



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MACERATA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN HUMAN SCIENCES
CURRICULUM FILOSOFIA, STORIA DELLA FILOSOFIA E SCIENZE UMANE

CICLO XXXI

TITOLO DELLA TESI

A partire da Levinas: ripensare il terzo, per un'etica della reciprocità

RELATORE
Chiar.mo Prof. Luigi Alici

DOTTORANDO
Dott. ssa Federica Porcheddu

COORDINATORE
Chiar.ma Prof.ssa Carla Canullo

ANNO 2018

INDICE ANALITICO

Introduzione	6
Parte Prima	13
Cap. 1. Levinas tra Husserl e Heidegger.	
1.1 Oltre l'ontologia: verso un pensiero dell'altro	14
1.2 Husserl e l'intenzionalità	20
1.3 Levinas e Heidegger. Tappe di un confronto	30
1.4 De l'evasion: un primo tentativo di superamento dell'ontologia heideggeriana	37
1.5 Dall'esistenza all'esistente. Ripensare l'ontologia	46
1.6 Il tempo e l'altro. Oltre l'ontologia: presupposti una nuova concezione del soggetto	52
Cap. 2. Soggettività e alterità.	
2.1. Oltre il cogito.	62
2.2 Il soggetto come ipostasi e l'uscita dalla solitudine dell'esistente	64
2.3 Totalità e infinito: il soggetto come interiorità e separazione	71
2.4 Altrimenti che essere: soggettività, sostituzione e trascendenza	92
2.5 La necessità di una ripresa dell'ontologia	110
Cap. 3 Il terzo e la giustizia	
3.1 L'ingresso del terzo e la giustizia	112
3.2 L'emergere della figura del terzo ne Il tempo e l'altro	116
3.3 La figura del terzo in Totalità e infinito	120
3.4. La figura del terzo in Altrimenti che essere	126

3.5	Aporie del terzo	136
	Parte Seconda	148
	Intersezioni	
Cap. 4	Ricoeur e Levinas. Linee di un confronto: consonanze e divergenze	
4.1	Un dialogo interrotto	149
4.2	Ermeneutica del sé	159
4.3	Reciprocità e mutuo riconoscimento	169
4.4	Il giusto. Il terzo	177
4.5	Oltre Ricoeur.	185
Cap. 5	Nancy e Levinas. Una questione aperta	
5.1	Senso di un confronto	205
5.2	Mitsein: Nancy tra Heidegger e Levinas	208
5.3	Esposizione e de-posizione	218
5.4	Ontologia ed etica	226
5.5	Comunità e <i>Com-parizione</i>	232
5.6	Oltre Nancy	238
Cap. 6	Trascendenza e reciprocità	
6.1	Il terzo come ingresso permanente	246
6.2	Prossimità, reciprocità e trascendenza	262
6.3	Con-dividere il Comune	267
	Conclusioni	276
	Bibliografia	289

Introduzione

Il presente lavoro di ricerca *A partire da Levinas: ripensare il terzo, per un'etica della reciprocità*, come suggerisce il titolo, si propone come una riflessione intorno allo statuto etico della reciprocità che assume il concetto di terzo come coordinata teorica, nella convinzione che esso costituisca un terreno concettuale particolarmente fecondo, in grado di offrire un prezioso contributo per un discorso sull'etica.

La questione del terzo che costituisce lo sfondo teorico del presente studio, prende corpo e si sviluppa mediante un approccio storiografico che trova in Emmanuel Levinas un'interlocutore privilegiato e ciò per due ragioni fondamentali.

La prima ragione ha sicuramente a che fare con il ruolo imprescindibile che l'etica come filosofia prima ha avuto nel dibattito contemporaneo. La seconda ragione invece, riguarda proprio il particolare statuto che Levinas attribuisce alla figura del terzo, oggetto di numerose critiche¹ tanto degli autori a lui contemporanei quanto degli interpreti. Nonostante le numerose critiche e le perplessità che si annidano attorno al concetto di terzo, come avremo modo di vedere, riteniamo che, attraverso un adeguato commento, l'eredità della lezione levinassiana si riveli ancora oggi una fonte inesauribile e preziosa per un discorso sull'etica.

Da un lato dunque, la filosofia di Emmanuel Levinas costituisce una fonte non secondaria di ispirazione di questo lavoro, e dall'altro, proprio le ambiguità e le difficoltà riscontrabili nell'elaborazione levinassiana del concetto di terzo e giustizia — come vedremo — offriranno la possibilità di ripensare tale nozione senza tuttavia abbandonare del tutto l'istanza che guida tutto il discorso levinassiano sull'etica: «il Bene investe la libertà — mi ama prima che io l'ami. Grazie a questa anteriorità l'amore è amore»².

¹ cfr. In particolare A. Peperzak, *Autrui, Société, Peuple de Dieu. Quelques réflexions à partir d'Emmanuel Levinas*, in "Archivio di Filosofia", n. 1-3, 1986, pp. 309-318; AA. VV., *Difficile justice* a cura di J. Halpérin e N. Hansson, Albin Michel, Paris, 1998; A. Herzoh, *Penser autrement le politique*, Kimé, Paris, 1997; V. Tsonga Luutu, *Penser le sociopolitique avec Levinas*, Profac, Lyon, 1993.

² E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974; trad. it. S. Petrosino, M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jacabook, Milano, 1983, p. 141. p. 15, n. 7.

Nell'opera di Emmanuel Levinas, la particolare relazione fra il Medesimo e l'Altro fondata sull'assoluta separazione dei due termini e sul primato dell'alterità rispetto a qualsiasi iniziativa del soggetto, frutto di una serrata critica all'ontologia occidentale, conduce ad un'interpretazione del terzo connotata da una duplice ambiguità.

Per un verso infatti esso assume i tratti di un momento derivato dall'originaria relazione di prossimità, per altro verso sembrerebbe metterne in discussione la stessa originarietà, come emerge in un passaggio emblematico di *Altrimenti che essere*: «La relazione con il terzo è un incessante correzione dell'asimmetria della prossimità in cui il volto si s-figura [...] è grazie a Dio soltanto che, soggetto incomparabile a Altri, sono avvicinato in altro come gli altri, vale a dire “per me”³.

La duplice ambiguità che caratterizza lo statuto del terzo, come osserva giustamente Bedorf, impedisce al lettore di liberarsi «dall'impressione che il terzo non sia che una categoria secondaria⁴». Il presente studio si propone di ricostruire alcuni dei momenti fondamentali dell'opera levinassiana attraverso i quali è possibile mettere in luce i presupposti teoretici che stanno alla base della sua concezione del terzo, evidenziando quelle difficoltà che rendono difficilmente attuabile un concreto esercizio della responsabilità che possa essere esteso a *chiunque e ciascuno*, nessuno escluso. L'intento principale della nostra ricerca è allora quello di proporre un itinerario che, assumendo la nozione di terzo come ipotesi teorica e sviluppandola attraverso un approccio tematico, consenta di assegnare alla reciprocità un'etica del riconoscimento inclusivo.

La rilevanza speculativa della nozione di terzo per un'etica della reciprocità risiede — a nostro avviso — nel fatto che esso, attraverso opportune mediazioni speculative, può configurarsi come condizione di apertura a uno spettro di relazioni potenzialmente illimitato, irriducibile a una mera simmetria relazionale e che, proprio per questo, permette di sottrarre la reciprocità ad una declinazione meramente contrattuale riconducibile alla logica contrattuale del *do ut des*, attribuendole al contrario una connotazione spe-

³ E. Levinas, *Altrimenti che essere...* p. 198.

⁴ T. Bedorf, *Riflessioni su intersoggettività e terzietà. Prospettiva etica e normatività in Responsabilità di fronte alle storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà* a cura di M. Durante, Il melangolo, Genova, 2008, p. 154.

cificamente etica che trova nel riconoscimento universalmente inclusivo il suo tratto costitutivo.

Considerato ad un livello ulteriore come momento costitutivo della relazione interpersonale e non come semplice momento derivato, esso offrirebbe la possibilità di individuare una “terza via” che consenta di pensare la relazione intersoggettiva al di là dell’opposizione tipicamente moderna tra il primato della soggettività e quello dell’alterità, caratteristica di una impostazione e di un paradigma duale. Se è certamente vero che la tematica dell’alterità assume notevole rilevanza nel dibattito filosofico contemporaneo a partire dalla trattazione husserliana dell’intersoggettività⁵, tuttavia una tale impostazione — come rileva Giovanni Ferretti — «significa dichiarare fin dall’inizio l’intento di tendere verso il livello della fondazione, andando per quanto possibile alla ricerca dell’origine stessa del senso e della realtà dell’intersoggettività, individuata a partire dall’io o a partire dall’altro⁶». Ciò significa che il senso ultimo dell’intersoggettività oscilla fra un livello di fondazione di tipo gnoseologico (a partire dalla coscienza di sé del soggetto) e un livello di tipo etico (a partire dall’originarietà dell’alterità), per cui essa non è riconosciuta come un fenomeno originario, più originario rispetto alla considerazione dell’io e il tu come termini distinti e contrapposti. Il legame intersoggettivo, la relazione, appare allora in questo contesto non come la cifra più propria dell’umano di cui rendere conto sul piano concettuale, bensì come alcunché di artificioso o artificiale. Da ciò deriva la difficoltà di individuare un legame partecipativo che possa mediare le differenze fra i soggetti, tanto sul piano strettamente teorico quanto su quello pratico.

Interrogarsi sullo statuto del terzo significa allora provare a pensare e ripensare una diversa modalità relazionale che, lungi dal configurarsi come un aspetto estrinseco e secondario, assume la relazione come cifra più propria dell’umano. Ancora di più, significa concepire il nostro *stare insieme* superando le difficoltà e i limiti che derivano tanto dall’individualismo atomizzante quanto dal collettivismo omologante. La difficoltà nel reperire un’alternativa fra questi due estremi, ci sembra chiaramente esemplificata nel

⁵ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Springer, Netherlands, 1991; trad.it F. Costa, *Meditazione cartesiana con l’aggiunta dei Discorsi Parigini*, Bompiani, Milano, 1989.

⁶ G. Ferretti, *Il bene al di là dell’essere. Temi e problema della filosofia levinassiana*, ESI, Napoli, 2003, p. 265.

fenomeno di progressiva erosione dei rapporti condivisi tipico dell'epoca contemporanea, riconducibile alla difficoltà di identificare un legame riconoscibile come costitutivo e che alimenta una oscillazione *schizofrenica*⁷ fra la dimensione pubblica e quella privata, in cui il terzo assume perlopiù i tratti di un correttivo normativo. Ciò che si cercherà di mostrare nel corso del presente lavoro è che il terzo può essere inteso non soltanto come l'*egli* accanto al tu, un mero dato empirico e per questo sempre al limite della contingenza, bensì come il momento inaugurale, la cifra costitutiva dell'apertura della relazione fra il soggetto e l'altro.

La presente ricerca intende allora mettere in evidenza la centralità del tema del terzo che — questa è la nostra ipotesi — se assunto nell'ottica di un paradigma triadico, che non esclude un rimando alla trascendenza, consente di tenere insieme prossimità e distanza poiché condurrebbe ad una diversa declinazione dell'intersoggettività, in cui viene meno tanto l'imperialismo del soggetto quanto quello dell'altro. In una tal prospettiva né l'io né l'altro possono rivendicare l'origine della relazione ma entrambi si riconoscono nella partecipazione ad un *terzo termine* di cui non detengono la condizione di possibilità. Ciò comporta un diverso approccio alla dinamica interpersonale che pone al centro sia l'identità personale, sia l'identità relazionale. Se ciò che è originario non è né l'io né l'altro, ma la relazione stessa, ciò significa che entrambi si costituiscono nella rete di un'intersoggettività originaria in cui l'identità è strutturalmente una identità di relazione. Come osserva Botturi «si tratta di prendere sul serio il valore dell'identità relazionale e della relazionalità identificante, che toglie d'un colpo legittimità al soggetto fonologico dell'individualismo metodologico e al soggetto sociale, definito in termini di pura appartenenza»⁸.

In questo senso la tesi non si propone come uno studio complessivo sull'opera di Emmanuel Levinas, lasciandosi guidare piuttosto dalle sue suggestioni e provocazioni, con l'intento di re-interpretarle alla luce del confronto con le posizioni di Paul Ricoeur e Jean-Luc Nancy, che — seppur secondo approcci differenti — non escludono ma va-

⁷ Tale espressione è utilizzata da E. Housset nel suo libro *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Cerf, Paris, 2008, p. 13.

⁸ F. Botturi, *Pluralismo e libertà* in *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, a cura di C. Vigna, Vita&Pensiero, Milano, 2002, p. 100.

lorizzano la nozione di reciprocità, centrale per i presupposti che guidano il nostro lavoro.

L'impianto della tesi verrà suddiviso in due sezioni. La prima sezione composta da tre capitoli, caratterizzata da un taglio storiografico-ricostruttivo, dedicata interamente a Levinas.

Attraverso l'esplorazione della prima produzione levinassiana che pone al centro il rapporto con la fenomenologia husserliana e l'ontologia heideggeriana, verranno individuati i principali nuclei concettuali alla base dell'impostazione etica levinassiana che condurranno, dopo un'iniziale fase di accettazione entusiastica, ad un abbandono e ad una serrata critica delle posizioni di Husserl e Heidegger. Seguendo il progressivo distacco che Levinas va maturando in questa prima fase del suo pensiero, il secondo capitolo si soffermerà invece sull'analisi del nesso fra soggettività e alterità, così come sviluppato dall'Autore nelle due opere principali: *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità e Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. L'obiettivo di questa prima parte sarà quello di mostrare come al rifiuto della tradizione ontologica, Levinas contrapponga la necessità e l'urgenza di abbandonare il *logos* greco identificato come il "luogo dello stesso", a cui tutta la filosofia occidentale tenta di ritornare senza potersene affrancare e dunque, senza potersi realmente aprire a una dimensione dell'altro dall'essere. Alla totalità immanente incarnata dall'ontologia occidentale Levinas opporrà un pensiero della trascendenza pura, non della partecipazione all'essere ma della separazione, da cui deriva una peculiare interpretazione del nesso fra soggettività e alterità e, conseguentemente, della stessa relazione intersoggettiva.

L'ultimo capitolo della prima sezione si occuperà di problematizzare il nesso fra soggettività e alterità alla luce del terzo, seguendone le linee di sviluppo che, abbozzate in alcune pagine de *Il tempo e l'altro*, troveranno un'esplicita formulazione nell'opera del 1974.

La seconda parte, composta anch'essa da tre capitoli, con un taglio più interpretativo, si proporrà di far interagire la proposta di Levinas con alcuni momenti della filosofia di Paul Ricoeur e Jean-Luc Nancy. Un doppio dialogo motivato per un verso, dal fatto che entrambi, in maniera più o meno esplicita, intrattengono un dialogo con il filosofo

lituano. È questo il caso soprattutto di Ricoeur. In Nancy seppur tale dialogo risulterà meno esplicito non per questo si rivelerà meno significativo. Per un altro verso invece, questo doppio dialogo, sebbene nella diversità degli approcci degli autori, consente di approfondire e valorizzare due aspetti che appaiono particolarmente significativi per le intenzioni che sorreggono il nostro lavoro: il tema della reciprocità e del comune che accomuna. Temi quasi del tutto assenti nella proposta levinassiana ma che — a nostro avviso — costituiscono gli elementi fondamentali per un'interpretazione alternativa del terzo.

Il quarto capitolo affronterà dapprima le tappe del confronto fra Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas per poi soffermarsi sui temi della reciprocità e del mutuo riconoscimento. Tali temi verranno poi sviluppati e problematizzati specificamente alla luce del terzo e della giustizia evidenziandone i guadagni concettuali rispetto all'impostazione levinassiana. L'analisi della proposta ricoeuriana non si limiterà tuttavia a mostrare gli elementi di divergenza fra i due Autori provando altresì a tener conto di quegli elementi che, anche nell'opera ricoeuriana, sembrerebbero frenare una piena assunzione del terzo.

