa donazione stessa di segno, cioè di questa responsabilità: *eccomi*”<sup>39</sup>. La sincerità è radicale, è donazione della stessa responsabilità, svuotamento di sé a partire dall'altro, responsabilità della stessa responsabilità dell'altro, sostituzione. Questa è la verità della responsabilità, verità al di là della coscienza e cioè sincerità in cui soltanto la gloria dell'Infinito significa. “Il segno dato ad altri è sincerità, veracità secondo la quale la gloria si glorifica. L'Infinito non ha gloria che attraverso l'approccio dell'altro, attraverso la mia sostituzione all'altro o attraverso la mia espiazione per altri”<sup>40</sup>. La gloria non significa che nel rinnovarsi incessante – rinnovarsi che non è frutto di deliberazione di coscienza – della responsabilità per altri. Forse la gloria è un altro nome dell'incessante accrescersi della responsabilità per altri, di un debito impossibile da saldare perché non parte dall'io. “Il debito aumenta nella misura in cui si salda. Scarto che merita forse il nome di gloria”<sup>41</sup>.

La gloria è dunque questo scarto incolmabile tra l'io e altri o, se si vuole, significa in questo scarto. Ma, in questa significazione, la gloria dice anche lo scarto dell'infinito rispetto al finito, di Dio rispetto all'io. Dice cioè l'impossibilità di *ridurre* la relazione a Dio a esperienza di Dio, cioè a rapporto che si instaura nella sincronia della coscienza. La relazione a Dio è irriducibile al regno della coscienza.

za e dell'essere, e cioè all'intenzionalità e al potere dell'io. "L'a-Dio non è una finalità" e non è "un processo dell'essere". La gloria significa questa irriducibilità<sup>42</sup>. E questa irriducibilità significa positivamente solo nel soggetto, rovesciato nel suo *in sé* da altri, cioè nel disinteressamento della sostituzione ad altri. Nell'orizzonte dell'essere un assurdo, "l'assurdo della non-identità". Ma, al di là dell'essere, "la gloria della trascendenza"<sup>43</sup>.

### 3. La sincerità del dire

L'infinito significa nella soggettività esposta ad altri, che è la sincerità o la soggettività al di qua dell'essere. Nella sua significazione radicale, la soggettività non è riconducibile alla coscienza e al pensiero; non può cioè essere *com-presa*, accostata in prospettiva di intelligibilità. Il comprendere o la presa di coscienza è già *cattiva coscienza*, già allontanamento dalla sincerità. La soggettività *si dice* (dice se stessa) prima di essere detta, così come il volto si autopresenta (presentazione "*kathiauto*", epifania) prima di essere compreso; così come l'infinito significa nella sua infinizione prima che nel suo ingresso nella coscienza. An-archia dell'intrigo e cioè assoluto non cominciamento nell'essere e nella coscienza. Quando la coscienza si è costituita, e con essa l'intelligibilità del discorso, essa è già in ritardo, irrimediabilmente in ritardo. Ritardo del detto rispetto a un dire originario che già sfugge e che non entra nell'ordine dell'essere, perché appartiene all'etica e all'infinito, al di là dell'essere. Dire di cui il detto porta forse le tracce o a cui forse rimanda. Attorno a queste nozioni, del *dire* e del *detto*, si sviluppa la riflessione levinasiana sul linguaggio, orientata in definitiva a superare la collocazione del senso sul piano del detto – piano già secondario o derivato – e a risalire alla significazione del dire, al linguaggio originario o *pre-ontologico*, in definitiva a risalire all'espressione e sincerità della soggettività e alla trascendenza.

La tradizione della riflessione sul linguaggio ha posto l'accento sul "*Detto*", "escludendo o minimizzando la sua dimensione di *Dire*"<sup>44</sup>. In realtà la tradizione ha anche *colto* il dire che precede il detto, ma lo ha appunto *colto*, lo ha subito ricondotto al detto. Ha cercato cioè una correlazione tra il dire e il detto. Il dire, per la media-

zione dell'essere, è entrato nel detto e la sua significazione si è ridotta al significato del detto. Ma non si dà una significazione del dire che sfugge al detto? Non si dà un senso originario che non risiede nella correlazione? Il dire e il detto costituiscono una polarità di attività-passività riconducibile all'orizzonte del Logos? E cioè: "*Dire* è solo la forma attiva del *Detto*? *Dirsi* equivale ad *essere detto*?"<sup>45</sup>. Oppure il dire rompe con l'orizzonte del Logos, con l'orizzonte cioè che significa nell'identificazione di pensiero ed essere e cioè nell'ottica della verità?

La correlazione del dire e del detto, stabilita dalla tradizione e che è il riconducimento del dire al detto, si identifica con la polarità dell'essere e dell'ente. Tale polarità non precede il detto ma nasce nel *già detto*: il *già detto* del primato del pensiero e dell'identificazione di pensiero ed essere. L'ontologia dice già il primato del pensiero. "Nel Detto si trova il luogo di nascita dell'ontologia"<sup>46</sup>. I singoli enti non sono esaltati nella loro singolarità, ma, per il fatto stesso di essere compresi come enti, sono accostati nella loro identità nell'essere. E il loro senso viene dall'unità di pensiero ed essere: senso situato nel cogito o prodotto dal cogito come coscienza di universalità; senso *già detto*. "Gli enti si mostrano enti identici nel loro senso. Essi non sono dati o tematizzati in un primo momento per essere successivamente dotati di un senso, essi sono dati nel senso che hanno. Ma questi ritrovamenti, grazie all'identificazione, hanno luogo in un *già detto*"<sup>47</sup>. Il linguaggio dunque non è semplice espressione di un senso che si impone al soggetto, ma è portatore di senso. Nell'orizzonte dell'identificazione di pensiero ed essere, il linguaggio è come il riconducimento dell'unicità degli unici in questo stesso orizzonte: riconducimento insito al pensare stesso che si ritiene luogo del senso. "Il detto – la parola – non è semplicemente segno di un senso, e nemmeno solo *espressione* di un senso [...] – la parola proclama e consacra al tempo stesso l'identificazione di questo in quello nel *già detto*"<sup>48</sup>. L'identità degli enti implica già, nel pensiero, l'operazione della correlazione al Detto, già dimenticanza del dire o riconducimento del dire al detto. Riconducimento che si attua come finalizzazione, e in questa riduzione, del dire al "kerigma del detto"<sup>49</sup> e in realtà quindi come approccio già in partenza orientato; approccio che già ha compreso, appunto un *già detto*. E le parole che designano gli enti in realtà non sono esterne agli enti; o – ed è la stessa cosa – gli

enti designati non sono esterni alla parola che designa. La designazione avviene come “per effetto di un codice convenzionale che regola l’uso di un sistema di segni”. E così “è nel *già detto* che le parole – elementi di un vocabolario storicamente costituito – troveranno la loro funzione di segno e un uso e faranno pullulare tutte le possibilità del vocabolario”. La parola si identifica con l’ente, la coscienza col fenomeno; identificazione di *verità*, che è in fondo il trionfo del pensiero identificantesi con l’essere. “Il fenomeno stesso è fenomenologia”<sup>50</sup>.

Si ribadisce ancora una volta il fondo di idealismo della fenomenologia. La coscienza intenzionale riposa sul primato del pensiero e, per l’identificazione di pensiero ed essere, significa il trionfo del *già detto*: coscienza che rimane chiusa in sé, immanenza. L’esercizio della coscienza si attua nella sincronizzazione degli irriducibili nell’essere e nel *superamento* del *lasso di tempo* (o della diacronia del tempo) attraverso la rappresentazione – riconducimento del passato a memoria e del futuro a anticipazione – cioè attraverso la temporalità come dimensione di coscienza. La diacronia del tempo si fa tema: affermazione del primato del pensiero, riproposizione dell’epopea dell’essere. “È solo nel Detto, nell’epos del Dire, che la diacronia stessa del tempo si sincronizza in tempo memorabile, si fa tema. L’epos non viene ad aggiungersi alle entità identiche che esso espone, ma le espone in quanto identità illuminate da una temporalità memorabile”<sup>51</sup>. Nella temporalità, modo della coscienza, gli enti si relazionano e divengono; e, allo stesso tempo, si attua la predicazione: l’essenza “si temporalizza nell’enunciato predicativo”<sup>52</sup>. E la predicazione è il *già detto*, è la risonanza dell’essere o la monotona ripresentazione del pensiero identificantesi con l’essere, al di là di tutte le possibili variazioni della verità. Riproposizione della coscienza d’essere e quindi dell’immanenza della coscienza.

Ma la significazione del dire si produce al di là del detto, o nella rottura del detto. Il linguaggio non può avere la sua significazione ultima in quanto messaggio e in rapporto alla verità (dell’identificazione di pensiero ed essere). Il linguaggio così inteso, e cioè il detto, è già dimenticanza dell’altro, è già un ritrarsi dall’in-faccia-ad-altri. Esso invece, nella sua significazione radicale è un dire ad altri, un approssimarsi. “La proposizione è proposta all’altro uomo. Il Dire è un avvicinamento del prossimo”<sup>53</sup> e non è mai riducibile al tema, se

non nella dimenticanza di altri e nel tradimento dell’esposizione ad altri: “Il Dire in cui il soggetto parlando si espone ad altri non si riduce all’oggettivazione del tema enunciato”<sup>54</sup>. Sarebbe un dimenticare l’altro “nell’*entusiasmo* dell’eloquenza”<sup>55</sup>. E sarebbe l’allontanamento, nella coscienza, dalla sincerità del sé. Il dire significa al di là della comunicazione intesa come scambio di segni; e significa quindi al di là del gioco del decifrare i segni; gioco che esprimerebbe ancora la centralità della verità e che interpreterebbe la comunicazione come fenomenologia della verità e quindi nel primato della coscienza. “Significanza consegnata all’altro prima di ogni oggettivazione, il Dire-propriamente-parlando non è invio di segni”. Se fosse “*invio di segni*”, “rinvierebbe ad una preliminare rappresentazione di questi segni, come se parlare consistesse nel tradurre dei pensieri in parole”. Sarebbe come se la sostanza (il senso) della comunicazione risiedesse in un “essere stato, preliminarmente, *per sé e presso di sé*”; e come se il rapporto con altri dovesse svilupparsi necessariamente “come intenzionalità, a partire da un soggetto posto in sé e per sé, disposto a giocare, al riparo da ogni male e misurando col pensiero l’essere disvelato come campo di questo gioco”. Se il dire è comunicazione, lo è dunque soltanto “in quanto condizione di ogni comunicazione” e cioè “in quanto esposizione”<sup>56</sup>.

La significazione radicale della comunicazione non coincide perciò con quella visione che la intende come rinvio di segni a significati, come trasmissione di pensiero o come decifrazione di segni in vista di un messaggio; con quella visione cioè che in definitiva intende la comunicazione nella prospettiva di una fenomenologia della verità. Ma la comunicazione come scambio di segni è assolutamente subordinata alla comunicazione pre-ontologica dell’in-faccia-ad-altri. Potremmo dire: un riconducimento della verità alla sincerità, al di là della verità<sup>57</sup>. Rottura, ancora una volta, con l’essere e introduzione dell’etica, dire originario. Rottura col *gioco* dell’essere e della verità. Perché di gioco si tratta di fronte alla serietà della prosimità, dell’obbedienza al comando del Volto, della responsabilità. “Il Dire precisamente non è un gioco. [...] Il dire originale o pre-originale, il discorso della prefazione, annoda un intrigo di responsabilità. Ordine più grave dell’essere e anteriore all’essere. Rispetto ad esso, l’essere ha tutte le apparenze di un gioco”<sup>58</sup>. È nella responsabilità – o meglio: è *la* responsabilità – il primo dire: risposta dell’io

alla parola del volto, parola che comanda e che risuona nell'obbedienza stessa dell'io che risponde; obbedienza anteriore alla comprensione o all'ascolto della parola. È questa obbedienza il dire originario: dire senza detto o al di là del detto. Sincerità della responsabilità, che significa responsabilità che non ritorna in sé, che non si fa interiorità, né segno; ma donazione del fatto stesso di farsi segno. "Bisogna che il Dire sia dire di questo stesso Dire, Dire senza tematizzarsi, ma che si espone sempre più. Dire che non ritorna su se stesso come se si trattasse di esporre l'esposizione al posto di tenersi come in un atto di esporre. Dire, è così l'esaurirsi a esporsi, fare segno di ciò di cui si fa segno senza riposarsi nella sua figura di segno". In tal modo "il Dire sarebbe allora passività dell'estradizione ossidionale in cui questa estradizione si consegna all'altro al posto di stabilirsi in posizione o in sostanza". Puro Dire o "iterazione del Dire, che è iterazione preriﬂessiva e che designa il Dire come un Dire il Dire". È in questa iterazione che significa l'"*eccomi*", "che non si identifica con niente se non con la voce che si enuncia e si consegna. Ecco dove va cercata l'origine del linguaggio"<sup>59</sup>.

La prima parola è dunque l'*eccomi*, significazione etica del dire e significazione in definitiva della soggettività e dell'infinito; rovesciamento, attraverso Altri, dell'io in sé; de-posizione e dis-inter-essamento; incarnazione; passività anteriore ad ogni assunzione di coscienza; soggezione fino alla sostituzione; incessante esposizione al trauma di altri; testimonianza dell'infinito. È la sincerità del soggetto, mai riposantesi in sé. È la purezza del dire che non si trasforma mai in detto. Dire che incessantemente si dice e, nell'orizzonte dell'essere, si dis-dice. Dire che non attende di farsi detto o di essere detto ma dire senza detto. Dire, ancora, che, nell'ottica dell'essere, sembrerebbe insignificante e estremamente povero rispetto al detto<sup>60</sup> ma che al contrario è la significazione originaria, a cui ogni detto va ricondotto. Il soggetto dunque, costretto all'(dall')infinito e obbligato a donare il segno stesso della donazione, non ha scampo, "esce dalla sua clandestinità di soggetto"<sup>61</sup>. Assoluta impossibilità di raccogliersi in un detto. Costrizione alla sincerità assoluta. Sincerità che non è qualità della soggettività ma la sua stessa significazione; che non è condizione di accesso all'infinito ma la significazione stessa dell'Infinito. Assolutamente irriducibile a pensiero o a detto, essa è il puro dire. "La sincerità non è un attributo del Dire – il Dire com-

pie la sincerità che deve accompagnarsi al dare. [...] Nessun Detto uguaglia la sincerità del Dire [...]. La sincerità sarebbe così un Dire senza Detto, un *parlare per non dire niente*"<sup>62</sup>. Assoluta gratuità. Uscita da sé senza ritorno. Nessuna testimonianza di sé ma esclusivamente della gloria dell'Infinito; gloria che "significa al di qua di ogni logos che è tematizzazione", e quindi "l'estradizione del soggetto"<sup>63</sup>.

#### 4. L'illeità e la religione della rivelazione

Il venire di Dio significa nella soggettività spodestata, al di là della coscienza e in-faccia-ad-altri. E significa come illeità, cioè sfuggendo – attraverso il rinvio ad altri – alla *presa* dell'io, anzi rovesciandola: trascendenza al di là dell'essere. Si tratta appunto di un venire, o di un venire all'idea, che non appartiene al soggetto ma che allo stesso tempo significa solo nel soggetto, chiamato, nella soggezione ad altri, a trovarsi sulla traccia o a *farsi traccia*. In questo intrigo di soggettività, alterità e illeità *si produce* la trascendenza e può risuonare il nome di Dio, al di là di ogni reciprocità o dialogo con Dio, che significherebbero ancora il potere dell'io. Per il soggetto non c'è scampo alla de-posizione. Ed è *sua responsabilità*, potremmo dire, la significazione della trascendenza. Si compie la rottura definitiva col Dio pensato nell'essere o nella coscienza, dove l'io interroga Dio, *costringendolo* già all'immanenza: idolatria dell'io. Nella de-posizione l'io si apre invece alla rivelazione di Dio, che, incessantemente Ille, lascia una traccia – sempre imprevedibile, come un passato che non si fa mai presente – traccia che non può essere *compresa* ma che esige la sincerità della soggettività e cioè la soggezione o sostituzione ad altri. È come se la traccia fosse il sigillo della soggettività che rompe con l'essere o il sigillo del volto, quando altri rompe la coscienza dell'altro in me. Nella traccia, la de-posizione della soggettività significa positivamente: nell'irruzione dell'altro si produce l'elezione, nell'an-archia la creaturalità, al di là di qualsiasi coscienza della elezione e della creaturalità. E la gloria dell'Infinito significa al di là di un disvelamento di Dio, di un Dio cioè signifiicante nell'essere. "La destituzione e la de-situazione del soggetto – afferma Lévinas a conclusione di *Altrimenti che essere* – non resta-

no senza significato: dopo la morte di un certo dio dietro ai mondi, la sostituzione dell'ostaggio scopre la traccia – scrittura impronunciabile – di ciò, che, sempre già passato – sempre *il* – non entra in nessun presente e a cui non convengono più i nomi designanti gli esseri, né i verbi in cui risuona la loro *essenza* – ma che, Pro-nome, segna col suo sigillo tutto ciò che può portare un nome”<sup>64</sup>.

È a partire da questo sigillo – l'Altro-nell'-io, responsabilità iscritta nella coscienza e che sfugge alla coscienza, scrittura o dire che rompe col detto pur lasciando una traccia – che può avere senso una religione della rivelazione e cioè un Dio che significhi per l'uomo ma come l'Assolutamente Altro: un Dio che non entri nella coscienza e nell'essere, se non nel ribaltamento radicale della coscienza e dell'essere. Solo in questo ribaltamento la Rivelazione significa al di là dello svelamento. È come dire che nella soggettività della soggezione si produce la prima traccia o la prima Scrittura: unico luogo in cui può *risuonare* la Rivelazione o la Scrittura, senza entrare nell'orizzonte del potere dell'io. Soltanto in questa soggettività di responsabilità si dà l'intelligibilità della rivelazione, al di là della *comprensione* della rivelazione, che sarebbe svelamento. E soltanto nella santità della responsabilità può significare la santità della Scrittura o la santità di un popolo santo.

In quest'ottica Lévinas interpreta il significato del popolo ebraico, della sua storia spesso sofferta e della sua religione: emerge un ebraismo figura dell'umano, che interpreta cioè radicalmente l'umano. “Il fatto di Israele, le sue Scritture e le loro interpretazioni – ma anche la linea tormentata attraverso la storia, tracciata dalla Passione d'Israele, dalla sua permanenza, dalla fedeltà, all'ispirazione o al profetismo delle sue Scritture – costituiscono una *figura* in cui si mostra un modo primordiale dell'umano e in cui, prima di ogni teologia e al di fuori di ogni mitologia, Dio viene all'idea”<sup>65</sup>. In questo senso, l'ebraismo non significa “semplicemente” “una nazionalità, specie in un genere e contingenza della Storia”; esso significa piuttosto il “momento profetico della ragione umana in cui ogni uomo – e tutto l'uomo – finiscono per ritrovarsi”; a tal punto che si può parlare dell’“ebreo presente in ogni uomo”<sup>66</sup>. L'ebraismo così, per Lévinas, nella sua significazione radicale, è la risonanza dell'umano, della santità che precede la coscienza, della profezia che precede l'essere. Lo è attraverso la sua stessa storia e passione, come se questa storia

appartenesse alla stessa rivelazione di Dio, non perché ne è una prova ma perché – se così si può dire – ne è la traccia, la prima Scrittura; come se la significazione della Rivelazione non fosse possibile se non a partire dalla storia santa, in definitiva a partire dalla santità della responsabilità<sup>67</sup>. L'ebraismo è così richiamo alla santità della vita (radicalità dell'umano) che è come la *chiave* e il *luogo* della significazione ultima della religione e della Rivelazione. È nella responsabilità che precede la coscienza (obbedienza all'ordine prima dell'ascolto dell'ordine), nella prossimità o appartenenza dell'uno-per-l'altro (precedente l'universalità), nella particolarità o elezione dell'io-in-faccia-al-volto, che risuona l'umano e allo stesso tempo la prima parola di Dio. È il volto, con il *Tu non ucciderai* (che significa allo stesso tempo l'*eccomi* del rovesciamento della coscienza in elezione) il principio della religione o la traccia della significazione di Dio.

L'eccomi, estremità o radicalizzazione della soggettività, e la rivelazione, significazione come illecità dell'Assolutamente Altro, si implicano radicalmente. L'eccomi, che si dà solo in faccia ad altri, è il *luogo* del rivelarsi di Dio. Non si dà d'altra parte trascendenza o rivelazione di Dio al di fuori dell'eccomi, perché significherebbe al di dentro del regno immanente dell'io. Questa implicazione, implicazione di assoluta separazione, è l'orizzonte di significazione della religione positiva, in tutte le sue espressioni; è l'orizzonte in cui significa la rivelazione di Dio. In riferimento a questa implicazione va compresa la riflessione levinasiana sull'approccio alla Scrittura, singolare espressione di una comprensione della Rivelazione al di là dell'essere. Si produce un intreccio straordinario della santità della Scrittura e della santità della de-posizione dell'io; o, altrimenti detto, un intreccio tra l'ispirazione della Scrittura e l'ispirazione dell'Altro-nell'io.

La Scrittura significa al di là della Scrittura, è Dire al di là del detto o detto che si porta le tracce di un Dire e che significa esclusivamente in questo Dire. La comprensione dell'essere non può essere l'orizzonte ultimo della significazione della Scrittura, che al contrario significa ultimamente proprio nella rottura della comprensione e nell'instaurazione dell'obbedienza ad altri. Da questa obbedienza, che contesta radicalmente l'in-sé dell'io, prende significato l'approccio alla Scrittura, che dal canto suo a questa stessa obbedienza

rinvia. In questo senso la Scrittura è Scrittura Santa prima che testo sacro e in questo senso il linguaggio della Scrittura è ultimamente un comando, che rompe con ogni discorso che trova il suo senso nell'essere. "Il linguaggio che si fa Sacre Scritture e che mantiene la sua essenza profetica – probabilmente linguaggio per eccellenza – la parola di Dio già udibile o ancora rintonante in ogni parlare, non dipende unicamente dall'impegno degli esseri che parlano nel tessuto del mondo e della Storia, dove essi sono preoccupati solo di se stessi, cioè della loro perseveranza nell'essere. [...] La scrittura è sempre prescrizione ed etica, parola di Dio che mi comanda e mi vota all'altro, scrittura santa prima di essere testo sacro. Parola sproporzionata al discorso politico, debordante le informazioni – rottura, nell'ente che io sono, della mia buona coscienza d'esserci"<sup>68</sup>. La Scrittura dunque non può che significare per il soggetto che rompe con la coscienza d'essere e al di là di una comprensione oggettiva (o di un già detto); e quindi per il soggetto nella sua unicità di elezione. In altre parole: si richiede un soggetto sinceramente esposto, che non accoglie semplicemente un già detto ma che, trovandosi sulla traccia dell'infinito, produce una significazione unica assolutamente non-riducibile alla staticità dell'essere. "La struttura stra-ordinaria dei testi ispirati delle Scritture ha ancora questo di notevole, che il loro lettore è sollecitato non soltanto nel buon senso *comune* della sua apertura alle *informazioni*, ma anche nell'unicità inimitabile – e logicamente indiscernibile – della sua persona e come nel suo genio proprio. [...] La verità della rivelazione [...] significa allora per l'io nella sua non-intercambiabile identità. La comprensione che questi ne ha determina un senso che, *in tutta l'eternità*, non si farebbe senza di lui"<sup>69</sup>.

L'io non può sottrarsi. E la Scrittura non può che significare in questo non sottrarsi dell'io, che positivamente è la sua sincerità, il suo farsi *luogo e produzione* di senso allo stesso tempo<sup>70</sup>. Il sottrarsi dell'io può avvenire attraverso il rifugiarsi nella verità dell'universale, come se la Scrittura significasse una verità da assumere nella coscienza, per poi farla diventare *atto* della coscienza. Soggettività che non si lascia de-porre, ma che si mantiene, nella coscienza dell'universale, luogo di elaborazione del senso, al nominativo. La Scrittura al contrario significa al di là dell'universale e della verità; significa nella prossimità, più che sapere o esplosione del sapere. È un dire o

una parola al di là dell'impersonalità dell'essere: parola "a titolo personale"<sup>71</sup>. E a titolo personale – nel senso appunto del non potersi sottrarre – è pure l'interpretazione della Scrittura. Non si dà interpretazione semplicemente nella comprensione e nel rilancio di una verità universale. La persona dell'interprete non può scomparire dietro la verità<sup>72</sup>. E se l'approccio alla Scrittura rimanesse nella coscienza della sua verità, la persona sarebbe già scomparsa. D'altra parte l'*accogliere* e il *produrre* si implicano radicalmente; allo stesso modo in cui si implicano, nella significazione della soggettività, la de-posizione e l'elezione, la rottura della coscienza e l'assegnazione ad altri. Sono come le due facce del rovesciamento e del trovarsi sulla traccia. Ascoltare la Scrittura è già parlare: la passività dell'accoglienza della Parola è già il farsi segno della Parola. Sono le due facce della Rivelazione e della trasmissione della Rivelazione<sup>73</sup>.

Questo dire della Scrittura, che non si dice se non nel dire della soggettività, o – se si vuole – questo dire della Scrittura che dice più di quello che dice è l'*ispirazione*. L'ispirazione della Scrittura non può essere compresa nell'orizzonte della verità, cioè di una rivelazione già entrata nell'essere; ma, perché l'ispirazione significhi sulla traccia del venire di Dio, è necessario che significhi allo stesso tempo il dire della soggettività: l'Altro-nell'-io, un parlare che è più che parlare; un parlare, potremmo dire, che è già Scrittura<sup>74</sup>. È la soggettività, in quanto pensa più di quanto pensa o dice più di quanto dice, cioè in quanto profezia o ispirazione, la condizione (l'incondizione) della significazione dell'ispirazione della Scrittura: significazione al di là dell'essere. È in quanto il linguaggio umano significa al di là del detto che può significare l'ispirazione della Scrittura. "Il linguaggio che è in grado di contenere più di quanto contenga sarebbe l'elemento naturale dell'ispirazione, malgrado o prima della sua riduzione a strumento della trasmissione di pensieri e dell'informazione (ammesso che esso si riduca mai interamente a questa funzione). Ci si può chiedere se l'uomo, animale dotato di parola, non è prima di tutto, animale capace d'ispirazione, animale profetico"<sup>75</sup>. L'ispirazione o la profezia è *semplicemente* l'umanità dell'uomo, la sua spiritualità: "La profezia non è una genialità, ma la spiritualità dello spirito che si esprime, l'attitudine del parlare umano a debordare le intenzioni prime che lo portano"<sup>76</sup>. Interpretazione nuova dell'umano: non più in termini di coscienza-d'esserci o di essere-al-mondo

ma come rovesciamento dell'Esserci, ispirazione o relazione alla Parola ispirata<sup>77</sup>.

Rimane il problema del perché "un Libro si ponga come Libro dei Libri": "perché un libro si fa Bibbia?". In altre parole: "Come si segnala l'origine divina della Parola, come è segnata nella Scrittura?"<sup>78</sup>. Lévinas rifugge da risposte che giustifichino l'origine divina della Parola in rapporto ad una verità nell'essere e all'interno quindi di una ontoteologia o di una rivelazione come svelamento. Se l'origine divina della Parola dice la sua significazione al di là di ciò che vuole dire (cioè al di là di un significato di verità o di universalità), se questa Parola significa un comando che precede la comprensione, essa non può che fare appello al risveglio dell'io anteriore alla coscienza e in faccia al volto. E solo in questo appello può significare la Parola di Dio. "Ispirazione: senso altro che spunta sotto il senso immediato del voler-dire, senso altro che fa segno a una capacità di comprensione che ascolta al di là di ciò che ascolta, alla coscienza estrema, alla coscienza risvegliata. Questa voce altra che risuona nella prima prende la configurazione del messaggio in forza di questa risonanza proveniente da dietro alla prima. Nella sua purezza di messaggio, essa non è solamente una certa forma del dire, essa ne ordina il contenuto. Il messaggio come messaggio risveglia l'ascolto all'intelligibile irrecusabile, al senso dei sensi, al volto dell'altro uomo. Il risveglio è precisamente questa prossimità di altri"<sup>79</sup>. Il porsi di fronte alla Scrittura deve necessariamente *situarsi* nella soggettività spodestata o risvegliata da altri e sulla traccia dell'Infinito. È l'orizzonte etico e di infinito che dà senso all'accoglienza della Parola di Dio o della Rivelazione e non quello della coscienza. L'approccio alla Scrittura è tutto attraversato come dall'inquietudine etica e dall'inquietudine dell'Infinito, che non consente al soggetto alcun riposo nella comprensione e nell'essere<sup>80</sup>. E riposo nell'essere è qualsiasi interpretazione che si poggia su un universale e che, per questo, nasconde appunto il sottrarsi del soggetto, ripiegamento nel sonno<sup>81</sup>.