Il quinto capitolo, dedicato al rapporto fra l'opera di Jean-Luc Nancy e Emmanuel Levinas, porrà l'accento sul tema della comunità, senza la pretesa di ricostruire in maniera esaustiva il confronto fra Emmanuel Levinas e Jean-Luc Nancy, un'impresa che richiederebbe tempi e luoghi differenti. In linea con l'intenzione di fondo che guida questo lavoro, l'intento del capitolo sarà quello di rileggere alcuni momenti della proposta di Jean-Luc Nancy, individuando quei luoghi in cui emerge in maniera più esplicita un confronto con l'opera di Emmanuel Levinas. L'accento verrà posto sul concetto heideggeriano di *Mitsein*, che, come vedremo, costituisce il nucleo concettuale fondamentale a partire dal quale, entrambi gli Autori, sviluppano la questione del terzo. Da qui procederemo evidenziando come tale questione conduca certamente a due differenti prospettive etiche che non escludono tuttavia la possibilità di un dialogo fruttuoso. La ricerca e l'individuazione dei punti di contatto fra i due Autori avrà dunque come obiettivo principale quello di mostrare i possibili guadagni concettuali che la differente de-

clinazione del terzo comporta per la possibilità di un riconoscimento universalmente inclusivo.

L'ultimo capitolo, infine, mettendo insieme i guadagni concettuali dei capitoli precedenti, proverà a rileggerli alla luce del paradigma triadico. Scopo principale dell'ultimo capitolo sarà allora quello di riprendere ed esplicitare il tema del terzo tenendo conto degli elementi emersi dal confronto tra gli autori e, nel contempo, sviluppandoli mediante una valorizzazione del tema della trascendenza.

Tale chiave interpretativa verrà assunta e analizzata provando ad immetterci nell'orizzonte di una prospettiva di ricerca più ampia, mossa dalla convinzione che se il terzo, non soltanto viene inquadrato nell'ottica di un paradigma triadico ma viene radicalizzato attraverso il rimando alla trascendenza, può onorare un'apertura inclusiva illimitata poiché da un lato, si pone come condizione e apertura stessa della relazione e, dall'altro, come la persona empirica *di* cui e *a* cui rispondo. Lo sviluppo di queste premesse condurrà ad identificare nella nozione di terzo un vincolo partecipativo universalmente condiviso che troverà il suo principio istitutivo nel concetto di Bene comune, in grado di inaugurare un orizzonte in cui con-divisione e partecipazione disegnano uno scenario in cui l'inclusione è sempre possibile.

L'evento trinitario evocato nelle ultime pagine, infine, ci sembra costituire un possibile terreno di sviluppo delle questioni che questo lavoro ha tentato di attraversare.

Prima parte

Capitolo 1

Levinas tra fenomenologia e ontologia.

*Al mito di Ulisse che ritorna
ad Itaca, vorremmo opporre la
storia di Abramo
che lascia per sempre la patria
per una terra ancora sconosciuta.*

E. Levinas, *Totalità e infinito*

1.1 Oltre l'ontologia. Verso un pensiero dell'altro

In questa prima parte vedremo attraverso una serie di scritti della prima produzione levinassiana, di ricostruire il tentativo di superamento dell'ontologia occidentale da parte di Levinas e di mostrare in che modo egli proceda verso un superamento dell'ontologia occidentale in direzione di una nuova prospettiva circa il tema della soggettività e di un'alterità originaria. Non essendo Levinas un filosofo sistematico *stricto sensu* ma piuttosto un pensatore a-sistematico, non seguiremo un ordine cronologico delle opere quanto piuttosto un ordine tematico. In questo modo sarà più semplice seguire il tentativo di “decostruzione” dell'ontologia operata da Levinas.

Il superamento dell'ontologia implica la rottura con una tradizione filosofica che, secondo Levinas, risulta incapace di elevarsi a riflessione dell'alterità e della differenza. Tale rottura consiste per Levinas nel contestare l'origine greca della filosofia per contrapporgli un pensare che precede l'interrogazione greca dell'essere e del logos. Un pensare originario espresso in forma non ontologica. Questo pensiero è per Levinas il pensiero dell'altro dall'essere. Pensiero della trascendenza pura, non della partecipazio-

ne all'essere ma della separazione. Pensiero dell'altro e non del medesimo, il quale secondo Levinas, sarebbe proprio di tutta la tradizione filosofica occidentale.

Nonostante Levinas riconosca esplicitamente il suo debito nei confronti della fenomenologia husserliana e dell'ontologia heideggeriana, tale riconoscimento non gli impedisce di rintracciare nei due pensatori alcuni elementi caratteristici della concezione greca del logos. La concezione di un *telos* della ragione indirizzato all'essere, la quale pertanto diviene incapace, in entrambi i pensatori, di trascendere lo stesso. La concezione di un'archeologia come ricerca dei principi, che non può giungere a quella dimensione anarchica antecedente lo stesso, dimensione costantemente rivendicata da Levinas, la quale soltanto può farsi autentico pensiero della differenza. La concezione di un'etica che sia all'origine di ogni significazione ontologica e metafisica.

Tutte le opere di Levinas, con differenti livelli di intensità, sono attraversate dall'urgenza di abbandonare il luogo greco, il "luogo dello stesso", quel luogo a cui tutta la filosofia occidentale tenta di ritornare senza potersene affrancare, dunque senza potersi realmente aprire a una dimensione dell'altro dall'essere. Non a caso Levinas simboleggia questo ritorno della filosofia occidentale con il ritorno di Ulisse a Itaca. A tale immagine egli oppone la fede di Abramo come simbolo di un'uscita reale verso l'altro. Ciò che Levinas si propone sin dalle prime opere è il superamento dell'eredità del logos greco che egli scorge nei due ultimi grandi pensatori dell'occidente: Husserl e Heidegger.

Già ne *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia* di Husserl egli considera la fenomenologia quale «ultima espressione del platonismo, caratterizzata come questo, dal primato della teoria e della costituzione e predeterminazione dell'oggetto da parte dell'idea¹». Ciò implica ancora un primato della visione, violenza della luce, propria della tradizione occidentale. Nonostante Levinas si proponga di riprendere alcune posizioni fondamentali della filosofia husserliana, egli si propone di rompere con la tradizionale relazione soggetto-oggetto, allo scopo di impostare un tipo di relazione totalmente differente con l'altro, ancora più radicale di quella proposta da Husserl.

La necessità di rompere con la tradizione incarnata tanto da Husserl quanto da Heidegger, è da ricercarsi nella profonda preoccupazione levinassiana di pensare un'alterità

¹ G. Mura, *Emmanuel Levinas: ermeneutica e separazione*, Città Nuova, Roma, 1982, p. 15.

che non sia quella determinata dall'oggetto compreso nella mera teoria, bensì un'esteriorità separata dalla teoria ma allo stesso tempo intenzionata dalla coscienza. Alla luce di questa esigenza si comprende anche l'assunzione iniziale del concetto husserliano di intenzionalità da parte di Levinas.

Secondo le Levinas, l'impostazione husserliana tuttavia risentirebbe ancora dell'atteggiamento naturalistico nella relazione soggetto-oggetto, non riuscendo in tal modo a porre un chiaro rapporto di distanza con l'oggetto e dunque di separazione con l'altro. La filosofia di Husserl sarebbe, secondo l'Autore, ancora una filosofia rappresentativa, ove la coscienza che intenziona l'oggetto risulterebbe essere l'unico accesso nei confronti dello stesso e dell'altro, facendo sì che alla conoscenza e alla rappresentazione della realtà venga assegnato il primato nei confronti del mondo e della stessa rivelazione di significato dell'essere del mondo. Se la *Sinnegebung* è opera di un io sovrano, l'altro non può che essere assorbito in una rappresentazione che diviene totalizzante e totalitaria.

La polemica contro una concezione della filosofia come rappresentazione è costante in Levinas, poiché essa impedisce di pensare radicalmente una filosofia dell'alterità e della differenza, fondando unicamente una filosofia dell'oggetto della coscienza distinto dalla coscienza. La rappresentazione di Husserl costituisce il primato del senso teoretico della significazione, e dunque ancora un primato del soggetto, contro ogni significazione che abbia una sorgente diversa. In tal senso la fenomenologia di Husserl non sarebbe nient'altro che un prolungamento dell'idealismo in quanto:

consiste a ridurre le qualità sensibili degli oggetti in contenuti provati in cui in un possesso adeguato del sentire da parte del senziente, si ritrova l'essenza immanente della coscienza, la coincidenza dell'essere e della sua manifestazione, essenza dell'idealismo la quale, sotto una forma diversa, si afferma nell'ontologia contemporanea²

² E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974 ; trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano, p.80.

Nella critica svolta da Levinas assume particolare rilievo la nozione di orizzonte, la quale, secondo il filosofo, svolgerebbe la medesima funzione della nozione di concetto nell'idealismo, secondo cui «l'ente si comprende nella misura in cui il pensiero lo trascende, per misurarlo nell'orizzonte nel quale si profila»³.

L'orizzonte della fenomenologia è ciò che secondo l'Autore, fonda «l'imperialismo ontologico» di *Sein und Zeit*, attraverso il quale nell'orizzonte luminoso dell'essere l'ente perde la sua alterità, il suo volto. La metafora della luce e della visione appartiene per Levinas non solo alla fenomenologia ma a tutta la tradizione filosofica occidentale, la quale proprio attraverso il primato assegnato alla visione, alla luce, sarebbe incapace di cogliere ciò che non è illuminabile, ovvero il mistero dell'alterità. Accanto al primato della rappresentazione, la critica di Levinas, si rivolge anche ad un altro elemento caratteristico della fenomenologia husserliana, ovvero il primato del *logos*. Un *logos* impersonale che non è verbo di nessuno e che avrebbe fondato una teoria come vedere alla luce dell'essere, fondando così il rapporto con l'ente nella teoria come ontologia.

Come rileva in maniera esemplare Derrida in *Violenza e metafisica*, il modo di procedere di Levinas risulta particolarmente complesso: «mentre rifiuta l'idealismo e la filosofia della soggettività, deve denunciare anche la neutralità di un logos che non è verbo di nessuno. Il verbo non deve essere soltanto verbo di qualcuno; deve oltrepassare quello che viene chiamato il soggetto parlante, verso l'altro»⁴.

Il rapporto con l'altro è per Levinas discorso che precede il *logos* ed è all'origine della sua stessa significazione. Levinas afferma più volte di volersi rifare al metodo fenomenologico, tuttavia ci si dovrebbe chiedere se tale assunzione non comporti qualche difficoltà. Risulta quanto meno complesso separare il metodo della fenomenologia da ciò a cui quel metodo rimanda come teoria e come fondazione del logos. Così osserva a tal proposito Derrida: «il metodo può essere preso in prestito come un arnese?»⁵. E ancora:

³ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haye, 1961; trad. it. *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di A. Dall'Asta, Jaca Book, Milano, 1990, p. 42.

⁴ J. Derrida, *L'écriture e la différence*, Seuil, Paris, 1967, trad. it. *La scrittura e la differenza*, a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1990, pp. 124-125

⁵ *Ivi.*, p.149.

Ora, sarebbe fin troppo facile dimostrare che quello a cui rinvia, esplicitamente e in ultima istanza, questo metodo fenomenologico, è la decisione stessa della filosofia occidentale che sceglie di essere, da Platone in poi, come scienza, come teoria, proprio quello che Levinas vorrebbe mettere in questione attraverso i procedimenti e il metodo della fenomenologia⁶.

Secondo queste precisazioni l'assunzione levinassiana del metodo fenomenologico appare in qualche modo incoerente e questo sembra andare contro la stessa interpretazione della fenomenologia, non riuscendo per questo a coglierne gli aspetti di originalità.

Ci si dovrebbe chiedere a questo punto come sia possibile utilizzare l'intenzionalità husserliana in chiave antiteoretica, dal momento che la natura stessa della fenomenologia è quella di fondare rigorosamente come scienza la filosofia.

Se dovessimo indicare insieme il motivo per cui Levinas accoglie in un primo momento le istanze e della fenomenologia husserliana, e dell'ontologia heideggeriana e, in seguito se ne allontana, potremmo dire, con le parole di Lissa, che ciò è dovuto sostanzialmente al fatto che, per ciò che concerne il primo motivo, Levinas accoglie i tentativi compiuti da entrambi gli autori, i quali, osserva Lissa, «distaccandosi dalle tematiche tradizionali del soggetto trascendentale e del soggetto empirico, avevano posto al centro dell'attenzione l'uomo concreto da descrivere come evento ontologico della verità»⁷. Per quanto riguarda il secondo invece, ciò è dovuto al fatto che entrambi, nonostante pongano al centro della loro riflessione l'attenzione verso il soggetto, l'uomo concreto, essi rimangono impigliati nei *lacci del teoreticismo* e ciò perché:

Se entrambi s'erano posti il problema di azzardare un passo al di là dell'Essere e di aprirsi il varco verso una concezione della soggettività diversa da quella sostenuta dall'idealismo moderno, entrambi avevano mancato questo obiettivo, perché si erano preoccupati di assicurare al soggetto umano la padronanza del suo destino, finendo per restare fe-

⁶ *Ivi.*, p. 150.

⁷ G. Lissa., *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi Levinasiani*, Guida, Napoli, 2003, p. 76

deli all'ispirazione di fondo di quell'idealismo, da sempre impegnato a costruire una filosofia del potere sull'essere⁸.

Abbiamo evidenziato qui, in maniera abbastanza schematica, i principali motivi della critica levinassiana all'ontologia occidentale. Tuttavia per meglio comprendere non soltanto le ragioni della sua critica ma altresì la diversa interpretazione del nesso fra soggettività e alterità, di cui ci occuperemo nel capitolo 2.

I lavori giovanili di Levinas rappresentano quindi un passaggio essenziale, tanto per comprendere la natura della sua costante critica alla filosofia occidentale quanto perché rappresentano lo sfondo concettuale indispensabile della sua filosofia e dunque della sua comprensione.

⁸ Ivi., p. 77

1.2 Husserl e il concetto di intenzionalità

Edmund Husserl rappresenta un riferimento costante della riflessione di Levinas. Lo provano i numerosi saggi a lui dedicati a partire dalla primissima opera di Levinas risalente al 1930 che, tra l'altro, costituisce anche la prima opera dedicata al pensiero husserliano in Francia. *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl* e quello dedicato nella produzione più matura del filosofo nel 1974, *A partire da Husserl* (sottotitolo *Dalla coscienza alla veglia*), compreso poi nel libro del 1982, *Di Dio che viene all'idea*. Sempre a Husserl sono dedicati quattro saggi scritti per il centenario della sua nascita, tranne l'ultimo, apparso originariamente nel 1965 e che costituiscono la sezione *Commentaires nouveaux* della seconda edizione di *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*. Il riferimento a Husserl torna anche in una delle due opere maggiori di Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Nelle ultime pagine l'Autore afferma come le sue analisi rivendichino lo spirito della filosofia husserliana restando fedele all'analisi intenzionale ove questa significhi *la restituzione delle nozioni all'orizzonte del loro apparire, orizzonte misconosciuto, dimenticato o spostato nell'ostensione dell'oggetto*, in un percorso che tuttavia si situa al di là della fenomenologia.

Se è dunque vero che Husserl rappresenta un punto di riferimento costante nella riflessione levinassiana, è pur vero che Levinas se ne discosta non soltanto per la sua lettera ma altrettanto per il suo spirito, così come accadrà per lo stesso Heidegger, di cui pur riconoscendo il debito, Levinas manifesterà il dubbio di averlo *deformato e mal compreso*.

La teoria dell'intuizione nella fenomenologia scritta come tesi di dottorato e pubblicata nel 1930, appare in una fase estremamente delicata dell'evoluzione interna del pensiero husserliano. Nel 1913 era infatti comparso il primo volume delle *Ideen* che aveva contribuito a creare non solo un cambiamento decisivo nell'opera di Husserl, ma altresì una svolta circa lo stesso dibattito sul pensiero husserliano e sul suo supposto "logicismo". Tuttavia questo non diminuì i problemi concernenti invece quello che era stato definito "l'idealismo fenomenologico" husserliano. In questo clima, la lettura levinassiana, appare immediatamente dominata da una duplice preoccupazione: da un lato,

cogliere la segreta unità della riflessione husserliana, dall'altro, cogliere il complesso di riflessioni che la svolta dell'analitica esistenziale di Heidegger aveva impresso allo stesso movimento fenomenologico.

È importante sottolineare sin da ora, prima di addentrarci nella specifica lettura levinassiana, che il tema centrale dell'opera, ovvero la teoria dell'intuizione, è assunta da Levinas come quel nucleo tematico in grado di mediare il passaggio dallo Husserl de *La filosofia come scienza rigorosa*, allo Husserl della coscienza e della soggettività trascendentale. L'intento di Levinas è quello di mostrare come, nonostante tutto, vi sia una complessa unità strutturale all'interno dell'opera di Husserl, per cui il "primo" Husserl, quello de *La filosofia come scienza rigorosa*, risulta adeguatamente compreso soltanto alla luce del "secondo" Husserl. Un'interpretazione ermeneutica, lo si deve rilevare, particolarmente lucida e apprezzabile, considerando che all'epoca in cui Levinas pubblica la sua prima opera su Husserl, il pensiero husserliano non era stato ancora ampiamente studiato e dunque, divulgato, nell'ambiente filosofico francese⁹.