È proprio questa condizione o incondizione della soggettività il perno della riflessione levinasiana anche quando questa si porta sulla problematica della religione. E tale perno significa immediatamente anche la preoccupazione della trascendenza, del venire di Dio come illecità, venire possibile solo come (e nel) ribaltamento della coscienza. L'apporto di Lévinas è quindi centrato sul terreno o sull'in-

condizione in cui la religione può significare. È un apporto in definitiva sul senso dell'umano: richiamo a una significazione antica che precede la significazione nell'essere. È un apporto che viene dalla sapienza ebraica che, nella mentalità di Lévinas, interpreta più radicalmente l'umano rispetto alla sapienza greca: apporto però che Lévinas vuole dire *in greco*, cercando cioè nel linguaggio filosofico quelle *fessure* che permettono la significazione del senso *altro*, assopito, dimenticato ma radicalmente iscritto nell'umano.

Le due sapienze – quella ebraica o ispirata alla Bibbia e quella greca o sapienza dell'essere e dell'universale – dicono due sensibilità radicalmente diverse dell'umano ma tutte e due con diritto di cittadinanza e in certo modo anche *conciliabili*: così almeno sembra essere nella riflessione più recente di Lévinas. Conciliazione di due sapienze che vanno al di là dei particolarismi etnici; ma conciliazione che non dispensa dallo stabilire una priorità e dal rilevare una *differenza* o irriducibilità. "Il pensiero greco, d'origine greca, non è un folklore greco, cioè: non appartiene semplicemente a un particolarismo etnico. Esattamente allo stesso modo, penso che la Bibbia non è un folklore ebraico, il proprio del particolarismo ebraico. Ma c'è una differenza tra le due civiltà. Penso che la spiritualità greca è innanzi tutto nel sapere. Si tratta di afferrare l'essere, nei due sensi del termine: comprendere e prendere, svelare e dominare. La Bibbia *respira* altrimenti, apportando l'ideale della prossimità sociale come modo originario della spiritualità, del sensato, dell'intelligibile"<sup>82</sup>. Non che il tema della prossimità non rientri nella sapienza greca. Ma rientra appunto come *tema*: il suo significato è dentro il primato del sapere e della coscienza d'essere. A partire dalla Bibbia invece si fa strada una prossimità *altra*: "una prossimità dialogale, fraterna o sociale, differente dall'adeguazione tra conoscenza e conosciuto, tendente all'*adeguazione* e alla coincidenza nella verità della rappresentazione: prossimità senza coincidenza che non è pertanto quella di una verità mancata"<sup>83</sup>. Certo, quando questa prossimità viene detta o diventa filosofia, per il fatto stesso di entrare nel detto, entra nell'orizzonte greco, o nel linguaggio del primato del sapere. Ma, precisa Lévinas, questo linguaggio ha come delle *fessure* o delle possibilità di rovesciamento – nel dire e disdire – che permettono la significazione della prossimità, che in qualche modo entra nel linguaggio come *rompendolo* dall'interno<sup>84</sup>. Atteggiamento certamente

più conciliante dell'ultimo Lévinas: "Non bisognerebbe dunque opporre radicalmente, nell'eredità europea che è la nostra, le sorgenti ebraico-cristiane e le sorgenti greche"<sup>85</sup>. Ma ciò non significa – e lo si è visto anche nella riflessione sul *terzo* – che Lévinas rinunci all'affermazione della priorità della sapienza biblica. La *conciliazione* è sempre segnata dalla necessità come di un riconducimento, che non ha il sapore della sintesi, della sapienza dell'universale (pur necessaria) ad una significazione più antica dell'umano. Richiamo all'umanità dell'umano, che *risiede* nella prossimità, assegnazione-ad-altri prima che sapere, che è allo stesso tempo la de-posizione o la creaturalità del soggetto e il trovarsi sulla traccia dell'Infinito. Ed è nel cuore dell'umano che significa la religione come Rivelazione e il venire di Dio *descritto* dalla Bibbia, sempre al di là della *presa* dell'io; sempre illeità.

## 5. La provocazione educativa: l'intreccio dell'educazione religiosa con l'infinito

L'illeità provoca l'educazione religiosa ad interrogarsi circa il suo intreccio con la trascendenza; la provoca cioè a verificare la dimensione – dimensione che è poi il suo significato radicale – di educazione del soggetto alla trascendenza o di educazione perché la trascendenza significhi per il soggetto. Detto altrimenti e facendo esplicito riferimento alla tradizione religiosa ebraico-cristiana che si qualifica come centrata sul rivelarsi di Dio, la provocazione potrebbe esprimersi con queste domande: cosa vuol dire educare al (o il) senso della Rivelazione? in che modo l'educazione religiosa si misura con un venire di Dio che significa radicalmente per l'io ma che allo stesso tempo e altrettanto radicalmente si sottrae alla presa? in che modo il venire di Dio, o Rivelazione assolutamente al di là della coscienza, e l'educazione, che ha a che vedere con la coscienza, si intrecciano? Evidentemente il *servizio*, se così si può dire, dell'educazione alla religione o al soggetto in quanto soggetto religioso, non può qualificarsi radicalmente come sostegno all'approfondimento della (e nella) coscienza della rivelazione o del venire di Dio; sarebbe questa una prospettiva nell'ottica della *presa di coscienza*, quando invece, stando alla riflessione di Lévinas, la religione significa

proprio nella *rottura* della presa di coscienza. Ma cosa vuol dire allora un'educazione religiosa che si gioca in questa rottura? Cosa o *come* potrebbe significare un'educazione qualificantesi al di là della coscienza: educazione religiosa *altro* che educazione della (e nella) coscienza?

Il movimento di illeità, modo di significazione del Trascendente, viene descritto da Lévinas come *rinvio*. E il rinvio è movimento al di là della coscienza o, potremmo dire, rottura del movimento. Il trascendente o l'infinito significa per l'io rinviando ad altri e proprio in questo rinvio: rinviando si sottrae alla coscienza significando per l'io al di là della coscienza. D'altra parte l'altro, proprio in quanto altri e in quanto significa per l'io al di là della coscienza dell'altro, rinvia alla passività della soggettività e rinvia perciò allo stesso tempo all'infinito. In questo senso il volto d'altri significa la traccia dell'infinito: traccia non come segno che, nella coscienza, ha come significato l'infinito ma traccia che rinvia all'infinito nella rottura della coscienza. Paradossalmente il volto rinvia all'infinito in quanto non rinvia, in quanto cioè rimane volto rompendo qualsiasi tentativo di sincronizzazione da parte dell'io nella coscienza. Questo *rinvio* al di là della coscienza è in definitiva la rottura incessante della coscienza o l'incessante rovesciamento dell'io che così si trova sulla traccia del venire di Dio. Cosa vuol dire per l'educazione *intrecciarsi* con questo rinvio o rovesciamento? E ancora: sono possibili un intreccio e un rinvio *altri* che la sincronizzazione della coscienza?

L'educazione religiosa può significare forse questo *rinvio* ma a condizione che essa si insinui in qualche modo in quelle fessure della coscienza d'essere che aprono all'al di là; a condizione che essa significhi radicalmente non la continuità di un cammino nella temporalità della coscienza ma la rottura di questo cammino e l'apertura alla diacronia del tempo, incessante *ritardo* della coscienza. È come se l'educazione religiosa dovesse mediare, almeno nella sua significazione ultima, più la rottura delle sicurezze che il loro formarsi, più la discontinuità che la continuità, più la de-posizione dell'io che il suo avanzamento in posizione. E in questo caso il *più* vuol dire non un'acquisizione più grande in una gerarchia all'interno di un orizzonte ma il rovesciamento stesso dell'orizzonte: vuol dire cioè l'al di là, il *meglio* che essere o il pensare più di quanto si pensi. È come se bisognasse aiutare una *risalita* dall'orizzonte del pensiero all'oriz-

zonte etico e dell'infinito, dal detto al dire più originario del detto. La risalita o la traccia per cui la risalita può prodursi è, secondo Lévinas, il fatto che il detto lo si dice ad altri, è la prossimità che significa in ogni detto, pur se al di là del detto. Il risalire non è dunque un cammino di approfondimento del detto ma come una *virata* verso altri – ingresso nell'etica e quindi un porsi sulla traccia dell'infinito – che non annulla il detto ma che in certo modo ne fa esplodere il senso radicale. È come se il detto – il pensare, la coscienza – fosse di colpo attraversato da un soffio etico e di infinito: soffio possibile solo per la (e nella) *virata* dell'io, che nell'in-faccia-al-volto significa pure la sua cattiva coscienza, il debito mai contratto, la creaturalità, soggettività non cominciante in sé.

E giacché il dire non nega il detto ma significa positivamente nel detto, pur se al di là del detto, dev'essere in qualche modo possibile mediare o aiutare educativamente questa *risalita* o *virata*. Ma è come se l'educazione fosse interpellata proprio in quanto evento che rompe con la coscienza; in quanto significa un dire ad altri, al di là di ciò che si dice e al di là della prospettiva dell'approfondimento della coscienza. Ed è come se solo a condizione che esploda questo dire possa significare il detto dell'educazione; e come se solo in questa esplosione – che significa il porsi sulla traccia della trascendenza – possa avere un senso la coscienza della rivelazione e del venire di Dio. Non contestazione della coscienza o smentita di un cammino di crescita religiosa come percorso della coscienza, ma esplosione del di più e del meglio che coscienza, che è la significazione radicale della trascendenza. È, ancora, come se l'educazione della coscienza religiosa, continuità di progressione nella temporalità della coscienza, dovesse sempre *situarsi* (che è poi un *de-situarsi*) su una traccia; ed è come se questa traccia contestasse incessantemente la coscienza religiosa (pur non contestandola in certo senso) o la liberasse incessantemente dal pericolo dell'immanenza. Questa contestazione o liberazione dall'immanenza sarebbe proprio il senso ultimo della coscienza religiosa. Coscienza che deve porsi e approfondirsi ma che allo stesso tempo viene de-posta; e ciò avviene non a partire da sé (non ad esempio trattenendo un ricordo nella coscienza) ma a partire da altri e dall'infinito, da cui soltanto prende significazione la religione. Presa di significazione mai data una volta per tutte ma incessantemente ri-costruita – proprio come de-costruzione della co-

scienza – nella diacronia del tempo, incessante significazione dell'Altro nell'io. Il cammino religioso e quindi l'educazione religiosa si producono in questa diacronia del tempo, che è poi lo scarto sempre incolmabile dell'Infinito rispetto al finito: il lasso di tempo mai superabile del venire di Dio rispetto alla coscienza del suo venire. Non viene abolita l'educazione religiosa nel suo compito di aiutare ad esprimere la coscienza della rivelazione e quindi la conoscenza, il cammino di approfondimento, la progettualità di mete da raggiungere. Ma questo compito, mentre viene riconosciuto, viene pure contestato, nel senso di richiamato alla sua significazione originaria, che è sì nel soggetto ma nel soggetto de-posto, in faccia ad altri e sulla traccia.

L'educazione religiosa viene così richiamata all'orizzonte altro (o dall'orizzonte altro): quello dell'etica in cui significa l'infinito. E il richiamo è radicale. Non richiamo ad educare all'altro che coscienza, all'etica e all'infinito. Ma richiamo all'*altro che educazione*. Richiamo incessante per l'educazione a situarsi (o de-situarsi) nell'etica e nell'infinito, a riferirsi a un al di là assolutamente imprevedibile e fuori dalla portata della coscienza, che però è significazione originaria dell'educazione. Si dà un paradosso: l'educazione, che è progettualità e coscienza, significa soltanto nella de-progettualità e nella de-posizione della coscienza o, positivamente detto, nella prossimità e nella sincerità della soggettività, traccia dell'infinito. L'educazione non è processo anonimo e non è ultimamente processo nell'essere. È prossimità, è significazione dell'io-per-l'altro. In questa prossimità si rompe l'orizzonte dell'essere, perché si rompe il primato dell'universale, della verità, della progettualità e della stessa educazione. Ed è proprio in questa rottura che si produce la traccia della trascendenza. Ed è, ancora, solo su questa traccia che l'educazione può significare come educazione religiosa. In questo senso l'educazione religiosa non si qualifica per determinati contenuti di coscienza ma significa *semplicemente* la radicalizzazione dell'educazione (che è poi il suo rovesciamento) e il suo trovarsi in definitiva sulla traccia dell'infinito. Educazione religiosa *all'altezza* – non certo nel senso della comprensione ma nel senso di esserne traccia – di una religione della rivelazione, cioè di un venire di Dio assolutamente al di là della coscienza e dell'essere.

- <sup>1</sup> *Témoignage et éthique (Vendredi 23 avril 1976)*, in DMT, 229.
- <sup>2</sup> AE, 26.
- <sup>3</sup> *Dieu et la philosophie*, 113-114. V. anche *Un Dieu "transcendant jusqu'à l'absence" (Vendredi 21 mai 1976)*, in DMT, 253.
- <sup>4</sup> *Dieu et la philosophie*, in DQVI, 113.
- <sup>5</sup> *Ibid.*, 115.
- <sup>6</sup> *Un Dieu "transcendant jusqu'à l'absence" (Vendredi 21 mai 1976)*, in DMT, 253.
- <sup>7</sup> *Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain*, in DQVI, 227.
- <sup>8</sup> Cf. Petrosino S., *La verità nomade...*, 100-102.
- <sup>9</sup> AE, 27-28.
- <sup>10</sup> *À propos de Buber: quelques notes*, in HS, 67-68.
- <sup>11</sup> AE, 247.
- <sup>12</sup> AE, 247.
- <sup>13</sup> AE, 184.
- <sup>14</sup> AE, 149-150.
- <sup>15</sup> AE, 155.
- <sup>16</sup> AE, 150.
- <sup>17</sup> Petrosino S., *La verità nomade...*, 132.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, 142.
- <sup>19</sup> Cf. *ibid.*, 143.
- <sup>20</sup> Cf. Plourde S., *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité...*, 127.
- <sup>21</sup> AE, 234.
- <sup>22</sup> F. Camera spiega come con l'Illeità "si tratteggia l'orizzonte ultimo, misterioso e immemorabile dell'alterità, che sostanzia di senso l'intero spazio della trascendenza. Questo orizzonte è lo spazio religioso o da alcun sistema teologico – da cui proviene l'altro e dove dimora Dio [...]. Ma il Dio *in-visible*, che viene all'idea nel *visage d'autrui* e che la filosofia di Lévinas esprime con l'aiuto dell'idea di infinito, non è un Dio impersonale senza volto e privo di nome proprio" (*Spazio della trascendenza e significato dell'etica. Nota su "Transcendance et intelligibilité"* in Moscato A. (ed.), *Lévinas. Filosofia e trascendenza*, 137-138).
- <sup>23</sup> AE, 234. L'espressione "introducendosi furtivamente in me come un ladro" è in *Giobbe* 4,12, come attesta in nota lo stesso Lévinas.
- <sup>24</sup> AE, 158.
- <sup>25</sup> AE, 27.
- <sup>26</sup> AE, 27.
- <sup>27</sup> AE, 27.
- <sup>28</sup> AE, 235.
- <sup>29</sup> AE, 240.
- <sup>30</sup> *De l'Un à l'Autre. Transcendance et temps*, in EN, 163.
- <sup>31</sup> *Dieu et la philosophie*, in DQVI, 124. In questo contesto, Lévinas cita il testo di *Amos* 3,8: "Dio ha parlato, chi non profetizzerà".

<sup>32</sup> *Dieu et la philosophie*, in DQVI, 122-123.

<sup>33</sup> Il soggetto è profeta non perché cosciente di una Parola ma perché – assolutamente al di qua della coscienza – dice più di quanto dice, non rinviando a Dio ma in nome di Dio.

Può essere qui utile un richiamo a *La stella della Redenzione*, di cui si sente l'eco nella riflessione levinasiana sulla profezia e sul modo di intendere l'intrigo tra il rivelarsi di Dio e la soggettività, anche se la riflessione di Rosenzweig ha un tono più teologico. "Il profeta non è mediatore tra Dio e gli uomini, egli non accoglie la rivelazione per poi comunicarla a sua volta, ma da lui direttamente risuona la voce di Dio, da lui direttamente Dio parla come un *io*. Il profeta autentico non fa parlare Dio come fa il maestro autore del grande plagio della rivelazione, e non comunica agli astanti stupefatti una rivelazione che gli è pervenuta in segreto. Egli non fa affatto parlare Dio, ma, nel momento in cui apre la bocca, già parla Dio" (190).

<sup>34</sup> *Dieu et la philosophie*, in DQVI, 120.

<sup>35</sup> AE, 229.

<sup>36</sup> *Gloire de l'infini et témoignage (Vendredi 9 avril 1976)*, in DMT, 225.

<sup>37</sup> V. *Témoignage et éthique (Vendredi 23 avril 1976)*, in DMT, 229-230.

<sup>38</sup> AE, 225-226.

<sup>39</sup> AE, 226.

<sup>40</sup> *Témoignage et éthique (Vendredi 23 avril 1976)*, in DMT, 229.

<sup>41</sup> AE, 27.

<sup>42</sup> *La mauvaise conscience et l'inexorable*, in DQVI, 264-265.

<sup>43</sup> AE, 29.

<sup>44</sup> *Langage quotidien et rhétorique sans éloquence* (1981), in HS, 210.

<sup>45</sup> AE, 74.

<sup>46</sup> AE, 74.

<sup>47</sup> AE, 64.

<sup>48</sup> AE, 64. Qui Lévinas si contrappone esplicitamente all'analisi di Husserl su *Espressione e significato* della prima delle *ricerche logiche (Ricerche logiche, a cura di G. Piana, vol. I: Prolegomeni a una logica pura – Prima ricerca – Seconda ricerca, Il Saggiatore, Milano, 1968, 289ss.)*

<sup>49</sup> AE, 64.

<sup>50</sup> AE, 65.

<sup>51</sup> AE, 65-66.

<sup>52</sup> AE, 69.

<sup>53</sup> *Langage quotidien et rhétorique sans éloquence*, in HS, 210-211.

<sup>54</sup> AE, 133.

<sup>55</sup> *Langage quotidien et rhétorique sans éloquence*, in HS, 211.

<sup>56</sup> AE, 81-82.

<sup>57</sup> "La comunicazione – afferma Lévinas – non si riduce al fenomeno della verità e della manifestazione della verità concepite come una combinazione di elementi psicologici: pensiero in un Io – volontà o intenzione di far passare questo pensiero in un altro Io – messaggio attraverso un segno che designa questo pensiero – percezione del segno da parte dell'altro Io – decifrazione del segno. Gli

elementi di questo mosaico sono già situati nella mia preliminare esposizione all'altro, nella non-indifferenza per l'altro, che non è una semplice *intenzione di inviare un messaggio*. [...] Lo sbloccamento della comunicazione – irriducibile alla circolazione di informazioni che la suppone – si compie nel Dire. Essa non dipende dai contenuti inscritti nel Detto e trasmessi all'interpretazione e alla decodificazione effettuata dall'Altro. Essa è nella rischiosa scoperta di sé, nella sincerità, nella rottura dell'interiorità e nell'abbandono di ogni rifugio, nell'esposizione al traumatismo, nella vulnerabilità" (AE, 82).

<sup>58</sup> AE, 17.

<sup>59</sup> *La sincérité du dire (Vendredi 19 mars 1976)*, in DMT, 219-220.

<sup>60</sup> Afferma Lévinas: "Che questa significazione del Dire senza Detto sia la significazione stessa della significazione, l'uno-per-l'altro – non è una povertà del Dire ricevuto in cambio dell'infinita ricchezza del Detto, fisso e ammirabilmente mobile, dei nostri libri e delle nostre tradizioni, delle nostre scienze e della nostra poesia, delle nostre religioni e delle nostre conversazioni – non è un baratto ingannevole". E aggiunge: "La carezza dell'amore, sempre la stessa, in fin dei conti (per colui che pensa contando) – è sempre diversa ed eccede a dismisura i canti e le poesie e le confessioni in cui essa si dice in tanti modi diversi e attraverso così tanti temi nei quali, in apparenza, essa si dimentica" (AE, 282).

<sup>61</sup> *Ibid.* 228.

<sup>62</sup> *La sincérité du dire (Vendredi 19 mars 1976)*, in DMT, 220-221. J. Rolland riferisce in nota che Lévinas avrebbe descritto questa sincerità, o questo *parlare per non dire niente*, anche con l'espressione: "*pensare senza riflettere*", audace espressione pronunciata nel 1970 e non ripresa pubblicamente. L'espressione – spiega ancora Rolland – si riferisce a "un pensiero che *non è νοήσις νοήσεως* precisamente perché pensa più di se stesso".

<sup>63</sup> *La sincérité du dire (Vendredi 19 mars 1976)*, in DMT, 221.

<sup>64</sup> AE, 284.

<sup>65</sup> *De l'éthique à exégèse*, in AHN, 127-128.

<sup>66</sup> *Exigent Judaïsme*, in ADV, 18.

<sup>67</sup> Un sentimento – secondo Lévinas – contraddistingue la religiosità di Israele: "il sentimento che il suo destino, che la Passione d'Israele, dalla schiavitù in paese d'Egitto fino ad Auschwitz in Polonia, che la sua Storia santa non è solamente quella di un incontro tra l'uomo e l'Assoluto e di una fedeltà; ma che essa è, se si può osare dirlo, costitutiva dell'esistenza stessa di Dio. [...] Come se il senso di questa esistenza, il senso del verbo *essere* applicato a Dio, non si lasciasse esplicitare, né formulare, né comprendere, e nemmeno accostare al di fuori della Storia santa, attraverso le sue contraddizioni, le sue cadute e i suoi innalzamenti, i suoi sacrifici e i suoi dubbi, le sue fedeltà e i suoi rinnegamenti; come se la storia d'Israele fosse la *divina commedia* o la *divina ontologia* stessa; come se le prove dei giusti capaci, malgrado le loro debolezze, di essere fedeli fino al punto di morire, fossero un vissuto più forte della morte che lo nega, esperienza concreta o avvenimento stesso dell'eternità divina, appartenente alla semiotica della parola Dio o, come dicono gli ebrei dei loro fratelli che muoiono per l'Invisibile, alla santificazione del Nome. Non che questo destino, che questa Passione,

che questa Storia apportino *infine* la prova dell'esistenza di Dio che mancava ai filosofi. Esse sarebbero piuttosto il dispiegamento di questa esistenza stessa, dispiegamento concreto fino alla Diaspora nella quale, secondo un dire enigmatico dei dottori talmudici, Dio seguì Israele" (*ibid.*, 20-21).

<sup>68</sup> *Avant-propos*, in ADV, 9.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 9-10.

<sup>70</sup> Non va dimenticato che per Lévinas l'uomo è sempre e allo stesso tempo "colui a cui la parola è detta ma anche colui per il quale vi è Rivelazione" (*La Révélation dans la tradition juive*, in ADV, 175).

<sup>71</sup> *Modèle de l'Occident*, 1982, in ADV, 48.

<sup>72</sup> In questo senso Lévinas si spiega il fatto che nel Talmud, quando si esprime una verità si dice anche il nome di chi la espone: "Ci si tiene sempre molto nel Talmud a precisare chi ha detto questo o quest'altro: l'insegnamento è un vero insegnamento, perciò in esso l'universalità della verità annunciata non deve far scomparire né il nome né la persona di chi l'ha detta. I dottori del Talmud pensano anche che il Messia verrà nel momento in cui tutti citeranno ciò che imparano congiuntamente al nome di colui che lo avrà loro insegnato" (*Le pacte*, 1982, in ADV, 105).

<sup>73</sup> Così Lévinas – raccogliendo il senso profondo della tradizione ebraica – esprime il senso di questa *trasmissione* con riferimento particolare alla trasmissione della Scrittura e pensando in modo particolare alla interpretazione del Talmud: "La trasmissione, le *Ielamed*, è un obbligo distinto dalla recettività pura dello studio. Perché l'umano comporta il rischio di una pietrificazione del sapere acquisito suscettibile di depositarsi come un contenuto inerte nella coscienza e di passare, così irrigidito, da una generazione all'altra. Questo congelamento dello spirituale non è una trasmissione, la quale, sotto forma di tradizione, di lezione insegnata all'altro e assunta dall'altro, si fa precisamente in questa ripresa, vita, invenzione e rinnovamento, modalità senza la quale il rivelato, cioè un pensiero autenticamente pensato, non è possibile. La trasmissione comporta dunque un insegnamento che già si delinea nella recettività stessa dell'apprendere e la prolunga: il vero apprendere consiste nel ricevere la lezione così profondamente che essa si fa necessità di donarsi all'altro. La lezione di verità non si tiene nella coscienza di un solo uomo, essa scoppia verso altri. Ben studiare, ben leggere, ben ascoltare, è già parlare: sia ponendo domande e insegnando così al maestro che vi insegna, sia insegnando a un terzo" (*ibid.*, 99-100).

<sup>74</sup> Nota giustamente A. Ponzio che per Lévinas, "per la capacità di significare sempre di più di quanto dica, per l'eccedenza del significante rispetto al significato, del dire sul detto, la parola umana è già scrittura. In quanto espressione dell'alterità, in quanto il suo segno è la *traccia*, la presenza di un'assenza, la parola si presenta come scrittura indipendentemente dal fatto di essere *scritta* nel senso letterale del termine" (*Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, 145).

<sup>75</sup> *De la lecture juive des Écritures* (1982), in ADV, 136.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>77</sup> Lévinas parla addirittura dell'umano in termini di relazione al-Libro, nel rovesciamento dell'essere-al-mondo: "L'essere umano non è solamente al-mondo,

non è solamente un *in-der-Welt-Sein*, ma anche un *zum-Buch-Sein* in relazione alla Parola ispirata, atmosfera così importante per il nostro esistere quanto le strade, le case e i vestiti. Si interpreta a torto il libro come puro *Zuhandenes*, come ciò che è a portata di mano, come un manuale. La mia relazione con il libro non è di puro utilizzo, non ha infatti il medesimo significato di quella che intrattengo con il martello o il telefono” (*Philosophie, justice et amour*, in EN, 119).

<sup>78</sup> *De la lecture juive des Écritures*, in ADV, 137.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>80</sup> Così interpreta suggestivamente C. Chalier: “Lévinas pensa il modo di accoglienza del Libro e la disponibilità che tiene svegli davanti all’enigma di altri nello stesso soffio etico: si tratta, nei due casi, di rispondere di una vulnerabilità che mette in questione la tranquillità di un soggetto sicuro di sé e dei suoi meriti, il versetto grida *interpreta-mi*, il prossimo richiede una compassione che non riesce mai a formulare”. Ciascuno, nella sua assoluta singolarità è “votato a un doppio compito: quello che impone la sofferenza del prossimo le cui ferite ancora aperte o la cui disperazione muta impediscono di ritirarsi nella lontananza di un rifugio di serenità, poiché il loro appello risuona nel più intimo dell’io per domandargli aiuto pur senza saperlo fare; quello inoltre che detta l’idea di un Dio il cui soffio infinito si è modellato nella precarietà di lettere e versetti che attendono che un lettore acconsenta ad animarli, a dire il senso che essi ancora preservano e che solo lui può forse risvegliare” (*L’utopie messianique*, in Aeschlimann J.-C. (éd), *Répondre d’autrui*, 67).

<sup>81</sup> In questo senso Lévinas reagisce a quelle interpretazioni – diffuse in ambito cristiano – per cui l’*Antico Testamento* è figura del *Nuovo*, dove i fatti e i personaggi dell’*Antico Testamento* acquistano senso solo attraverso la mediazione di un’idea teologica, col risultato di un allontanamento dal concreto e dall’obbedienza all’ordine per entrare in una sorta di commedia (che è la commedia dell’essere in definitiva). “La Storia Santa – afferma Lévinas – non è l’interpretazione di una commedia a tesi, fosse anche trascendente, ma l’articolazione per la libertà umana di una vita reale. Siamo sulla scena o siamo nel mondo? Obbedire a Dio è ricevere da lui un ruolo o ricevere un ordine?” (*Personnes ou figures (A propos d’“Emmaüs” de Paul Claudel)*, 1950, in DL, 163).

<sup>82</sup> *Entretien*, in Aeschlimann J.-C. (éd), *Répondre d’autrui*, 11-12.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>84</sup> Afferma ancora Lévinas: “Il suo discorso [della filosofia greca] lascia apparire delle distanze o delle prossimità senza alterarle attraverso le forme *sintetiche* del suo logos. Il suo dire non sottomette il detto alle sue costrizioni formali, lasciando lucidamente il detto alla libertà del disdire e del ridire. Avendo appena adesso suggerito nell’*amore d’altri* la fondazione della giustizia e nella giustizia un ricorso all’oggettività – e forse la sua nascita dialettica – abbiamo tratteggiato il passaggio dalla prossimità alla conoscenza senza compromettere la prossimità e, così, il modo, per la spiritualità della Bibbia, di conciliarsi con la Grecia o di rivendicarsi europea” (*ibid.*, 12).