In questa articolata rilettura dell'opera husserliana, volta a dare una solida unità al pensiero di Husserl, Levinas presta particolare attenzione a quel movimento che dal fondato risale al fondamento, cioè, all'apparire del fenomeno nell'orizzonte soggettivo di ogni apparizione. Proprio tale plesso tematico costituisce la base dello sforzo ermeneutico levinassiano e anche il suo interesse teoretico. Si può dunque affermare che l'esigenza di rilevare una struttura unitaria nella riflessione di Husserl sia anche ciò che giustifica la stessa struttura dello scritto di Levinas che, prende le mosse da un'esposizione generale del pensiero di Husserl sulla base delle *Ideen*, concentrandosi poi sul concetto di intuizione illustrato con un movimento a ritroso verso le *Logische Untersuchungen*, fino ad arrivare alle ultime acquisizioni della filosofia husserliana.

Questo stesso interesse fa eco alla prima parte del lavoro in cui Levinas ricostruisce la contrapposizione tra naturalismo e psicologismo, motivata non tanto dalla necessità

⁹ Di seguito i principali saggi apparsi fino ad allora: V. Delbos, Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1911; J. Hering, Phénoménologie et Philosophie religieuse, Alcan, Paris, 1925: due articoli di L. Chestov, Memento mori e Qu'est-ce que la vérité, in «Revue philosophique de la France et de l'Etranger», gennaio-febbraio 1926, gennaio-febbraio 1927; seguito da J. Hering, Sub specie aeterni, «Revue d'histoire et de philosophie religieuse» 1927; A. Gurwitsch, La philosophie phénoménologique en Allemagne, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n.4 1928.

di fornire uno statuto universale e necessario alla logica, quanto piuttosto dalla preoccupazione di operare il passaggio concettuale da una coscienza basata sul modello naturalistico a una coscienza assoluta e intenzionale, basata piuttosto sul modello strettamente fenomenologico-trascendentale. In tal modo la stessa analisi della coscienza intenzionale, trattata subito dopo la polemica con lo psicologismo, si va configurando mediante un movimento opposto a quello di risalita verso il fondamento. Il tema della soggettività trascendentale viene a collocarsi al centro di quest'opera levinassiana.

La riduzione fenomenologica conduce al soggetto e dal soggetto ha luogo la corrente intenzionale e trascendente che conduce verso l'oggetto.

Come abbiamo già accennato, la teoria dell'intuizione costituisce il nucleo fondamentale attorno al quale ruota tutta l'interpretazione di Levinas. Coerentemente con lo sforzo ermeneutico dell'Autore, essa rappresenta il concetto fondamentale attorno al quale si riannoda tutta l'opera di Husserl, il suo filo conduttore tematico che ne attraversa longitudinalmente tutte le fasi. Per tali motivi non appare strano allora che, ciò che per Husserl si colloca all'inizio del filosofare, ovvero la riduzione fenomenologica, venga trattato da Levinas esplicitamente soltanto alla fine del suo studio. Tale impostazione indica come il gesto ermeneutico e insieme teoretico di Levinas sia rivolto verso la soggettività come quel luogo in cui convergono tutti i livelli della teoria dell'intuizione.

L'intento principale dell'opera consiste quindi nel rilevare come la teoria dell'intuizione di Husserl, fondamentale nel suo metodo fenomenologico, derivi dalla nuova impostazione ontologica della sua filosofia. La tesi fondamentale che emerge è che la fenomenologia husserliana, pur partendo da problemi strettamente gnoseologici, offra invero una nuova concezione dell'essere.

Già in queste prime battute emerge in maniera piuttosto chiara l'intento principale dell'opera:

Proponendoci di studiare l'intuizionismo nella fenomenologia di Husserl, non potremo di conseguenza separare, nel corso della nostra esposizione, la teoria dell'intuizione come metodo filosofico da ciò che si potrebbe chiamare l'ontologia di Husserl. Al contrario, il nostro

obiettivo è di mostrare come l'intuizione che egli propone come modo di filosofare derivi dalla sua concezione dell'essere¹⁰.

A partire dalle critiche rivolte al naturalismo ne *La filosofia come scienza rigorosa*, secondo cui esso non riuscirebbe a fondare la conoscenza delle essenze logiche quali dati universalmente validi, Husserl va formulando un superamento della naturalizzazione della coscienza e una diversa concezione dell'essere e del metodo filosofico.

Secondo Levinas la nuova impostazione ontologica della fenomenologia husserliana emergerebbe dalla sua analisi della coscienza concreta che nel suo modo di essere proprio è caratterizzata da un particolare tipo di absolutezza e dall'intenzionalità. Levinas dedica un'ampia analisi a entrambi gli aspetti. Per quanto concerne l'absolutezza della coscienza, essa non è dedotta attraverso il tradizionale argomento ontologico, bensì attraverso il metodo fenomenologico. Il modo di esistere della coscienza appare nel suo essere presente a se stessa. Tale absolutezza deriva sicuramente da un'estremizzazione della tesi cartesiana del *cogito*, ma se ne discosta per il fatto che essa, in quanto presenza a se stessa, rappresenta il fenomeno primo dell'esistenza in base al quale è possibile cogliere il modo di esistere degli oggetti esterni ad essa. Inoltre, il modo di esistere degli oggetti esterni non si caratterizza per l'opposizione alla coscienza, come accade invece in Cartesio, bensì in base alla diversa struttura dei rimandi percettivi. La struttura dei diversi rimandi percettivi introduce la seconda caratteristica fondamentale della coscienza: l'intenzionalità.

E proprio in tale concetto — secondo l'Autore — consiste l'originalità della concezione husserliana della coscienza. L'intenzionalità si pone come vero atto di trascendenza e non come mero attributo di una sostanza pre-esistente. L'intenzionalità — scrive Levinas, «costituisce la soggettività stessa del soggetto. La sua sostanzialità consiste infatti nel trascendersi»¹¹. È innegabile come l'interpretazione levinassiana dell'intenzionalità husserliana risenta dell'influenza heideggeriana. Il nucleo essenziale dell'in-

¹⁰ E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris, 1930; trad. it. *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, a cura di S. Petrosino, trad. di V. Perego, Jaca Book, Milano, 2002, p. 8.

¹¹ *Ivi*, p.55.

tenzionalità consisterebbe infatti, secondo Levinas, «nell'aver posto nel cuore stesso della coscienza il contatto con il mondo»¹².

Il tema dell'intenzionalità viene riletto da Levinas alla luce delle obiezioni di idealismo rivolte dai discepoli di Husserl secondo i quali, in base al paragrafo 49 delle *Idee*, sarebbe possibile giungere all'ipotesi dell'esistenza di una coscienza senza mondo. Tuttavia, secondo Levinas, non è questo il vero nucleo problematico dell'impostazione husserliana, quanto piuttosto il fatto che proprio il paragrafo 49 comprometterebbe il modo di esistere della coscienza come intenzionalità. Levinas tenta allora di rileggere il paragrafo 49 alla luce di tutto il sistema husserliano, nel quale, a suo avviso, si negherebbe assolutamente la possibilità dell'esistenza di una coscienza senza intenzionalità. Questa impossibilità risiederebbe proprio nella teoria dell'intuizione come piena coincidenza tra l'inteso e il dato, in quanto l'intenzione di un significato trova perfetto "riempimento" (*Erfüllung*) da parte di ciò che viene percepito. In tale coincidenza si ha allora l'evidenza dell'essere come presenza della coscienza all'essere. Così osserva Levinas: «L'evidenza si definisce, precisamente, come l'essere della coscienza davanti all'essere. Si ha qui l'origine stessa della nozione dell'essere»¹³.

Emerge in questo passaggio l'interpretazione in chiave ontologica della coscienza husserliana da parte di Levinas che, mediante il concetto di intuizione, fa emergere il senso dell'essere come perfetta trasparenza dell'essere alla coscienza e della coscienza all'essere. In ciò consisterebbe, secondo l'Autore, il nucleo essenziale dell'impostazione ontologica husserliana. E questo rimarrà per Levinas il punto fondamentale non soltanto per la sua interpretazione dell'ontologia ma altresì per il suo superamento.

Husserl tuttavia non si sarebbe interrogato sul tipo di essere che caratterizza la coscienza e il vissuto intenzionale, che è invece proprio la domanda fondamentale che si pone Levinas. Per Levinas si tratta del passaggio da un soggetto gnoseologicamente inteso a un'idea di esistenza assoluta della soggettività come elemento nuovo, diverso, e quindi da esplorare con altri strumenti filosofici. Husserl invece, secondo l'interpretazione levinassiana, non riuscirebbe a compiere questa operazione permanendo in una

¹² *Ivi*, p. 57.

¹³ *Ivi*, p. 89.

certa ambiguità. È proprio l'introduzione del tema dell'essere e dell'ontologia, assunto da Heidegger, che permette inizialmente a Levinas di dissipare le ambiguità dell'impostazione husserliana.

In questa prima interpretazione della filosofia di Husserl, Levinas ritiene che i punti fondamentali consistano sostanzialmente nel concetto di essere come modo d'essere per la coscienza, dunque come vissuto intenzionale, e nel metodo fenomenologico.

Tuttavia non mancano in quest'opera alcuni rilievi critici, come ad esempio l'accusa di intellettualismo dovuta al fatto che, nella teoria dell'intuizione, Husserl accordi un ruolo preminente alla conoscenza teoretico-rappresentativa, critica che rimarrà costante nella sua interpretazione di Husserl. Così egli scrive a tal proposito: «La teoria, la rappresentazione gioca un ruolo preponderante nella vita; essa costituisce la base di tutta la vita cosciente; essa è la forma dell'intenzionalità che assicura il fondamento di tutte le altre»¹⁴. La seconda critica riguarda invece la mancata riflessione circa l'origine dell'esigenza fenomenologica, ovvero il suo collegamento con la situazione storica e con la temporalità dell'uomo che ne costituiscono la stessa sostanzialità. «Questa riflessione sulla vita — scrive Levinas — è troppo separata dalla vita stessa, per cui non si vedono i suoi collegamenti con il destino, con l'essenza metafisica dell'uomo»¹⁵. Tale mancanza di riflessione è dovuta, secondo Levinas, alla preminenza dell'atteggiamento teoretico-rappresentativo, il quale si configura come un atteggiamento essenzialmente sovra-storico. Per questo afferma Levinas: «La rappresentazione affermata come la base di tutti gli atti della coscienza: ecco cosa compromette la storicità della coscienza e conferisce, per conseguenza, un carattere intellettualistico all'intuizione»¹⁶.

Vi è inoltre un altro punto, sottolineato fuggacemente da Levinas, in cui sembra bloccarsi il movimento husserliano di risalita dal fondato al fondamento, ovvero nel

¹⁴ *Ivi*, p. 86.

¹⁵ *Ivi*, p. 159.

¹⁶ *Ivi*, p. 173.

tema della *Ur-impression*¹⁷. Questo tema, non direttamente trattato da Levinas ma presente in tutto lo sfondo dell'opera, si riallaccia alla questione della possibilità di una coscienza senza mondo, tema sul quale Levinas insiste qui in maniera particolare. Su tale questione si concentrano le perplessità dell'Autore, poiché una coscienza senza mondo rischierebbe di compromettere il carattere fondamentale della coscienza, ovvero l'intenzionalità.

La possibilità di una coscienza senza mondo, senza oggetto, implicherebbe un sostanzializzarsi della coscienza, alla quale solo in un secondo momento potrebbe venir attribuito il movimento intenzionale.

L'importanza di questo tema per Levinas va ricercata nel fatto che dalla compromissione del movimento intenzionale emergerebbe una soggettività che si fonda esclusivamente su se stessa. Così scrive Levinas:

se il carattere intenzionale della coscienza sembra così fuori di dubbio, se l'intenzionalità interna, come realtà ultima che non si costituisce più, crea la sua stessa esistenza, il nostro problema iniziale del rapporto della coscienza con il mondo continua tuttavia a sussistere. Questa intenzionalità interna, che fa il carattere della coscienza, non è forse sufficiente a se stessa?¹⁸

Da quanto fin qui detto possiamo affermare come l'interpretazione di Levinas oscilli tra un forte entusiasmo per la fenomenologia di Husserl, e la delusione per la sua incapacità di superare la prospettiva gnoseologica, attestandosi su un piano prevalentemente teoretico.

¹⁷ Tale tema viene trattato in maniera piuttosto fugace nell'opera che stiamo analizzando. Troviamo un riferimento ad essa soltanto a p. 196, tuttavia dopo aver dichiarato a p. 65 di voler escludere dalla propria considerazione tematica le ricerche husserliane sulla costituzione del tempo immanente. Tale tematica verrà esplicitamente trattata da Levinas soltanto dieci anni più tardi ne L'opera di Edmund Husserl, (p.70-73) apparso in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger» 1940, poi raccolto con lievi modificazioni nel 1949 in DEHH. Riportiamo il passo: «Le analisi dell'io e della costituzione del tempo immanente, restano analisi di costituzione, cioè della potenza del soggetto su se stesso, persino sul passato [...] a meno che non si comprenda in Husserl l'io stesso come momento di un evento impersonale a cui le nozioni di attività e passività non si applicano più. È possibile trovare nella nozione di Ur-impression indicazioni in questo senso». p. 39.

¹⁸ *Ivi*, p. 79.

Nella lettura di Levinas, nonostante l'originalità con cui Husserl ridefinisce lo statuto ontologico della soggettività, continuerebbe a prevalere il primato assoluto della "tesi dossica".

Proprio a partire da questo rilievo è possibile comprendere meglio l'accusa di "intellettualismo" mossa alla fenomenologia husserliana che appare come uno dei fili conduttori di tutta l'opera. La coscienza teoretica come punto di approdo e struttura portante di tutta la realtà, blocca in qualche misura il movimento di risalita dal fondato al fondamento, costringendolo in una posizione per cui diviene impossibile rendere ragione tanto della realtà quanto della coscienza.

Il confronto con la filosofia husserliana viene ulteriormente sviluppato ne *L'opera di Edmund Husser del 1940*, sviluppo reso possibile soprattutto dalle nuove pubblicazioni del filosofo tedesco. Se nello scritto precedente la rilettura della filosofia husserliana risultava particolarmente segnata dall'influsso della filosofia heideggeriana, per cui lo stesso Husserl veniva riletto da Levinas alla luce della filosofia di Heidegger, qui si assiste invece a uno slittamento nel punto di vista critico. Esso non è più la filosofia heideggeriana bensì la posizione filosofica personale di Levinas. Rispetto all'interpretazione precedente infatti Levinas ritiene che la sua critica circa l'origine dell'esigenza fenomenologica venga a cadere, almeno parzialmente. Alla base del paradigma fenomenologico husserliano non vi sarebbe soltanto il motivo cartesiano di una scienza rigorosamente fondata bensì anche il motivo della vocazione dell'uomo alla libertà. Ciò che emerge con particolare evidenza in quest'opera è la radicalizzazione levinassiana dell'interpretazione ontologico-esistenziale della fenomenologia husserliana.

Tale radicalizzazione avviene mediante il concetto platonico della "luce". «L'ideale della luce, il sole intelligibile condizione di tutta l'esistenza: ecco i motivi platonici autentici della filosofia di Husserl, piuttosto che il realismo delle idee con cui lo si accosta a Platone»¹⁹. Nel sapere come visione Levinas individuerà non soltanto uno degli elementi caratteristici della fenomenologia husserliana ma anche uno dei motivi chiave della sua interpretazione di tutto il pensiero occidentale.

¹⁹ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1949; trad. it. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, a cura di F. Sossi, Cortina, Milano, 1998 pp. 53-54.

Per ciò che concerne la costituzione essenziale della coscienza intenzionale egli si rifà nuovamente all'evidenza ma questa volta in stretta connessione con il tema della libertà dello spirito. Attraverso questa connessione viene attribuito un ruolo preminente e attivo al soggetto nel processo conoscitivo. Così scrive Levinas:

La libertà consiste nel potere che l'uomo possiede di conferire al suo essere un senso ragionevole, di cogliere l'essere del mondo in quanto ragione che «dona un senso alle cose, ai valori, ai fini. Un sapere che non lascia nulla al di fuori della ragione, un sapere universale è il solo modo per lo spirito d'essere se stesso, libero riguardo al mondo»²⁰.