<sup>85</sup> *Entretien avec Roger-Pol Droit*, in LIH, 204.

## Capitolo quinto

### L’apporto per l’educazione religiosa

#### 1. Il senso religioso del pensiero di Lévinas e il valore pedagogico-religioso della prospettiva della significazione radicale dell’umano

L’analisi fin qui condotta ha percorso i diversi temi della filosofia levinasiana ma con l’intento di ricondurli alla preoccupazione fondamentale che la attraversa. L’ipotesi da cui eravamo partiti – elaborata dall’ottica dell’educazione religiosa ma anche nel rispetto della dinamica interna al pensiero levinasiano – era infatti che il problema religioso andava rintracciato non come tema specifico o come preoccupazione marginale ma in rapporto al *cuore* stesso di questa filosofia. Essa infatti è radicalmente ispirata dalla religione della rivelazione ma allo stesso tempo, e paradossalmente, sempre orientata alla descrizione del senso dell’umano. È principalmente questo paradosso – a nostro modo di vedere – che motiva l’interesse al pensiero di Lévinas dal punto di vista religioso e dell’educazione religiosa. Lévinas parla di Dio ma a partire dall’uomo, o meglio *perché* parla dell’uomo; parla della religione perché ciò è esigito dall’umano; parla della trascendenza perché il senso dell’umano lo richiede. E ne parla dalla prospettiva dell’umano<sup>1</sup>. La preoccupazione non è quella di mostrare le implicanze umane della Rivelazione, tanto meno è quella di studiare le espressioni della religione della rivelazione per mostrarne il fondamento nel senso dell’umano. È vero che la religione ebraica agisce come esperienza pre-filosofica, ma è altrettanto vero che il discorso è rigorosamente filosofico, e cioè rigorosamente orientato al (dal) senso dell’umano; e quindi aperto ad eventuali interlocutori su questo stesso terreno. Da questo punto di vista

– come chiariremo meglio più avanti – un eventuale dialogo con l'educazione religiosa è possibile solo nella misura in cui questa è non solo *interessata* all'umano ma, più profondamente, *attraversata* dalla prospettiva del senso dell'umano; o, detto altrimenti, nella misura in cui essa assume sì la Rivelazione come ispirazione radicale ma allo stesso tempo, nei suoi percorsi e nelle sue finalità – nella sua fenomenologia, potremmo dire – si gioca sul terreno dell'umano. Ma cosa trova Lévinas nel cuore dell'umano? E cosa sta quindi esattamente al centro della sua filosofia?

Riferendoci all'inizio dell'itinerario filosofico di Lévinas, abbiamo notato come i primi tratti di originalità del suo pensiero si siano manifestati a partire da una istanza di *evasione*, o di *uscita dall'essere* (*Dell'evasione*, 1935)<sup>2</sup>. Questa stessa istanza l'abbiamo ritrovata come una sorta di anelito (quasi ossessivo) che attraversa tutto l'itinerario e che si esprime, tra l'altro, nel bisogno costante di misurarsi con Heidegger, il filosofo della reinterpretazione (e, proprio per questo, della riaffermazione) della filosofia dell'essere. Lo strano rapporto con Heidegger – da una parte esaltato per l'originalità e la potenza speculativa delle sue analisi, dall'altra radicalmente criticato perché la sua filosofia è il culmine di un cammino filosofico che oscura il senso dell'umano – è espressivo di uno sforzo che riguarda l'essere e che sa di paradossale. È lo sforzo di dire che il senso dell'umano è al di fuori di quell'orizzonte di identificazione di pensiero ed essere, sancito nella tradizione filosofica occidentale come orizzonte del senso (e che costituisce la definizione stessa di questa tradizione); ma è lo sforzo allo stesso tempo come di rintracciare nell'essere dei varchi o delle tracce che dicono, o in cui si dice, questo *di più* di senso; o, in altre parole, è lo sforzo di pensare questo *di più* di senso, sapendo che, proprio perché si tratta di un *di più* di senso, esso rompe con le regole del pensiero o col pensiero identificatosi con l'essere come regola e significazione ultima del senso. Per Lévinas è come se la filosofia si dovesse collocare proprio nel punto di *rottura* tra il senso nell'essere e il *di più* di senso al di là dell'essere, che è la radicalità dell'umano non appartenente all'essere. E il problema del dar voce a questa radicalità dell'umano si intreccia col problema metodologico o del linguaggio o di *quale fenomenologia*: ne è segno *Altrimenti che essere*, dove, nella misura in cui il senso viene colto più radicalmente rispetto a *Totalità e Infinito*, si pone imme-

diatamente la necessità di un linguaggio e di un pensiero che siano in certo modo più che linguaggio e più che pensiero. L'opera del 1974, che abbiamo ritenuto espressiva di un salto qualitativo nell'itinerario di Lévinas (pur nella continuità col cammino precedente) e che è sicuramente l'espressione massima dell'originalità della sua filosofia, si presenta come la ricerca dell'*altrimenti che essere*: è come se esplodesse radicalmente e trovasse finalmente espressione positiva quel bisogno di evasione sperimentato nell'opera del 1935. La filosofia è dunque ricerca dell'al di là dell'essere, perché il senso dell'umano è più che essere. E, in quanto si misura col senso dell'umano, essa finisce per trovarsi contestata nelle sue stesse strutture che, secondo Lévinas, determinano già in partenza, almeno così come sono state concepite in Occidente, l'orizzonte in cui il senso si dà; e determinano quindi il senso. Anche l'apertura del *lasciar essere* l'essere dell'ultimo Heidegger esprime ancora una fissazione *arbitraria* del senso come essere che si dà al pensiero: ritorno implacabile dell'identificazione di pensiero ed essere; insufficienza della *differenza ontologica* a interpretare radicalmente l'apertura dell'uomo al *di più di senso*. Non si tratta dell'essere altrimenti ma dell'altrimenti che essere.

Ma questa istanza dell'al di là dell'essere è in fondo il senso o la ricerca della trascendenza. È il nome filosofico che assume il senso religioso della filosofia di Lévinas; o, potremmo dire, è come il rovescio dell'ispirazione religiosa pre-filosofica. Ispirazione che, nella prospettiva rigorosamente filosofica, diventa ricerca o anelito del *più e meglio* che essere e che sfocia nell'etica al di là dell'essere. L'al di là non è l'al di là di un essere supremo, trascendenza come gerarchia nell'essere, e nemmeno l'al di là come eternità o prolungamento del tempo nell'essere. L'al di là proprio della trascendenza, più e meglio che essere, è desiderio dell'infinito, desiderio cioè che ha il suo principio nell'infinito, desiderio an-archico, rovescio del bisogno. La ricerca della trascendenza si fa così interruzione o rovesciamento della ricerca; si fa, nell'etica, *resa* all'infinito: un non-potersi-sottrarre o un non-potersi-nascondere; si fa in definitiva, e nel senso più radicale immaginabile, questione della sincerità del soggetto. Colui che cerca è il soggetto; l'ambito di ricerca, se così si può dire, o la prospettiva di ricerca è il soggetto; il *risultato* della ricerca è ancora, in certo senso, il soggetto, perché è l'esplosione di questa stes-

sa ricerca *del e nel* soggetto. Ricerca che, già in partenza, è ricerca di *cattiva coscienza*, cioè già un sottrarsi ad altri, già allontanamento dalla traccia dell'infinito. La soggettività infatti è radicalmente assegnazione ad altri prima che ricerca, intrigo con l'infinito o traccia dell'infinito prima che ricerca dell'infinito, *resa* prima che coscienza della resa, che sarebbe ancora una *presa*. Rovesciamento del soggetto all'accusativo: dall'io al sé, dall'identità all'an-archia. L'io è l'altro-nell'io, infinizione-dell'infinito. L'io che si pone il problema di Dio si è *già* allontanato da Dio; è già il rovesciamento, operato dalla e nella coscienza, della passività. È già il farsi signore, come se si fosse assistiti alla creazione; e invece "il *ritardo* non è insignificante"<sup>3</sup>. Non che l'io non debba porsi alla ricerca di Dio ma nella ricerca c'è già la traccia di un appello; e la resa o l'obbedienza all'appello, cioè il porsi sulla traccia di Dio, è più e meglio che cercarlo e, in qualche modo, dà la significazione stessa alla ricerca, perché ne è la condizione – che è poi l'incondizione. In Lévinas quindi – e questo è un punto nodale del suo pensiero – soltanto in una soggettività della *resa* significa davvero l'Infinito e quindi il Dio totalmente altro e una religione che sia della Rivelazione o del venire di Dio e non dell'entrare di Dio nell'orizzonte dell'immanenza. L'anelito dell'al di là dell'essere è in definitiva l'anelito o l'appello dell'al di là della coscienza, è la rottura con la soggettività come essenza o come coscienza d'essere. Afferma Lévinas: "Il problema della trascendenza di Dio e il problema della soggettività irriducibile all'essenza, irriducibile all'immanenza essenziale, procedono insieme"<sup>4</sup>. Procedono insieme e dalla prospettiva della soggettività; unica prospettiva possibile, d'altra parte, a meno di una de-responsabilizzazione, come se ci si potesse illudere di relazionarsi a Dio senza, per così dire, radicale *coinvolgimento soggettivo* (liberando l'espressione da ogni senso di iniziativa dell'io). La relazione a-Dio rompe con ogni riconducimento ad una totalità nell'essere, e quindi nell'immanenza, solo per la strada della radicalità della soggettività: la soggettività non solo non è impedimento per l'accesso alla trascendenza ma ne è l'unica via. Potremmo dire: il punto estremo della soggettività – e cioè l'assoluta unicità e originalità dell'io, che è unicità di elezione, di assoluta insostituibilità nella risposta all'appello – è anche il punto estremo, se così si può dire, della trascendenza o l'unico punto del venire di Dio all'idea. Detto con allusione al linguaggio biblico: è co-

me se l'immagine di Dio brillasse o significasse nel soggetto solo in quanto egli è l'unico, l'eletto, l'irripetibile o l'insostituibile<sup>5</sup>.

La fenomenologia di Lévinas allora, che parte dal soggetto e che non lascia mai la prospettiva del soggetto, si gioca tutta nella *risalita* dalla coscienza d'essere a quel *di più* di senso che è appello per la coscienza. L'appello è una chiamata irresistibile e improrogabile alla *resa*: resa come a un passato assolutamente memorabile e irriducibile al presente nella rappresentazione della coscienza, o ad un futuro assolutamente inanticipabile, sempre sfuggente alla presa. Diacronia del tempo, non più riconducibile alla sincronia della coscienza, che ormai ha a che fare con un appello assolutamente esteriore, eppure significativa. Ma questa risalita o questa resa all'appello ha pur bisogno di qualche *traccia*, che allo stesso tempo deve avere a che fare con la coscienza (entrando in relazione con essa) e deve mantenersi nell'assoluta esterioresità (assolvendosi dalla relazione, perché altrimenti entrerebbe nella coscienza). A questo punto – e quindi come *traccia* della risalita o come varco che si apre nella coscienza, senza che questa possa richiuderlo – entrano immediatamente e simultaneamente in gioco l'infinito (o meglio: l'idea dell'infinito) e l'altro: ingresso simultaneo ma non di termini che si identificano. Casomai l'infinito *rinvia* all'altro e l'altro si porta la *traccia* dell'infinito, ma, se l'altro e l'infinito si identificassero, tale identificazione non potrebbe che essere nella coscienza: l'an-archia del sé si sarebbe già ri-composta in principio, al nominativo. Ma il problema non è definire il rapporto tra l'altro e l'infinito, quanto piuttosto, in una fenomenologia della soggettività e nella prospettiva della sincerità (o del non-sottrarsi) del soggetto, la loro significazione o irruzione per il soggetto.

L'infinito significa come idea dell'infinito, pensiero che pensa più di quanto possa pensare o che pensando, e proprio mentre pensa, può fare di *meglio* che pensare. L'idea dell'infinito è il non cominciamento in sé del soggetto, la sua an-archia o la sua creaturalità, ma al di là di qualsiasi coscienza della creaturalità o di qualsiasi comprensione teologica. È appunto il rovesciamento dell'io, di colpo all'accusativo, sé più antico dell'io, o io che deve rispondere a sé (altro-nell'io) o che deve rispondere di (ad) una *impronta* che non dipende dall'io. Impronta o traccia inassumibile dalla coscienza: la si tradirebbe se l'approccio ad essa fosse nell'ottica di prenderne co-

scienza; l'approccio è piuttosto già risposta a un comando, obbedienza prima e al di là del prenderne coscienza. L'approccio è la contestazione stessa dell'ottica dell'*approccio*: assegnazione più antica e che rovescia qualsiasi *presa* (o appunto approccio). Non assegnazione di schiavitù o che limita la libertà, perché la dialettica della libertà e della schiavitù è già dialettica della coscienza. Assegnazione che precede la scelta. Assegnazione che è l'irruzione dell'etica al di là dell'essere, perché è assegnazione al Bene prima di qualsiasi possibilità di scegliere il Bene. Il Bene mi ha scelto prima che io possa prenderne coscienza o possa sceglierlo: *ritardo irrecuperabile* come di chi non ha assistito alla creazione che pure ha riguardato lui. Ma che questa traccia di creaturalità – traccia di un soggetto an-archico che viene dall'infinito – sia traccia di assegnazione al Bene e che l'infinito significhi eticamente, tutto ciò significa già la relazione ad altri: significa l'epifania del volto, l'irruzione di altri che rompe con la coscienza dell'altro. L'assegnazione al Bene o l'appartenere all'Infinito (o il portarne la traccia) esplose positivamente solo come (o nell') assegnazione ad altri. Etica e infinito si intrecciano radicalmente. L'intreccio è nel senso che nell'etica l'infinito significa. O, altrimenti detto: nella *circostanza* etica si produce l'infinito. Che l'etica sia la circostanza non vuol dire che la relazione ad altri sia *occasione*, né occasione casuale né cercata; nemmeno che abbia carattere *strumentale* rispetto all'infinito, perché l'infinito dell'infinito è assolutamente al di là dell'orizzonte – che sarebbe della coscienza d'essere o dell'io che si pone con le sue mire – del raggiungimento di un obiettivo ma ne è esattamente il rovesciamento. L'etica è la circostanza nel senso che solo quando l'altro mi passa avanti e rovescia il mio diritto d'essere si produce la significazione dell'infinito, significazione positiva ma che non mi appartiene.

Con l'irruzione del volto, nel soggetto dell'intenzionalità o nel soggetto-che-prende (soggetto rivolto ad altro e pure all'altro ma a partire da sé per ritornare a sé, attraverso la mediazione dell'essere: soggetto quindi nell'orizzonte dell'identificazione di pensiero ed essere) si produce un varco incolmabile o una ferita irreparabile ed esplose positivamente il *di più* che lo definisce o lo costituisce. Sembrerebbe (ma solo ad una fenomenologia che si muova nell'orizzonte dell'essere e cioè già viziata dal prendere) che il soggetto continui a prendere, che l'intenzionalità non sia scossa, che la responsabilità

dell'altro (o l'amore senza concupiscenza, come dice anche Lévinas) sia espressione di una intenzionalità orientata all'altro, e che il soggetto rimanga in definitiva coscienza, soggetto pensante. In realtà il soggetto pensa più di quanto stia pensando; la responsabilità non viene più dalla coscienza della responsabilità; la presa è stata ribaltata nell'essere-stati-afferrati: si produce appunto la significazione positiva dell'idea dell'infinito, l'infinito dell'infinito. Al di fuori dell'etica – che significa poi all'interno di un io che rimane chiuso in sé – non si dà infinito dell'infinito. L'io è strutturalmente Altro-nell'io, che significa l'incessante appello dell'altro che rimane sempre esteriore all'io e, allo stesso tempo, l'incessante *di più* dell'idea dell'infinito. Struttura etica del soggetto: esteriorità dell'Altro-che-io che *af-ferisce* l'interiorità dell'io. Interiorità che proprio nel suo principio è *affezione* all'Altro (o dell'Altro). Affezione che è meglio che interiorità ma nel senso di un'interiorità che non può che incessantemente strutturarsi (uno strutturarsi che sa di de-strutturazione) a partire dall'Altro. Soggettività che si definisce proprio per questa dualità di esteriorità e interiorità, di identità e alterità, di finito e infinito. Meglio ancora: soggettività che si definisce per l'impossibilità di fare sintesi di questa dualità, che, lungi dal significare spersonalizzazione, significa l'esplosione dell'infinito nel soggetto in relazione ad altri e quindi il prodursi del sé, la significazione radicale dell'umano<sup>6</sup>.

L'impossibilità della sintesi della coscienza, o della presa di coscienza – questa sorta di incessante messa e ri-messa in questione della coscienza – che potrebbe risolversi in insignificanza o in disperazione, ha in realtà un pieno significato di positività, perché è già risposta all'Altro, il trovarsi sulla traccia dell'infinito e realizzazione (ma al di là di qualsiasi conquista) del sé<sup>7</sup>. La positività è data dal fatto che il questionamento non è all'interno della coscienza, e non è quindi la problematicità di un io che ritorna incessantemente a sé come se avesse il suo principio in sé; ma è problematicità al di là della coscienza, problematicità che sa di *semplicità*, perché è *la resa* della coscienza ad Altri e all'Infinito. Questa resa è la semplicità o sincerità della soggettività: è il sé, chiamato da Altri, perché radicato nell'Infinito. Nella chiamata-d'Altri – responsabilità-per-altri, esodo, perdita dell'io, sostituzione d'altri – significa radicalmente e positivamente la soggettività come pure la trascendenza. La positività del-

l'esodo è data non dal calcolo sulla meta o da una finalità della coscienza (fosse anche finalità religiosa) ma dal fatto che la *circostanza* etica fa esplodere il radicamento del soggetto sull'Infinito. Ed è come se il futuro dell'altro, che è la sua irriducibilità al presente – che potrebbe significare, nell'ottica della coscienza, l'*inferno* dell'altro – sprigionasse invece tutta la positività di un passato irrepresentabile: positività dell'essere stati assegnati ad Altri, che è, potremmo dire, la modalità della creaturalità o del radicamento nell'Infinito. Va ribadito così il senso di *circostanza* – pur se *circostanza necessaria e imprevedibile*, potremmo dire: *assolutamente non scavalcabile* – che ha l'etica in un pensiero che ruota attorno alla significazione dell'umano come intrigo con la trascendenza<sup>8</sup>. E in questo senso la responsabilità per altri, o amore senza concupiscenza, significa in definitiva la santità. E la santità, significazione radicale dell'umano e della trascendenza e che però non si dà se non nell'incessante responsabilità in faccia ad altri, è ciò che ha a cuore ultimamente Levinas<sup>9</sup>.

Ma questa trascendenza, già intricata nella soggettività attraverso l'idea dell'infinito, o questa santità inseparabile dall'etica, in che modo significa? Tale modalità è descritta da Lévinas con la nozione di *illeità*. L'illeità dice l'assoluta trascendenza dell'Infinito, la sua imprevedibilità, ma dice anche la significazione positiva del trascendente per il soggetto, al di là di qualsiasi esito di silenzio sul trascendente o su Dio o di qualsiasi relegazione nell'insignificanza. Perché l'Infinito significhi ma senza lasciarsi prendere, bisogna che significhi *rinviando*. Il soggetto che cerca l'infinito è *rinviato* ad altri e questo rinvio significa la rottura stessa della ricerca, il rovesciamento dell'intenzionalità e il trovarsi di colpo obbediente e all'accusativo. D'altra parte, il soggetto che si relaziona intenzionalmente all'altro, per l'irruzione del volto – che rovescia l'io e introduce l'asimmetria dell'obbedienza etica nel fondo della reciprocità – è *rinviato* all'infinito. Tale rinvio è assolutamente al di là della coscienza. Non è il rinvio di un significante a un significato attraverso la mediazione di un codice di segni e quindi necessariamente attraverso un pensiero dell'essere. Ma è esattamente il rovescio, la rottura del primato del rapporto significante-significato e del primato quindi dell'orizzonte del senso nell'essere. Paradossalmente, il volto rinvia all'infinito (o ne è la traccia) in quanto non rinvia. E l'infinito (o l'i-

dea dell'infinito) rinvia ad altri nella misura in cui si sottrae (non si lascia prendere). Questo rinvio non è altro che l'incessante rottura di ogni mira della (nella) coscienza da parte del soggetto. Il sottrarsi rinviando o il rinviare sottraendosi è il modo di significare dell'Infinito. Non movimento nell'essere della coscienza ma rottura del movimento.

È stato tracciato così l'orizzonte in cui può significare un discorso su Dio o una religione della rivelazione, l'orizzonte del venire di Dio all'idea. Si tratta di un *venire*: sarebbe infatti un'assurdità (o esattamente la negazione della religione) un discorso religioso non radicato sulla condizione (incondizione) della sincerità della soggettività, che sola permette a Dio di venire. Se così non fosse, Dio entrerebbe nell'essere e quindi nell'intenzionalità della presa del soggetto, e la religione sarebbe religione nell'essere, cioè immanenza o ateismo. E proprio perché si tratta di un venire che significa per il soggetto, si tratta di rompere con ogni mediazione della coscienza e dell'essere, che non sarebbe altro che lo schermo che l'io frappone per resistere all'irruzione dell'infinito come anche allo stesso tempo all'epifania del volto. È la rottura radicale con l'*ontoteologia*, cioè col pensiero su Dio nell'orizzonte dell'essere, senza che questa rottura significhi l'esclusione di Dio dall'intelligibilità e dal linguaggio<sup>10</sup>. Proclamare l'impensabilità o l'indicibilità di Dio infatti significherebbe ancora affermare il primato dell'ontologia come unico orizzonte di senso: l'io rimarrebbe ancora nella sua *posizione* di principio del senso. Si inaugura una strada nuova del pensare Dio. Pensare Dio a partire dal *di più* di senso del dis-inter-essamento. *Di più e meglio* che il senso della coscienza. A partire dalla rottura dell'essere, significa il Dio fuori dall'essere<sup>11</sup>.

Ma è pur vero che Dio viene *all'idea*, che si tratta quindi di un venire in certo modo pensabile, sia pure nella modalità del rovesciamento del pensiero o di un pensare che è più e meglio che pensare. Questo punto è di estrema importanza nell'ottica che ci sta guidando nell'approccio al pensiero levinasiano, perché è per questa strada che possono eventualmente aprirsi dei varchi per l'educazione religiosa. Questa infatti si colloca proprio nel nodo dell'intreccio tra pensiero e Dio, coscienza e trascendenza, linguaggio e infinito. Non solo, ma essa ha a che fare con questo *rinvio* di cui parla Lévinas: forse la sua stessa significazione sta in questo rinvio o nell'illeità dell'Infinito.

Ma per risolvere la questione dell'intreccio, o della possibilità di un intreccio, tra illecità ed educazione, bisogna ancora riflettere sul senso stesso della filosofia o fenomenologia di Lévinas, e cioè sulla *pretesa* di una fenomenologia dell'infinito o dell'idea dell'infinito. La questione dell'intreccio di coscienza e trascendenza prima ancora che riguardare l'educazione riguarda evidentemente la filosofia: è possibile la fenomenologia dell'infinito?

Lévinas ha sempre rivendicato la fedeltà alla fenomenologia ma ha sempre contestato anche che l'orizzonte di significazione della fenomenologia, quello dell'essere, fosse l'orizzonte ultimo. L'intento è paradossale: essere fedele alla fenomenologia ma al di là della fenomenologia. A conclusione di *Altrimenti che essere* si legge: "Le nostre analisi rivendicano lo spirito della filosofia husserliana di cui la lettura è stata il richiamo, nella nostra epoca, della fenomenologia permanente come metodo di ogni filosofia. La nostra presentazione di nozioni non procede né attraverso la loro decomposizione logica, né attraverso la loro descrizione dialettica. Essa resta fedele all'analisi intenzionale, nella misura in cui questa significa la restituzione delle nozioni all'orizzonte del loro apparire [...]. Ma l'apparire dell'essere non è l'ultima legittimazione della soggettività – ed è in questo che il presente lavoro si avventura al di là della fenomenologia"<sup>12</sup>. È come dire che l'umano si porta dentro un evento irriducibile a pensiero<sup>13</sup> ma che pure va pensato, non nel senso che il pensiero se ne appropri ma, potremmo dire, nel senso che l'evento rovesci il pensiero: rovesciandolo però, non lo annulla, non ne svela semplicemente i limiti ma, attraversandolo tutto da cima a fondo, fa esplodere la sua significazione ultima di pensiero che è *più che pensiero*. Questo evento è l'idea dell'infinito. Nella prefazione a *Totalità e Infinito*, Lévinas afferma che tale idea "si produce con il fatto inverosimile nel quale un essere separato fissato nella sua identità, il Medesimo, l'Io contiene nonostante tutto in sé – ciò che non può né contenere né ricevere in virtù della sua sola identità". L'idea dell'infinito non è intenzionalità, ma casomai il rovesciamento dell'intenzionalità, perché è l'infinitizzazione dell'infinito, e immediatamente infinitizzazione nel soggetto. "L'infinito non è in un primo momento per rivelarsi solo *in un secondo momento*. La sua infinitizzazione si produce come rivelazione, come messa in *me* della sua idea"<sup>14</sup>. È il di più del soggetto nel soggetto e cioè la significazione ultima del soggetto. È

la sua assoluta passività, ma passività al di là di qualsiasi coscienza della passività o ricettività. Non si tratta qui di un pensiero umile che si costruisce nella coscienza del di più, ma di un pensiero che già risponde, già ordinato all' (o dall') al di là dell'essere. E, giacché l'idea dell'infinito significa positivamente nell'etica, si tratta già non di un pensare attento all'altro ma di un pensare-in-faccia-ad-altri, che è *più che pensare* o bontà migliore del pensare. Più-che-pensiero ma pensiero, o significazione ultima del pensiero<sup>15</sup>.

La fenomenologia subisce così una "curvatura" o una "torsione"<sup>16</sup>. Da fenomenologia dell'intenzionalità si fa fenomenologia dell'accoglienza o dell'ospitalità o, bisognerebbe dire, fenomenologia come accoglienza o ospitalità<sup>17</sup>. La mira si fa di colpo obbedienza. Nel pensiero esplose la bontà e l'infinito significa. La torsione o curvatura – o interruzione o rottura o, più radicalmente; *esplosione* – si dà quindi non come coscienza di un'esplosione né per un intervento violento sul pensiero ma come il senso radicale del pensiero stesso. Così interpreta Derrida: "L'interruzione non si impone alla fenomenologia come per decreto. Essa *si produce* nel corso stesso della descrizione fenomenologica, seguendo un'analisi intenzionale fedele al proprio movimento, al proprio stile e alle proprie norme. L'interruzione *si decide* in nome dell'etica, come interruzione di sé attraverso sé. Interruzione di sé per mezzo di una fenomenologia che in tal modo si arrende essa stessa alla propria necessità, alla propria legge, laddove quest'ultima le comanda di interrompere la tematizzazione, e quindi di essere anche infedele a sé per fedeltà a sé, per quella fedeltà *all'analisi intenzionale* che Lévinas rivendicherà sempre. Questa fedeltà che rende infedeli è il rispetto della coscienza-di come ospitalità"<sup>18</sup>. Radicale fedeltà al di là dell'infedeltà. O infedeltà per una radicale fedeltà. Fedeltà a che cosa? Al *di più* del soggetto nel soggetto, che esplose nella circostanza etica, in cui si dà l'infinitizzazione dell'infinito<sup>19</sup>. Il linguaggio significa radicalmente l'in-faccia-alvolto e allo stesso tempo è profezia, ispirazione perché dice di più di quello che dice. È, come ripete continuamente Lévinas, dire al di là del detto, dire che non annulla il detto ma che fa esplodere nel detto la traccia dell'infinito. Dire che disdice il detto ma non in un'ottica distruttiva, quanto piuttosto nell'ottica (dell'etica e dell'infinito) di sprigionarne la significazione ultima.

Il discorso levinasiano raggiunge qui la sua massima radicalità. Il

linguaggio stesso viene sconvolto. Il senso comune, che è pure quello filosofico, del linguaggio – senso riposante nell'identificazione di significante e significato – è radicalmente scosso come dall'interno. L'ermeneutica, segnata in definitiva dal riconducimento del senso alla coscienza, si *rompe*: il linguaggio si fa profezia, come se un *di più* entrasse nel *di meno*. Più che segnato dalla coerenza, che riposa nell'ideale di unità della coscienza, è segnato da dualità, che è l'ingresso incessante e l'incessante rottura del *di più* nel *di meno*. Il linguaggio esplose perché esplose la coscienza, anzi il linguaggio è questa stessa esplosione; esso significa il *di più* della coscienza: la bontà, il dire (o il dirsi) dell'infinito. La *rottura* del linguaggio è l'ultima o più radicale espressione o, potremmo dire, l'ultima traccia dell'ispirazione religiosa del pensiero levinasiano o di questa sorta di duplice fedeltà: alla religione della rivelazione e al discorso fenomenologico, che è fedeltà alla significazione ultima della soggettività. Osiamo dire: il rovescio filosofico dell'ispirazione religiosa è il soggetto ispirato o profeta, soggetto che dice e pensa ma pensando e dicendo più di quello che dice e pensa.