In questo modo l'intenzionalità perde la sua matrice heideggeriana che la intendeva come presenza dell'uomo al mondo e viene ora intesa come liberazione dell'uomo rispetto al mondo.

«L'intenzionalità — scrive Levinas — non è che il compimento stesso della libertà. In questo sta tutta l'originalità della teoria husserliana dell'intenzionalità e della libertà»²¹.

La coscienza intenzionale assume allora un carattere di assoluta autonomia: «L'autosufficienza del soggetto è ciò che ne caratterizza l'assolutezza»²².

Ciò che costituisce la tesi di fondo dell'interpretazione levinassiana è che la fenomenologia di Husserl si configuri come una filosofia della libertà:

la fenomenologia di Husserl è, in fin dei conti, una filosofia della libertà, di una libertà che si attua come coscienza e si definisce per suo tramite; di una libertà che non si caratterizza solo come l'attività di un essere, ma si pone prima dell'essere, e per rapporto alla quale l'essere si costituisce.²³

²⁰ *Ivi*, p. 47

²¹ *Ivi*, p. 43

²² *Ivi*, p. 51

²³ *Ivi*, p. 53.

Rispetto alla precedente interpretazione si assiste qui a una radicalizzazione dovuta al fatto che ora nella nozione di “evidenza” assume particolare rilievo il momento attivo della coscienza, quindi l’attività originaria e libera del soggetto spirituale. Nonostante quest’opera appaia meno impegnata sull’aspetto critico, ci pare interessante rilevare, per l’obiettivo di tale lavoro, la fugace critica concernente la relazione sociale in cui emerge l’insoddisfazione levinassiana circa la deduzione husserliana dell’intersoggettività. «La relazione sociale, invece di essere un impegno del soggetto anteriore al pensiero, e per conseguenza una situazione eccezionale dello spirito, è per Husserl il senso di un pensiero. Il rapporto con altri (*autrui*) si costituisce in un gioco di intenzioni»²⁴. Per Levinas infatti nella relazione intersoggettiva assume principale rilievo il primato della socialità quale impegno del soggetto nei confronti di altri, rispetto al pensiero, tema questo sul quale ci soffermeremo più avanti. Per ora, procediamo con lo sviluppo del pensiero di Levinas.

²⁴ *Ivi*, p. 52.

1.3 Levinas e Heidegger. Tappe di un confronto

Si può dire che, complessivamente, una prima interpretazione di Heidegger emerge già nelle opere che Levinas dedica a Husserl. Come visto precedentemente, infatti, molteplici elementi della fenomenologia husserliana, nonché talune critiche, vengono elaborate da Levinas sullo sfondo dell'ontologia heideggeriana. Tuttavia è bene sottolineare, onde evitare fraintendimenti circa l'interpretazione levinassiana, che la mediazione heideggeriana si situa esclusivamente in un determinato tratto della sua riflessione, ovvero proprio nel punto ideale in cui egli va maturando il suo distacco da Husserl.

L'incontro con Heidegger avviene nel 1928 a Friburgo dove Levinas si era recato per incontrare Husserl. Nucleo concettuale fondamentale dell'interpretazione di Heidegger è il superamento dell' "orizzonte" ontologico, inaugurato dalla fenomenologia di Husserl mediante l'attenzione ai concetti di temporalità e storicità dell'esistenza. Se il nucleo fondamentale della filosofia heideggeriana è il problema greco dell'essere e del suo oblio, la ricerca di Levinas è, al contrario, non quello dell'oblio dell'essere bensì dell'*altrimenti che essere*, di un pensiero dell'alterità non contaminato dall'essere.

Come abbiamo accennato più sopra, già ne *La teoria dell'intuizione*, Levinas esplicita in qualche misura il debito heideggeriano co-implicato nella lettura della fenomenologia di Husserl:

Proponendoci di studiare qui l'intuitivismo nella fenomenologia di Husserl, non potremo, di conseguenza, separare, nella nostra esposizione, la teoria dell'intuizione, come metodo filosofico, da ciò che si potrebbe chiamare l'ontologia di Husserl. Noi vogliamo, al contrario, mostrare come l'intuizione, che egli propone come metodo di filosofare, scaturisca dalla sua stessa concezione dell'essere²⁵.

Queste battute rendono chiaro ed esplicito l'intento levinassiano di interpretare la rivoluzione gnoseologica realizzata dalla prospettiva husserliana come conseguenza diretta di una, anche se non del tutto esplicita, rivoluzione ontologica. Tale impostazione rende altresì evidente il motivo per cui Levinas non si limita a presentare l'opposizione

²⁵ *La teoria dell'intuizione...* pp. 12-13.

tra fenomenologia e psicologismo naturalistico unicamente in termini di contrapposizione tra due teorie gnoseologiche, quanto piuttosto in termini di opposizione tra due vere e proprie impostazioni ontologiche.

Ciò che nel movimento husserliano di risalita dal fondato al fondamento appariva come un processo evidentemente sbilanciato su un versante ancora gnoseologico, verrà ora interpretato da Levinas secondo una dimensione ontologica che, seppur individuata all'interno della parabola filosofica husserliana, giunge ben presto a fuoriuscire dalla sua lettera.

Scrive così Levinas:

il passo in avanti effettuato da Husserl su Descartes consiste nel non separare la conoscenza d'un oggetto - più generalmente, il modo di apparire dell'oggetto nella nostra vita - dal suo essere; nel vedere nel suo modo di conoscenza l'espressione e la caratteristica del suo modo d'essere. È per questo che, nella sua filosofia, c'è, per la prima volta, possibilità di passare dalla teoria della conoscenza, e attraverso la teoria della conoscenza, alla teoria dell'essere²⁶.

Proprio questo è il punto in cui, secondo Levinas, la prospettiva husserliana e quella heideggeriana convergerebbero. Nucleo fondamentale della fenomenologia, afferma Levinas, è «quello della costituzione del mondo per la coscienza pura che si orienta verso un problema ontologico, nel senso specialissimo che Heidegger conferisce a questo termine»²⁷.

Così osserva Ciglia:

La traiettoria che conduce dalla gnoseologia all'ontologia, subordinando la prima alla seconda, sembra coincidere pienamente con l'intero movimento husserliano di risalita verso il fondamento, ma sembra costituire anche il passaggio decisivo, quello in cui la coscienza teorica, base e fondamento dell'intero universo fenomenologico, giunge fino al punto di mostrare il suo carattere «costituito», ribaltandosi in una dimensione fondante più originaria²⁸.

²⁶ *Ivi*, p. 59.

²⁷ *Ivi*, p. 15.

²⁸ F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, Cedam, Padova, 1988 p. 32.

Appare evidente come questa interpretazione levinassiana ponga inevitabilmente dei problemi riguardo alla fedeltà o infedeltà della stessa interpretazione della fenomenologia husserliana. Non a caso già nel 1932 Hering, in una recensione allo studio di Levinas, mostrava le sue perplessità circa la coerenza alla lettera husserliana da parte dell'interpretazione levinassiana e «del primato dell'ontologia sulla fenomenologia nella filosofia di Husserl»²⁹.

Nonostante queste precauzioni ciò che appare fondamentale sottolineare è il modo in cui egli, negli anni in cui si trova a scrivere e di Husserl e di Heidegger, comprenda il senso della filosofia heideggeriana. Un'epoca in cui, neppure Heidegger, sarebbe stato capace di prevedere gli esiti e le implicazioni di un “pensiero dell'essere”, dunque dell'ontologia.

La filosofia heideggeriana viene allora compresa da Levinas come una radicalizzazione di alcune questioni emerse nella filosofia di Husserl, con particolare riferimento alla nozione di coscienza e di vissuto, le quali conducono, sempre secondo l'Autore, ad una nuova ontologia della coscienza, presente già nelle *Logische Untersuchungen* di Husserl. La filosofia heideggeriana appare agli occhi del nostro Autore, come una vera e propria radicalizzazione di tale discorso intorno allo statuto della coscienza. In questo primo momento della interpretazione levinassiana di Heidegger, la dimensione più originaria verso cui la riflessione tenderebbe, è ancora individuata in una dimensione soggettiva. In questo senso l'ontologia è intesa più forse, in riferimento all'impostazione husserliana delle ontologie regionali, in questo caso del soggetto, piuttosto che in quanto ontologia in senso più ampio. In tal senso dunque, si può dire che la riflessione levinassiana su Heidegger si concentri sullo statuto ontologico della soggettività, in linea, con gli ultimi sviluppi della fenomenologia husserliana. Ciò che fin qui abbiamo soltanto accennato appare chiaro in un articolo pubblicato due anni dopo *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, ovvero: *Martin Heidegger e l'ontologia*.

In questo articolo del 1932, l'aspetto che assume particolare rilievo è infatti il tema della teoria della conoscenza mediante il cui superamento si perviene ad una teoria del-

²⁹ J. Hering., «Revue philosophique de la France ed de l'Etranger», 1932, nn.5-6 mai-juin, p. 478.

l'essere. Come nell'interpretazione della filosofia husserliana, tale passaggio avviene dal punto di vista della soggettività, per cui si passa da una soggettività di tipo conoscitivo ad una soggettività più originaria che assume i caratteri del *Dasein* heideggeriano.

L'analisi levinassiana prende avvio da una considerazione globale circa il rapporto della tradizione della filosofia occidentale rispetto al problema gnoseologico. Due appaiono agli occhi di Levinas i punti sui quali si concentrano le antinomie della tradizione occidentale: da un lato, il problema di pensare l'uscita fuori di sé della soggettività nella conoscenza, dunque il rapporto tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, come ciò che si troverebbe al di fuori della sostanzialità del soggetto; dall'altro, il problema di coniugare lo stesso rapporto di soggetto-oggetto con la temporalità che inevitabilmente deve essere pensata come immanente alla soggettività stessa.

Come già accennato, sul secondo punto, la riflessione di Husserl era stata incapace di fornire una soluzione adeguata. Per superare i limiti della teoria gnoseologica appare ora necessario eliminare ogni frattura tra coscienza interna e coscienza esterna, tra pensiero e temporalità, eliminando allo stesso tempo il primato della coscienza teoretica. Questo è ciò che viene realizzato nella filosofia di Heidegger, portando alle estreme conseguenze teoretiche il concetto husserliano di intenzionalità e sottraendolo al dominio della sfera teorica. Così annota Levinas: «tutta l'opera di Heidegger tende a mostrare che il tempo non è un quadro all'interno del quale è situata l'esistenza umana - tali o talaltri atti di comprensione dell'essere - ma che nella sua forma autentica, la "temporalizzazione del tempo è questa stessa comprensione dell'essere»³⁰. Secondo questa lettura, la trascendenza della coscienza verso la comprensione dell'essere permetterebbe di radicalizzare, completandola, la nozione husserliana di intenzionalità evitandone allo stesso tempo le aporie. Così commenta Levinas:

L'atto di uscire da sé per andare verso gli oggetti - cioè quel rapporto tra soggetto e oggetto che è ben noto alla filosofia moderna - ha la sua ragion d'essere in un salto compiuto al di là degli essenti compresi in maniera ontica verso l'essere ontologico, salto che si realizza in virtù della stessa esistenza del *Dasein* e che è un evento di questa stessa esistenza e non un fenomeno che vi si aggiunge [...] Questa trascendenza

³⁰ *Scoprire l'esistenza...* p. 74.

condiziona la trascendenza da soggetto a oggetto, fenomeno derivato, da cui parte la teoria della conoscenza³¹.

Stando dunque alla lettura levinassiana emergerebbe in Heidegger una nuova teoria della soggettività.

Il *Dasein* heideggeriano appare quindi il luogo in cui gli elementi della teoria husserliana vengono radicalizzati. Esso si colloca, per un verso, nel nucleo dell'analitica esistenziale, assumendo una posizione di fondazione rispetto al mondo e alla totalità degli utilizzabili che ad esso rinviano e non possiede alcuna sussistenza al di fuori di questo rinvio; per altro verso, l'assolutezza del *Dasein* convive con la sua fondamentale condizione di *Geworfenheit*, escludendo qualsiasi deriva di tipo idealistico. Sostanzialmente si può dire che, in questa fase, Levinas riconosce ad Heidegger il merito di aver posto al centro della sua riflessione il *Dasein*, l'esistente concreto, rispetto al soggetto empirico e al soggetto trascendentale.

L'interpretazione dell'ontologia heideggeriana si snoda e si sviluppa in diversi altri saggi quali: *L'ontologie dans le temporel*, conferenza tenuta nel 1940, confluita poi nell'opera *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949) e contenente un inedito dal titolo *De la description à l'existence*. L'interpretazione che emerge da questi saggi mette in evidenza come da un lato Levinas apprezzi la concretizzazione ontologico-esistenziale della coscienza da un lato e, dall'altro, ne critichi l'esito finitistico a cui questa concretizzazione conduce.

Complessivamente si può affermare che l'interesse di Levinas si concentri sull'analitica esistenziale del *Dasein*. Nello specifico, l'interesse teoretico di Levinas si dirige sulla concretezza dell'esistenza che scaturisce dall'analitica esistenziale.

La concretezza dell'esistenza viene interpretata da Levinas sullo sfondo della fenomenologia husserliana. L'intenzionalità era attribuita già in Husserl non soltanto alla conoscenza teoretica ma altresì agli atti volitivi. In Heidegger essa assume un'ulteriore qualificazione proprio attraverso la preminenza da egli accordata all'intenzionalità affettiva. Ciò che agli occhi di Levinas rappresenta la maggiore originalità di Heidegger rispetto a Husserl, è l'aver radicalizzato l'intenzionalità affettiva rispetto a quella teoreti-

³¹ *Ivi*, p. 78.

co-rappresentativa. «La “concretezza” della comprensione dell’essere, propria del *Dasein*, consiste nel fatto che essa si realizza non in forme di contemplazione teoretica ma in tutta la ricchezza della tensione affettiva interiore di cui esso vive»³².

Levinas non manca tuttavia di evidenziare altresì gli aspetti critici cui conduce l’analitica esistenziale del *Dasein*. Essa rivela infatti agli occhi di Levinas quel nesso tra potere e sapere che costituirà uno dei, se non proprio il fondamentale, punti critici contro la tradizione della filosofia occidentale. Il *Dasein* si rivela infatti come condizione ontologica della struttura de l’ *in-der-welt-sein* mostrando quindi la sua natura autoreferenziale e il suo potere di totalizzazione. Dunque nonostante Levinas ritenga che Heidegger abbia compiuto un passo in avanti rispetto al suo maestro, egli non è riuscito del tutto a superare la concezione idealistica della soggettività, in quanto il *Dasein* è comunque concepito come del tutto occupato dal suo destino e perciò come incentrato su se stesso.

A questo proposito osserva Levinas: «L’esistenza del *Dasein* consiste nell’esistere in vista di se stesso [...] il mondo non è altro che questo “in vista di se stesso” in cui il *Dasein* è impegnato nella sua esistenza e per rapporto al quale può avvenire l’incontro con il maneggiabile»³³. Egli procede esaminando il contenuto dell’analisi heideggeriana circa l’esistenza come esser-gettato nelle proprie possibilità. Levinas completa poi le analisi contenute *Sein und Zeit* nel saggio *L’ontologie dans le temporel*, saggio nel quale individua la stretta correlazione tra il *prendersi cura di sé* e *l’essere-per-la-morte*, che si mostra, in ultima analisi, in quanto possibilità più propria e autentica del *Dasein*, ciò che gli permette di comprendersi a partire da se stesso e pertanto come ciò che è all’origine

³² G. Ferretti, *La filosofia di Levinas, Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, p. 67.

³³ *Scoprire l’esistenza...* pp. 73-74.

della sua stessa libertà³⁴. Tuttavia proprio questi esiti dell'analitica esistenziale heideggeriana appaiono, agli occhi di Levinas, estremamente negativi e lo portano a mettere in discussione tutto l'impianto dell'ontologia heideggeriana, affermando che essa è in fondo una filosofia dell'immanenza, senza alcun riferimento al trascendente, che permane pertanto sotto il segno dell' "imperialismo del medesimo/stesso". Così chiosa Levinas:

Ponendo il problema dell'ontologia, in cui Heidegger vede a giusto titolo l'essenziale della sua opera, egli ha subordinato la verità antica che si dirige verso l'altro alla questione ontologica che si pone in seno al medesimo (même), a questo se stesso (soi-même) che in virtù della sua esistenza, ha una relazione con l'essere che è il suo essere³⁵ e, poco più oltre, «La filosofia di Heidegger è quindi il tentativo di porre la persona - in quanto luogo ove si compie la comprensione dell'essere - rinunciando a ogni appoggio nell'Eterno³⁶.

³⁴ Quello della libertà è un tema particolarmente delicato in Levinas. Abbiamo visto nei paragrafi dedicati ad Husserl come in un primo momento Levinas accolga in maniera entusiastica la filosofia del filosofo tedesco affermando che essa si costituisca come una filosofia della libertà. Tuttavia dopo la traumatica esperienza dei campi di prigionia e della guerra, Levinas tornerà a riflettere sulla libertà (soprattutto nelle pagine di *Totalità e infinito*) sottolineandone le implicazioni negative per un pensiero dell'altrimenti che essere e dell'alterità. Secondo Levinas infatti, il soggetto inteso quale libera progettualità, l'io in quanto libertà preclude ogni possibilità di comunicazione con l'alterità dell'altro. La libertà intesa quale elemento costitutivo della soggettività, come avremo modo di vedere, cederà il passo alla nozione di *passività*, secondo la quale la libertà del soggetto si istituirà a partire dalla responsabilità per l'altro. La responsabilità per l'altro il "luogo nel quale si colloca il non-luogo della soggettività". Cfr. Lissa, *Op. cit.*, p. 130

³⁵ *Scoprire l'esistenza*, pp. 101-102.

³⁶ *Ibidem*.

1.4 *De l'évasion. Un primo tentativo di superamento dell'ontologia heideggeriana*

Di questo stesso periodo è il saggio *De l'évasion*, scritto in parte durante gli anni della prigionia, il primo in cui è possibile individuare esplicitamente il pensiero filosofico che Levinas va maturando.

Il testo risulta particolarmente interessante poiché, rispetto ai saggi precedenti, emerge con chiarezza la posizione filosofica di Levinas, che assume notevole indipendenza rispetto alle filosofie e di Husserl e di Heidegger. Non è fuori luogo, per ciò che concerne questo testo, parlare di vera e propria “svolta” nel pensiero di Levinas, rispetto alle opere precedenti. È possibile iniziare qui a intravedere l'emergenza di alcuni degli elementi della ricerca successiva di Levinas, quali la centralità del tema della soggettività umana e il tentativo di allontanarsi e ribaltare l'imperialismo del *logos* caratterizzante tutta la tradizione filosofica occidentale. È possibile senz'altro affermare che in quest'opera si consumi la rottura definitiva nei confronti della filosofia di Heidegger.

Nonostante la sua brevità, il testo appare un documento particolarmente interessante in quanto “traccia” della proposta filosofica, dunque degli orientamenti teoretici, che Levinas va maturando nel decennio 1930-1940.

In esso Levinas tenterà di aprire una via alternativa sia alla posizione esistenzialista di Sartre sia all'ontologia heideggeriana. Ciò emerge chiaramente anche in una serie di conferenze tenute tra il 1945 e il 1946 al “Collège philosophique”, fondato da Jean Wahl.

Tra gli altri, anche il saggio del 1951 *L'ontologia è fondamentale*, costituirà una delle basi nella formazione della proposta filosofica levinassiana.

In questo paragrafo ci concentreremo principalmente sulla tematica dell'abbandono dell'ontologia heideggeriana, o meglio, sul primo tentativo levinassiano di compiere questo abbandono.

Così come per gli altri saggi, è necessario accostarsi a questo scritto giovanile di Levinas cercando di coglierne, al di là degli aspetti ancora forse troppo “acerbi”, l'intenzione di fondo, il nucleo concettuale fondamentale. Come suggerisce Rolland, in un breve testo che accompagna la seconda edizione del saggio di cui ci stiamo occupando,

è necessario comprenderlo come «intro-duzione e, più precisamente, introduzione verso e nello spazio dell'interrogazione, da cui ha avviato in seguito e faticosamente una ricerca che è rimasta fedele alla sua finalità, anche se è cambiata nella terminologia, nelle sue formule, nei suoi concetti operativi e in alcune sue tesi»³⁷.

È bene osservare, prima di passare all'analisi dell'opera, che i pareri degli interpreti sull'utilizzo del termine «essere» sono discordi.

Ciglia, ad esempio, ritiene che l'interpretazione di Lissa in contrapposizione a quella di Rolland che «vorrebbe negare qualsiasi rottura nell'itinerario filosofico di Levinas prima dell'esperienza sconvolgente della guerra e perciò qualsiasi reale e profondo distacco di esso dal pensiero heideggeriano»³⁸ non sia sostenibile. Lissa, al contrario, è convinto che l'essere di cui parla Levinas in questo scritto, «non è ancora, come crede J. Rolland, quello che sarà pensato più tardi sotto il titolo di *il y a* [...] ma ancora l'essere della tradizione ontologica occidentale quale era stato pensato in quegli anni da Heidegger»³⁹.

Ci troviamo su questo punto d'accordo con Ferretti quando afferma che, «la presa di distanza dall'ontologia heideggeriana risale peraltro al primo scritto in cui Levinas svolge autonomamente il suo pensiero, l'articolo *De l'évasion*»⁴⁰. E aggiunge: «in esso emerge per la prima volta il pensiero personale che Levinas va maturando, distaccandosi decisamente dall'ontologia heideggeriana [...] rileggendo oggi tale testo, è possibile cogliere la denuncia, sia pur appena accennata, dell'ontologia heideggeriana»⁴¹.

³⁷ J. Rolland, Uscire dall'essere per una nuova via, in *De l'évasion*, riedito da J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier, 1982; trad. it. *Dell'evasione*, a cura di G. Ceccon e G. Francis, Cronopio, Napoli, 2008, p. 7.

³⁸ F. P. Ciglia., *Un passo fuori...* p. 44.

³⁹ G. Lissa, *Op. cit.*, p. 77, nota 24. Inoltre, aggiunge Lissa, sempre in nota, «questa uscita non è possibile, perciò, anticiparla all'epoca di *De l'évasion* che è tutta impregnata di quel clima, anche se non si può negare che non mancano nelle pagine di questo testo spunti originali ed elementi di differenziazione tra la posizione di Levinas e quella di Heidegger [...] i progressi compiuti rispetto ad Heidegger su questo punto non portano a un superamento della di lui posizione e le descrizioni continuano tutto sommato a muoversi nell'orbita tracciata dalla ricerca heideggeriana». *Ibidem.*,

⁴⁰ G. Ferretti, *La filosofia di Levinas...* p. 70.

⁴¹ *Ivi*, p. 31.

Soltanto se ci si accosta all'opera in questa maniera è possibile cogliere la modalità attraverso la quale Levinas va formulando, già in questi anni, la sua personale proposta filosofica, allontanandosi così dall'esistenzialismo di Sartre e dall'ontologia heideggeriana. Seppur risulti necessario ammettere che in tale scritto non è possibile ritrovare delle vere e proprie risposte all'urgenza levinassiana di abbandonare l'essere, e dunque l'ontologia, è possibile comunque intravedere il percorso che nelle opere successive lo condurrà a formulare in maniera radicalmente più esplicita tale abbandono.

Sullo sfondo del saggio agisce in maniera più o meno esplicita il latente conflitto con la posizione heideggeriana. Un aspetto abbastanza rilevante nel primo approccio a questa opera è sicuramente lo slittamento semantico nel concetto di essere, che non appare più la direzione verso cui si dirige la ricerca levinassiana, restandone tuttavia una coordinata di fondo. Il concetto di essere appare ora il punto di partenza, piuttosto che il punto verso cui si dirige la ricerca di Levinas. Indizio del fatto che il tema della soggettività e del suo fondamento diviene sempre più pressante nell'interesse del pensatore. Si può dire dunque che da un primo momento, in cui il concetto di essere è assunto da Levinas come apertura ontologica, esso assume ora il carattere negativo dell'esistenza, dal quale è necessario uscire. Osserva Rovatti:

È all'opera una nozione di essere i cui tratti essenziali sono negativi. È l'essere che troviamo implicato nella nozione di *il y a* ; tale nozione funziona come ostacolo, «il peso morto», l'elemento anonimo e impersonale dell'esistenza. Dapprima, dunque, Levinas considera la idea stessa di esistenza servendosi in senso positivo della categoria di essere, ma in un secondo momento, all'interno dell'esistenza, si annuncia, si fa sentire un elemento negativo, un rumore di fondo, un orizzonte neutro e impersonale contro cui sembra si debba andare continuamente a sbattere⁴².

Se l'atteggiamento di opposizione a Heidegger emerge sin dalle prime battute del saggio, e in maniera piuttosto esplicita, è pur vero che il nome di Heidegger non è mai stato citato nelle pagine che componevano la prima edizione del saggio. Questione cen-

⁴² P. A. Rovatti, *Intorno a Levinas*, Edizioni unipoli, Milano, 1987, p. 29.

trale del saggio è l'uscita dall'essere, l'evasione, il bisogno di *spezzare l'asservimento più radicale, il più irremissibile, cioè il fatto che l'io è se stesso*.

Tuttavia il confronto con la posizione di Heidegger emerge in modo realmente esplicito quando, in antitesi alla nozione della *geworfenheit*, Levinas elabora il concetto di "incatenamento a sé", di "presenza irremissibile dell'io a se stesso". Tale concetto, secondo Rolland, non emerge esclusivamente a partire nozione heideggeriana di gettatezza, bensì ha origine anche nella recente esperienza di prigionia levinassiana. In quell'esperienza dell'hitlerismo in cui l'ebraismo ha dovuto affrontare la più grande prova in cui «il patetico destino d'essere ebrei diventa una fatalità. Non lo si può fuggire. L'ebreo è ineluttabilmente incatenato al suo ebraismo»⁴³.

L'evasione, a cui Levinas fa costante riferimento in questo breve saggio, è un termine preso in prestito, come egli stesso afferma, dalla critica letteraria del tempo. Esso è il filo rosso che percorre tutto il testo e può essere compreso pienamente soltanto facendo riferimento allo sviluppo più maturo del filosofo, poiché in tutta l'esposizione tale concetto appare unicamente come mera esigenza da perseguire, come puro bisogno di uscita privo però di una direzione precisa. Ma se non è possibile in questa esposizione trovare una soluzione efficace al tema dell'evasione, all'uscita dall'essere in una diversa direzione, possiamo comunque cogliere sin dalle prime pagine l'intento fondamentale di Levinas: «Il bisogno d'evasione - pieno di speranze chimeriche o no, poco importa - ci conduce al cuore della filosofia. Permette di rinnovare l'antico problema dell'essere in quanto essere»⁴⁴. Così è dunque definito l'oggetto della ricerca.

Il senso dell'opera assume due direzioni fondamentali. La prima: interrogarsi sul significato dell'essere e sulla volontà di rinnovare *l'antico problema*, il quale emerge con urgenza proprio in quegli anni; la seconda: l'urgenza di spiegare l'esigenza di questa *evasione*, tentando di spiegare precisamente che cosa questa evasione comporti in riferimento al problema dell'essere. Non è difficile rinvenire nella prima direzione fondamentale dell'opera un'eco del problema sollevato solo qualche anno prima dallo Hei-

⁴³ *Ivi*, p. 49.

⁴⁴ *Dell'evasione...* p. 18.

degger di *Sein und Zeit*, opera alla quale Levinas dedicò particolare attenzione e il suo primo importante studio.

Nonostante tale impostazione imponga a Levinas di collocarsi sullo stesso terreno della differenza ontologica, è comunque possibile rilevarvi — come scrive Rolland:

il bisogno di abbandonare il *clima* del pensiero heideggeriano [...] bisogno profondo, inoltre, di ripetere la questione dell'essere con Heidegger, nella misura in cui questi rende possibile una simile ripetizione, ma tuttavia contro Heidegger quando appare come colui che “accetta l'essere” come il più autorevole tra “tutti coloro che non domandano di andare al di là dell'essere” perché vedono in esso “il fondamento e il limite delle nostre cure”⁴⁵.

L'«essere puro» a cui Levinas si riferisce in tale saggio, se lo si legge in riferimento alle opere successive e più mature, è già propriamente ciò che più tardi si esprimerà come *il y a*. L'analisi della nausea, in contrapposizione all'angoscia heideggeriana, fa emergere il «puro essere», il ritorno del niente in una presenza pura e irremissibile. Tale concetto, che emerge già in queste prime riflessioni Levinassiane, resterà immutato fino all'opera più matura. È ciò che afferma lo stesso Levinas nella seconda prefazione di *Dall'esistenza all'esistente*: «La nozione del *c'è*, sviluppata in questo libro vecchio di trent'anni, ci sembra essere la sua parte di maggiore resistenza»⁴⁶. Mediante il concetto di *nausea* è possibile giungere al tema centrale del saggio qui analizzato, ovvero: il bisogno di evasione. Essa è il dispositivo concettuale che rende evidente l'esperienza del puro essere.

Così lo descrive Levinas: «Nella nausea, che è una impossibilità di essere ciò che si è, si è incatenati a sé, imprigionati entro un cerchio stretto che soffoca. Si è là, non c'è più nulla da fare, nulla da aggiungere al fatto per cui siamo stati interamente abbandonati, per cui tutto è consumato: è l'esperienza stessa dell'essere puro»⁴⁷.

⁴⁵ J. Rolland, *Uscire dall'essere...* p. 76.

⁴⁶ E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1947 ; trad. it. *Dall'esistenza all'esistente*, a cura di F. Sossi, Marietti, Casale Monferrato, 1986, prefazione alla seconda edizione, p. 17.

⁴⁷ *Dell'evasione...* p. 36.

Attraverso quest'analisi è possibile giungere alla nozione di evasione che costituisce il filo conduttore di tutto il saggio. L'esperienza dell'evasione fa infatti tutt'uno con l'esperienza dell' «essere puro». L'evasione — scrive ancora Rolland:

è ciò che avrebbe di fatto il compito di sciogliere il legame dell'esistente dalla sua esistenza, di cui la nausea ci ha mostrato tutta la profondità e irremissibilità; si comprende che il suo compito sarebbe quello di spezzare l'incatenamento più radicale, più irremissibile, il fatto che l'io è se stesso⁴⁸.

Ciò che va colto in tutta la sua radicalità è proprio la categoria dell'uscita, la quale non è assimilabile né al rinnovamento né alla creazione. L'evasione come espressione di una radicale aspirazione dell'uomo a uscire dall'essere non va intesa unicamente come uscita dall'essere “oggettivo”, così come è accaduto nell'idealismo, il quale però si è poi rinchiuso nell'essere del soggetto assoluto. L'evasione è da intendersi altresì come aspirazione dell'uomo a uscire da se stesso, rompendo ciò che Levinas definisce come «quell'incatenamento più radicale e irremovibile che è il fatto che l'io è se stesso»⁴⁹.

L'analisi fenomenologica che Levinas dedica ad alcune situazioni affettive, intende mostrare che esse ci conducono verso una situazione limite, riassumibile come esperienza dell' «essere puro». In questo senso, il bisogno di evasione si configura in rapporto al problema dell'essere in quanto tale, alla sua struttura.

Ciò nondimeno, e questo è uno degli aspetti fondamentali del saggio, Levinas non spiega come tale uscita debba effettivamente e concretamente realizzarsi. Ciò che manca, in questo saggio del '36, è proprio la chiarificazione di come l'evasione in quanto uscita dall'essere, abbandono dell'essere, debba effettivamente compiersi; a ben vedere, proprio il concetto che sembrava promettere tale *uscita*, ovvero il piacere, si rivela alla fine insoddisfacente, inefficace allo scopo, poiché l'evasione che promette è in fin dei conti un' *evasione ingannatrice*. Un' *evasione che naufraga*. Così scrive Levinas:

⁴⁸ J. Rolland, *Uscire dall'essere...* p. 100.

⁴⁹ *Dell'evasione...* p. 17.