Questo intreccio – intreccio a modo di *dritto e rovescio* – di ispirazione religiosa e di ricerca appassionata (che è poi una resa) della significazione ultima della soggettività, porta alla valorizzazione di nozioni – come appunto quelle di *ispirazione, profezia* (ma non solo queste) – che sono del linguaggio religioso, ma che acquistano in Lévinas spessore di umanità. Ma esse non vengono di per sé dalla religione, come se se ne dovessero vedere le implicanze umane; vengono piuttosto dall'interno di una lunga e fedele (fedele al senso dell'umano) ricerca. Il senso religioso di queste nozioni si ritrova alla fine come situato sul terreno della significazione ultima dell'umano. Ed è come se questo terreno fosse il rovescio di quel dritto che è la religione. O come se la religione fosse restituita alla condizione (incondizione) umana della sua significazione e allo stesso tempo (o proprio per questo) alla sua significazione di trascendenza o di rivelazione. Il pensiero di Lévinas è tutto attraversato da questo gioco di dritto-rovescio: è pensiero religioso e pensiero laico allo stesso tempo, pensiero della Rivelazione e pensiero dell'appassionata ricerca dell'umano. Pensiero che può suscitare entusiasmi nei sostenitori della religione come anche nei suoi oppositori. Forse pensiero che provoca una *ricomprensione* della religione nella e dalla prospettiva

della fedeltà all'umano. Forse prospettiva attuale<sup>20</sup> e forse prospettiva interessante per l'educazione religiosa. Ma prima di esplicitare provocazioni e suggestioni per l'educazione religiosa bisogna soffermarsi su alcune difficoltà che il pensiero di Lévinas pone e il cui superamento, particolarmente dall'ottica pedagogico-religiosa, risulta decisivo.

## 2. I nodi problematici del pensiero di Lévinas all'incrocio con la prospettiva pedagogico-religiosa

La valorizzazione del pensiero di Lévinas in chiave pedagogico-religiosa pone di fronte a diversi problemi. Alcuni di essi sono intrinseci a questo stesso pensiero e riguardano la sua coerenza con la prospettiva filosofica, sempre rivendicata ma allo stesso tempo sempre problematica, se tale prospettiva è quella maturata dalla tradizione occidentale. Altri problemi si pongono o si intrecciano con questi a partire dalla prospettiva educativa e da quella della religione, portatrici di istanze in certo modo estrinseche al pensiero levinasiano. Con i temi educativi il pensiero di Lévinas si incontra poco, almeno il pensiero che si esprime più direttamente in prospettiva filosofica; anzi la radicalità che lo caratterizza dà, di primo acchito, la sensazione di un'assoluta estraneità dell'orizzonte educativo, anche se questa radicalità è passione per l'umano e per il suo senso – passione che caratterizza pure l'educazione<sup>21</sup>. Di religione Lévinas parla più spesso, ma – come abbiamo mostrato – la prospettiva di pensiero vuole rimanere rigorosamente filosofica e, se è vero che la religione è presente come ispirazione, è pure vero che a Lévinas non interessano direttamente le espressioni o le tradizioni della religione, se non in quanto possono rientrare in un discorso filosofico. Ai problemi che vengono dal fatto stesso di un incontro di prospettive diverse, si aggiungono i problemi di contenuto o di valore di cui sono portatrici queste stesse prospettive. Ad esempio, dal versante educativo: quali modelli pedagogici possono interagire con fecondità col pensiero levinasiano? E questa ricerca di interazione non esprime già un orientamento sull'educazione? E dal versante della religione: quale religione può misurarsi col pensiero levinasiano? Il beneficio dell'apporto educativo vale forse solo per la religione ebraica, la stessa

che ispira la riflessione di Lévinas, o ha un valore anche per le altre esperienze religiose, ad esempio l'esperienza cristiana, religione della rivelazione ma pure dell'incarnazione?

Tentiamo di cogliere i nodi problematici all'incrocio tra filosofia, educazione e religione. Evidenziamo i principali, privilegiando o mantenendo – perché tutta la ricerca è andata per questa strada – la prospettiva filosofica, che è quella di Lévinas, ma *sporgendoci* sull'orizzonte dell'educazione religiosa. In altre parole: saranno ripresi alcuni nodi che il discorso di Lévinas pone in quanto discorso filosofico ma a partire dall'interesse educativo-religioso e quindi in quanto rilevanti per l'educazione religiosa. È evidente che l'operazione non è innocua e che in essa agisce una precomprensione e sull'educazione e sulla religione, e quindi anche sull'educazione religiosa. La nostra precomprensione, in sintesi, si riferisce al fatto che l'educazione religiosa si gioca radicalmente sul senso dell'umano. Su questo terreno è possibile – ed è, intuiamo, anche molto proficuo – un dialogo con una filosofia che è alla ricerca del senso dell'umano. Non solo. Ma l'educazione religiosa, mentre significa la radicalità dell'umano deve anche (paradossalmente?) esprimere o significare la trascendenza; o probabilmente deve (soprattutto oggi?) aiutare l'annodarsi della trascendenza col senso dell'umano. Ebbene, il pensiero di Lévinas, pensiero dell'umano, vuol essere allo stesso tempo (paradossalmente?) pensiero della trascendenza. Questo terreno di incontro è troppo radicale per permettere facili trasposizioni di elementi levinasiani all'educazione religiosa, perché ciò non rispetterebbe né la specifica prospettiva dell'educazione religiosa né il pensiero di Lévinas; ma è più che sufficiente per un dialogo sul piano della significazione dell'umano a cui e la filosofia e l'educazione religiosa si richiamano, o a cui devono rispondere. Le difficoltà quindi che eventualmente il pensiero di Lévinas pone sono da affrontare in definitiva in rapporto al senso dell'umano; alcune di esse, affiorate e in parte discusse nel corso della ricerca, vanno ora approfondite in rapporto alla questione radicale: ma il pensiero di Lévinas interpreta davvero il senso radicale dell'umano?

La prima e più forte difficoltà si riferisce all'anelito stesso dell'al di là dell'essere, che attraversa tutta la riflessione levinasiana. La grande obiezione è stata formulata da Derrida nel 1971 e ripresa in modi diversi anche da altri critici. Cosa significa di fatto questo usci-

re dall'essere? Cosa vuol dire che il senso si produce al di là della coscienza? Non si dice qualcosa di astratto? E quello che per Lévinas vuole essere la significazione radicale non rischia di essere l'assoluta insignificanza, proprio perché il senso è sottratto all'essere? E quest'etica, orizzonte al di là dell'essere, non rischia di essere evanescente, di dissolversi nel nulla, proprio perché sottratta all'essere e alla coscienza? E l'assolutezza delle principali nozioni levinasiane (ad esempio: *volto*, *traccia*...) non significa anche la loro vuotezza? Non si finisce per scivolare nel "nominalismo", in un'"etica dell'indifferenza" o priva di contenuti?<sup>22</sup> Oppure nella violenza. Non è forse violenza questa irruzione dell'altro o questa responsabilità-per-altri fuori contesto, fuori da una reciprocità di relazioni sociali? E l'orizzonte dell'essere, contestato da Lévinas come l'orizzonte dell'egoismo e quindi della violenza e della guerra, non sarebbe piuttosto la possibilità di salvaguardarci dalla violenza e la possibilità di una vera responsabilità per l'altro? Come sarebbe possibile d'altro canto la responsabilità per l'altro senza la coscienza dell'altro che, lungi dall'essere un allontanamento, è la condizione che la permette?<sup>23</sup> E ancora: come sarebbe possibile un'etica della fraternità, della prossimità e della pace, senza la mediazione della coscienza di un universale? E, sporgendoci sull'orizzonte educativo e della religione: cosa potrebbe significare per l'educazione – che forse è educazione della coscienza – un senso che si dà assolutamente al di là della coscienza? Non siamo di fronte a una negazione radicale dell'educazione? E come potrebbe significare la religione per il soggetto al di là della coscienza, e cioè al di là di una qualche *esperienza religiosa*?

Il problema dell'al di là dell'essere in rapporto alla filosofia occidentale non è in Lévinas – così ci sembra – tanto quello che essa non lo abbia *ricosciuto*. L'irriducibilità dell'esperienza al pensiero è *ricosciuta* ad esempio da tanta filosofia contemporanea che si muove sulla scia della fenomenologia: essa trasmette il senso di un incessante al di là rispetto a ciò che dell'essere si manifesta alla coscienza, come trasmette anche l'apertura della ricerca e persino l'accoglienza del senso del vivere, senso che si dà e non che si produce. E pure in tutta la storia della filosofia ci sono i segni di questo *ricoscimento* dell'al di là del pensiero, come anche del *ricoscimento* che Dio è al di là del pensiero su Dio o che il Bene rimane inafferrabile. Lévinas individua questi segni (o questi momenti); e li ab-

biamo visti. Si può certo discutere se essi siano solo quelli da lui indicati; come pure si può discutere sul fatto se Lévinas, interagendo con Heidegger, colga pienamente il senso del primato dell'essere, come *evento* che supera ogni comprensione dell'essere, dell'ultima fase del pensiero heideggeriano. Ma non è qui il punto. La critica di Lévinas nei confronti della filosofia dell'essere non ha il senso di un forte richiamo a un pensiero *aperto*, cioè attraversato dal senso dell'accoglienza o appunto dal *riconoscimento* e dell'infinito e dell'Altro al di là dell'essere. La questione si riferisce piuttosto a questo stesso *riconoscimento*, a questa stessa coscienza dell'apertura. La coscienza-che-riconosce è *già* coscienza. Il riconoscimento dell'al di là dell'essere, se da una parte sembrerebbe salvaguardarlo dalla *presa* dell'io, dall'altra o più radicalmente è *già* ri-riconoscimento: è già l'aver riferito l'al di là dell'essere alla conoscenza, pur avendone dichiarato magari l'inconoscibilità o il *di più* che sovrasta la conoscenza. L'al di là dell'essere, pur riconosciuto come al di là dell'essere, è già entrato nell'essere ed è già entrato nell'orizzonte della coscienza, anche se la coscienza è cosciente – il gioco di parole è necessario – del *di più* della coscienza: certo non lo conosce, nemmeno lo percepisce, ma è *cosciente* di questo. È già avvenuta la *presa* di coscienza che, per quanto sia coscienza del limite o della povertà, è *presa*. È già stato instaurato il primato dell'orizzonte del pensiero identificantesi con l'essere; è stato già stabilito che il senso si dà in questo orizzonte o è questo orizzonte. Si possono dare delle accentuazioni all'interno dell'orizzonte, ad esempio sul soggetto di coscienza piuttosto che sull'universale che si manifesta alla coscienza, o viceversa; si può insistere sul *Dasein* o sul lasciar essere l'essere; si può addirittura affermare il relativismo del conoscere o dichiararne il fallimento; si può discutere di pensiero forte o di pensiero debole. Ma – per quanto assurdo ciò possa sembrare – si tratta, nell'ottica di Lévinas, di accentuazioni, di insistenze, di cambiamenti di punti di vista ma all'interno dello stesso orizzonte, all'interno della *presa* di coscienza.

E Lévinas avverte che l'orizzonte della coscienza d'essere esprime in definitiva un primato dell'io che, attraverso una mediazione di universalità, si pone datore di senso, o riconduce il senso al suo orizzonte, anche se *riconoscesse* che il senso è più grande del suo orizzonte. Il problema è di rompere con l'equivalenza di pensiero ed es-

sere e con l'esercizio del pensiero come articolazione della differenza ontologica. Allo stesso tempo il problema è di rompere con l'io che si realizza come io che comincia in sé, egotismo dell'io, di cui è espressione – e forse l'espressione massima perché la più sofisticata – il cogito, pensiero chiamato a conformarsi all'essere. La rottura non parte dall'io, non è coscienza di rottura ma è irruzione dell'Altro che stravolge l'io proprio in questa sua radicale presa. Ma – e questo è punto centrale – non si tratta *semplicemente* dello scacco del pensiero, che sarebbe ancora il pensiero che riconosce la sua debolezza, ma si tratta di un appello al pensiero, di un comando a pensare rispondendo all'altro e all'infinito; comando a pensare più di quanto si possa pensare (che è *meglio* che pensare). È come se di colpo una sorta di *soffio etico* attraversasse la coscienza rovesciandola radicalmente. Soffio non riconducibile alla coscienza e che non comincia nell'io ma che viene dall'irruzione dell'altro; e in questa irruzione significa l'infinito, perché si rompe l'orizzonte dell'io datore di senso. Lévinas coglie l'evento eccezionale del volto come epifania che sorprende la coscienza, non nel senso che la coscienza non vi aveva mai pensato e potesse ora svegliarsi e riattrezzarsi. Si tratta di *più che sorpresa*, di un imperativo: irruzione dell'etica nell'essere. Se di veglia si può parlare è la veglia della soggettività che precede la coscienza, il cui costituirsi e il cui orizzonte è sonno rispetto a quella veglia. La fenomenologia della coscienza non è semplicemente provocata ad allargare gli orizzonti ma subisce una *curvatura*, che significa una sorta di perforazione della coscienza da parte del soffio etico, incontenibile dalla coscienza ma a cui la coscienza non può sottrarsi. Si rompe il suo continuum e si introduce la dualità, o la diacronia che mai si fa sintesi, di appello-risposta all'appello, dualità di sapore etico, che, senza annullare l'unità del continuum, la fa scoppiare da dentro ma riconducendola a un senso più radicale e antico. La progettualità dell'io, progettualità organizzata attorno all'essere, subisce una brusca interruzione: altri è prima di me, mi comanda; la vita non comincia da me, è an-archia o traccia di infinito. Espressioni già di coscienza, per il fatto stesso di dirle o di pensarle, ma che hanno la loro significazione non in un evento di coscienza ma nell'interruzione della coscienza. Sospensione dell'io, una sorta di *epoché*, non di qualcosa o di una dimensione dell'io, ma dell'io stesso<sup>24</sup>.

È difficile contestare la radicalità di questo evento, come anche il fatto che esso debba significare radicalmente e positivamente per il pensiero; ed è pure difficile contestare che il riconoscerne *semplicemente* l'imprendibilità da parte dell'io sia già in realtà un sottrarsi all'ordine. L'altro è il debole, colui che sta morendo, e allo stesso tempo colui che mi comanda; la sua irruzione in me è ultimamente non una relazione con un io-penso ma relazione con me-responsabile-di-lui: prossimità prima della coscienza e che costituisce la coscienza stessa o *a cui* (non: *di cui*) la coscienza deve rispondere. In questo senso – se pur rimane difficile talvolta accettare i toni levinasiani, quando sembrano eccessivamente svalutativi della coscienza, e se pure rimangono delle difficoltà sull'intreccio tra il piano etico e quello della coscienza – ci sembra che le domande (e le critiche) poste a Lévinas circa la possibilità di uscire dall'essere si rivoltino in certo senso contro se stesse. È come se Lévinas mostrasse che queste domande sono già viziate o contengono già una risposta – che è l'identificazione del senso nella dialettica di pensiero ed essere: pensiero ordinato all'essere o essere che si dà al pensiero – e che questa risposta non è così ovvia come comunemente si crede. È come se il pensiero del primato della coscienza dovesse mostrare in che modo rende conto di questa *sospensione dell'io*, che pure fa parte dell'esperienza ma proprio nella modalità della contestazione dell'esperienza. L'esperienza o l'attività di coscienza non è davvero portatrice di questo *di più* che entra nella coscienza ma rovesciandola o facendola esplodere dall'interno? Non è forse vero che la coscienza, al di là di ciò che pensa (ciò di cui ha coscienza), è incessantemente interpellata da un evento che non ha principio in sé? E non è vero che essa è tentata di chiusura in sé, a volte proprio in nome di grandi universali come la coscienza del Bene o dell'infinito o di Dio? E non è forse vero che una dualità irriducibile – l'altro che interPELLA incessantemente l'io al di là della coscienza dell'altro, o il Bene incessantemente al di là dell'essere pur entrando in certo modo nell'essere, o l'infinito incessantemente al di là del finito sia pur significando nel finito – è più antica e più radicale (orizzonte ultimo del senso) dell'ideale dell'unità (unità certo ideale, quindi sempre spostata in avanti ma, proprio per questo, sempre riaffermazione dell'ideale)? E non è forse vero che l'accoglienza d'altri o la risposta al volto è *meglio* e più antica che la coscienza d'altri? E ancora: non è forse vero che il

porsi sulla traccia dell'infinito è meglio, e pure prima, dell'aver coscienza dell'infinito? Com'è possibile avere coscienza dell'evento senza già esserne la traccia?

Il discorso levinasiano, pur mostrando delle oscillazioni, non ci sembra alla fine un pensiero contro l'essere o contro la coscienza, casomai è contro la pretesa che l'essere sia orizzonte ultimo del senso e che la coscienza debba essere compresa radicalmente come coscienza d'essere o nel suo diritto d'essere. Abbiamo mostrato come, soprattutto nell'ultima fase, i riferimenti all'essere e alla coscienza (all'universale, alla società, alla filosofia...) si facciano più sereni e come la polemica lasci il posto all'intento positivo di descrivere l'al di là dell'essere e quindi la modalità dell'intreccio tra il dire (o il dirsi) radicale dell'aldilà dell'essere e il detto dell'universale e della coscienza. Concentrazione positiva su questo intreccio ma senza mai perdere di vista l'irriducibilità della dualità originaria. Queste operazioni di intreccio prestano il fianco ad osservazioni critiche e a una serie di problemi che si riferiscono ad esempio: alla fattibilità dell'etica levinasiana, alla sua capacità di ispirare un ordinamento sociale o politico o semplicemente dei rapporti di convivenza. Così anche – dall'ottica che privilegiamo – si potrebbero avanzare perplessità e domande di questo tipo: quest'etica, in cui significa l'infinito, può ispirare di fatto cammini educativi e cammini di educazione religiosa? E allargando ancora le prospettive: quando l'al di là dell'essere entra nell'essere o quando la sospensione dell'io si fa coscienza, come mantenere la dualità irriducibile e insieme il cammino della coscienza? È possibile che l'esplosione etica e la calma dell'essere o dell'universale si intreccino? È possibile un'interiorità di coscienza che si costruisca come incessantemente attraversata da un'esteriorità? E sul versante sociale: è possibile costruire una reciprocità ma continuamente animata o ispirata dalla responsabilità irriducibile a reciprocità?

Abbiamo visto che il problema è avvertito da Lévinas. E la sua risposta è data sostanzialmente attraverso la riflessione sul *terzo*, che – come abbiamo cercato di mostrare – più che orientata a indicare tracciati concreti di costruzione della società o di una politica e tanto meno di un'educazione, è preoccupata di ricondurre ogni discorso o costruzione che sappia di essere o di universale – e quindi il sapere, la politica, la religione stessa, in quanto ha a che fare con l'esse-

re – alla responsabilità, significazione originaria. La nozione di giustizia, introdotta dal terzo, ha nel pensiero levinasiano lo scopo di mostrare che tutto ciò che ha a che fare con l'essere si porta i segni del *soffio etico* e quindi del primato della responsabilità. Nell'universale, pur necessario, deve aprirsi continuamente il varco della contestazione da parte di altri dell'universale stesso: superamento della tentazione della totalità o della sordità al richiamo. Ogni volta che lo si è interpellato sulla possibilità di trarre delle conseguenze per il mondo dalla sua etica che sa di un fuori-del-mondo, Lévinas, pur lasciandone intravedere la possibilità, ha sempre risposto che ciò che ha costituito il centro della sua riflessione è stato il *momento* della sospensione o della rottura: la significazione radicale del senso. Ma dobbiamo necessariamente chiederci: è *fattibile* e in qualche modo *visibile* questa etica in cui significa l'infinito? La radicalità evocata da Lévinas cosa significa nel concreto e nell'ordinarietà della vita?

A questo proposito va sottolineata innanzi tutto un'impressione, che sa di contraddittorio e paradossale, nell'approccio alla riflessione di Lévinas. Quest'approccio lascia spesso la sensazione di un'estrema lontananza ma allo stesso tempo anche di un'estrema vicinanza. Ad esempio: Lévinas è sì il pensatore della santità, di una santità che sembrerebbe irrealizzabile, ma è pure il pensatore che lascia intravedere l'estrema fattibilità della santità, perché basta un semplice *dopo di voi, signore*; pur rimanendo vero che la preoccupazione più centrale non è tanto sui percorsi di santità quanto piuttosto sul rilevare il significato radicalmente umano della santità<sup>25</sup>. E non è di poco conto osservare, guardando globalmente al pensiero di Lévinas, che se da una parte si coglie estremo rigore e quindi quasi astrattezza, dall'altra si coglie pure un'estrema concretezza e un'estrema passione – tipica della fenomenologia o, per certi versi, molto più forte di altre fenomenologie – per le sensazioni più umane e più quotidiane<sup>26</sup>. Una fattibilità che si lascia intuire più che essere spiegata. O forse è come se si esprimesse che il senso radicale dell'umano è al di là delle piccole o grandi cose – e quindi, in certo senso, nelle une e nelle altre – o al di là del visibile e dell'invisibile, o del misurabile o non misurabile – che sarebbero ancora distinzioni all'interno dell'orizzonte dell'essere e della coscienza – ma è in qualcosa – che è *più* che qualcosa: l'abbiamo chiamato *soffio etico* – che significa positi-

vamente al di là del piccolo o del grande e al di là di tutte le dialettiche che sono già dell'essere.

Però chi si pone nell'ottica dei percorsi (e per l'educazione questo è necessario) è costretto ad interrogarsi di più, rispetto a quanto l'abbia fatto Lévinas, sull'intreccio dell'al di là della coscienza con la coscienza, magari ponendo attenzione che questo *di più* di interrogazione rispetto al discorso levinasiano non si riveli poi un *di meno*, e quindi un tradimento del *di più* di etica e di infinito rispetto alla coscienza d'essere. Questo supplemento di problematica – che non coincide di per sé con quella che più direttamente sta a cuore a Lévinas – si riferisce alla domanda: ma è possibile immaginare un cammino dall'essere all'al di là dell'essere, dalla coscienza all'al di là della coscienza? o un cammino che, rimanendo in qualche modo cammino di coscienza, sia attraversato anche da questo soffio etico e di infinito? Dalla soluzione di questa problematica dipende la possibilità stessa di un'educazione ispirata alle prospettive levinasiane.

A pensarci bene, se pure la problematica non è affrontata esplicitamente da Lévinas, essa è il senso stesso della sua ricerca. Cos'è la sua fenomenologia se non un cammino dalla coscienza all'al di là della coscienza? E cosa significa lo sforzo di assumere la fenomenologia come metodo ma facendone esplodere l'orizzonte di immanenza in cui essa riposa, se non un cammino della coscienza ma attraversato in qualche modo dall'al di là della coscienza? Non solo. Ma uno sguardo globale all'itinerario del pensiero levinasiano scorge – estremizzando un po' ma senza semplificazioni – come due fasi dal punto di vista della ricerca e del linguaggio. La prima fase è chiaramente caratterizzata dall'assunzione della prospettiva fenomenologica, cammino della e nella coscienza; all'*interno* di questo cammino si scorgono tracce di alterità e di infinito, esteriori sì alla coscienza ma (proprio perché *si scorgono*) già ricondotte nell'orizzonte di coscienza, anche se (proprio perché più che coscienza) fanno esplodere la coscienza. La seconda fase – l'abbiamo identificata a partire da *Altrimenti che essere* – esprime il tentativo di descrivere l'esplosione ma senza appropriarsene; il linguaggio fa parte di questa esplosione stessa: la coscienza si fa altro-nell'io; non è più scrutatrice delle tracce ma è costretta alla resa, in quanto essa stessa traccia. Se lo sguardo cronologico fa vedere in modo più chiaro forse i due momenti, è

pure vero che essi coesistono in certo modo in tutta la filosofia di Lévinas: fanno parte del procedere stesso della sua fenomenologia. Questo procedere potremmo esprimerlo così: dalla fenomenologia all'altro che fenomenologia, che rompe dall'interno con la fenomenologia; dalla ricerca dell'esplosione all'esplosione della ricerca; dalla ricerca dell'altro, che è coscienza dell'altro, all'Altro che irrompe e che rompe la coscienza dell'altro; dal pensare l'infinito alla significazione dell'infinito che rompe la pensabilità dell'infinito. Il cammino a un certo momento – non a un certo stadio del cammino ma di colpo, come per un rovesciamento improvviso – è costretto alla resa e le redini del gioco sono prese pienamente – e quindi con conseguenze per la ricerca stessa – dall'Altro, dall'Infinito. Ma il cammino comincia in certo senso dalla coscienza. Senza il cammino di coscienza non si darebbe rovesciamento della coscienza. Anche se la resa o il rovesciamento dicono che il cammino di coscienza è già obbligo a rispondere, prima che cammino, e cattiva coscienza o anarchia della coscienza, prima che buona coscienza di sé.

Ma dicendo che la coscienza è condizione del ribaltamento della coscienza non abbiamo ricondotto l'al di là della coscienza alla coscienza? Il ribaltamento non è diventato coscienza del ribaltamento? In realtà è la questione stessa dell'inizio o di dove sia la condizione (la coscienza condizione dell'Altro o l'Altro condizione della coscienza?) che è già – proprio in quanto porsi della questione – espressione del primato della coscienza. Il cammino della coscienza è dalla coscienza dell'io alla coscienza dell'Altro-nell'io. Ma anche la coscienza dell'Altro-nell'io è ancora coscienza; la scoperta dell'alterità, ovvero la scoperta che l'inizio è nell'Altro, significa ancora il primato dell'orizzonte dell'identificazione di pensiero ed essere; la questione cronologica, o del prima e del poi, fa parte ancora del gioco della coscienza: siamo ancora nella coscienza del tempo. La questione dell'inizio nella sua radicalità è questione già etica, è già la *curvatura* della coscienza, la rottura dell'io e del tempo dell'io. È già significazione dell'Altro-che-interpella-l'io, già assegnazione ad altri, già dualità che ha messo in scacco l'io: l'altro che mi passa avanti o io che passo avanti a lui; dilemma che precede la coscienza del dilemma. La questione dell'inizio ha dunque un duplice senso. Potremmo dire: sul piano della coscienza, l'inizio non può che essere nella coscienza; ma sul piano della significazione ultima dell'uma-

no, il primato è nell'etica che rovescia l'orizzonte stesso della coscienza. La coscienza e l'etica al di là della coscienza sono come le due facce del procedere della vita: due facce che non si vedono, perché l'etica non è riconducibile alla coscienza; due facce inseparabili ma non due dimensioni della vita, perché in tal caso sarebbero riconducibili all'io che le abbraccia. Nemmeno due punti di vista. Ma l'etica significa solo al rovescio dell'io. La *curvatura* della coscienza non è come un allungamento dello sguardo ma il rovesciamento dello stesso sguardo o, radicalmente, dell'io: ingresso nell'orizzonte altro. Ma si tratta di due facce: senza l'una non si dà l'altra. Senza l'Altro-nell'io non si dà l'io. Ma senza l'io non si dà l'Altro-nell'io.

La prospettiva dei percorsi della o nella coscienza ne risulta allora non solo giustificata, ma si rivela necessaria. Senza cammino non si dà resa, anche se è la resa che precede e che il camminare stesso significa. È quindi non solo possibile ma necessario pensare percorsi di coscienza, secondo lo spirito della fenomenologia di Lévinas, che, dalla *faccia* della coscienza, è approfondimento della coscienza fino a scontrarsi con l'irriducibilità della vita e del senso a coscienza. Questi percorsi di coscienza sono orientati, anche se non è questa la loro significazione ultima, alla ricerca appassionata delle tracce dell'Altro e dell'Infinito. Sono orientate alla coscienza dell'io come Altro-nell'io, come anche alla coscienza che l'Altro è Altro rispetto alla mia coscienza dell'altro o che l'Infinito si affaccia all'io nell'idea dell'infinito. Tutto questo è ancora coscienza o detto di coscienza ma è necessario alla rottura della coscienza, anche se la significazione ultima del camminare non è nell'orientamento sia pure profondo della coscienza ma è piuttosto nella rottura o nella *curvatura*: fosse pure la coscienza maturata fino a coscienza dell'alterità dell'altro o dell'infinito, la significazione ultima sarebbe *solo* nella rottura di questa coscienza, o nella *curvatura*. L'irruzione dell'altro è sempre più e meglio, e *rovescio*, della coscienza dell'altro; come anche il porsi sulla traccia dell'infinito è più e meglio che averne coscienza. Il tragicomico della vita sarebbe l'uguagliare la coscienza dell'alterità dell'altro alla responsabilità per altri o la coscienza dell'infinito con il farsene traccia. Necessità delle due facce ma significazione ultima nella rottura – o rovesciamento o interruzione o *curvatura* – che è già la resa all'altra faccia, che è poi l'in-faccia-ad-altri in cui significa l'Infinito. Abbiamo accostato co-

si le due facce pur sapendo che la significazione ultima è nel rovesciamento e pur sapendo che l'accostamento è fatto di coscienza. Ma l'accostamento è necessario<sup>27</sup>. È reso necessario dalla prospettiva dei cammini (o educativa), che, pur non essendo troppo familiare a Lévinas, non contraddice tuttavia il senso del suo pensiero.