Come un processo che, lungi dal chiudersi su se stesso, appare in un costante superamento di se stesso, anche il piacere si spezza nell'istante in cui sembra uscire completamente. Si sviluppa in un crescendo di promesse che divengono più ricche secondo che si avvicina al parossismo, ma queste promesse non vengono mai mantenute [...] in se stesso, sul piano strettamente affettivo, il piacere è delusione e inganno⁵⁰

Si deve quindi rilevare come l'evasione si configuri essenzialmente come esigenza di abbandono dell'essere, come pura esigenza che non va al di là della semplice posizione di sé. La conclusione del saggio rivela chiaramente questa "mancanza": «Si tratta di uscire dall'essere per una nuova via, a rischio di rovesciare certe nozioni che al senso comune e alla saggezza delle nazioni appaiono come le più evidenti»⁵¹. Levinas non indica quale possa essere questa via ma proprio questo, in fondo, sarà l'intento fondamentale di tutto il suo pensiero che qui, come si è potuto constatare, è soltanto abbozzato. Un importante rilievo da non trascurare è che, rispetto alla nozione di *il y a*, che sarà mantenuta anche in seguito, la nozione di evasione verrà invece abbandonata; un abbandono fecondo però, poiché darà origine a successive metamorfosi, quali ad esempio quella di *ipostasi*, contenuta nell'opera *Dall'esistenza all'esistente* e nella serie di conferenze che vanno sotto il titolo di *Il tempo e l'altro*. Qui l'*ipostasi* si configura come un movimento di inversione del rapporto fra l'esistenza e l'esistente, che tra l'altro, viene proprio definita come *un'evasione in sé*, costituzione di un soggetto o di un io suscettibile di evadersi a partire da sé, concetto che sarà al centro della riflessione svolta in *Totalità e infinito*.

Ci pare tuttavia importante rilevare come il tema dell'evasione — dunque il primato dell'ontologia — non vada letto come orizzonte ultimo di ogni problema filosofico, secondo quel *dogma fondamentale* del pensiero occidentale che Levinas indica come *ontologismo*, bensì come «il contrassegno di una certa civiltà installata nel fatto compiuto dell'essere e incapace di uscirne»⁵².

⁵⁰ *Ivi*, pp. 29-30.

⁵¹ *Ivi*, p. 46.

⁵² *Ivi*, p. 19.

Nel saggio emerge tutto il carattere oppositivo nei confronti della prospettiva heideggeriana e della nuova prospettiva che Levinas intraprende. Tale carattere si rende evidente anche nella scelta terminologica. Il termine “evasione”, infatti, si contrappone alla dimensione heideggeriana della quotidianità e della deiezione del *Dasein*, in quanto rappresenta proprio la fuga dall’inautentico, delineando così un radicale ribaltamento dell’impostazione ontologica heideggeriana.

Rispetto all’entusiasmo giovanile verso l’ontologia heideggeriana, emerge qui in maniera sempre più chiara, la consapevolezza che la strada aperta dall’ontologia di Heidegger, in un primo momento apparsa a Levinas come la via per superare la tesi dossica husserliana in direzione di una fondazione originaria della soggettività, non sia più una via percorribile. Osserva Ciglia:

nelle profondità dell’esistenza soggettiva, al di là della luce e del pensiero, non si trova l’agognato fondamento, né, correlativamente, il luogo del costituirsi del senso: la dimensione ontologica si configura, così, come quella in cui il soggetto sperimenta la sua reificazione e il suo dissolvimento, insieme al naufragio del senso. Ed allora l’evasione non è altro che il nuovo nome della riapertura del movimento che cerca il fondamento di tutte le cose. movimento che si spinge, ora, al di là del soggetto, al di là di una soggettività che, pur colta prima del pensiero, nel mobile palpitare della sua vita, non riesce a raggiungere altro che la nausea di sé e il desiderio di liberarsi della sua struttura ontologica, divenuta ormai un guscio rigido e soffocante⁵³.

In questo senso si può dire allora che, l’evasione costituisca il bisogno di un’uscita dalla soggettività verso una dimensione ulteriore, che tuttavia non appare in questo saggio ancora delineata con precisione da Levinas.

In questo modo ci pare di aver delineato non soltanto un primo confronto con il pensiero di Heidegger ma altresì, il modo attraverso il quale, in queste prime opere giovanili, Levinas vada formulando il nucleo fondamentale della sua proposta filosofica, ovvero l’abbandono dell’ontologia come cifra di quella tradizione filosofica occidentale, che rimarrà uno dei punti chiave della sua critica e della sua filosofia. Come vedremo, il rapporto tra Levinas e l’ontologia, andrà sempre più consapevolmente, in direzione di

⁵³ F. P. Ciglia, *Un passo fuori...*p. 45.

una nuova concezione della soggettività, e dunque dell'alterità radicale. Per tale motivo, e per le ipotesi di fondo di questo lavoro, abbiamo deciso di privilegiare proprio questo aspetto della filosofia di Levinas.

1.5 *Dall'esistenza all'esistente: un tentativo di ripensare l'ontologia.*

Oltre al tentativo di proporre una diversa impostazione del problema ontologico, si ha in quest'opera anche una prima vera e propria elaborazione personale del pensiero filosofico dell'Autore. La stessa scansione dell'opera lo manifesta: la prima parte dell'opera si concentra infatti sul rapporto tra l'esistenza e l'esistente; la seconda parte sviluppa il concetto di mondo, della luce e della visione; la terza parte invece, incentrata sulla nozione di *il y a*, analizza la possibilità di una esistenza senza mondo; la quarta ed ultima parte, è dedicata al tema dell'*ipostasi*, ovvero al sorgere dell'esistente in seno all'esistenza.

Una questione rilevante che ci limitiamo qui soltanto ad accennare (e che verrà trattata nel seguito di questo lavoro,) è che qui emerge la prima elaborazione levinassiana del concetto di soggetto che, lo vedremo, subirà nelle opere successive diverse modulazioni che andranno a confluire tuttavia in quell'unica «dialettica vivente», per utilizzare un termine caro a Ricoeur, che costituisce il soggetto umano.

Seguiamo ora però la soluzione che Levinas tenta di dare rispetto alla tematica ontologica elaborando una concezione del tutto indipendente dal pensiero heideggeriano, come si legge sin dalle prime pagine:

se per ciò che concerne la nozione di ontologia e la relazione che l'uomo intrattiene con l'essere, le nostre riflessioni s'ispirano, all'inizio, in larga misura alla filosofia di Martin Heidegger, esse sono spinte dal bisogno profondo di abbandonare il clima di tale filosofia e dalla convinzione che da essa non si può uscire in direzione di una filosofia qualificabile come pre-heideggeriana⁵⁴.

Il concetto di *il y a* rappresenta la nozione centrale del saggio. A partire da essa è possibile comprendere il significato stesso dell'evento dell'esistente: «Indicheremo questa "consumazione" impersonale, anonima, ma inestinguibile dell'essere, che mormora

⁵⁴ *Dall'esistenza...* p. 13.

al fondo del nulla stesso — scrive Levinas — «con il termine *il y a*. Nel suo rifiuto di assumere una forma personale, l'*il y a* è l' "essere in generale"»⁵⁵.

Tale nozione è sviluppata in riferimento alle analisi circa l'essere neutro svolte da Blanchot. La situazione paradossale insita nella nozione di *il y a* emerge non soltanto in rapporto alla situazione dialettica particolare, intesa quale immaginazione del ritorno al nulla di tutti gli enti (cose e persone), bensì anche mediante la presentazione di concrete situazioni limite in cui tale dialettica viene effettivamente sperimentata.

Ciò che emerge in tali situazioni limite è proprio la relazione prima che ci congiunge all'essere, il nudo fatto dell'essere in generale: «Infatti l'essere verso il quale la scomparsa del mondo ci rende vigili non è né una persona, né una cosa, e nemmeno la totalità delle persone e delle cose. È invece il fatto che si è, il fatto che *il y a*»⁵⁶. L'analisi dell'orrore, tra le varie situazioni affettive, costituisce secondo Levinas un accesso fenomenologico privilegiato alla nozione di *Il y a*. L'orrore «sconvolge la soggettività del soggetto, la sua particolarità di essente. Esso è la partecipazione all'*il y a*. All'*il y a* che ritorna nel seno di ogni negazione, all'*il y a* senza vie d'uscita»⁵⁷. E poco più avanti, — continua Levinas — «l'orrore esegue la condanna alla realtà perpetua, il senza via d'uscita dall'esistenza»⁵⁸. E proprio in questa analisi fenomenologica dell'orrore si rende esplicita la distanza dalle analisi heideggeriane sul nulla dell'angoscia. Così si esprime Levinas:

In quanto esperienza dell' *il y a*, l'orrore della morte non ci rivela quindi un pericolo di morte e nemmeno il pericolo di un dolore. Tocchiamo così il punto fondamentale dell'intera analisi. Il puro nulla dell'angoscia heideggeriana non è l'*il y a*. L'orrore dell'essere si contrappone all'angoscia del nulla; è una paura d'essere e non per l'essere; un essere in preda, un essere consegnati a qualcosa che non è un "qualcosa"⁵⁹.

⁵⁵ *Ivi*, p. 50.

⁵⁶ *Ivi*, p. 16.

⁵⁷ *Ivi*, p. 53.

⁵⁸ *Ivi*, p. 55.

⁵⁹ *Ivi*, p.55.

E prosegue poco più oltre:

Noi contrapponiamo quindi l'orrore della notte, "il silenzio e l'orrore delle tenebre", all'angoscia heideggeriana; la paura d'essere alla paura del nulla. Mentre in Heidegger l'angoscia realizza l' "essere-per-la-morte", che in qualche modo viene colto e compreso, l'orrore della notte "senza via d'uscita" e "senza risposta" è l'esistenza irrimediabile⁶⁰.

La contrapposizione rispetto alla posizione di Heidegger riposa sul fatto che, agli occhi di Levinas, la concezione heideggeriana risulta ancora legata alla dialettica essere-nulla che, come rileva acutamente Lissa «doveva cedere il passo ad una dialettica nuova, a quella che, attraverso il suo gioco, fa vedere quanto sia forte la carica di negatività che deriva dalla constatazione dell'insopprimibilità dell'essere»⁶¹.

Il riferimento e la contrapposizione alla dialettica essere-nulla, ancora presente nell'ontologia di Heidegger, ha a che fare con l'esigenza levinassiana di sottolineare l'impossibilità e il senza uscita relativo all'esistenza, dunque alla nozione di essere.

Nella nozione di *il y a* risiede la novità della concezione levinassiana della soggettività, poiché il soggetto può essere colto soltanto come interruzione del flusso anonimo dell'essere, come vedremo nel dettaglio nel capitolo dedicato alla soggettività.

In questo modo si ribalta anche il senso della differenza ontologica, che nella posizione levinassiana risulta chiaramente sbilanciata verso l'esistente, piuttosto che sull'essere come in Heidegger. Anche la nozione di ipostasi, come dell'*il y a*, è ricavata da Levinas attraverso una situazione "dialettica" concreta, individuando quindi le situazioni concrete in cui questa dialettica si offre. Essa consiste nel domandarsi in che modo l'*esistente*, ovvero, il soggetto, possa emergere dal flusso impersonale e anonimo dell'*esistenza*.

Tale dualità emerge in situazioni concrete quali ad esempio la meraviglia. Essa implica infatti una relazione con l'essere ma allo stesso tempo ne attesta l'estraneità. Con-

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ G. Lissa., *Etica della responsabilità...* p. 84.

trariamente a quanto accade in Heidegger, la domanda sull'essere, secondo Levinas, non può avere alcuna risposta. La portata ontologica di tale domanda è proprio quella di attestare la dualità tra esistenza e esistente, tra l'estraneità dell'essere e la sua assunzione.

Levinas indica varie situazioni concrete in cui tale dualità emerge con particolare chiarezza. Esse sono, ad esempio, la stanchezza, la pigrizia, la fatica, nelle quali emergerebbe chiaramente una presa di distanza dall'essere nel momento stesso in cui lo si assume "irremissibilmente". Particolare attenzione nell'analisi dell'emergere del soggetto dallo sfondo neutro e impersonale dell'*il y a*, viene attribuita all'istante. Come abbiamo già accennato, è proprio questa infatti la novità della concezione del soggetto in Levinas. Il sorgere del soggetto quale interruzione del flusso anonimo e impersonale dell'essere. In tutte queste situazioni dialettiche nelle quali si sperimenta la paradossalità della "dialettica" del cominciamento, l'istante assume un ruolo privilegiato, perdendo l'accezione che ad esso attribuisce la filosofia moderna, la quale nega all'istante qualunque consistenza. Nell'interpretazione di Levinas, l'istante in quanto assunto nello sforzo di agire appare quale veramente è: *l'evento primordiale del presente*. Così argomenta Levinas:

Nello scorrere anonimo dell'esistenza, c'è arresto e posizione. Lo sforzo è il compimento stesso dell'istante [...] Agire, significa assumere un presente. Il che non equivale a ripetere che il presente è l'attuale, ma che, nel brusio anonimo dell'esistenza, il presente è l'apparizione di un soggetto alle prese con questa esistenza, che è in relazione con essa e che l'assume. L'atto è questa assunzione⁶².

Il soggetto è dunque ciò che sorge nell'istante assoluto del presente, staccandosi dal flusso anonimo e impersonale dell'esistenza in cui tuttavia l'esistente è preso in una doppia modalità, da un lato è padronanza dell'esistenza e dall'altro è assunzione del peso dell'esistenza.

Il punto di vista della coscienza permette di cogliere con maggior efficacia la paradossalità della costituzione del soggetto. Così continua Levinas:

⁶² *Dall'esistenza...* p. 27.

Il *qui* della coscienza - il luogo del suo sonno e della sua evasione in sé - differisce in modo radicale dal *Da* del *Dasein* heideggeriano. Quest'ultimo implica già il mondo. Il *qui* da cui partiamo, il *qui* della posizione, precede ogni comprensione, ogni orizzonte e ogni tempo. È il fatto stesso che la coscienza è origine, che la coscienza parte da se stessa, che essa è *esistente*. Nella sua stessa vita di coscienza, essa proviene sempre dalla sua posizione, e cioè dalla sua relazione preliminare con la base, con il luogo in cui, nel sonno, aderisce in modo esclusivo [...] prima di essere uno spazio geometrico, prima di essere l'ambiente concreto del mondo heideggeriano, il luogo è una base. Perciò il corpo è l'avvento stesso della coscienza⁶³.

Il corpo assume nell'interpretazione di Levinas un senso totalmente differente rispetto a Cartesio. Esso non è più una *res extensa* giustapposta alla *res cogitans*, bensì l'evento stesso della posizione, il modo in cui l'uomo si impegna nell'esistenza in cui si pone:

attraverso la posizione nell'*il y a* anonimo si afferma un soggetto. Affermazione nel senso etimologico della parola, posizione su un terreno fermo, su una base, condizionamento, fondamento. Noi non abbiamo cercato il soggetto che si allontana dalla vigilanza anonima dell'*il y a* come *pensiero* o come *coscienza*, o ancora come spirito. Nella nostra ricerca non siamo partiti dall'antica opposizione tra l'io e il mondo. Si trattava, infatti, di determinare il significato di un fatto molto più generale: quello della stessa apparizione di un esistente, di un sostantivo nel seno di quest'esistenza impersonale che, a rigore, non può essere nominata poiché è puro verbo⁶⁴.

Mediante quest'analisi è possibile cogliere tutta l'originalità della posizione levinassiana che ribalta la concezione della differenza ontologica⁶⁵ heideggeriana. Il soggetto infatti non sorge a partire dalla sua relazione con l'essere, nel suo progettarsi in rapporto al mondo, come accade appunto in Heidegger, bensì nel suo ripiegarsi in se stesso, dal suo porsi come sostantivo nel presente. Così chiosa Levinas:

⁶³ *Ivi*, pp. 64-65.

⁶⁴ *Ivi*, p. 75.

⁶⁵ Non è dello stesso avviso Jean-Luc Marion che ne *L'idolo e la distanza* sostiene che Levinas si sia limitato unicamente a rovesciare la differenza ontologica heideggeriana senza però annullarla. cfr. *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano, 1979, pp. 222-223.

Sullo sfondo dell'*il y a* sorge un essente. Il significato ontologico dell'essente nell'economia generale dell'essere - che Heidegger ha semplicemente posto a fianco dell'essere attraverso una distinzione - viene così dedotto. Attraverso l'ipostasi l'essere anonimo perde il suo carattere di *il y a*. L'essente - ciò che è - è il soggetto del verbo *essere* e, di conseguenza, esercita una padronanza sulla fatalità dell'essere che è divenuto il suo attributo. Esiste qualcuno che assume l'essere, il quale ormai è il *suo* essere⁶⁶.

Il mondo è un'altra nozione fondamentale che consente al soggetto di staccarsi dall'essere anonimo e impersonale. L'analisi del mondo è condotta in contrasto all'analisi heideggeriana, tuttavia riteniamo particolarmente interessante la prospettiva aperta dalla conclusione del saggio in riferimento alla *solitudine dell'esistente*. Tale concetto verrà infatti ampiamente ripreso e sviluppato nelle conferenze successive de *Il tempo e l'altro*, attraverso le quali Levinas introdurrà il dinamismo del tempo e la relazione con l'altro come via d'uscita dalla solitudine dell'esistente.

Nell'ultima parte del saggio troviamo importanti riferimenti al tema dell'alterità, della socialità, della collettività e del comune, che ci riserviamo di trattare nei paragrafi successivi, i quali saranno dedicati appunto a tali tematiche.

Per ora, ci limitiamo a ricostruire il percorso levinassiano relativo all'abbandono dell'ontologia come esigenza non soltanto di un pensiero dell'altrimenti che essere ma altresì come esigenza di elaborare una nuova concezione della soggettività in contrapposizione al *cogito* cartesiano e dunque, al soggetto della tradizione moderna occidentale.

⁶⁶ *Dall'esistenza...* p. 75.

1.6 *Il tempo e l'altro. Oltre l'ontologia: presupposti di una nuova concezione della soggettività*

Un'altra importante fonte in cui emerge l'esigenza di abbandonare l'ontologia e le tradizionali categorie dell'essere in vista di una nuova prospettiva, è costituita dalla serie di conferenze dal titolo *Il tempo e l'altro*, tenute tra il 1946 e il 1947 al "Collège Philosophique" di Jean Wahl e pubblicate nel 1948. Così come emerso in *Dall'esistenza all'esistente* si possono cogliere anche qui alcuni esiti della riflessione dell'Autore nei quali si assiste, secondo Ciglia, al passaggio *da una tranquilla ed innocente ontologia del soggetto ad una sgomenta ontologia fondamentale*:

davanti a cui si erge l'inumana ed insonne potenza dell'essere. Di fronte a questo evento il passaggio precedente dal pensiero alla vita assume quasi, per contraccolpo, le caratteristiche di una trascurabile vicenda interna della soggettività, in cui i due termini in questione divengono solidali in un appiattimento derivante dal fatto che il dramma si è ormai trasferito altrove»⁶⁷.

L'intento principale dell'opera non è soltanto quello di proseguire le analisi svolte nel saggio *Dall'esistenza all'esistente*, le quali si chiudevano con il rimando alla dimensione di solitudine del soggetto. Un altro aspetto fondamentale dell'opera è proprio la presa di distanza dall'ontologia parmenidea caratterizzata dall'unità, per prospettare il senso di un *esistere pluralista* in cui la socialità, la relazione con altri e il tempo costituiscono il senso ultimo e fondamentale dell'essere.

Ne il *Tempo e l'altro*, il tempo viene individuato non come orizzonte ontologico dell'essere dell'essente ma come modo dell'al di là dell'essere, come relazione del "pensiero" con l'Altro e — attraverso diverse figure della socialità posta di fronte al volto dell'altro uomo: erotismo, paternità, responsabilità per il prossimo — come relazione con il «Tutt'Altro», con il trascendente, con l'infinito. Il tempo, al contrario, significherebbe, nella sua diacronia, una relazione non compromettente con l'alterità dell'altro, pur assicurando la sua non-indifferenza al "pensiero". Pensare il tempo non

⁶⁷ F. P. Ciglia, *Un passo fuori...* p. 54.

quindi come una degradazione dell'eternità, ma come relazione con ciò che, di per sé inassimilabile, assolutamente altro, che non si lascerebbe assimilare dall'esperienza, o con ciò che, di per sé infinito, non si lascerebbe com-prendere.

La prima conferenza, intitolata *L'oggetto e il piano*, ha come base il concetto di solitudine e di società. Ma già le battute iniziali con cui si apre la conferenza indicano la direzione che l'Autore vuole seguire e lo scopo principale della stessa. Così egli scrive: «Lo scopo di queste conferenze consiste nel mostrare che il tempo non fa parte del modo d'essere di un soggetto isolato e solo, ma è la relazione stessa del soggetto con altri [autrui]⁶⁸».

Si tratta per Levinas di mostrare il ruolo della solitudine nell'economia generale dell'essere in netto disaccordo con la prospettiva heideggeriana, la quale individua la solitudine nel contesto preliminare di una relazione con l'altro. Così Levinas chiarisce la sua distanza dall'impostazione heideggeriana:

la concezione ci sembra ontologicamente oscura. La relazione con altri [autrui] è certamente posta da Heidegger come struttura ontologica del Dasein: in pratica, essa non gioca alcun ruolo né all'interno del dramma dell'essere, né nell'ambito dell'analitica esistenziale. Tutte le analisi di Sein und Zeit hanno per oggetto o l'impersonalità della vita quotidiana o il Dasein solitario⁶⁹.

Nella concezione della solitudine elaborata da Heidegger, vi sarebbe una sorta di ambiguità risultante dal fatto che la solitudine oscillerebbe tra una derivazione dal nulla e la privazione di altri che la morte sottolinea. A partire da questa ambiguità insita nel concetto di solitudine, Levinas vi coglie un invito a superare la definizione della solitudine per mezzo della socialità e la definizione della socialità per mezzo della solitudine.

Il tema della solitudine non è l'unico tema che separa Levinas da Heidegger. In queste prime battute infatti l'Autore si concentra anche su un altro punto: la relazione con l'altro. A questo proposito osserva: «noi speriamo di mostrare, da parte nostra, che non tocca alla preposizione con il compito di descrivere la relazione originaria con l'al-

⁶⁸ E, Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Puf, Paris, 1947 ; trad. it. *Il Tempo e l'Altro*, a cura di F.P. Ciglia, il Melangolo, Genova, 1987, p.17.

⁶⁹ *Il tempo...* p.18.

tro»⁷⁰. In Heidegger il concetto di altro si sviluppa a partire dalla condizione del *Miteinandersein*, esso appare in questa situazione essenziale. Il *mit* è ciò che descrive la relazione con l'altro. Una relazione di reciprocità fondata su alcunché di comune e più esattamente — prosegue Levinas — «intorno alla verità. Non è la relazione del faccia a faccia. Ognuno si porta dietro tutto in questa relazione, fuorché il fatto privato della propria esistenza»⁷¹. Ritroviamo in queste battute l'eco delle analisi svolte in *Dall'esistenza all'esistente* e soprattutto, insieme alla esplicita presa di distanza dall'analitica esistenziale heideggeriana, la particolare impostazione che Levinas comincia a maturare nella totale autonomia dal pensiero di Husserl e Heidegger.

Si tratta per Levinas non soltanto di superare le ambiguità insite nella nozione di solitudine ma di risalire alla radice ontologica della stessa, tentando così di mostrare come essa non porti alla sparizione dell'altro. Ciò che Levinas intende preservare mediante l'analisi del fenomeno della solitudine è il carattere duale di tale condizione, la quale non si dissolve né in un mero rapporto di conoscenza, dove l'oggetto si assorbe nel soggetto, né un'estasi, poiché in essa il soggetto si dissolve nell'oggetto e si ritrova nella sua unità. Il fenomeno della solitudine, conduce al fenomeno particolare della morte, perché in essa, scrive Levinas, «la solitudine si trova sul limitare di un mistero [...] Di fronte alla morte, che sarà mistero e non necessariamente nulla, non si produce la dissoluzione di un termine nell'altro. Mostreremo infine in che modo la dualità che s'annuncia nella morte diviene relazione con l'altro e tempo»⁷². Tale questione rappresenta il filo conduttore di tutta la conferenza.

È bene sottolineare che l'impostazione dialettica evocata da Levinas non ha nulla a che vedere con il metodo dialettico hegeliano. L'approccio dialettico utilizzato da Levinas non procede per una serie di contraddizioni che giungerebbero poi a risolversi e riconciliarsi, secondo il metodo della *Aufhebung* hegeliana, in una unità, bensì segue la direzione di un pluralismo, in vista di una prospettiva anti-parmenidea. Come osserva Levinas nelle prime pagine, «è al contrario, in direzione di un pluralismo che non si ri-

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ivi*, p.19.

solve in unità che vorremmo incamminarci; e, se questo si può osare, vorremmo rompere con Parmenide»⁷³.

Il testo procede con un'accurata analisi del fenomeno della solitudine volta a mostrare la solitudine propria dell'esistere. L'esistenza appare agli occhi di Levinas come contrassegnata dal fatto di essere qualcosa di assolutamente intransitivo, senza intenzionalità e senza rapporto. Gli esseri — scrive — «possono scambiarsi tutto reciprocamente, fuorché l'esistere. In questo senso, essere significa isolarsi per il fatto di esistere. Io sono monade in quanto sono»⁷⁴.

L'esistenza appare dunque contrassegnata da una certa chiusura e da un certo isolamento. Relazione totalmente interiore che esclude ogni sorta di rapporto e ogni sorta di molteplicità. In essa la solitudine appare come l'unità indissolubile fra l'esistente e l'atto del suo esistere.

Torna in questi passaggi un confronto ravvicinato con Heidegger, in particolare sulla distinzione tra *sein* e *seiendes*, che Levinas preferisce tradurre con “esistere” ed “esistente”, sottolineando al contempo, che tali termini non hanno alcuna connotazione specificatamente esistenzialistica. Tale distinzione viene ripresa poiché Levinas ritiene che essa sia uno degli aspetti più profondi di *Sein und Zeit*. Nonostante ciò, egli rileva, in Heidegger non vi è separazione bensì soltanto distinzione. Per tale motivo l'esistere è sempre colto all'interno dell'esistente e il concetto heideggeriano di *Jemeinigkeit* esprime proprio il fatto che l'esistere è sempre posseduto da qualcuno. Qui Levinas ha di mira proprio il fatto che, a partire dalle premesse heideggeriane, ci si dirige inevitabilmente verso una concezione impersonale dell'esistenza, fondata sull'idea di un esistere che si fa senza di noi, senza soggetto, poiché esso non è altro che il medium attraverso il quale l'essere si manifesta.

Inizia qui un'analisi mediante la quale Levinas tenta di descrivere un esistere senza esistente, ovvero il concetto di *il y a*. Egli riprende qui brevemente le analisi già svolte nell'opera *Dall'esistenza all'esistente*, per giungere a delineare il concetto di ipostasi come evento dal quale scaturisce il fenomeno della solitudine. «La solitudine è la stessa

⁷³ *Ivi*, p. 15.

⁷⁴ *Ivi*, p. 19.

unità dell'esistente, il fatto che c'è qualche cosa nell'esistere a partire da cui si fa l'esistenza. Il soggetto è solo perché è uno»⁷⁵.

L'ipostasi come posizione dell'esistente, dunque del soggetto, implica tuttavia un rovesciamento dialettico. Nel momento in cui l'ipostasi, il soggetto, si pone a partire da se stesso, implica un ritorno a sé. La libertà del cominciamento diviene immediatamente limitazione di quella stessa libertà. Così scrive Levinas: «Il cominciamento è appesantito da se stesso [...] la sua libertà è immediatamente limitata dalla sua responsabilità»⁷⁶. Il saggio prosegue mostrando come ad un primo approccio la solitudine e la socialità appaiono come posizioni tra loro antinomiche, fino ad arrivare all'analisi del fenomeno della sofferenza e della morte come eventi ai quali si rende impossibile accedere per mezzo del paradigma della luce, della visione e nei quali ci si trova completamente esposti all'essere. La sofferenza, scrive Levinas,

è il fatto stesso di essere direttamente esposti all'essere. È fatta dell'impossibilità di fuggire e di tirarsi indietro» e poco più avanti, «L'ignoto che caratterizza la morte [...] significa non che la morte è una regione dalla quale nessuno è mai tornato [...] l'ignoto della morte significa che la relazione con la morte non può accadere nella luce; che il soggetto è in relazione con ciò che non viene da lui. Potremmo dire che è in relazione col mistero»⁷⁷.

La morte assume così i tratti di un evento in rapporto al quale il soggetto non è più soggetto. È evidente qui il distacco dalla prospettiva dell'essere-per-la-morte heideggeriano. Se in Heidegger l'essere-per-la-morte rappresenta un momento di assoluta lucidità per il soggetto che la assume su di sé, in Levinas, al contrario, essa coincide con un evento che "s-possessa" il soggetto della sua stessa soggettività. Riguardo la tematica della morte è possibile cogliere la distanza che Levinas inizia a maturare autonomamente rispetto a Heidegger e alla sua ontologia. Il tema dell'essere-per-la-morte e i rischi in esso contenuti, soprattutto per il concetto di alterità, saranno una costante della rifles-

⁷⁵ *Ivi*, p. 28.

⁷⁶ *Ivi*, pp. 28-29.

⁷⁷ *Ivi*, p. 41.

sione levinassiana. Nell'essere-per-la-morte ciò che il soggetto assume su di sé, ciò che anticipa, è esclusivamente la propria morte. Il possibile a partire da questa assunzione si apre come tale, tuttavia la morte si configura come una chiamata esclusiva; proprio nella sua anticipazione si viene rinviati al nucleo essenziale dell'io, al proprio dell'io che non può che coincidere con la sua unicità insostituibile. È bene tenere presenti queste osservazioni di Levinas poiché saranno proprio queste a guidarci e a costituire il filo rosso del nostro lavoro. Vedremo infatti come la questione dell'unicità e dell'esclusività che, nella riflessione heideggeriana rappresenta non soltanto una ricaduta nella dimensione dell'ontologia e dunque della totalità ma anche un rischio e un pericolo per l'etica, non sarà assente neppure nello stesso impianto dell'etica levinassiana.

Queste due nozioni, adeguatamente interpretate, costituiscono una chiave di lettura fondamentale nella prospettiva di un'etica della reciprocità, tema centrale di questo lavoro.

Tornando al testo, la morte si configura dunque come evento al di fuori di ogni possibilità di luce, come esperienza della passività del soggetto. Levinas sottolinea tuttavia che si tratta di un'esperienza particolare poiché «esperienza significa già sempre conoscenza, luce ed iniziativa; poiché esperienza significa anche ritorno dell'oggetto verso il soggetto»⁷⁸, mentre — prosegue poco più avanti — «la morte intesa come mistero va al di là dell'esperienza compresa in questo modo [...] la morte annuncia un evento che il soggetto non è in grado di dominare, un evento in rapporto al quale il soggetto non è più soggetto»⁷⁹. Come dicevamo, la morte costituisce dunque quell'evento in rapporto al quale il soggetto non è più tale ma nel contempo lo pone in relazione con qualcosa che è assolutamente altro. Qualcosa che — scrive Levinas — «ha in sé l'alterità non come una determinazione provvisoria, che può essere da noi assimilata per mezzo del godimento, ma qualcosa la cui esistenza stessa è fatta di alterità»⁸⁰. È qui che Levinas introduce il passaggio da una concezione parmenidea a una concezione pluralistica:

⁷⁸ *Il tempo...* p.42.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ivi*, p. 45.

La mia solitudine, non è confermata dalla morte, ma è spezzata dalla morte. In tal modo, l'esistenza si fa pluralistica. Il plurale non è qui una molteplicità di esistenti, ma appare proprio all'interno dell'atto di esistere. [...] nella morte, l'esistere dell'esistente si aliena. Certo, l'Altro che si annuncia non possiede questo esistere allo stesso modo in cui lo possiede il soggetto, il suo potere sul mio esistere è misterioso [...] l'altro non è in nessun modo un altro me stesso, che partecipa con me ad un'esistenza comune [...] la relazione con l'altro è una relazione con il mistero⁸¹.

Il testo ci consente di comprendere in che modo Levinas maturi non soltanto la necessità di abbandonare la prospettiva parmenidea ma altresì la stessa ontologia heideggeriana. Appare infatti esplicito l'intento di portarsi oltre la concezione del *miteinandersein* heideggeriano e dalla stessa ontologia che invece, negli scritti precedentemente analizzati, era apparsa come una possibile via per risalire ad una fondazione più originaria dell'esistente, dunque della soggettività. L'abbandono e la reinterpretazione del *miteinandersein* heideggeriano, riveste un ruolo fondamentale nell'elaborazione levinassiana e della soggettività e dell'alterità. Per tale motivo, l'approfondimento di questa tematica, soprattutto nel confronto con la posizione di Jean-Luc Nancy, rivelerà e ci darà modo di aprire una nuova prospettiva circa la questione dell'intersoggettività e soprattutto, di un'etica sottratta al pericolo dell'esclusione. Pericolo, come vedremo più avanti, sempre costante nella concezione etica levinassiana.

La relazione con l'altro non può in alcun modo fondarsi su un'essenza comune, come avviene in Heidegger. Essa non è una relazione di comunione, né una relazione nella quale, mettendoci al posto dell'altro, siamo in grado di riconoscerlo come simile. Levinas afferma che essa è una relazione con un *mistero*.