La necessità dei cammini di coscienza significa anche la necessità dei cammini della coscienza religiosa. Anzi l'approfondimento della coscienza dell'altro-che-coscienza e dell'infinitezza dell'infinito sono già cammini della coscienza religiosa. Lévinas certo non esclude tali cammini e non esclude nemmeno i cammini all'interno della religione positiva della rivelazione, e cioè i cammini di conoscenza dei testi sacri, di iniziazione alla preghiera o alla liturgia e tutto ciò che si può immaginare sulla scia della tradizione religiosa. Ma il proprium della religione della rivelazione non è la coscienza della rivelazione, che sarebbe lo svelamento; a rigore potrebbe essere il primo passo ma non il proprium. Pur essendo lo svelamento o la coscienza dell'agire di Dio necessari, Dio viene solo nella rottura dello svelamento e nell'interruzione della coscienza del venire di Dio. Lo svelamento è una faccia della religione ma la significazione ultima è nel ribaltamento, in cui significa (non più nella coscienza) il venire di Dio. L'interruzione-dell'io, che si dà nell'in-faccia-ad-altri e in cui si produce l'infinito, è più e meglio della coscienza religiosa. E solo in questa interruzione, che è la radicale sincerità o esposizione dell'io (il suo rovesciamento in sé), si produce un venire di Dio che non appartiene all'io – senso pieno della rivelazione – ma che allo stesso tempo si fa proprio attraverso l'io, o attraverso sé. L'assoluta trascendenza e la radicalità della soggettività si implicano.

Certo il pensiero di Lévinas si gioca dalla prospettiva del soggetto (come potrebbe essere diversamente?) e finisce per caratterizzarsi come l'esplorazione fenomenologica della *circostanza* o della condizione-incondizione in cui Dio viene. Allo stesso tempo, nella sua radicalità, esso è preoccupato di dire tale incondizione e quindi il *momento*, se così si può dire, della frattura dello svelamento. Ma ci si può chiedere: dall'ottica della necessità dello svelamento, e cioè del cammino di coscienza della rivelazione, cosa significa la frattura? Certamente la coscienza della rivelazione dovrà approfondirsi attraverso la coscienza che la rivelazione è al di là dello svelamento. Questa attenzione, che è pure attenzione educativa, è in qualche modo già

radicata nella rivelazione che precede lo svelamento, ma è ancora svelamento. La sua significazione radicale è la rottura che si dà attraverso quel movimento di *rinvio* o di *rimando* che non è più movimento di coscienza ma già l'illegittimità dell'Infinito, e che si produce solo nell'in-faccia-ad-altri. Nell'in-faccia-ad-altri, che ha fatto esplodere la coscienza, il soggetto si fa, non per sua iniziativa, traccia dell'infinito. Al trovarsi sulla traccia dell'infinito, o al farsi traccia dell'infinito, è destinato in definitiva lo svelamento. E l'irruzione nell'(o dell') al di là non è nel continuum della coscienza ma proprio nell'interruzione di questo continuum. Ma la traccia o la dualità dell'interruzione – Infinito che (af)ferisce il finito ma senza lasciarsi prendere o l'esteriorità che (af)ferisce l'interiorità ma senza lasciarsi inglobare – non può essere una sorta di finalità dell'approfondimento, ma lo deve attraversare tutto, non come un'attenzione di coscienza ma come una sorta di soffio di infinito che rompe incessantemente il continuum, che si ricompone altrettanto incessantemente ma che da quel soffio riceve significazione. La significazione del continuum non viene dunque dalla finalità o dalla progettualità ma dall'al di là della finalità o della progettualità, dal soffio di infinito che, giacché si produce nell'etica, significa il mantenersi incessantemente, nel cammino della coscienza religiosa, in-faccia-ad-altri: *mantenersi* che, al di là dell'impegno della coscienza, è già risposta ad altri. La religione della rivelazione è stata come *situata* o *de-situata*. Si è indicata la *circostanza* o *incircostanza* in cui i linguaggi religiosi, la ritualità, le pratiche... significano radicalmente, senza rimanere imprigionati nell'orizzonte della coscienza e quindi dell'immanenza. Nel loro radicamento nell'in-faccia-ad-altri si produce quel soffio di infinito che è l'ispirazione – incondizione del soggetto prima che qualità di testi sacri – o la parola di Dio – risposta al *Tu non ucciderai* del volto prima che comprensione della rivelazione. Un dire Dio o di Dio o a Dio – dire che Lévinas non esclude – ma situato o de-situato nel dire *in nome* di Dio.

Ma questa religione, che significa solo nella risposta al comando del volto e nel rovesciamento dell'io, non è religione troppo severa? Non manca di speranza, di promesse, di grazia? L'obiezione ha un significato religioso: potrebbe essere rivolta a Lévinas da chi si muove a partire da un'altra esperienza pre-filosofica, ad esempio a partire dall'esperienza religiosa cristiana. Non solo. Ma essa ha un valo-

re anche educativo, perché evoca dei significati che sembrano essere fondamentali nei percorsi dell'educazione religiosa o che sembrano attraversarli appieno. Tale obiezione non può che essere discussa a partire dal terreno stesso della riflessione di Lévinas che è quello della significazione ultima dell'umano.

A proposito della speranza o della promessa della religione, ci sembra illuminante un passaggio – dove, tra l'altro, si trova uno dei rarissimi rimandi (nei testi strettamente filosofici) alla pedagogia – di un saggio del 1985, *Diacronia e rappresentazione*. Il contesto del passaggio che ci interessa è dato dallo sforzo di pensare il tempo a partire dal volto (e quindi al di là del riconducimento all'Uno e al presente) e dal mostrare (giacché in questa diacronia Dio viene all'idea e la religione significa) “la necessità di pensare il tempo nella devozione di una teologia senza teodicea”. Lévinas indulge, come aprendo una parentesi, sulla descrizione di questa devozione o religione: “religione che è certamente impossibile proporre ad altri e, di conseguenza, impossibile predicare”. E aggiunge, con un richiamo molto concreto all'intreccio di etica e religione: “Contrariamente a quella che si nutre di rappresentazioni, essa non incomincia nella promessa. Bisogna riconoscerci la pietà difficile – fatta tutta di certezze e di rischi personali – del XX secolo, dopo gli orrori dei suoi genocidi e del suo olocausto?”. Riprendendo poi il tema della promessa, sembra quasi attenuare la posizione: “Certo, ci si può domandare se il tempo delle promesse si ponga mai all'inizio, tranne che in pedagogia, e se il servizio senza promesse non sia l'unico a meritare – e anche compiere – le promesse. Ma queste due questioni sembrano già sospette di predicazione”<sup>28</sup>. Lévinas sembra riferirsi in due sensi alla religione. Da una parte egli non riesce ad ammettere che essa, nella sua significazione ultima, sia promessa: significherebbe che il suo senso riposa nella coscienza di una finalità (fosse anche una finalità escatologica o di un aldilà come eternità), quando invece è nel rischio – *pietà difficile* – dell'interruzione dell'io e quindi nella responsabilità per altri che Dio può venire all'idea: devozione etica in cui la religione significa. D'altra parte però Lévinas ammette che ci si possa domandare se la promessa non venga prima e sembra credere al fatto che in pedagogia viene certamente prima; evidentemente questo primato è dalla prospettiva della coscienza. In altre parole: il primato dell'incondizione etica della religione è nel-

l'orizzonte della significazione ultima dell'umano; ma nell'orizzonte della coscienza il primato è della coscienza, pur essendo primato già chiamato a rendere conto all'al di là della coscienza. Sono giustificati dunque i cammini della coscienza religiosa. Non solo. Potremmo dire, secondo la linea interpretativa che stiamo seguendo: sono il *dritto* necessario al *rovescio* della significazione ultima della religione. Ma non si può dimenticare che il dritto vive già del rovescio e non si può sottovalutare il rischio – a cui Lévinas è molto sensibile – di una religione che nasca e rimanga nell'orizzonte della promessa, che è orizzonte di coscienza e quindi di immanenza. L'escatologia significa al di là della promessa, cioè al di là del regno delle finalità dell'io – fossero anche finalità di eternità e rivelate – e della cui trascendenza la coscienza è consapevole<sup>29</sup>.

Ma pur accettando che la religione significhi al di là della promessa o del compimento di una promessa e pur accettando il primato del rovesciamento e dell'etica, che contesta ogni *ripresa* dell'io e ogni coscienza, ci si può chiedere: ma questo rovesciamento ha solo un significato di sconvolgimento dell'io? Non ha forse anche un significato positivo? Non significa un evento che, detto con il linguaggio della religione ma anche e prima di tutto nella prospettiva della significazione ultima dell'umano, potremmo chiamare *grazia*? Non coscienza della grazia, perché saremmo ricondotti alla religione delle finalità e della promessa, ma grazia che non viene da alcuno svelamento<sup>30</sup>. Lévinas ammette qualche volta una mancanza di dolcezza nella religione di cui egli parla. Ma questo difetto di dolcezza non significa che la responsabilità per altri abbia bisogno di una qualche coscienza di un ritorno e che la religione debba necessariamente significare questo ritorno. Questo non sarebbe dolcezza, sarebbe piuttosto il rimontare in sella dell'io, il suo rinchiudersi nell'immanenza del per sé. Si dà una dolcezza o una grazia nella stessa interruzione dell'io, senza che il varco aperto dall'interruzione si richiuda? A nostro parere sì e a partire dal significato stesso che Lévinas dà all'interruzione dell'io. Tale interruzione – insiste tante volte Lévinas – non è spersonalizzazione ma è rovesciamento dell'io in sé, è positività della soggettività, più e meglio che coscienza. Certo questa positività è prima e oltre che la coscienza della positività. È però positività, come un ritrovamento del sé, anche se non si fa coscienza del ritrovamento o compiacimento, come se fosse conquista dell'io.

Non è questo un evento di grazia? Non bisognerà dire, proprio perché non si dia nemmeno l'ombra di un cominciamento nell'io, che il sé è dono d'altri? L'irruzione del volto non significa anche la grazia? E non bisognerà ammettere, come sottolinea ad esempio Derrida (commentando l'espressione di *Totalità e Infinito*: "Non sono io – è l'Altro che può dire *sì*") che in definitiva "l'accoglienza è sempre l'accoglienza dell'altro" (genitivo questo che meriterebbe di essere studiato accuratamente)?<sup>31</sup> E non è forse vero che l'evento del sé è, proprio perché rovesciamento, l'evento dell'essere accolti, come se si fosse accolti in casa propria?<sup>32</sup> E non è pure vero, ancora, che l'Infinito, che nell'accoglienza dell'altro significa come illecità, significa pure come grazia, senza per questo comprometterne minimamente l'imprendibilità?

La grazia dell'accoglienza e l'Infinito come grazia sono certo un *di più* rispetto alla riflessione di Lévinas, ma ci sembrano una radicalizzazione sulla sua stessa linea e a partire dalla sua stessa preoccupazione, a condizione che il dono o la grazia siano pensati sempre a partire dall'alterità dell'altro – che rimane sempre l'altro e che è dono proprio in quanto irrompe – e a partire dall'infinito dell'infinito, sempre al di là della presa; a condizione cioè di un'incessante rottura dell'io<sup>33</sup>. Potrebbe essere forte nell'io la tentazione del ritorno in sé, riassorbimento dell'an-archia o dell'esteriorità dell'elezione in identità, mediata magari dalla coscienza di una collocazione in una economia della salvezza. Ma questa coscienza sarebbe mediazione dell'essere e riconducimento della religione all'essere, quando invece non si dà significazione della religione se non nell'an-archia. La relazione religiosa non è un passaggio a una nuova identità, identità dentro un orizzonte più ampio o rivelato, ma significa precisamente la rottura dell'identità. Lévinas si interroga sul dilemma: "La responsabilità senza impegno preliminare – senza presente – senza origine – an-archica – *responsabilità così infinita* dell'uno per l'altro [...] mi conferisce una nuova identità di unico eletto? O questa elezione esclusiva, in quanto significazione dell'Infinito, mi riconduce al rango di un'articolazione nella sua economia divina?". Ma – insinuando che in realtà ciò che sembra "dilemma" è "ambivalenza" e che "l'alternativa" è "un enigma" e insinuando pure che il dilemma è già nel detto – afferma: "Il punto interrogativo in questo Detto [...] è il perno stesso della Rivelazione, della sua luminosità

scintillante"<sup>34</sup>. È come dire che non c'è scampo per l'io al *dis-interessamento*. Solo nel dis-interessamento, rottura dell'identità, la religione significa.

### 3. La provocazione per la significazione dell'educazione religiosa: al di là della coscienza e dell'esperienza religiosa

L'apporto del pensiero levinasiano alla pedagogia religiosa, che a prima vista potrebbe sembrare limitato per la pochezza dei riferimenti espliciti all'educazione, comprende in realtà delle provocazioni che riguardano questioni fondamentali: lo stesso impianto e il senso stesso della pedagogia religiosa. Per la radicalità del riferimento, potremmo parlare, mantenendo un linguaggio levinasiano, di un apporto che si pone tra l'educazione e l'al di là dell'educazione. Da una parte infatti il contributo di Lévinas non è immediatamente fruibile nei percorsi educativi e quindi impone, nel caso lo si accogliesse, una ricomprensione secondo le leggi e le logiche dell'educazione religiosa; si pensi in questo senso ad una eventuale valorizzazione delle tante e profonde analisi fenomenologiche sui diversi aspetti della vita (il tempo, la morte, l'eros, la sofferenza, il godimento, l'ospitalità...). D'altra parte un confronto approfondito con tutto il pensiero levinasiano e col suo stesso spirito costringe l'educazione religiosa a verificare le sue stesse leggi e logiche: come se, appunto, dall'al di là dell'educazione venisse un richiamo alla ricomprensione del senso stesso dell'educazione religiosa. È in questa seconda ottica che ci muoviamo: ottica rischiosa, ma forse anche più proficua o più profetica, a condizione che le provocazioni che andremo evidenziando siano verificate a fondo anche in rapporto alle istanze culturali attuali e alle problematiche che sfidano la prassi educativa e l'attuale teorizzazione pedagogico-religiosa – verifica questa che non è nell'obiettivo della nostra ricerca che *si sporge appena* sull'educativo.

La prima provocazione – da cui, crediamo, non sia possibile sganciare altre eventuali provocazioni – è quella che viene dalla preoccupazione stessa che anima tutta la filosofia di Lévinas, che è, come abbiamo mostrato, la passione radicale per il senso dell'umano e allo stesso tempo per la trascendenza, e che porta il nome di *al di là dell'essere o al di là della coscienza*. La provocazione potrebbe così

formularsi: quale senso dell'umano e quale senso della trascendenza costituiscono l'*orizzonte* dell'educazione religiosa? E volendo portare la provocazione a radicalità, si profila un vero e proprio dilemma: l'educazione religiosa si concentra – come significazione radicale attorno a cui essa ruota – sulla coscienza o sull'al di là della coscienza? L'educazione religiosa è tale in quanto è educazione della e nella coscienza o in quanto ne è esattamente la rottura? Abbiamo già chiarito che il pensiero di Lévinas non si pone contro la coscienza e quindi non si pone contro i processi educativi della coscienza. Il problema è quello della significazione ultima dei processi. Ma, d'altra parte, dire che l'educazione della coscienza è prospettiva necessaria ma non ultima, mentre ultima è la rottura della coscienza, senza chiarire come la significazione ultima condizioni quella non ultima, sarebbe insufficiente: sarebbe come dire l'insignificanza del discorso della rottura della coscienza. Tale rottura – dire radicale – deve invece in qualche modo *condizionare* il detto della coscienza; deve entrare nel detto, magari facendolo esplodere dal di dentro: dirsi che si fa detto ma incessantemente disdicendosi e significando però il senso ultimo del detto. Ammettendo che l'educazione religiosa sia il graduale approfondirsi della coscienza (e il discorso levinasiano, lo ripetiamo, non ci porta a negare questo); ammettendo anche che tale approfondirsi sia graduale coscienza o esperienza (o appropriazione in definitiva) di un rivelarsi di Dio; ammettendo cioè che sia accrescimento del detto di coscienza: progettualità, conseguimento di obiettivi e finalità; ammettendo tutto questo... rimane però il fatto che l'educazione religiosa, proprio mentre si realizza in quest'ottica, fa i conti incessantemente col suo rovescio. Mentre si realizza come appropriazione, ciò di cui si appropria esplosione come tra le mani e rovescia il senso stesso dell'appropriarsi; nell'esplosione *si impone* il senso radicale dell'educazione religiosa che è proprio nella contestazione dell'appropriazione. Nella consapevolezza del rivelarsi di Dio, esplosione (dall'interno) l'al di là del rivelarsi di Dio alla coscienza, che è *più e meglio* che consapevolezza e che significa il rovesciamento della consapevolezza e, positivamente, la significazione dell'infinito e del nome di Dio.

E se l'*esperienza* è la correlazione dell'operare di Dio con la misura dell'io – sia pure un io aperto e disponibile – la significazione radicale è esattamente nel rovesciamento dell'esperienza. Non è suf-

ficiente che l'io sia coinvolto in tutte le sue dimensioni e in tutta la sua profondità perché la religione significhi; e non è nemmeno questione di amplificare la capacità di accoglienza dell'io. La religione significa esattamente nel rovesciamento del coinvolgimento e nel rovesciamento della capacità di accoglienza (che sarebbero ancora coscienza). Colui che si coinvolge è già in ritardo. Colui che è capace di accogliere è già responsabile e eletto prima che accogliente: rovesciamento della buona coscienza. L'aggettivo di *religiosa* applicato a *esperienza* – e tanta prassi e riflessione si concentra attorno all'*esperienza religiosa* – non può significare né riferimento a una dimensione dell'io né il senso profondo della ricerca dell'io, laddove si incrociano tutte le dimensioni della vita, magari attorno alla ricerca dell'Assoluto presagito come la direzione del senso della vita – fin qui l'io rimarrebbe ancora in *posizione* –; casomai l'aggettivo dovrebbe significare il rovesciamento stesso dell'io per il sopraggiungimento di un appello che fa esplodere da dentro la sua ricerca: de-posizione dell'io. È nella de-posizione che la religione significa.

A dire il vero a volte Lévinas ammette l'uso della nozione di esperienza in riferimento all'infinito e al trascendente; ma a certe condizioni. Nella prefazione a *Totalità e Infinito* scrive: "Il rapporto con l'infinito non può, certo, dirsi in termini di esperienza – infatti l'infinito eccede il pensiero che lo pensa. In questa eccedenza, si produce appunto la sua stessa *infinizione*, così che bisognerà dire la relazione con l'infinito in termini diversi dai termini dell'esperienza oggettiva. Ma se esperienza significa appunto relazione con l'assolutamente altro – ossia con ciò che eccede sempre il pensiero – la relazione con l'infinito costituisce l'esperienza per eccellenza"<sup>35</sup>. Di fatto la nozione di esperienza è sempre utilizzata da Lévinas mettendo in rilievo questa ambivalenza e dando luogo a volte ad ambiguità<sup>36</sup>. Ma crediamo che alla base dell'ambivalenza e dell'ambiguità ci sia in definitiva il paradosso che abbiamo chiamato delle *due facce*: l'esperienza, che pur con tutta la sua profondità rimane sempre coscienza, è l'altra faccia del rovesciamento della coscienza, in cui soltanto si produce radicalmente il senso. Ma l'altra faccia è necessaria. È forse questa necessità che viene evocata nel consentire l'uso della nozione di esperienza in riferimento alla significazione dell'infinito, che significa come l'assolutamente altro. Ma il punto di *contatto* delle due facce non può essere pensato come sintesi di coscienza: la

dualità, o incolmabilità dell'interruzione, permane. La relazione con l'Infinito è "esperienza per eccellenza" non perché esperienza culmine ma perché rovesciamento dell'esperienza.

Il rovesciamento dell'esperienza non è in soluzione di continuità con la radicalizzazione dell'esperienza. Si dà un *di più*, che, mentre *trabocca*, finisce per rompere gli argini, per rompere cioè col senso stesso della radicalizzazione dell'esperienza, che è sempre atto di coscienza. Questo di più o rottura degli argini non può essere dunque un'attenzione della coscienza, alla stregua di un'attenzione esperienziale o esistenziale che dovrebbe pervadere l'educazione. Non può essere progettualità. In certo modo deve venire dal di fuori dell'educazione (cioè dal di fuori della coscienza), dev'essere imprendibile per la coscienza, dev'essere la significazione radicale dell'educazione ma che viene dall'al di là dell'educazione. Questo *di più* dell'educazione è il volto d'altri. L'educazione trabocca non per un movimento dal suo interno ma perché l'altro irrompe e irrompendo inter-rompe la progettualità: l'interruzione dà il senso più radicale della progettualità della e nella coscienza. Non è forse vero che il grande rischio è la *dimenticanza* che l'educazione è in-faccia-ad-altri? Non nel senso di una dimenticanza della coscienza e quindi nel senso di dover tener viva la coscienza dell'altro a cui è destinato il movimento educativo. Ma nel senso che la significazione radicale dell'educare è in-faccia-ad-altri e che è solo dall'in-faccia-ad-altri e quindi nell'incessante sovrappiungere di altri, diacronia del tempo, che viene la significazione ultima di ogni cammino. Non contestazione della finalità dell'educazione per difetto di lungimiranza (difetto quindi dalla prospettiva stessa della finalità), ma curvatura (senza annullamento o perdita di senso) della finalità, costretta alla resa di fronte al volto d'altri. È la responsabilità per altri, *migliore* (ma non nel senso di un'alternativa) del cammino orientato alla (dalla) finalità. Rottura definitiva col primato del pensiero nell'educazione. Il primato appartiene all'evento che, agli occhi della coscienza non ancora raggiunta da altri, sembrava semplicemente la *circostanza*: la relazione con (ad) altri. Il senso ultimo dell'educazione non è nel *verso dove* e non è quindi in alcun modello, antropologico o teologico che sia, ma è l'evento dell'in-faccia-al-volto. Ricomprensione per l'educazione del senso radicale del linguaggio: la sua significazione radicale non è nel che cosa si dice ma nel fatto, che precede la coscienza, che l'io-dice-ad-altri.

E l'in-faccia-ad-altri dell'educazione non coincide con la valorizzazione della relazione o del contesto delle dinamiche relazionali, dentro cui si situa il percorso educativo guadagnandone in significatività ed efficacia. Non coincide con le dinamiche di reciprocità, per cui ci si educa insieme e tutti si è soggetti del cammino. Non coincide nemmeno con un'attenzione etica o con la *de-ontologia* dell'educatore. Tutto ciò, sia pur esprimendo ricchezza esperienziale o esistenziale, sarebbe ancora primato della coscienza. L'in-faccia-ad-altri significa *di più* della valorizzazione dell'esperienza e *di più* della reciprocità. L'in-faccia-ad-altri è precisamente il varco che si apre nella reciprocità, la sua interruzione. E il varco si apre al fondo della reciprocità, quando, per l'epifania improvvisa del volto, l'io si ritrova (prima di prenderne coscienza) *asimmetricamente* (e cioè al di là della reciprocità) come l'assegnato al volto, l'eletto alla responsabilità infinita, fino alla sostituzione. La rottura della reciprocità è la rottura dell'impersonalità dell'io, che, come ad un ultimo baluardo, si attaccava a qualche principio universale, assunto dalla coscienza, che permetteva ancora lo sguardo d'insieme e quindi ancora una sorta di sonno dell'io. L'io, finalmente uscito allo scoperto, rovesciato in sé, all'accusativo, per l'irruzione di altri – o grazie ad altri o per grazia di altri (ci è consentito dirlo?) – è l'unica via dell'apertura del varco (anche se l'apertura è assolutamente proveniente da altri e mai produzione dell'io). Educazione significa in definitiva questa radicalità o sincerità della soggettività. Che non è l'attenzione al soggetto, in vista ad esempio di favorire la coscienza di una rivelazione o per coerenza con la coscienza della rivelazione; che non è nemmeno attenzione di benevolenza. Ma che è il rovesciamento dell'*at-tenzione*, la rottura con la *tensione* (altro nome dell'intenzionalità), il rovesciamento di colui-che-ha-attenzione. Interruzione della buona coscienza dell'educatore, nella prossimità meglio che reciprocità, responsabile d'altri al di là dell'educazione, eppure nell'educazione. Rovesciamento del *metro* dell'educazione o dell'educazione come misurazione. Non più la misurazione della maturazione dell'altro alla luce della coscienza di un modello e quindi di una coscienza dell'altro (fosse pure coscienza di un dover-essere o coscienza assolutamente rispettosa). Ma dissimetria: rovesciamento di colui che misura come garanzia (o significazione radicale) della misurazione che pure è necessaria. Spostamento della forza dell'educazione (o esplo-

sione, liberazione, della forza di sempre dell'educazione?): dalla forza di un universale alla forza della bontà, che si apre nel varco dell'assegnazione fino alla sostituzione ad altri. Forza del *dopo di voi, signore. Piccola bontà* più forte della forza dell'universale.

Ed è nel varco che si apre nell'io – l'io-che-educa rovesciato nell'eccomi dell'elezione (che è forse la significazione radicale della vocazione dell'educatore) – che *si produce* l'infinito. Si produce! Nel duplice senso che si produce da sé e che è il soggetto che lo produce. Paradossalmente infatti l'infinito si sottrae assolutamente al soggetto (è cioè improducibile dal soggetto) ma allo stesso tempo è come se solo il soggetto potesse produrlo (pur se nella modalità del rovesciamento della produzione e della presa). Perché l'infinito passa necessariamente per la via (via stretta o via unica: le altre sarebbero vie di de-responsabilizzazione) del soggetto. Il varco che si è aperto ha prodotto la traccia dell'infinito: l'unica traccia è il soggetto. Solo a partire da questa traccia, o dal trovarsi già sulla traccia, è possibile il mettersi in cammino alla ricerca di altre tracce di trascendenza o di rivelazione, tracce comunque tutte da ricondurre in certo modo alla prima. È a partire dall'interruzione della coscienza, o dall'eccomi, che prende senso ogni discorso su Dio o a Dio, e ogni risuonare del nome di Dio<sup>37</sup>. *Eccomi, in nome di Dio*, prima di ogni preghiera o di ogni coscienza di rivelazione. Non è un prima cronologico ma il prima della significazione ultima. È in realtà l'ottica del soggetto. È da quest'ottica che si pone l'apporto di Lévinas all'educazione religiosa. È *semplicemente* l'indicazione della *circostanza* o della condizione (in-circostanza e incondizione) o del varco dell'entrare o del venire di Dio al soggetto. Il resto, e cioè i cammini dell'esperienza religiosa o dell'accoglienza della rivelazione, è già coscienza. È l'altra faccia. Faccia necessaria ma che vive già dell'incondizione del rovesciamento.

Ma giacché la *faccia* della coscienza è necessaria, ci si può chiedere o forse ci si deve chiedere se il cammino della coscienza abbia una direzione e una qualche gradualità. Se è vero infatti che il senso radicale dell'educazione è nella rottura della coscienza e che non si dà soluzione di continuità tra la profondità del cammino di coscienza e l'al di là della coscienza, sarà pur vero però che non è un qualsiasi cammino di coscienza quello necessario all'al di là della coscienza. In qualche modo l'al di là della coscienza dovrà *indicare*, sia pure indi-

rettamente, all'educazione una direzione. Pur se non è su questo piano che si colloca l'apporto più significativo della riflessione levinasiana, non va perduto il contributo, più indiretto ma non di poco valore, che tale riflessione offre per l'elaborazione dell'itinerario educativo. Contributo che è rintracciabile nei contenuti e nel metodo della stessa ricerca fenomenologica di Lévinas. Tale ricerca procede in realtà a sbalzi o per interruzioni, sul ritmo dell'incessante al di là o del dire e disdire; ritmo che è come il rovescio del ritmo: una sorta di traccia della diacronia del tempo. Ma è pure vero che al di là (o al di qua) o nel rovescio delle interruzioni si articola anche una sorta di itinerario. Un itinerario che si qualifica non per la progressione perché già risente della significazione che è al di là della progressione; un itinerario come a singhiozzo, come continuamente interrotto e continuamente ripreso. Ma itinerario. Lo abbiamo colto all'interno dello sviluppo cronologico del pensiero levinasiano, che, se da una parte è tutto attraversato dal ritmo dell'al di là, dall'altra ha una chiara prospettiva – il soggetto – e una chiara scansione: dal soggetto, ad altri, all'infinito. E abbiamo avvertito che tale scansione doveva guidare anche la nostra analisi, perché era la più rispettosa del cammino di Lévinas e allo stesso tempo quella che ci permetteva di entrare in modo più proficuo nella significazione radicale dell'umano e della trascendenza. Certo la scansione non dice un passaggio di continuità da un termine all'altro, perché l'intrigo dei tre termini è intrigo di assoluta separazione: separazione che è *meglio* della differenza ontologica, già dialettica nell'essere, e che è garanzia di disinteressamento. Ma è pure vero il *rovescio*: gli assolutamente separati sono assolutamente intricati. Nella nostra analisi, la soggettività l'abbiamo trovata già con l'idea dell'infinito e già altro-nell'io; l'in-faccia-ad-altri era intricato col sé e con l'infinito; e l'infinito non si dava che come traccia nel volto o nel soggetto come traccia. Eppure i tre termini hanno una successione, pur se la significazione non è all'interno della successione. Forse nell'ottica della fenomenologia, ricerca di varchi nella coscienza, la sequenza è necessaria. E se così fosse, sarebbe forse necessaria anche in ottica di educazione religiosa, perché la necessità verrebbe (come per la fenomenologia) dalla prospettiva del senso dell'umano.

L'inizio è necessariamente nel soggetto, perché non si dà alcun cammino a prescindere dal soggetto. Ma il soggetto è anche la prospettiva stessa del cammino. L'itinerario fenomenologico, ma anche

quello educativo, si qualifica in pieno come ricerca del soggetto; e questo anche quando l'altro irrompe e quando la ricerca, per questa irruzione, si rovescia in responsabilità; la prospettiva è data sempre dall'io, adesso io-responsabile d'altri o rovesciato in sé o traccia dell'infinito. Sarebbe illusione, ed è forse la grande tentazione dell'uomo, cercare l'altro o cercare Dio a prescindere dal sé; significherebbe nascondersi, e il nascondimento avverrebbe per la mediazione di un universale nella coscienza d'essere. Sarebbe illusione – o più che illusione: immoralità radicale (prima della coscienza dell'immoralità) o tradimento della significazione radicale della vita che è nella prossimità – confondere la coscienza dell'altro con la responsabilità per altri, l'approfondimento della coscienza religiosa con l'eccomi del trovarsi sulla traccia dell'infinito. Dove il confondersi non è mancanza di evidenza o incertezza della coscienza ma la chiusura del soggetto in sé, nella sua immanenza. La scansione dunque è in definitiva dall'io-che-ritorna-in-sé all'io-responsabile-d'altri e all'io-sulla-traccia-dell'ille. Ma *più* che itinerario (bisogna ridirlo) si tratta di salti o più precisamente forse di *un* salto: dall'io che torna in sé all'io-responsabile, che non è salto di coscienza ma rovesciamento radicale della coscienza e che pur riguardando radicalmente l'io non viene dall'io. È questo rovesciamento il salto decisivo. L'ingresso dell'infinito va inteso non tanto come un altro salto dell'io ma come la significazione radicale dell'umano attraverso l'infinito dell'infinito, che si dà senza alcuna iniziativa del soggetto, e che significa per la soggettività nel varco aperto dall'irruzione di altri.

Ma perché il varco si produca, perché si dia l'irruzione dell'altro, è necessario che il soggetto sia chiuso in sé. La relazione con Altri, come anche la relazione con l'Infinito o la relazione a-Dio, non è relazione di un soggetto che manca di qualcosa, soggetto di bisogno, ma è epifania, sopraggiungimento su un soggetto separato, che si autogiustifica, soggetto di godimento. Innanzi tutto c'è il soggetto, il soggetto in sé. Gli itinerari educativi forse ruotano o debbono ruotare prima di tutto – non è il *prima di tutto* della significazione ultima, ma siamo già nell'orizzonte della coscienza – sull'in-sé: aiutare il senso dell'io, aiutare a riconoscersi soggetto di godimento, aiutare a scorgere dentro il bisogno l'autosufficienza dell'io, aiutare a riconoscere che dentro la coscienza dell'altro o anche dentro la coscienza religiosa o di Dio si nasconde ancora l'io, aiutare a riconoscere che lo stesso *ri-*

*conoscere* è ancora coscienza e chiusura in sé: coscienza, espressione e modalità (forse modalità culmine) del godimento. Non può che essere così se l'in-sé è condizione per il per-altri e se l'ateismo è condizione per l'a-Dio. Attorno all'in-sé del soggetto o al godimento vanno certamente costruiti degli itinerari. Non li possiamo ricavare da Lévinas. Egli forse ci fornisce solo il perno attorno a cui essi ruotano: appunto il movimento dell'in-sé. Si potrebbe però avere un aiuto indiretto da diverse analisi levinasiane che, in pieno stile fenomenologico, indagano fatti o aspetti della vita mostrando il movimento dell'io che liberandosi dalla dispersione (che, nella prima fase dell'itinerario di Lévinas, è la dispersione o spersonalizzazione dell'*il y a*) si auto-pone o in certo modo si appropria di sé<sup>38</sup>. Oppure si può ricorrere alle analisi orientate a mostrare come il senso di ogni relazione che si attua nell'ambito della coscienza (quella ad esempio che nasce dal bisogno o dalla ricerca di completamento) riveli in realtà la struttura di godimento del soggetto<sup>39</sup>. Forse queste analisi suggeriscono anche un'attenzione di metodo o forse di linguaggio, che può riversarsi sugli itinerari educativi. Esse si caratterizzano per un senso continuo dell'ulteriorità che è lo spirito della fenomenologia, ma sono pure attraversate come dal suo rovescio: più che indagine dell'ulteriorità finiscono per essere l'incessante de-strutturazione della coscienza, delle sue illusioni, e l'emergere e il riemergere incessante (come dal fondo del mare dell'essere o della coscienza d'essere) della struttura dell'io: struttura di in-sé, di soggetto di godimento, di cui la coscienza è già modalità. Forse l'educazione dovrà essere attraversata da questo senso del far emergere la struttura dell'io, che ha anche il risvolto del de-costruire le illusioni o i nascondimenti dell'io.

E questa attenzione, come un richiamo all'al di qua della coscienza, è già in certo modo a partire dall'altro-nell'io. Per due ragioni: da una parte perché il soggetto separato è allo stesso tempo già intricato; ma anche perché, dalla prospettiva dell'al di là dell'educazione (che però significa per l'educazione) e cioè dalla prospettiva della responsabilità (dell'educatore ad esempio), il bene è già sopraggiunto, al di là dell'itinerario. È in certo modo già a partire dal bene che il soggetto si ritrova soggetto di godimento. Al perno dell'in-sé e al salto (salto di rovesciamento che viene solo da altri ma che si dà solo per un io pieno) dall'in-sé al per-altri, sono riconducibili in definitiva (e pur se, all'interno dell'orizzonte di coscienza, hanno una loro specificità) gli

itinerari che ruotano attorno alla coscienza d'altri. Sempre di coscienza si tratta e quindi del soggetto del godimento, pur se si tematizzasse il salto o l'irruzione. Itinerari rischiosi, perché il soggetto del godimento potrebbe rovesciare la responsabilità in coscienza della responsabilità, ma itinerari necessari, perché è necessaria alla responsabilità la coscienza della responsabilità (con tutte le mediazioni di universalità: coscienza dei diritti dell'uomo, responsabilità sociale, ecc.); a condizione però di quello smascheramento o di quella de-costruzione che fa emergere l'io. Solo se emerge, l'io può udire l'appello, perché l'appello significa nella struttura dell'io: l'io è responsabilità e assegnazione più anticamente che ascolto dell'appello. Allo stesso modo bisogna parlare degli itinerari centrati sulla coscienza della rivelazione: non sfuggono a queste stesse dinamiche e alla logica, che è al di là di ogni logica, del salto. Sul piano della coscienza la de-costruzione è come un togliere gli arbusti dietro cui si era nascosto Adamo nell'Eden per non udire l'appello, assolutamente personale, di Dio: "Dove sei?"<sup>40</sup>. Questa de-costruzione in qualche modo attraversa le costruzioni più positive e cioè ad esempio gli itinerari che introducono a valorizzare i percorsi tradizionali dell'esperienza religiosa o che ne sono una iniziazione attualizzata.

Ma in questa educazione *positiva* non si potrebbe rimanere chiusi all'imprescindibilità del rovescio e cioè dell'interruzione della soggettività: ma l'interruzione, necessaria alla rivelazione, che in ambito di educazione religiosa può e dev'essere tematizzata facendosi coscienza dell'interruzione, si produce in definitiva solo nella sincerità della soggettività. Ed è forse questo il senso dell'assoluta importanza ma anche dell'assoluta impotenza dell'educazione religiosa. Mediazione necessaria ma *soltanto* mediazione. Perché il rivelarsi di Dio significa sempre e solo nel rovescio della mediazione, nell'esposizione di un soggetto, cioè quando si apre un varco nella mediazione. E il varco è già *più* che educazione. Un varco, il varco del venire del cielo sulla terra, si apre quando il soggetto, l'in-sé, infaccia-ad-altri-per-grazia-d'altri, si fa traccia-dell'Infinito-per-l'infinito-dell'Infinito. È il rovescio del soggetto o l'umanità della soggettività o l'eccomi prima del diritto d'essere. Eccomi: parola già ispirata, prima Scrittura, o traccia in cui significa ogni Scrittura e ogni Rivelazione. *Eccomi, in nome di Dio...* ovvero quando Dio viene al soggetto!

## Note

<sup>1</sup> Questa prospettiva, come già evidenziato nel corso della nostra analisi, è continuamente rivendicata da Lévinas. Vale la pena riportare un'affermazione del 1962, lucidissima in questo senso e che, tra l'altro, allude alla necessità di parlare di Dio a partire da una soggettività che non si nasconde, e cioè di fronte ad Altri; e cioè, ancora, a partire dall'assoluta sincerità della soggettività. L'affermazione è tanto più interessante in quanto si inserisce in un dibattito (in cui Lévinas difende le tesi di TI) come *puntualizzazione* nei confronti di un'osservazione di J. Wahl che aveva detto: "Per Lévinas, se l'umano non gli è estraneo è perché in fondo c'è Dio. Poiché vi è il sovrumano, l'umano non gli è estraneo". Risponde Lévinas: "Io non vorrei definire niente attraverso Dio, poiché io conosco l'umano. È Dio che posso definire attraverso le relazioni umane e non l'inverso. La nozione di Dio - Dio lo sa, io non le sono opposto! Ma quando debbo dire qualcosa di Dio, è sempre a partire dalle relazioni umane. L'astrazione inammissibile è Dio; io parlerò di Dio in termini di relazione con Altri. Non rifiuto il termine di religioso, ma lo adotto per designare la situazione in cui il soggetto esiste nell'impossibilità di nascondersi. Non parto dall'esistenza di un essere sommo e potentissimo. Tutto ciò che potrò dirne verrà da questa situazione di responsabilità che è religiosa nel senso che l'io non può eluderla. Se volete è Giona che non può fuggire. Siete davanti a una responsabilità alla quale non potete sottrarvi, non siete affatto nella situazione di una coscienza che riflette e, riflettendo, già retrocede e si nasconde. Ecco in che senso accetterei il termine religioso che io non voglio usare, perché è continuamente fonte di malintesi. Ma è questa situazione eccezionale, in cui siete sempre di fronte ad Altri, in cui non esiste privato, che io chiamerò situazione religiosa. Tutto ciò che in seguito dirò di Dio, [...] partirà da questa esperienza, e non inversamente. L'idea astratta di Dio è un'idea che non può illuminare una situazione umana. È vero l'inverso" (*Trascendenza et hauteur, in Liberté et commandement...*, 91.94-95).

<sup>2</sup> Lo stesso Lévinas afferma che il suo percorso filosofico è partito da "una riserva nei riguardi dell'essere" (*Entretien...*, in Poirié F., *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?...*, 92).

<sup>3</sup> AE 194.

<sup>4</sup> AE 33.

<sup>5</sup> In rapporto a ciò va letta tutta la preoccupazione di Lévinas di rompere con qualsiasi abbracciamento degli uomini in un genere, anteriore all'originalità di ciascuno. Per un intreccio di questa preoccupazione con l'ispirazione religiosa si veda il seguente testo: "Che l'identità del genere possa abbracciare l'assolutamente dissimile, una molteplicità non-addizionabile di esseri unici; che l'unità di Adamo contraddistingua gli individui con un'incomparabile unicità in cui il genere comune svanisce e gli individui cessano appunto di essere intercambiabili come la moneta; che essi vi si affermino, ciascuno, come scopo unico del mondo (o come l'unico responsabile del reale), sarebbe certamente proprio qui la traccia di Dio nell'uomo o, più esattamente, il punto della realtà in cui soltanto l'idea di Dio viene all'uomo". In questa riflessione Lévinas si ispira a un testo del Talmud di

Babilonia (*Traité Synhedrin*) che aveva appena riportato: “Grandezza del Santo-egli-sia-benedetto: ecco l’uomo che conia le monete con lo stesso stampo e ottiene pezzi tutti simili tra loro; ma ecco il Re dei re, il Santo-egli-sia-benedetto, che forma tutti gli uomini con lo stampo di Adamo e ciascuno non rassomiglia all’altro. È per questo che ciascuno è obbligato a dire: il mondo è creato per me!” (*Les droits de l’homme et les droits d’autrui*, in HS, 177).

<sup>6</sup> Cf. Ciaramelli F., *Lévinas e la fenomenologia del desiderio*, in Moscato A. (ed.), *Lévinas. Filosofia e trascendenza...*, 149-150.

<sup>7</sup> Ciglia, che vede un incrocio tra il pensiero di Lévinas e quello di Derrida nella “decostruzione della presenza” – incrocio che sarebbe il cuore di quel “chiasmo” di cui parla Lévinas stesso in NP, 89 – sottolinea la positività della decostruzione in Lévinas: “ci sembra importantissimo sottolineare, come uno degli aspetti più caratteristici dell’intera proposta speculativa del Nostro, il fatto che, contro Derrida e in polemico dialogo con un’intera tradizione di pensiero, la decostruzione della presenza e il frantumarsi dell’identità si pongono, forse per la prima volta, come evento radicalmente non disperante. Questa decostruzione e questo frantumarsi, infatti, vengono intesi come il divorante zelo della fraternità, in cui la soggettività umana, nel suo non-stare in sé, ma nel suo essere-per-l’altro, sfiora continuamente il suo annientamento, ma riceve da ciò il senso e la propria inviolabile dignità” (*Introduzione. Emmanuel Lévinas o la non disperante crisi della “presenza”*, in *Nomi Propri...*, 1984, IX).

<sup>8</sup> La centralità della trascendenza rispetto all’etica è l’orientamento di interpretazione anche di A. Moscato: “Essa [la filosofia di Lévinas] ricerca il significato della trascendenza, e non l’etica, in cui la trascendenza stessa significa concretamente. Essa lo trova nell’etica” (*Semantica della trascendenza. Note critiche se E. Lévinas*, in Moscato A. (ed.), *Lévinas. Filosofia e trascendenza...*, 55).

<sup>9</sup> Derrida riferisce di una conversazione con Lévinas in cui questi gli disse: “Vede, si parla spesso di etica per descrivere ciò che io faccio, ma ciò che m’interessa in fin dei conti, non è l’etica, non solamente l’etica, è il santo, la santità del santo” (*Adieu à Emmanuel Lévinas...*, 15).

<sup>10</sup> “L’intelligibilità della trascendenza non è ontologica. La trascendenza di Dio non può né dirsi né pensarsi nei termini dell’essere, elemento della filosofia dietro il quale la filosofia non vede che notte. Ma la rottura tra l’intelligibilità filosofica e l’al di là dell’essere o la contraddizione che ci sarebbe a voler comprendere l’infinito, non esclude Dio dalla significanza, la quale, per non essere ontologica, non si riconduce a dei semplici pensieri che si stendono sull’essere in fase calante, a delle visioni senza necessità e a delle parole che giocano” (*Dieu et la philosophie*, in DQVI, 125). La questione relativa alla possibilità di pensare Dio fuori dall’ontologia sta alla base del corso universitario su Dio tenuto da Lévinas nel 1975-76, le cui lezioni sono riportate in DMT, 135ss.

<sup>11</sup> Così sintetizza M. Faessler: “Non più un Dio dei retro-mondi, un Dio sostanza offerto alla tematizzazione delle onto-teologie, ma un Dio la cui gloria si impone e si allontana allo stesso tempo nel miracolo dei miracoli, nel fatto che un uomo possa avere *sovrappiù* di senso per un altro uomo a motivo del suo volto. Un Dio fuori dall’essere dunque, ma che, così, realizza il suo venire a noi. Un Dio

senza l’essere, ma che *si* lascia trovare nel volto con tutta la gravità di cui si accusa il pronome riflessivo *si* nella *mia* responsabilità in faccia al volto del primo venuto. Un Dio an-archico, non a misura del metro della coscienza, senza fondamento nel mantenimento della presenza tenuto in mano dal sapere” (*Dieu envisagé*, in Aeschlimann J.-C. (éd), *Répondre d’autrui...*, 95-96). Sulla strada del pensare Dio fuori dall’essere si colloca la riflessione di J.-L. Marion in *Dieu sans l’être* (Fayard, Paris, 1982).

<sup>12</sup> AE 280-281. Questa pretesa di Lévinas di poter introdurre un al di là della fenomenologia in nome di una più radicale fedeltà alla fenomenologia è fortemente contestata da D. Janicaud, secondo il quale invece Lévinas abbandonerebbe il metodo fenomenologico e precisamente con l’introduzione, nel cuore di esso, dell’Altro (principio metafisico e teologico) e dell’idea dell’infinito (violenza all’intenzionalità); Lévinas sarebbe così, in particolare con TI, l’iniziatore della svolta teologica della fenomenologia francese (*Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L’Éclat, Combas, 1990, 25ss.). In realtà però l’etica e l’infinito non sono intesi da Lévinas come principio metafisico né all’interno dell’orizzonte del conoscere; essi costituiscono piuttosto l’orizzonte in cui *si situa* il conoscere, orizzonte *altro* ma allo stesso tempo, al di là di ogni violenza, senso radicale del conoscere. D’altra parte, perché l’apparire alla coscienza nell’orizzonte ontologico dovrebbe essere inteso – come suppone in modo indiscusso Janicaud – come l’orizzonte ultimo della fenomenologia e del senso?

<sup>13</sup> “L’analisi fenomenologica significa per Lévinas individuare e descrivere alla base della coscienza rappresentativa il *prodursi* – cioè l’effettuarsi e il manifestarsi – di eventi concreti e irriducibili, il cui significato ultimo però non si subordina all’ontologia, nella quale l’essere si risolve nel sapere e il vissuto umano si stempera nel formalismo della conoscenza” (Ciaramelli F., *Lévinas e la fenomenologia del desiderio*, in Moscato A. (ed.), *Lévinas. Filosofia e trascendenza...*, 147).

<sup>14</sup> TI 12.

<sup>15</sup> La posizione di Lévinas è dunque nella direzione non di svalutare il pensiero ma – positivamente – nella direzione di difenderne o salvaguardarne il senso radicale. Cf. l’interpretazione di G. Berto: “L’etica di Lévinas è dunque, paradossalmente, una difesa del pensiero, un’etica del pensiero. Di un pensiero che porta con sé la voce di una temporalità molto più profonda della coscienza: l’eco di una sconessione, di una estromissione da se stessi che precede l’acquietamento nell’identità” (*L’altro del sapere*, in “Aut aut” 273-274 [1996], 36).

<sup>16</sup> Cf. Ciaramelli F., *Lévinas e la fenomenologia del desiderio*, in Moscato A. (ed.), *Lévinas. Filosofia e trascendenza...*, 143.

<sup>17</sup> Su questa linea dell’ospitalità si muove l’interpretazione della fenomenologia levinasiana da parte di J. Derrida in *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Partendo dalla convinzione levinasiana (espressa in TI) per cui *l’intenzionalità è ospitalità*, Derrida afferma: “Non c’è un’esperienza intenzionale, che, qui o là, faccia – o meno – l’esperienza circoscritta di qualcosa che chiameremmo, in modo determinante e determinabile, ospitalità. No, l’intenzionalità si apre, fin dalla soglia di se stessa, nella sua struttura più generale, come ospitalità, accoglienza del volto, eti-

ca dell'ospitalità, quindi etica in generale. L'ospitalità infatti non è innanzi tutto una regione dell'etica, e neppure, come vedremo, il nome di un problema di diritto o di politica: essa è l'eticità stessa, il tutto e il principio dell'etica. [...] In altre parole, non c'è intenzionalità prima e senza quell'accoglienza del volto che si chiama ospitalità" (94-95).

<sup>18</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>19</sup> Derrida coglie la significazione etica dell'interruzione; ma emerge insufficientemente – forse per la preoccupazione di verificare le implicazioni sociali dell'etica di Lévinas – il fatto che nell'ospitalità significa (si produce) l'infinito.

<sup>20</sup> S. Malka, riflettendo sul tipo di legame – in certo senso, un "tenue legame" – che si instaura in Lévinas tra filosofia e religione, trova qualcosa che "sembra corrispondere a una sensibilità religiosa della nostra epoca". Questa peculiare corrispondenza viene così descritta (tra l'altro con riferimento, come abbiamo fatto noi, alla peculiarità del linguaggio religioso di Lévinas): "Rompendo con le consuete categorie di laico e di religioso, rompendo anche con la visione tradizionale della subordinazione della filosofia alla religione o della loro reciproca indifferenza, Lévinas va ad esplorare la zona di frontiera. Ma senza mai oltrepassarla, né confondere le ragioni dell'una con i credo dell'altra. Egli resta filosofo fino in fondo. Fino alla zona limite dove, descrivendo il passaggio dall'ontologia – preoccupazione per l'essere – all'etica – preoccupazione per l'altro – e alla parola di Dio intesa nel volto d'altri, egli è ricorso a un vocabolario dalla risonanza religiosa. Rivelazione, elezione, profetismo... Liberato dal *crisma* che le circonda e, in certo modo de-convertite, queste parole integrano il campo della filosofia. Fino alla parola *Dio*, ultima audacia" (*Lire Lévinas...*, 24-25).

<sup>21</sup> Si ritrovano in Lévinas alcuni riferimenti alla problematica educativa nella letteratura centrata specificamente sull'ebraismo, ad es. nei saggi raccolti in DL; sono in gran parte riferimenti riconducibili all'importanza di tenere viva e di trasmettere fedelmente alle giovani generazioni la tradizione ebraica e di superare i rischi della facile assimilazione. Da questo punto di vista si può parlare di apporto educativo all'ebraismo da parte di Lévinas; apporto peraltro testimoniato dal fatto di aver diretto per diversi anni l'*École Normale Israélite Orientale*. Ma, ponendosi dall'ottica filosofica (quella che più ci interessa) non si può certo dire che Lévinas abbia fatto uno sforzo di indicare le implicanze educative della sua riflessione sull'uomo; in questo senso la prospettiva educativa, intesa come aiuto alla maturazione progressiva dell'umano, gli rimane estranea.

<sup>22</sup> Su questa linea sono le obiezioni di Mura G., *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e "separazione"...*, 109-111.

<sup>23</sup> Cf. Derrida J., *Violenza e metafisica...*, in Id., *La scrittura e la differenza...*, 175.

<sup>24</sup> Derrida riflettendo sul senso radicale che l'ospitalità (o l'etica dell'ospitalità) assume nel pensiero levinasiano, parla di "una singolare interruzione, una sospensione o un'*epoché* che, ancor più e ancor prima di essere un'*epoché* fenomenologica, è un'*epoché della fenomenologia*" (*Adieu à Emmanuel Lévinas...*, 95).

<sup>25</sup> Ad es. in questa affermazione, con cui risponde ad un intervistatore che nota come l'etica o la responsabilità infinita sia di fatto invivibile: "Non so se que-

sta situazione [la responsabilità infinita] sia invivibile. Essa non è certamente ciò che si chiama il piacevole, non è attraente, ma è il bene. Ciò che è molto importante – ed io posso sostenere questo senza essere un santo, senza presentarmi come un santo – è poter dire che l'uomo veramente uomo, nel senso europeo del termine, derivato dai Greci e dalla Bibbia, è l'uomo che comprende la santità come il valore ultimo, come valore inattaccabile" (*Dialogue sur le penser-à-l'autre*, 1987, in EN, 222).

<sup>26</sup> Semplice e profonda allo stesso tempo questa osservazione di S. Plourde: "A nostro avviso, il pensiero levinasiano è positivo, fermo, esigente, ma non severo. È dato spazio come si conviene alla gioia di vivere e al piacere dell'eros. Chi, così bene come lui, ha saputo descrivere la tenerezza e l'intimità, analizzare questa carezza *che scava*, alla ricerca e alla caccia di un Altro inafferrabile? Tuttavia, nel più profondo del godimento, sorge l'invisibile del volto e l'appello a lasciare il ripiegamento su di sé per una frattura nel godimento che apre all'alterità. E, di colpo, è l'ordine alla bontà e alla pace che esige l'accoglienza incondizionata di Altri, assegnazione gratificante per la liberazione di sé e la libertà che essa genera" (*Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité...*, 153).

<sup>27</sup> Un tentativo di accostamento è quello di Derrida che, superato l'atteggiamento critico di *Violenza e metafisica*, in *Adieu à Emmanuel Lévinas* cerca di avvicinare all'ospitalità che rompe con l'intenzionalità una fenomenologia dell'intenzionalità che illumini l'ospitalità (95-96).

Un altro tentativo in questo senso è quello di P. Ricoeur che osa accostare la filosofia dell'interiorità di J. Nabert e la filosofia dell'an-archia (cioè del rovescio dell'interiorità) di Lévinas. Si chiede Ricoeur: "Il sé potrebbe essere risultato, se non fosse dapprima presupposto, cioè potenzialmente capace di intendere l'assegnazione?". E prosegue: "Lo so bene, indagare su qualche capacità, su qualche potenzialità che non sarebbero l'opera stessa dell'assegnazione, è per Lévinas porre una questione *inammissibile*. La più infima ammissione di una capacità propria, correlativa all'assegnazione, rovinerebbe tutto l'acquisto di una filosofia della passività portata avanti senza debolezze. E questo significherebbe certamente smussare la perentorietà delle espressioni iperboliche di un'etica senza ontologia. Ma è interdetto a un lettore, amico di Nabert e di Lévinas, di scavare il solco di una filosofia in cui l'attestazione di sé e la gloria dell'assoluto sarebbero cooriginari? La testimonianza resa da altre azioni, da altre vite, reciproca alla spoliazione dell'io, non dice *in un altro modo* ciò che la testimonianza, secondo Lévinas, disdice?" (*Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, in Aeschlimann J.-C. (éd.), *Répondre d'autrui...*, 38-39).

È ancora su questo annodamento di interiorità ed esteriorità, che si sviluppa l'interpretazione di Ricoeur in *Sé come un altro* (a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 1993). Ricoeur sostiene che, proprio nel momento della massima radicalizzazione della responsabilità – e cioè quando in AE si descrive la *sostituzione* e la *testimonianza* – ritorna in Lévinas il movimento dal Medesimo all'Altro; e ritorna come "capacità di accoglimento, di discriminazione e di riconoscimento". Si realizza cioè una sorta di "rovesciamento del rovesciamento" (del rovesciamento, cioè, operato in TI). "La chiamata alla responsabilità, originata dalla convocazione

dell'Altro e interpretata nei termini della passività più totale, si rovescia in uno slancio di abnegazione in cui il sé si attesta attraverso il movimento stesso con cui si dimette. Chi, in effetti – si chiede Ricoeur – è ossessionato dall'Altro? Chi l'ostaggio dell'Altro, se non un Medesimo che non è più definito dalla separazione ma dal suo contrario, la Sostituzione? Ricoeur può così concludere che “non c'è alcuna contraddizione nel ritenere come dialetticamente complementari il movimento dal Medesimo verso l'Altro e quello dall'Altro verso il Medesimo. I due movimenti non si annullano nella misura in cui l'uno si dispiega nella dimensione gnoseologica del senso, l'altro in quella etica dell'ingiunzione. La chiamata alla responsabilità, nell'ottica della seconda dimensione, rinvia al potere di autodesignazione, trasferito, nell'ottica della prima dimensione, a ogni terza persona ritenuta in grado di dire *io*” (451-457). Ma c'è da chiedersi se Ricoeur – in questa interpretazione, forse eccessivamente preoccupata di conciliare, pur nella distinzione, il piano dell'ingiunzione e quello gnoseologico – tiene conto a sufficienza della preoccupazione levinasiana di sottolineare che la significazione ultima del piano gnoseologico (pur riconosciuto) viene dall'ingiunzione. È soprattutto il tema del terzo, qui non tenuto presente da Ricoeur, che rivela il riconducimento di ogni movimento del Medesimo, pur legittimo, all'etica. Sulle affinità e divergenze tra Lévinas e Ricoeur, si veda anche *Entretien. Lévinas – Ricoeur*, in *Emmanuel Lévinas, philosophe et pédagogue*, Nadir, Paris, 1998, 13-28 (in particolare la parte iniziale).

<sup>28</sup> *Diachronie et représentation*, in EN, 183-184.

<sup>29</sup> Questo al di là come rottura della coscienza che sta a cuore a Lévinas può costituire un aiuto notevole anche per il cristianesimo per resistere alla tentazione di ridurre la trascendenza a coscienza della trascendenza. Su questa linea si pone l'osservazione di M. Faessler secondo cui “l'incomparabile altezza di questa spiritualità – che, mantenendo sempre la radicale indipendenza del suo registro filosofico, non si dissocia dalla difficile libertà dell'ebraismo – invita il cristianesimo a un riesame della sua infeudazione con modalità di pensiero che tradiscono in fondo la Trascendenza, di cui esso si presenta come l'araldo, e che conducono a misconoscere il legame tra profetismo e incarnazione” (*Dieu envisagé*, in Aeschlimann J.-C., éd., *Répondre d'autrui...*, 96).

<sup>30</sup> Uno sviluppo dell'etica levinasiana nella direzione del dono e della gratuità è abbozzato in Labate S., *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Lévinas*, Cittadella, Assisi, 2000.

<sup>31</sup> Derrida osa dire – pur annotando che Lévinas “non si esprimerebbe così” – che “la decisione e la responsabilità sono sempre dell'altro”. E spiega: “Infatti, una decisione, un'iniziativa che restasse puramente e semplicemente *mia*, conformemente alla necessità che – nella più potente tradizione dell'etica e della filosofia – sembra esigere che la decisione sia sempre la *mia* decisione, la decisione di colui che può dire liberamente *io-me, ipse, egomet ipse*, una simile decisione sarebbe ultimamente ancora una decisione? Una decisione che così mi ritorna sarebbe ancora tale? Abbiamo il diritto di utilizzare questo termine, *decisione*, per indicare un movimento puramente autonomo, fosse pure di accoglienza e di ospitalità, movimento che non procede che da me, da me stesso, e non fa che spiegare i possibili della mia soggettività? Non saremmo forse autorizzati a vedere in es-

sa lo svolgimento di un'immanenza egologica, il dispiegamento autonomo ed automatico di predicati o possibili propri ad un soggetto, senza quella rottura lacerante che dovrebbe avvenire in ogni decisione detta libera? Se è solo l'Altro a poter dire *sì*, il *primo sì*, allora l'accoglienza è sempre l'accoglienza dell'altro. È necessario ora pensare le grammatiche e le genealogie di questo genitivo” (*Addio a Emmanuel Lévinas...*, 52-53).

<sup>32</sup> Spiega ancora Derrida: “L'ospite che riceve (*host*), colui che accoglie l'ospite invitato o ricevuto (*guest*), l'ospite che accoglie e che si crede proprietario di luoghi, è in verità un ospite ricevuto nella propria casa. Egli riceve l'ospitalità che offre nella propria casa, la riceve dalla propria casa – che in fondo non gli appartiene. L'ospite come *host* è un *guest*. La dimora si apre a se stessa, alla sua *essenza* senza *essenza*, come *terra d'asilo*. Colui che accoglie è innanzi tutto accolto a casa propria. L'invitante è invitato dal suo invitato. Colui che riceve è ricevuto, egli riceve l'ospitalità nel luogo che ritiene essere la propria casa” (*ibid.*, 79).

<sup>33</sup> Su questa scia si può comprendere la riflessione sul  *dono*, che ha impegnato autori come J. Derrida e J.L. Marion. Del primo si veda: *Donare il tempo. La moneta falsa*, tr. di G. Berto, Cortina, Milano, 1996; del secondo: *Réduction et donation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989 e *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. di R. Caldarone, SEI, Torino, 2001. Entrambi gli autori, che pure seguono percorsi diversi (Derrida quello dell'impossibilità del dono, Marion quello della positiva elaborazione di una *fenomenologia della donazione*), si muovono sullo sfondo della problematica levinasiana. C'è da chiedersi però, in rapporto ad entrambi e dall'ottica di Lévinas, quanto il dono di cui essi parlano non sia *sganciato* dalla responsabilità e dall'interruzione dell'io, cioè dall'orizzonte etico e di infinito. Tuttavia la più recente riflessione di Derrida si caratterizza per una più decisa apertura alla responsabilità al di là della coscienza (connessa col segreto e l'unicità dell'io) e che pure allo stesso tempo è (in)condizione della coscienza e della stessa coscienza della responsabilità (si veda *Donare la morte*, tr. di L. Berta, intr. di S. Petrosino, postf. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano, 2002).

<sup>34</sup> AE 239-240.

<sup>35</sup> TI 10.

<sup>36</sup> Riguardo all'ambivalenza e all'ambiguità della nozione di esperienza in Lévinas si veda Fabris A., *Esperienza ed etica nel pensiero di Lévinas*, in Moscato A. (ed.), *Lévinas. Filosofia e trascendenza...*, 199-230.

<sup>37</sup> Sarebbe molto importante e proficuo ricomprendere, a partire dalla significazione dell'eccezione o dall'interruzione della coscienza, le diverse dimensioni che fanno parte della tradizione dell'educazione religiosa: l'iniziazione alla preghiera, alla liturgia, alla Scrittura, ecc. Ma tutto questo – anche se vi sono state allusioni nel corso della nostra analisi – è già uno sviluppo della *provocazione*, nel cui ambito invece vogliamo rimanere.

<sup>38</sup> È la riflessione secondo il percorso che potremmo chiamare *dall'esistenza all'esistente*, che è poi il titolo dell'opera del 1947: EE.

<sup>39</sup> Si pensi alle analisi di TI. Ma non solo.

<sup>40</sup> *Genesis* 3,9.

## Bibliografia

### 1. Opere di Lévinas<sup>1</sup>

#### a) Opere in volume e raccolte di saggi

- La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris, 1930; Vrin, Paris, 1989 [La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl, intr. di S. Petrosino, tr. di V. Perego, Jaca Book, Milano, 2002].
- De l'évasion*, in "Recherches philosophiques" 5(1935-36), 373-392; riedito in volume: *De l'évasion*, introduit et annoté par J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier, 1982 [Dell'evasione, a cura di D. Cecon e G. Francis, Elitropia, Reggio Emilia, 1983].
- De l'existence à l'existant*, Fontaine, Paris, 1947; seconde édition augmentée, Vrin, Paris, 1978; Vrin, Paris, 1984 [Dall'esistenza all'esistente, premessa di P.A. Rovatti, tr. di F. Sossi, Marietti, Casale Monferrato, 1986].
- Le Temps et l'Autre*, in WAHL J. (ed.), *Le Choix, Le Monde, L'Existence*, Arthaud, Paris - Grenoble, 1947, 125-196; seconda ed. con l'aggiunta di una nuova *Préface*, Fata Morgana, Montpellier, 1979; *Quadrige - Presses Universitaires de France*, Paris, 1983 [Il Tempo e l'Altro, a cura di F.P. Ciglia, Il Melangolo, Genova, 1993].
- En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1949; réimpression conforme à la première édition suivie d'essais nouveaux, 1967; quatrième tirage, 1988 [Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger, tr. di F. Sossi, Cortina, Milano, 1998].
- Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961; Kluwer Academic, Paris, 1990 [Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità, con un testo introduttivo di S. Petrosino, tr. di A. dell'Asta, Jaca Book, Milano, 1990].
- Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Michel, Paris, 1963; deuxième édition refondu et complétée, 1976; quatrième édition, 1995 [ed. it. (con una selezione di saggi): *Difficile Libertà. Saggi sul giudaismo (scritti scelti)*, tr., intr. e note a cura di G. Penati, La Scuola, 1986; alcuni saggi sono tradotti in LÉVINAS E., *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, tr. di J. Ponzio, Meltemi, Roma, 2002; la seconda parte (*Commentaires. Textes messianiques*) è tradotta in LÉVINAS E., *Il messianismo*, a cura di F. Camera, Morcelliana, Brescia, 2002].

<sup>1</sup> Riportiamo, seguendo l'ordine cronologico di pubblicazione, a) tutte le opere in volume e le raccolte di saggi e b) gli altri scritti (articoli e interviste) ritenuti importanti per la nostra prospettiva di ricerca. Per ciascun titolo indichiamo nell'ordine: la prima pubblicazione, le eventuali edizioni successive che avessero apportato modifiche, l'edizione da noi utilizzata e, in parentesi quadra, l'edizione italiana (quando c'è).

Per una rassegna dettagliata e pressoché completa degli scritti di e su Lévinas fino al 1989, rinviamo a Burggraave R., *Emmanuel Lévinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985), avec complément 1985-1989*, Peeters, Leuven, 1990.



*Quatre Lectures Talmudiques*, Minuit, Paris, 1968 [*Quattro letture talmudiche*, a cura di A. Moscato, Il Melangolo, Genova, 2000].

*Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972 [*Umanesimo dell'altro uomo*, intr. e tr. di A. Moscato, Il Melangolo, Genova, 1985].

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974; Kluwer Academic, Paris, 1978 [*Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, introduzione di S. Petrosino, tr. di M.T. Aiello e S. Petrosino, Jaka Book, Milano, 1983].

*Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier, 1975 [*Su Blanchot*, tr. di F. Fistetti e A. Ponzio, Palomar, Bari, 1994].

*Noms Propres: Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida, Jabès, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, Proust, Van Breda, Wahl*, Fata Morgana, Montpellier, 1976 [*Nomi Propri*, a cura di F.P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato, 1984 – contiene una specifica prefazione di Lévinas: *Prefazione all'edizione italiana (XIX-XXI)*].

*Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1977 [*Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, intr. di S. Cavalletti, tr. di O.M. Nobile Ventura, Città Nuova, Roma, 1985].

*De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982; seconde édition revue et augmentée, 1986 [ed. it. sulla base della prima ed. francese: *Di Dio che viene all'idea*, con una conversazione inedita con Emmanuel Lévinas, a cura di S. Petrosino, tr. di G. Zennaro, Jaka Book, Milano, 1983].

*Étique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard et Radio France, Paris, 1982 [*Etica e Infinito*, introduzione di G. Mura, tr. di E. Baccarini, Città Nuova, Roma, 1984].

*L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris, 1982 [*L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, a cura di G. Lissa, Guida, Napoli, 1986].

*Transcendance et intelligibilité. Suivi d'un entretien*, Labor et Fides, Genève, 1984; Labor et Fides, Genève, 1996 [*Transcendenza e intelligibilità*, a cura di F. Camera, Marietti, Genova, 1990].

*Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987 [*Fuori dal Soggetto. Buber, de Waelhens, Jankélévitch, Leiris, Marcel, Merleau-Ponty, Rosenzweig, Wahl*, a cura di F.P. Ciglia, Marietti, Genova, 1992].

*A l'heure des nations*, Minuit, Paris, 1988 [*Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, a cura di S. Facioni, Jaka Book, Milano, 2000].

*De l'oblitération. Entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'oeuvre de Sosno*, Différence, Paris, 1990.

*Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991 [*Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, a cura di E. Baccarini, Jaka Book, Milano, 1998].

*Dieu, la mort et le temps*, établissement du texte, notes et postface de J. Rolland, Grasset, Paris, 1993 [*Dio, la morte e il tempo*, a cura di S. Petrosino, tr. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaka Book, Milano, 1996].

*Les imprévus de l'histoire*, préface de P. Hayat, Fata Morgana, Montpellier, 1994.

*Liberté et commandement*, préface de P. Hayat, Fata Morgana, Montpellier, 1994 [i due saggi contenuti nel libro (*Liberté et commandement* e *Transcendance et hauteur*) sono entrambi tradotti in LEVINAS E., *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, tr. di J. Ponzio, Meltemi, Roma, 2002, 69-80. 99-122].

*Altérité et transcendance*, préf. de P. Hayat, Fata Morgana, Montpellier, 1995.

*Nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1996.

b) *Altri scritti (saggi non confluiti in raccolte, interviste)*

*L'actualité de Maïmonide*, in "Paix et Droit" 15(1935)4, 6-7.

*Spinoza. Philosophe médiéval*, in "Revue des Études juives" 51(1937)1-2, 114-119.

*Martin Buber prophète et philosophe*, in "Informations catholiques internationales" 243(1965), 31-32.

*Martin Buber*, in "L'Arche" 102(1965), 10-11.

*Trois notes sur la positivité et la transcendance*, in AA.VV., *Mélanges André Néher*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1975, 21-27. [*Tre note sulla positività e sulla trascendenza*, in MOSCATO A. (ed.), *Lévinas. Filosofia e trascendenza. Con due saggi di Emmanuel Lévinas*, Marietti, Genova, 1992, 35-43].

*Philosophie et positivité*, in AA.VV., *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison*, Facultés Universitaires St. Louis, Bruxelles, 1976, vol. I, 193-206.

*Sécularisation et faim*, in CASTELLI E. (ed.), *Herméneutique de la sécularisation*, Aubier-Montaigne, Paris, 1976, 101-109.

*Pensée et prédication*, in TYMIENIECKA A.-T. (ed.), *The Self and the Other. The Irreducible Element in Man*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London, 1979, 179-188.

*Prefazione* (all'edizione italiana di *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*), in LEVINAS, *La traccia dell'altro*, tr. di F. Ciaramelli, Napoli, Pironti, 1979, XV-XVI.

*Notes sur la pensée philosophique du cardinal Wojtyła*, in "Communio" 5(1980)4, 87-90.

*Emmanuel Lévinas ou la passion de l'autre*, in "L'Arche" 296(1981), 118-127.

*Éthique comme philosophie première*, in AA.VV., *Justifications de l'éthique. XIX Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, Bruxelles – Louvain-la-Neuve: 6-9 septembre 1982*, Éd. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 41-51; Payot & Rivages, Paris, 1998 [*Etica come filosofia prima*, in LEVINAS E. – PEPERZAK A., *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, Guerini e Associati, Milano, 1989, 47-59].

*De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme*, in "Études philosophiques" 38(1984)2, 157-163 [*Della preghiera senza domanda. Nota su una modalità dell'ebraismo*, tr. di F.P. Ciglia, in *Filosofia religione nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Morano, Napoli, 1988, 57-65].

*Entretien avec E. Lévinas*, in AA.VV., *Entretiens avec le Monde. 1. Philosophies*, La Découverte et Journal Le Monde, Paris, 1984, 138-148.

*Entretien avec Emmanuel Lévinas*, in MALKA S., *Lire Lévinas*, Cerf, Paris, 1984, 103-114 [*Colloquio con Emmanuel Lévinas*, in MALKA S., *Leggere Lévinas*, tr. di E. Baccarini, Queriniana, Brescia, 1986, 114-126].

LEVINAS E. – ARMENGAUD F., *Entretien*, in "Revue de Métaphysique et de Morale" 90(1985)3, 296-310.

*Détermination philosophique de l'idée de culture*, in *Philosophie et culture. Actes du XVII Congrès Mondial de Philosophie / Philosophy and Culture. Proceedings of the XVII World Congress of Philosophy*, Befroi – Montmorency, Montréal, 1986, 73-82 [*Determinazione filosofica dell'idea di cultura* in LEVINAS E. – PEPERZAK A., *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, Guerini e Associati, Milano, 1989, 61-72].

*Dialogue with Emmanuel Lévinas*, in COHEN R.A. (ed.), *Face to Face with Lévinas*, State University of New York Press, Albany, 1986, 13-33.

RÖTZER F., *Emmanuel Lévinas*, in *Französische Philosophen im Gespräch. Baudril-*

- lard, Castoriadis, Derrida, Lyotard, Serres, Rautlet, Lévinas, Virilio, Boer, München, 1986, 89-100.
- Entretien: Emmanuel Lévinas. François Poirié, in POIRIÉ F., *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon, 1987, 61-136.
- The Paradox of Morality, in BERNASCONI R. – WOOD D. (eds.), *The Provocation of Lévinas. Rethinking the Other*, Routledge, London – New York, 1988, 168-180.
- Écrit et sacré, in KAPLAN F. – VIEILLARD-BARON J.L. (edd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Cerf, Paris, 1989, 353-362.
- Entretien, in AESCHLIMANN J.-C. (éd.), *Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas*, À la Bâconnière, Neuchâtel, 1989, 9-16.
- Lire la Bible sans images, in "Esprit" 162(1990), 119-124.
- Gespräch mit Emmanuel Lévinas, in JAKOB M. (ed.), *Aussichten des Denkens. Gespräche mit Emmanuel Lévinas. George Steiner, Jean Starobinski, Cioran, Michel Serres, René Girard, Pierre Klossowski, André Du Bouchet, Paul Virilio*, Fink, München, 1994, 39-54.
- Emmanuel Lévinas. Visage et violence première (Phénoménologie de l'éthique). Une interview, in MÜNSTER A. (ed.), *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas*, Kimé, Paris, 1995, 129-143.
- Responsabilità e sostituzione. Dialogo con Emmanuel Lévinas, in PONZIO A., *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1995, 161-165 (l'intervista, del 1988, è stata ripubblicata in LEVINAS E., *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, tr. di J. Ponzio, Meltemi, Roma, 2002, 149-154).
- KEARNEY R., *De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Lévinas*, traduit de l'anglais par A. Bernard-Kearney, in "Esprit" 21(1997)234, 121-140.
- Entretien. Lévinas – Ricoeur, in *Emmanuel Lévinas, philosophe et pédagogue*, Nadir, Paris, 1998, 13-28 [Giustizia, amore e responsabilità. Un dialogo tra Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur, in LEVINAS E. – MARCEL G. – RICOEUR P., *Il pensiero dell'altro. Con un dialogo tra E. Lévinas e P. Ricoeur*, a cura di F. Riva, Lavoro, Roma, 1999, 73-94].

## 2. Studi su Lévinas<sup>2</sup>

- A partire da Lévinas. La passività del soggetto, l'ombra dell'essere, l'enigma dell'etica, "Aut aut" 209-210 (1985).
- AESCHLIMANN J.-C. (ed.), *Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas*, À la Bâconnière, Neuchâtel, 1989.
- AGUILAR LÓPEZ J.M., *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1992.
- ALICI L., *La persona e il volto: l'orizzonte della responsabilità*, in MARTINI M. (ed.), *La filosofia del dialogo. Da Buber a Lévinas*, Cittadella, Assisi, 1995, 189-211.
- ANGELINI G., *Apologie postmoderne dell'amore: l'esempio di Girard e di Lévinas*, in "Teologia" 27(2002)2, 94-138.
- Autour de l'être, du temps et de l'autre* (Cahiers du Centre d'études phénoménologiques 1), Cabay/Institut supérieure de philosophie, Louvain-la-Neuve, 1981.

<sup>2</sup> Selezioniamo, nell'abbondante letteratura su Lévinas, gli studi da noi privilegiati e che si riferiscono più direttamente alla prospettiva della nostra ricerca.

- Autrement que savoir. Emmanuel Lévinas*, avec les études de G. Petitdemande et J. Rolland, Osiris, Paris, 1988.
- BACCARINI E., *Emmanuel Lévinas. Soggettività e infinito*, Studium, Roma, 1985.
- BAILHACHE G., *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.
- BANON D., *Un'ermeneutica della sollecitazione. Lévinas, lettore del Talmud*, in "Aut aut" 211-212(1986), 83-99.
- BECKER J., *Begegnung, Gadamer und Lévinas. Der hermeneutische Zirkel und die Alteritas, ein ethisches Geschehen*, Lang, Frankfurt a. M. – Bern – Las Vegas, 1981.
- BERNASCONI R. – CRITCHLEY S. (edd.), *Re-reading Lévinas*, Indiana University Press, Bloomington, 1991.
- BERNASCONI R. – WOOD D. (eds.), *The Provocation of Lévinas. Rethinking the Other*, Routledge, London – New York, 1988.
- BERNASCONI R., *Hegel and Lévinas. The Possibility of Forgiveness and Reconciliation*, in "Archivio di Filosofia", 54(1986)1-3, 325-346.
- BERNET R., *Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Lévinas)*, in "Revue philosophique de Louvain" 95(1997)3, 437-456.
- BERNHARDT U., *Vom Anderen zum Selben. Für eine anthropologische Lektüre von Emmanuel Lévinas*, Bouvier, Bonn, 1996.
- BERNIER J.-F., *Négation et révélation. L'ontologie et la question de l'au-delà dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, in "Les études philosophiques" 3(2000), 333-353.
- *Transcendance et manifestation. La place de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, in "Revue philosophique de Louvain" 94(1996)4, 599-624.
- BORSATO B., *L'alterità come etica. Una lettura di Emmanuel Lévinas*, Dehoniane, Bologna, 1995.
- BRITO, J. H. Silveira de, *Lévinas, filósofo da diferença*, in "Revista portuguesa de Filosofia" 41(1985), 123-138.
- BRUNO G.C., *Lévinas. Etica o metafisica della fede? Appunti di Etica e Teologia*, Editrice Universitaria La Goliardica, Roma, 1988.
- BURGGRAEVE R., *From Self-Development to Solidarity. An Ethical Reading of Human Desire in its Socio-Political Relevance according to Emmanuel Lévinas*, Peeters, Leuven, 1985.
- *La buona e la cattiva coscienza nel pensiero di E. Lévinas*, in "Salesianum" 45(1983)2, 311-335; 3, 593-622.
- *The ethical basis for a humane society according to Emmanuel Lévinas*, in "Ephemerides theologicae lovanienses" 57(1981)1, 5-57.
- *Il contributo di E. Lévinas al personalismo sociale*, in "Salesianum" 35(1973)4, 569-599.
- CABRI P.L., *La lettura infinita. Interpretazioni talmudiche di Emmanuel Lévinas*, Garzanti, Roma, 1993.
- CAMERA F., *Bibbia e filosofia. L'ermeneutica di Emmanuel Lévinas*, in "Humanitas" 54(1999)6, 1028-1047.
- *Introduzione*, in LEVINAS E., *Il messianismo*, a cura di F. Camera, Morcelliana, Brescia, 2002, 7-42.
- *L'ermeneutica tra Heidegger e Lévinas*, Morcelliana, Brescia, 2001.
- CANONICO M.F., *L'antropologia nel pensiero di E. Lévinas*, in "Aquinas" 45(2002)2, 113-160.
- CASPER B., *Der Zugang zu Religion im Denken von Emmanuel Lévinas*, in "Philosophisches Jahrbuch" 95(1988), 268-277.

- *Illéité. Zu einem Schlüssel"begriff"* im Werk von Emmanuel Lévinas, in "Philosophisches Jahrbuch" 91(1984), 273-288.
- CHALIER C. - ABENSOUR M. (edd.), *Emmanuel Lévinas*, L'Herne, Paris, 1993.
- CHALIER C., *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Verdier, Lagrasse, 1982.
- *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Michel, Paris, 1993.
- CHIAPPINI A., *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Lévinas lettore del Talmud*, pref. di J. Halpérin, Giuntina, Firenze, 1999.
- CIARAMELLI F., *De l'errance à la responsabilité*, in "Études phénoménologiques" 6(1990)12, 45-66.
- *De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Lévinas*, in "Revue philosophique de Louvain" 80(1982)48, 553-578.
- *Le rôle du judaïsme dans l'oeuvre de Lévinas*, in "Revue philosophique de Louvain" 81(1983)52, 580-600.
- *Lévinas ou l'altérité impossible*, in JONCKHEERE P. (ed.), *Phénoménologie et analyse existentielle*, De Boeck, Bruxelles, 1989, 97-116.
- *Transcendance et éthique. Essai sur Lévinas*, Ousia, Bruxelles, 1989.
- CIGLIA F. P., *Dal nulla all'Altro. Riflessioni sul tema della morte nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, in "Archivio di Filosofia" 1-3(1981), 213-232.
- *Creazione e differenza ontologica nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, in "Archivio di Filosofia" 53(1985)2-3, 217-244.
- *Emmanuel Lévinas interprete di Husserl e di Heidegger nel primo decennio della sua speculazione*, in "Filosofia" 34(1983)3, 211-242.
- *Fenomenologie dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Lévinas*, Bulzoni, Roma, 1996.
- *L'Essere, il Sacro e l'Arte negli esordi filosofici di Emmanuel Lévinas*, in "Archivio di Filosofia" 1-2(1982), 249-280.
- *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Lévinas*, Cedam, Padova, 1988.
- COHEN-LEVINAS D. - TRIGANO S. (edd.), *Emmanuel Lévinas, Philosophie et judaïsme*, In Press éditions, Paris, 2002.
- COHEN R. A., *Elevation. The height of the Good in Rosenzweig and Lévinas*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- (ed.), *Face to Face with Lévinas*, State University of New York Press, Albany, 1986.
- COLIN D., *Lévinas: an introduction*, Polity Press, Cambridge, 1996.
- CRITCHLEY S., *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Lévinas*, Blackwell, Oxford, 1993.
- DE BAUW C., *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Lévinas*, Ousia, Bruxelles, 1997.
- DE BOER T., *Judaism and Hellenism in the Philosophy of Lévinas and Heidegger*, in "Archivio di Filosofia" 53(1985)2-3, 197-215.
- *Ontologische Differenz (Heidegger) und ontologische Trennung (Lévinas)*, in KIMMERLE H. (ed.), *Das Andere und das Denken der Verschiedenheit*, Grüner, Amsterdam, 1987, 181-200.
- DE GREEF J., *Empirisme et étique chez Lévinas*, in "Archives de Philosophie" 33(1970), 223-241.
- *Éthique et Religion chez Lévinas*, in "Revue de Théologie et Philosophie" 20(1970), 36-51.
- *Éthique, réflexion et histoire chez Lévinas*, in "Revue philosophique de Louvain" 67(1969)95, 431-460.

- *Le concept de pouvoir éthique chez Lévinas*, in "Revue philosophique de Louvain" 68(1970)100, 507-520.
- *Lévinas et la phénoménologie*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 76(1971)4, 448-465.
- DE LUCY F. - WEILS S., *Confrontation avec deux grandes figures juives contemporaines: Martin Buber et Emmanuel Lévinas*, in "Revue de la Bibliothèque nationale" 20(1986)6, 17-42.
- DECLoux S., *Existence de Dieu et rencontre d'Autrui*, in "Nouvelle revue théologique" 86(1964)7, 706-724.
- DELHOM P., *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, Fink, München, 2000.
- DERRIDA J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997 [Addio a Emmanuel Lévinas, a cura di S. Petrosino, tr. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano, 1998].
- *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, in ID., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, 117-128; anche in "Revue de Métaphysique et de Morale" 69(1964), 322-354 e 425-473 [*Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, in ID., *La scrittura e la differenza*, tr. di G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1971, 99-198].
- DÍEZ CUESTA M., *Infinito personal y ética del rostro*, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995.
- DONADIO F., *Lévinas: dall'evasione all'Esodo*, in "Rassegna di Teologia" 22(1981)5, 404-406.
- DONDEYNE A., *Inleiding tot het denken van E. Lévinas*, in "Tijdschrift voor Filosofie" 25(1963)3, 555-584.
- DUPUIS M. (ed.), *Lévinas en contrastes*, pref. de P. Ricoeur, De Boeck, Bruxelles, 1994.
- *Le cogito ébloui ou la noèse sans noème. Lévinas et Descartes*, in "Revue philosophique de Louvain" 94(1996)2, 294-310.
- *Pronoms et visages. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht - Boston - London, 1996.
- DUSSEL E. - GUILLOT D.E., *Liberación latino-americana y Emmanuel Lévinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975.
- *Exode et altérité*, in "Revue de Sciences philosophiques et théologiques" 59(1975), 217-241.
- Emmanuel Lévinas, philosophe et pédagogue*, Nadir, Paris, 1998.
- ERDLE B.R., *Antlitz - Mord - Gesetz. Figuren des Anderen bei Gertrud Kolmar und Emmanuel Lévinas*, Passagen, Wien, 1994.
- ESTERBAUER R., *Transzendenz - "Relation". Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Lévinas'*, Passagen Verlag, Wien, 1992.
- FABRIS A., *Emmanuel Lévinas zwischen Ethik und Hermeneutik*, in "Philosophischer Literaturanzeiger" 41(1988)3, 288-300.
- FÉRON É., *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique de Lévinas*, Millon, Grenoble, 1992.
- *Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Lévinas*, in "Revue de Métaphysique et de Morale" 82(1977)1, 64-87.
- *La réponse à l'autre et la question de l'un*, in "Études phénoménologiques" 6(1990)12, 67-100.
- *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Lévinas*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1999.

- *Respiration et action chez Lévinas* in “Études phénoménologiques” 3(1987)5-6, 193-213.
- FERRETTI G., *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1996.
- *Soggettività, alterità e trascendenza. Introduzione e commento ad “Altrimenti che essere” di Emmanuel Lévinas*, Università di Macerata, Macerata, 1994.
- *Soggettività, intersoggettività, alterità. In dialogo con Husserl e Lévinas. II. “Totalità e infinito” di E. Lévinas*, Università di Macerata, Macerata, 1993.
- FILONI F., *Dio e l’alterità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, in “Aquinas” 22(1979)1, 28-73.
- FORTHOMME B., *Structure de la métaphysique levinassienne*, in “Revue philosophique de Louvain” 78(1980)39, 385-399.
- FREYER T. – SCHENK R. (edd.), *Emmanuel Lévinas. Fragen an die Moderne*, Passagen, Wien, 1996.
- FUNK R., *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, Alber, Freiburg i. B. – München, 1989.
- FURGALSKA B., *Fedeltà all’umano. Responsabilità-per-l’altro nella filosofia di Emmanuel Lévinas*, Verso l’umano, Roma, 2000.
- GANS S., *Ethics or Ontology: Lévinas and Heidegger*, in “Philosophy Today” 16(1972), 2/4, 117-121.
- GARAU A., *E. Lévinas o il passaggio di Dio sul volto dell’Altro*, in “Rassegna di Teologia” 22(1981)5, 395-403.
- GAVIRIA ALVAREZ O., *L’idée de création chez Lévinas: une archéologie du sens*, in “Revue philosophique de Louvain” 72(1974)15, 509-538.
- GEVAERT J., *L’escatologia di Emmanuel Lévinas*, in “Salesianum” 32(1970)4, 601-618.
- GHIDINI L., *Dialogo con Emmanuel Lévinas*, Morcelliana, Brescia, 1987.
- GONZÁLEZ R. ARNAIZ G. (ed.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, Ed. Complutense, Madrid, 1994.
- *¿Intuición o responsabilidad? La constitución ética de la sensibilidad en Emmanuel Lévinas*, in “Anales del seminario de metafísica” 19(1984), 215-228.
- *Emmanuel Lévinas. Humanismo y ética*, Cincel, Madrid, 1988.
- GREBLO E., *Nota a “Tra due mondi” di Lévinas*, in “Aut aut” 211-212(1986), 102-105.
- GREISCH J. – ROLLAND J. (edd.), *Emmanuel Lévinas. L’éthique comme philosophie première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août – 2 septembre 1986*, Cerf, Paris, 1993.
- GUERRERA BREZZI F., *Pensare altrimenti la differenza: Lévinas e Heidegger*, in “Aquinas” 26(1983)3, 459-483.
- GUIBAL F., *...et combien de dieux nouveaux. Approches contemporaines II. Emmanuel Lévinas. Le visage d’autrui et la trace de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980.
- *Significations culturelles et sens éthique. A partir d’Emmanuel Lévinas*, in “Revue philosophique de Louvain” 94(1996)1, 134-163.
- HABEL T., *Der Dritte stört. Emmanuel Lévinas – Herausforderung für politische Theologie und Befreiungsphilosophie. Mit einem Exkurs zum Verhältnis zwischen E. Lévinas und Martin Buber*, Matthias-Grünwald, Mainz, 1994.
- HALDER A., *Ontologie – Ethik – Dialogik. Zum Problem der Mitmenschlichkeit im Ausgang von Emmanuel Lévinas*, in “Philosophisches Jahrbuch” 91(1984), 107-118.

- HAUCK D., *Fragen nach dem Anderen. Untersuchungen zum Denken von Emmanuel Lévinas mit einem Vergleich zu Jean-Paul Sartre und Franz Rosenzweig*, Die Blaue Eule, Essen, 1990.
- HAYAT P., *Individualisme, éthique et philosophie chez Lévinas*, Kimé, Paris, 1997.
- HENRIX H. H. (ed.), *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Lévinas*, Einhard, Aachen, 1984.
- HUIZING K., *Das Sein und der Andere. Lévinas’ Auseinandersetzung mit Heidegger*, Athenäum, Frankfurt a. M., 1988.
- Il senso delle parole. L’“Altro” di Lévinas* (interventi di G. Vattimo, P.A. Rovatti, F. Polidori, G. Berto, L. Boella, E. Greblo), in “Aut aut” 273-274(1996), 21-43.
- JACQUES F., *E. Lévinas: entre le primat phénoménologique du moi et l’allégeance éthique à Autrui*, in “Études phénoménologiques” 6(1990)12, 101-140.
- KIMMERLE H. (ed.), *Das Andere und das Denken der Verschiedenheit*, Grüner, Amsterdam, 1987.
- KREWANI W. N., *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Alber, Freiburg – München, 1992.
- *Le temps comme transcendance vers l’autre. La notion du temps dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas*, in “Archives de philosophie” 44(1981)4, 529-560.
- LABATE S., *La sapienza dell’amore. In dialogo con Emmanuel Lévinas*, Cittadella, Assisi, 2000.
- La Métaphysique d’Emmanuel Lévinas*, “Noesis” 3(1999).
- LARUELLE F. (ed.), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Jean-Michel Place, Paris, 1980.
- LAVIGNE J.-F., *L’idée de l’infini: Descartes dans la pensée d’Emmanuel Lévinas*, in “Revue de Métaphysique et de Morale” 92(1987)1, 54-66.
- Lectures d’Emmanuel Lévinas*, in “Esprit” 21(1997)234, 112-172.
- LEFÈVRE C., *Autrui et Dieu. La pensée d’Emmanuel Lévinas. Question aux chrétiens*, in “Mélanges de Science religieuse” 37(1980)4, 255-273.
- LESCOURRET M.-A. (ed.), *L’intrigue de l’infini*, Flammarion, Paris, 1994.
- *Emmanuel Lévinas*, Flammarion, Paris, 1994.
- LEVINAS E. – PEPERZAK A., *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, Guerini e Associati, Milano, 1989.
- LIBERTSON J., *La récurrence chez Lévinas*, in “Revue philosophique de Louvain” 79(1981)42, 212-251.
- *La séparation chez Lévinas*, in “Revue de Métaphysique et de Morale” 86(1981)4, 433-451.
- *Lévinas and Husserl: sensation and intentionality*, in “Tijdschrift voor filosofie” 41(1979)3, 485-502.
- LISSA G., *Critica dell’ontologia della guerra e fondazione metafisica della pace in E. Lévinas*, in “Giornale critico della filosofia italiana” 66(1987)1, 119-174.
- LLEWELYN J., *Emmanuel Lévinas. The Genealogy of Ethics*, Routledge, London, 1995.
- LYOTARD J.F., *Agire prima di capire. L’etica di E. Lévinas*, in “Aut aut” 201(1984), 8-14.
- MALKA S., *Lire Lévinas*, Cerf, Paris, 1984.
- MANNING R. J., *Interpreting otherwise than Heidegger. Emmanuel Lévinas’s Ethics as first Philosophy*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1993.
- MARCOLUNGO F.L., *Creazione ed imperativo etico in E. Lévinas*, in “Per la Filosofia” 4(1987)11, 92-101.
- *Etica e metafisica in Emmanuel Lévinas*, Istituto di Propaganda Libreria, Milano, 1995.
- MARTON F., *Il desiderio dell’altro nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, in “Studia Patavina” 17(1970)3, 494-542.

- MASTERSON P., *Ethics and Absolutes in the Philosophy of E. Lévinas*, in "Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie" 25(1983), 211-223.
- MAYER M. – HENTSCHEL M. (edd.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Focus, Gießen, 1990.
- MAYER M., *Transzendenz und Geschichte. Ein Versuch im Anschluß an Lévinas und seine Erörterung Heideggers*, Die Blaue Eule, Essen, 1995.
- MEAZZA C., *Il Testimone del circolo. Note sulla filosofia di Lévinas*, Angeli, Milano, 1996.
- MORENO C., *Trascendencia temporal y fecondidad. Figuras del porvenir en el pensamiento de Emmanuel Lévinas*, in *Ética y subjetividad – lecturas de Emmanuel Lévinas*, Ed. Complutense, Madrid, 1994.
- MORETTO G., *La sofferenza inutile e il volto dell'altro. Tra Alberto Caracciolo ed Emmanuel Lévinas*, in VENTURELLI D. (ed.), *Ermeneutica e destinazione religiosa*, Il Melangolo, Genova, 2001, 281-299.
- MOSCATO A. (ed.), *Lévinas. Filosofia e trascendenza. Con due saggi di Emmanuel Lévinas*, Marietti, Genova, 1992.
- "Essere" e "al di là dell'essere". Nota su Emmanuel Lévinas, in MORETTO G. – VENTURELLI D. (ed.), *Filosofia Religione Nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Morano, Napoli, 1988, 67-76.
- MOSÈS S., *L'idea di infinito in noi*, in "Aut aut" 228(1988), 43-61.
- *L'idée de justice dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, in "Archivio di Filosofia" 61(1993)1-3, 447-461.
- *Rosenzweig et Lévinas: Au-delà de la guerre*, in "Archivio di Filosofia" 64(1996)1-3, 785-797.
- MUNONO MUYEMBE B., *Le regard et le visage. De l'altérité chez Jean-Paul Sartre et Emmanuel Lévinas*, préface d'Emmanuel Lévinas, Lang, Berne – Frankfurt a. M. – New York – Paris, 1991.
- MÜNSTER A. (ed.), *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas*, Kimé, Paris, 1995.
- MURA G., *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e "separazione"*, Città Nuova, Roma, 1982.
- *Senso e valore dell'etica di Lévinas*, in MARTINI M. (ed.), *La filosofia del dialogo. Da Buber a Lévinas*, Cittadella, Assisi, 1995, 169-188.
- NDAYIZIGIYE T., *L'anthropologie biblique sous l'éclairage de la philosophie de l'altérité selon Emmanuel Lévinas. Essai d'analyse*, Lang, Bern, 1997.
- NEUSCH M., *Emmanuel Lévinas. Responsabilité d'Otage*, in "Nouvelle revue théologique" 116(1994)3, 374-395; (suite), 4, 563-575.
- NOSRATIAN K., *Trauma und Skepsis. Nach Lévinas*, Akademie Verlag, Berlin, 1992.
- OLIVETTI M.M., *Intersoggettività, Alterità, Etica. Domande filosofiche a E. Lévinas*, in "Archivio di Filosofia" 53(1985)2-3, 265-288.
- OLIVIER P., *L'être et le temps chez Emmanuel Lévinas*, in "Recherches de Science religieuse" 71(1983)3, 337-380.
- PENATI G., *Attualità di Lévinas*, in "Humanitas" 39(1984)3, 471-478.
- *Lévinas o il superamento "etico" dell'ontologia*, in "Vita e Pensiero" 68(1985)10, 54-60.
- *Verità – libertà – linguaggio. La via postmoderna di religione e fede dopo Heidegger e Lévinas*, Morcelliana, Brescia, 1987.
- PENZO G., *La separazione in Lévinas e la differenza in Heidegger*, in "Humanitas" 40(1985)4, 584-590.

- PEPERZAK A. (ed.), *Ethics as first philosophy. The significance of Emmanuel Lévinas for philosophy*, Routledge, London – New York, 1995.
- *Autrui, Société, Peuple de Dieu. Quelques réflexions à partir d'Emmanuel Lévinas*, in "Archivio di Filosofia" 54(1986)1-3, 309-318.
- *Emmanuel Lévinas: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, in "Philosophische Rundschau" 24(1977), 91-116.
- *Emmanuel Lévinas: Jewish Experience and Philosophy*, "Philosophy Today" 27(1983)4/4, 297-306.
- *To the Other. An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, Purdue University Press, Lafayette, 1993.
- *Une introduction à la lecture de "Totalité et Infini". Commentaire de "La philosophie et l'idée de l'infini"*, in "Revue des Sciences philosophiques et théologiques" 71(1987), 191-218.
- PETITDEMANGE G., *Emmanuel Lévinas ou la question d'autrui*, in "Études" 337(1972)12, 757-772.
- *Étique et transcendance. Sur les chemins d'Emmanuel Lévinas*, in "Recherches de Science religieuse" 64(1976)1, 59-94.
- PETROSINO S., *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Lévinas*, Marietti, Genova, 1992.
- *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1979.
- PLOURDE S., *Du dévoilement à la révélation. L'intrigue éthique chez E. Lévinas*, in "Réseaux" 64-66(1992), 143-154.
- *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité. Guide de lecture*, Cerf, Paris, 1996.
- POIRIÉ F., *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon, 1987.
- PONZIO A., *Introduzione*, in LEVINAS E., *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, tr. di J. Ponzio, Meltemi, Roma, 2002, 7-59.
- *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1995.
- *Soggetto e alterità. Da Lévinas a Lévinas*, Adriatica, Bari, 1983.
- QUADRINO A., *Enigma della prossimità. Tempo e alterità nel pensiero di E. Lévinas*, Janua, Roma, 1987.
- QUAKNIN M.-A., *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, Balland, Paris, 1992.
- REITER J., *Der "Humanismus des anderen Menschen": eine Einführung in das Denken von Emmanuel Lévinas*, in "Theologie und Philosophie" 59(1984)3, 356-378.
- *Differenz und Entsprechung. Überlegungen zum Verhältnis von biblischen Anspruch und griechischer Denkform bei E. Lévinas*, in "Archivio di Filosofia" 53(1985)2-3, 245-263.
- REY J.-F., *Lévinas. Le Passeur de justice*, Michalon, Paris, 1997.
- RICOEUR P., *Autrement. Lecture d'"Autrement qu'être ou au-delà de l'essence" d'Emmanuel Lévinas*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.
- ROLLAND J. (ed.), *Emmanuel Lévinas*, Verdier, Lagrasse, 1984.
- *Les intriques du social et de la justice: Emmanuel Lévinas*, in "Esprit" 5(1984), 150-161.
- ROVATTI P.A. (ed.), *Intorno a Lévinas*, Unicopli, Milano, 1987.
- SANSONETTI G., *Emmanuel Lévinas*, in "Religione e Scuola" 26(1997)2, 8-26.
- *L'altro e il tempo. La temporalità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, pres. di X. Tilliette, Cappelli, Bologna, 1985.
- *Lévinas e Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 1998.
- SCHAFSTEDDE M., *Der selbst und der Andere. Zur Erkenntnistheorie und Ethik bei Husserl und Lévinas*, Kasseler Philosophische Schriften, Kassel, 1993.

- SCHILLACI G., "Relazione senza relazione". *Il ritirarsi e il darsi di Dio come itinerario metafisico nel pensiero di Lévinas*, Galatea, Acireale, 1996.
- SEBBAH F.-D., *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*, Les Belles Lettres, Paris, 2000.
- SIDEKUM A., *Ethik als Transzendenzerfahrung. Emmanuel Lévinas und die Philosophie der Befreiung*, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, 1993.
- SIGNORINI A., *L'idea di creazione "ex nihilo" e la libertà nel pensiero di E. Lévinas*, in "Giornale di Metafisica" 11(1989)2, 241-271.
- *Percorsi della singolarità: scritti sulla filosofia morale di Emmanuel Lévinas*, Jovene, Napoli, 1989.
- SILVA M.A.F. da, *Sentido e intersubjectividade no pensamento filosófico de E. Lévinas*, in "Revista portuguesa de filosofia" 40(1984)3, 264-273.
- STRASSER S., *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, in "Revue philosophique de Louvain" 75(1977)25, 101-125.
- *Buber und Lévinas. Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz*, "Revue internationale de Philosophie", 32(1978)126/4, 512-525.
- *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas' Philosophie*, Nijhoff, Den Haag, 1978.
- *Le concept de "phénomène" chez Lévinas et son importance pour la philosophie religieuse*, in "Revue philosophique de Louvain", 76(1978)31, 328-342.
- STROLZ W., *Philosophie der Verantwortung für den Anderen. Eine Einführung in das Denken von Emmanuel Lévinas*, in "Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie" 30(1988)2, 131-148.
- *Vom Sein zum Anderen. Extremer Humanismus im Denken von Emmanuel Lévinas*, in "Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie" 35(1993)2, 176-197.
- TAURECK B., *Lévinas zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1991.
- THAYSE J.-L., *Fécondité et évasion chez Lévinas*, in "Revue philosophique de Louvain" 96(1998)4, 624-659.
- TILLIETTE X., *Il discorso lancinante di Emmanuel Lévinas*, in "La Civiltà Cattolica" 134(1983)3181, 15-30.
- VALEVICIUS A., *From the other to the totally other. The religious philosophy of Emmanuel Lévinas*, Lang, New York, 1988.
- VASEY C.R., *Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas*, in "Revue de Métaphysique et de Morale" 85(1980)2, 224-239.
- VAZQUEZ MORO U., *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*, UPCM, Madrid, 1982.
- WEBER E., *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' "Autrement qu'être ou au-delà de l'essence"*, Passagen, Wien, 1990.
- WIEMER T., *Die passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Alber, Freiburg-München, 1988.

### 3. Altri studi<sup>3</sup>

- ALES BELLO A. (ed.), *Le figure dell'altro*, Effatà, Cantalupa (TO), 2001.
- ANDERS G. – ARENDT H. – JONAS H. – LÖWITH K. – STRAUSS L., *Su Heidegger*

<sup>3</sup> Selezioniamo alcuni studi che – sempre nella prospettiva della nostra ricerca – permettono la contestualizzazione del pensiero di Lévinas.

- ger. *Cinque voci ebraiche*, intr. di F. Volpi, tr. di N. Curcio e, per il saggio di Leo Strauss, di A. Ferrara, Donzelli, Roma, 1998.
- BACCARINI E. (ed.), *Il pensiero nomade. Per una antropologia planetaria*, Cittadella, Assisi, 1994.
- *La persona e i suoi volti. Etica e antropologia*, Anicia, Roma, 2003.
- BEIERWALTES W., *Identità e differenza*, intr. di A. Bausola, tr. di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano, 1989.
- BERGSON H., *Le due fonti della morale e della religione*, a cura di M. Perrini, La Scuola, Brescia, 1996.
- *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, Paris, 1982.
- BLANCHOT M., *La follia del giorno. La letteratura e il diritto alla morte*, con letture di J. Derrida e E. Lévinas, Elitropia, Reggio Emilia, 1982.
- *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980.
- *L'infinito intrattenimento*, tr. di R. Ferrara, Torino, Einaudi, 1977.
- BUBER M., *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, tr. di A.M. Pastore, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993.
- CACCIATORE G. (ed.), *Libertà ed etica della responsabilità*, Cittadella, Assisi, 1997.
- CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di L.U. Ulivi, testo latino a fronte, versione francese in appendice, Rusconi, Milano, 1998.
- CASPER B., *Die Seinsfrage, der Andere und die Zeitigung des religiösen Verhältnisses*, in "Archivio di Filosofia" 64(1996)1-3, 35-45.
- *Zeit und Heil. Überlegungen zu Martin Heidegger und einigen gegenwärtigen jüdischen Denkern*, in "Archivio di Filosofia" 53(1985)2-3, 173-195.
- CHALIER C., *Judaïsme et altérité*, Verdier, Lagrasse, 1982.
- CHOURAQUI A., *La pensée juive*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965.
- CICCHESE G., *I percorsi dell'altro. Antropologia e storia*, pref. di A. Molinaro, Città Nuova, Roma, 1999.
- CISLAGHI A., *Il sapere del desiderio. Libertà metafisica e saggezza etica*, Cittadella, Assisi, 2002.
- CURCI S., *Pedagogia del volto. Educare dopo Lévinas*, EMI, Bologna, 2002.
- CURRÒ S., *Il senso della rivelazione nell'educazione religiosa e l'apporto della liturgia. L'ottica dell'altérité*, in MONTAN A. – SODI M. (edd.), *Actuosa participatio. Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia. Studi in onore del Prof. Domenico Sartore, csj*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002, 153-177.
- D'AGOSTINI F., *Breve storia della filosofia nel Novecento. L'anomalia paradigmatica*, Einaudi, Torino, 1999.
- DALMASSO G. (ed.), *Di-segno. La giustizia nel discorso*, tr. di A. Dell'Asta e P. Perrone, Jaka Book, Milano, 1984.
- DE FINANCE J., *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1993.
- DELHOMME J., *La pensée et le réel. Critique de l'ontologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967.
- DERRIDA J. – DUFOURMANTELLE A., *Sull'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, tr. di I. Landolfi, Baldini & Castoldi, Milano, 2000.
- DERRIDA J., *Donare il tempo. La moneta falsa*, tr. di G. Berto, Cortina, Milano, 1996.
- *Donare la morte*, tr. di L. Berta, intr. di S. Petrosino, postf. di G. Dalmasso, Jaka Book, Milano, 2002.
- *La disseminazione*, a cura di S. Petrosino, Jaka Book, Milano, 1989.

- *La scrittura e la differenza*, tr. di G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1982.
- *La voce e il fenomeno: introduzione al problema del segno nella fenomenologia*, a cura di G. Dalmasso, Milano, Jaca Book, 1997.
- *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino, 1997.
- *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano, 1995.
- DESCOMBES V., *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris, 1979.
- DI SANTE C., *La rinascita dell'utopia*, Lavoro, Roma, 2000.
- *Responsabilità. L'io-per-l'altro*, Lavoro, Roma, 1996.
- DUSSEL E., *Filosofia della liberazione*, a cura di A. Savignano, Queriniana, Brescia, 1992.
- DUVAL R., *Parole, expression, silence. Recherche sur la parole comme révélatrice d'autrui*, in "Revue des Sciences philosophiques et théologiques" 60(1976), 226-260.
- Ebraismo, ellenismo, cristianesimo*, "Archivio di Filosofia" 53(1985)1; 53(1985)2-3.
- ELLACURIA I. - SOBRINO J. (edd.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I e II, Trotta, Madrid, 1990.
- FACKENHEIM E., *Quest for Past and Future. Essays in Jewish theology*, Indiana University Press, Bloomington-London.
- FERRETTI G. (ed.), *Filosofia e Teologia nel futuro dell'Europa. Atti del quinto colloquio su filosofia e religione, Macerata, 24-27 ottobre 1990*, Marietti, Genova, 1992.
- *Temporalità ed escatologia. Atti del primo colloquio su filosofia e religione, Macerata, 10-12 maggio 1984*, Marietti, Torino, 1986.
- FINKIELKRAUT A., *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987.
- *La sagesse de l'amour*, Gallimard, Paris, 1984.
- GIRARD R., *Il capro espiatorio*, tr. di C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano, 1987.
- *La violenza e il sacro*, tr. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano, 1980.
- GROSSMAN V. S., *Vita e destino*, tr. di C. Bongiorno, intr. di E. Etkind, Jaca Book, Milano, 1984.
- GUTTMANN J., *Philosophies of Judaism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1964.
- HABERMAS J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano, 1999.
- HAYYM DE VOLOZHYN, *L'âme de la vie. Nefesh hahayyim*, presentation, traduction et commentaire par B. Gross, préface d'E. Lévinas, Verdier, Lagrasse, 1986.
- HEIDEGGER M., *In cammino verso il linguaggio*, tr. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano, 1972.
- *Lettera sull'"umanismo"*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995.
- *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1985.
- *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987.
- *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993 [*Essere e tempo*, tr. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1998].
- *Sentieri interrotti*, pres. e tr. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1984.
- HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1976.
- *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di W. Biemel, avvertenza e pref. di E. Paci, tr. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano, 1983.
- *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano, 1970.
- *Ricerche logiche*, 2 voll., a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano, 1968.

- JANICAUD D. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'éclat, Combas, 1990.
- JANKÉLÉVITCH V., *La responsabilité en son for intérieur*, in "Revue internationale de Philosophie" 11(1957)39, 69-74.
- JONAS H., *Il principio responsabilità*, tr. di P. Rinaldo, Einaudi, Torino, 1990.
- La storia della filosofia ebraica*, "Archivio di Filosofia" 61(1993)1-3.
- LARUELLE L., *Les philosophies de la différence*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.
- Les Juifs dans la modernité*, "Esprit" 5(1979).
- LEVINAS E. - MARCEL G. - RICOEUR P., *Il pensiero dell'altro. Con un dialogo tra E. Lévinas e P. Ricoeur*, a cura di F. Riva, tr. di M. Pastrello, Lavoro, Roma, 1999.
- L'Olocausto come interruzione: un problema per la teologia cristiana*, "Concilium" 20(1984)5.
- LÖWITZ K., *Saggi su Heidegger*, tr. di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino, 1966.
- LYOTARD J.F., *Heidegger e "gli ebrei"*, a cura di G. Scibilia, Feltrinelli, Milano, 1989.
- MAGUIRE D.C., *Il cuore etico della tradizione ebraico-cristiana. Una lettura laica della Bibbia*, tr. di A. Rizzi, Cittadella, Assisi, 1998.
- MALEBRANCHE N., *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, in *Oeuvres complètes*, XII-XIII, édité par A. Robinet, Vrin, Paris, 1965, 1-354.
- MANCINI I., *L'ethos dell'Occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Marietti, Genova, 1991.
- MANCINI R., *Il dono del senso. Filosofia come ermeneutica*, Cittadella, Assisi, 1999.
- MANCINI R. - AIMONE F. - CATALANI A. - GAETANI S. - MASTROVINCENTO E., *Etiche della mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, Cittadella, Assisi, 1996.
- MARCEL G., *Giornale metafisico*, tr. di F. Spirito, Abete, Roma, 1966.
- *Il mistero dell'essere*, tr. di G. Bissaca, Borla, Roma, 1987.
- MARION J.L., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. di R. Calderone, SEI, Torino, 2001.
- *Dio senza essere* tr. di A. dell'Asta, Jaca Book, Milano 1984.
- *Esquisse d'un concept phénoménologique du don*, in "Archivio di Filosofia" 62(1994)1-3, 75-94.
- *L'idolo e la distanza*, tr. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano, 1979.
- *Prolégomènes à la charité*, Différence, Paris, 1996.
- *Réduction et donation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989.
- MARTINI M. (ed.), *La filosofia del dialogo. Da Buber a Lévinas*, Cittadella, Assisi, 1995.
- MONTUSCHI F., *Fare ed essere. Il prezzo della gratuità nell'educazione*, Cittadella, Assisi, 1997.
- MUSSNER F., *Il popolo della promessa. Per il dialogo cristiano-ebraico*, Città Nuova, Roma, 1982.
- NÉHER A., *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, intr. di S. Quinzio, Marietti, Genova, 1997.
- PETROSINO S., *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano, 1997.
- Philosophies juives*, "Revue de Métaphysique et de Morale" 90(1985)3.
- PIZZUTI G.M., *L'eredità teo-logica del pensiero occidentale: Auschwitz*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997.
- PONTON L., *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Lévinas*, Vrin, Paris, 1990.
- *Retoriche dell'alterità*, "Aut aut" 252(1992).

- RICOEUR P., *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 1993.  
 RIGOBELLO A. (ed.), *L'altro, l'estraneo, la persona*, Urbaniana University Press, Roma, 2000.  
 RIPANTI G., *Parola e Ascolto*, Morcelliana, Brescia, 1993.  
 RIZZI A., *Il pensiero neoebraico*, in GRASSI P. (ed.), *Filosofia della religione. Storia e problemi*, Queriniana, Brescia, 1988, 329-362.  
 – *L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione*, Paoline, Roma, 1991.  
 ROLLAND J., *Il soggetto sfinito*, in VATTIMO G. (ed.), *Filosofia '92*, Laterza, Bari, 1993, 189-216.  
 ROSENZWEIG F., *La stella della redenzione*, tr. di G. Bonola Marietti, Casale Monferrato, 1985.  
 ROSSI B., *Identità e differenza. I compiti dell'educazione*, La Scuola, Brescia, 1994.  
 ROVATTI P.A., *Il declino della luce*, Marietti, Genova, 1988.  
 – *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano, 1987.  
 RUGGENINI M., *Il discorso dell'Altro. Ermeneutica della differenza*, Il Saggiatore, Milano, 1996.  
 SARTRE J.-P., *L'essere e il nulla*, tr. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 1972.  
 – *La nausea*, tr. di B. Fonzi, Mondadori, 1966.  
 SIGNORINI A., *Percorsi della singolarità*, Jovene, Napoli, 1989.  
 SUNDERMEIER T., *Comprendere lo straniero. Una ermeneutica interculturale*, tr. it. di G. Montaldi, Queriniana, Brescia, 1999.  
 TILLIETTE P.X., *Dall'uno all'altro. Solitudine e intersoggettività*, in "Rassegna di Teologia" 28 (1986), 303-320.  
 TRENTI Z. (ed.), *Religio. Enciclopedia tematica dell'educazione religiosa*, Piemme, Casale Monferrato, 1998.  
 – *Educare alla fede. Saggio di pedagogia religiosa*, Elledici, Leumann, 2000.  
 – *Opzione religiosa e dignità umana*, Armando, Roma, 2001.  
 VATTIMO G., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano, 1981.  
 – *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1988.  
 WAHL J., *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, Paris, 1962.  
 ZARADER M., *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, intr. e tr. di M. Marassi, Vita e pensiero, Milano, 1995.