La relazione con l'altro avviene quando «un essere che è arrivato alla contrazione spasmodica della sua solitudine attraverso la sofferenza ed alla relazione con la morte, si pone su un terreno in cui la relazione con l'altro diventa possibile. Relazione con l'altro che non si identificherà mai con il fatto di cogliere una possibilità»⁸². La relazione con l'altro passa per un'estremizzazione del fenomeno della solitudine e della morte. Il fe-

⁸¹ *Ivi*, p. 46.

⁸² *Ibidem*.

nomeno della morte consente di cogliere un altro aspetto della relazione con l'altro, o meglio, fornisce la possibilità di cogliere l'avvenire come altro.

Così scrive infatti Levinas:

è possibile ricavare da questa situazione della morte un altro carattere dell'esistenza in relazione all'altro. Ciò di cui non è possibile appropriarsi in nessun modo è l'avvenire; [...] l'avvenire è ciò di cui non è possibile appropriarsi, ciò che cade su di noi e s'impadronisce di noi. L'avvenire è l'altro. La relazione con l'avvenire è la relazione stessa con l'altro⁸³.

Qui emerge come il tempo costituisca la modalità propria della relazione con l'altro, come relazione del pensiero con l'altro: «parlare di tempo in un soggetto solo, parlare di una durata puramente individuale, ci sembra impossibile»⁸⁴. La morte è dunque la possibilità stessa dell'evento dell'altro.

Questi passaggi permettono di comprendere come Levinas vada gradualmente elaborando una sua autonoma proposta filosofica. Le conferenze successive sono invece dedicate all'analisi dell'eros, della fecondità e della paternità come quelle relazioni che, sfuggendo al paradigma della luce e della visione, consentono di cogliere l'altro come alterità irriducibile al medesimo. La femminilità, in particolare, appare come la possibilità stessa di intendere la realtà in termini di molteplicità, contro l'unità dell'essere proclamata da Parmenide. Anche la paternità assume particolare rilievo all'interno del tentativo levinassiano di uscire dal paradigma parmenideo dell'unità. Scrive Levinas:

In che modo l'io potrà restare io in un tu, senza essere tuttavia l'io che io sono nel mio presente, cioè un io che ritorna fatalmente a sé? Questo è possibile in un modo soltanto: con la paternità». Essa, prosegue Levinas, è «la relazione con un estraneo che, pur essendo altri [autrui], è me; la relazione dell'io con un me stesso, che è tuttavia estraneo a me⁸⁵.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ivi*, p. 60.

L'eros, la femminilità, la fecondità e la paternità, introducono, secondo Levinas, una pluralità all'interno della concezione eleatica dell'essere. Introducono nell'esistenza una dualità che interessa l'esistere stesso di ciascun soggetto. Filo conduttore di tutto il saggio è la necessità di pensare la socialità, la soggettività e lo stesso concetto di alterità, oltre il paradigma eleatico in direzione di un'impostazione pluralistica dell'esistente, contrapponendo alla collettività fondata a partire da un terzo termine, il quale funge da intermediario, una «collettività dell'io-tu, non assumendola tuttavia nel senso di Buber, presso il quale la reciprocità è ancora il legame fra due libertà separate, e presso cui il carattere ineluttabile della soggettività isolata è sottovalutato»⁸⁶.

Riteniamo che le analisi svolte fin qui abbiano una funzione non meramente analitico-descrittiva, ma ci conducano per gradi successivi a quel processo di “decostruzione” della soggettività che costituisce sicuramente una delle tesi di fondo di tutta l'opera di Levinas.

Mediante gradi successivi abbiamo osservato in che modo Levinas vada sviluppando la sua posizione in maniera autonoma rispetto ai suoi maestri. La questione dell'abbandono dell'ontologia riveste particolare importanza, per questo ne abbiamo ricostruito i vari passaggi, in riferimento al tentativo levinassiano di superare la concezione della soggettività che fa capo al *cogito* cartesiano. È in questo periodo che egli va maturando l'esigenza di formulare un pensiero della soggettività “deposta” e di un'alterità radicale che sfugga al riassorbimento nel *Medesimo*.

La tradizione moderna fino all'ontologia heideggeriana ha infatti concepito la soggettività come potenza del medesimo sull'alterità, come movimento auto-referenziale che riconduce l'altro all'immanenza del soggetto. Per questo una simile concezione non è in grado, secondo Levinas, di garantire l'accadere dell'evento dell'alterità. Perché sia possibile pensare un'alterità radicale che sfugga alla dimensione della totalità, affinché sia possibile salvaguardare l'alterità dell'altro nella sua unicità e differenza, si rende necessaria un'*uscita dall'essere*, un abbandono dell'unità monolitica parmenidea. Soltanto questo rende possibile il pensiero di un'etica come filosofia prima, di un'etica come luogo in cui soltanto si conserva l'alterità di *autrui*.

⁸⁶ *Ivi*, p. 62.

Ciò, lo vedremo meglio ha a che fare con l'intento principale di Levinas che, non è quello di costruire un'etica, bensì quello di ricercarne il senso. Ma il senso, nella tradizione della filosofia occidentale ha sempre ha che fare con l'essere, con il logos. Levinas si sforzerà di mostrare che questo senso risiede nell'alterità del volto. Il senso come origine che — scrive Ciaramelli — si comprende soltanto a partire «dalla natura contingente, molteplice, e storicamente situata del *derivato*»⁸⁷. La ricerca del senso precede in Levinas il darsi dell'essere. Come rileva acutamente Ciaramelli:

Se per Heidegger l'originario darsi dell'essere è l'evento stesso della verità come disvelamento del significato, e il compito del pensare consiste nel corrispondervi, per Levinas tra manifestazione e significazione c'è uno iato che l'ontologia — cioè la comprensione dell'essere — non può valicare, dal momento che l'ordine del significato o del senso non appartiene all'evento dell'essere ma all'etica, cioè allo spazio simbolico che s'istituisce a partire dalla rete delle relazioni inter-umane⁸⁸.

Proprio l'inaccessibilità immediata dell'origine conferisce la speciale curvatura etica della filosofia levinassiana.

Nell'ultimo capitolo esamineremo più da vicino l'idea di un'origine pensata come inaccessibilità radicale e le conseguenze che ne derivano per un'etica della reciprocità.

Si tratterà di mostrare come la nuova concezione della soggettività e dell'alterità proposta da Levinas ponga non pochi problemi nella prospettiva di un'etica che vuole configurarsi come luogo del *per-tutti* sfuggendo alle dinamiche dell'esclusione.

⁸⁷ F. Ciaramelli, *La legge prima della legge*, Castelvecchi, Roma, 2016, p. 56.

⁸⁸ *Ivi*, p. 58.

Capitolo 2

Soggettività e Alterità

2.1 *Oltre il cogito. Deposizione della soggettività e alterità assoluta*

L'esigenza di un ripensamento della soggettività moderna impegna Levinas, come abbiamo avuto modo di vedere, fin dagli scritti giovanili. È un'esigenza che matura di pari passo all'abbandono della dimensione ontologica e, per certi versi, ne costituisce un presupposto essenziale.

La concezione di una soggettività che non riposa su se stessa, che non si costituisce nel cono di un'intimità segreta con sé, soggetto come *altro nel medesimo*, che non edifica la sua potenza quando fissa la purezza di una stabile identità con se stesso, è la conseguenza necessaria di un pensiero dell'*altrimenti che essere*.

Questo capitolo pertanto sarà dedicato allo sviluppo vero e proprio della soggettività e dell'alterità in Levinas, di cui nel capitolo precedente, abbiamo illustrato i presupposti.

Il nesso fondamentale tra soggetto e alterità, che emergerà dalle analisi successive, risulta fondamentale allo scopo di intendere l'etica levinassiana. Come ripetuto più volte nel corso del lavoro, la nostra ipotesi è che proprio dallo sviluppo e da un adeguato commento del binomio soggetto-altro emergano una serie di difficoltà che risulteranno particolarmente evidenti nella figura del terzo.

Il superamento del soggetto così come inteso dalla tradizione moderna rischia infatti di capovolgersi a sua volta in un soggetto che si coltiva in una certa esclusività e elezione. Lo stesso si può dire per l'alterità che, pensata come esteriorità assoluta e inaccessibile, rischia a sua volta di porsi come un assoluto. Queste sono, a grandi linee, le questioni sulle quali si concentrerà il nostro lavoro.

Per ora ci limiteremo però a mostrare in che modo Levinas operi tale superamento del *cogito* e in che modo, a partire da ciò, prenda la forma la relazione intersoggettiva.

L'intento è quello non semplicemente di offrirne una ricostruzione meramente analitica, per questo vi è un'ampia e brillante bibliografia, piuttosto quello di risalire ai nodi concettuali fondamentali di tali nozioni per poi mostrarne le ambiguità alla luce della nozione di terzo.

Vi è una trama concettuale che lega insieme il rifiuto della dimensione ontologica, la soggettività e l'etica come filosofia prima. Solo comprendendo questa trama risulta comprensibile — a nostro avviso — l'intero percorso levinassiano. La soggettività diviene luogo di interrogazione, «di quale reale la soggettività umana è testimonianza?»⁸⁹. E l'etica, di conseguenza, «non deve essere intesa come una possibilità d'esistenza offerta alla libera scelta dell'uomo (anche se non si può escludere del tutto ogni comportamento morale), ma concerne la struttura profonda della soggettività. L'etica non dipende puramente dai comportamenti umani, ma dall'apertura stessa del soggetto alla trascendenza»⁹⁰.

⁸⁹ S. Petrosino, *Introduzione a Totalità e infinito...* p. XIX.

⁹⁰ F. Ciaramelli, «Le judaïsme dans l'oeuvre de Levinas», *Revue philosophique de Louvain*, 1983, pp. 580-600, citazione pp. 590-591.

2.2. Il soggetto come ipostasi e l'uscita dalla solitudine dell'esistente

Abbiamo visto, nel capitolo precedente, come nell'opera *Dall'esistenza all'esistente* una delle questioni finali riguardasse proprio l'evento della soggettività. Levinas si domandava: «in che cosa consiste allora l'avvento del soggetto?»⁹¹. È in quest'opera che emerge la primissima formulazione della soggettività. Si può affermare, senza commettere un errore grossolano, che la tematica della soggettività in Levinas si sviluppi sostanzialmente in tre opere: *Dall'esistenza all'esistente*, *Totalità e infinito* e *Altri-menti che essere*. Tuttavia non si deve pensare che tali elaborazioni costituiscano tre differenti interpretazioni della soggettività, senza alcun legame tra loro. Come afferma Ferretti infatti:

Tali concetti finiscono per implicarsi reciprocamente, tanto che alla fine risulterà che essi, lungi dal rimanere concetti successivi tra loro irrelati, convergono nel costituire le variazioni di quell'unica «dialettica vivente» (Ricoeur), in cui soltanto è dato scorgere la ricchezza del concetto di persona elaborato da Levinas⁹².

Già in quest'opera è possibile cogliere la preoccupazione che rimarrà costante nella filosofia levinassiana costituendone l'intento di fondo: salvaguardare l'esistenza concreta e storica della soggettività. Non è un caso che proprio tale tema venga trattato in parallelo alla questione della trascendenza, nel senso di Dio, e alla relazione con altri. Tali tematiche, lo vedremo, risulteranno indissolubilmente legate al tema del soggetto.

Per poter compiere un discorso unitario e che rispetti le differenti variazioni che Levinas attribuisce al concetto di soggettività, è bene concentrarsi sulle nozioni fondamentali che, in ogni opera, vanno a costituire la struttura interna della soggettività.

Per ciò che concerne l'opera *Dall'esistenza all'esistente*, il concetto fondamentale mediante il quale si dipana il senso della soggettività, è quello di *ipostasi*. Il soggetto si configura come *ipostasi* che emerge dal flusso anonimo e impersonale dell'esistenza,

⁹¹ *Scoprire l'esistenza...* p. 61.

⁹² G. Ferretti, *Il bene al-di-là dell'essere*, Esi, Napoli, 2003, p. 22.

dell'essere. È qui che il distacco da Heidegger, del quale abbiamo già parlato ampiamente nel precedente capitolo, mostra tutta la sua rilevanza per il tema della soggettività. Ciò che infatti costituisce l'interesse primario di Levinas è il costituirsi della soggettività in seno all'essere. Non il senso dell'essere in quanto tale, bensì il passaggio dal piano ontologico a quello della soggettività. L'essere non rappresenta più, agli occhi di Levinas, il senso ultimo e fondamentale, al di sopra dell'essere si pone qualcosa di più originario: la relazione con l'alterità. Questo è il primo passaggio fondamentale. È pur vero che, in questa prima elaborazione, Levinas considera la dimensione ontologica costituita dall'*il y a*, come condizione, presupposto necessario, per cogliere la novità dell'emergere della soggettività che appunto consiste nell'interruzione⁹³ del flusso anonimo e intemporale dell'essere. Particolare importanza riveste la nozione di istante legata a quella dell'agire. Come scrive Levinas:

Nello scorrere anonimo dell'esistenza, c'è arresto e posizione. Lo sforzo è il compimento è il compimento stesso dell'istante [...] agire significa assumere un presente. Il presente è l'apparizione di un soggetto alle prese con questa esistenza, che è in relazione con essa e che l'assume⁹⁴.

Il soggetto dunque sorge a partire dall'istante assoluto del presente, staccandosi, mediante questa assunzione, dal flusso intemporale dell'essere. Esso è come una frattura nel *continuum* temporale dell'essere. Soggetto come presa di distanza dall'essere «inteso come exteriorità in seno al Medesimo»⁹⁵. Presa di distanza dall'essere che Levinas descrive mediante le situazioni concrete della *fatica* e della *stanchezza*. Mediante l'ipostasi:

⁹³ Sul concetto di interruzione del tempo, inteso come interruzione della durata, Levinas utilizza il paragone musicale della «nota stonata», in contrapposizione a quello di Bergson sulla durata come melodia. «Gli istanti della melodia esistono solo nella misura in cui si sacrificano alla durata, che, nella melodia, è fondamentalmente continuità [...] Gli istanti della melodia sono lì soltanto per morire. La nota falsa è un suono che si rifiuta alla morte». Cfr, *Scoprire l'esistenza...* p. 26.

⁹⁴ *Scoprire l'esistenza...* p. 27.

⁹⁵ F. Salvarezza, *Emmanuel Levinas*, Mondadori, Milano, p.52.

L'essere anonimo perde il suo carattere di *il y a*. L'essente — ciò che è — è il soggetto del verbo *essere* e, di conseguenza, esercita una padronanza sulla fatalità dell'essere che è divenuto il suo attributo. Esiste qualcuno che assume l'essere, il quale ormai è il *suo* essere⁹⁶.

Tra le varie situazioni concrete che Levinas descrive una assume particolare rilievo: quella del *sonno*. Rifugiarsi nel sonno, osserva Ferretti, «implica per la coscienza [...] porsi in un «qui» concreto»⁹⁷. Il «qui» concreto di cui parla Levinas è ciò che costituisce la base del soggetto, il suo corpo inteso come base, condizione stessa del soggetto pensante. Levinas è molto chiaro su questo punto: «È grazie al fatto di appoggiarsi sulla base che il soggetto si pone come soggetto»⁹⁸. La localizzazione del soggetto, a partire dal suo ripiegamento nel corpo, costituisce la «soggettivazione del soggetto»⁹⁹. In ciò, nel qui come localizzazione in contrapposizione al *Da* del *Dasein*, si consuma il distacco radicale e definitivo dal *Dasein* Heideggeriano:

Il *qui* della coscienza — il luogo del suo sonno e della sua evasione in sé — differisce radicalmente dal *Da* del *Dasein* heideggeriano. Quest'ultimo implica già il mondo. Il *qui* da cui partiamo, il *qui* della posizione, precede ogni comprensione, ogni orizzonte e ogni tempo. È il fatto stesso della coscienza è origine, che la coscienza parte da se stessa, che essa è *esistente*¹⁰⁰.

Nella nozione di ipostasi convergono dunque differenti nozioni: coscienza, posizione e presente, e tutte vanno a costituire l'evento del divenire del sostantivo dallo sfondo anonimo dell'essere. Essi «sono gli eventi grazie a cui l'innominabile verbo *essere* si muta in sostantivo. Sono l'ipostasi»¹⁰¹. Il soggetto dunque, in questa prima formulazione, non è e non può essere concepito come centro di atti spirituali né come rapporto al mondo. Esso è costituito dal ripiegarsi in se stesso per assumere l'essere e porsi nell'es-

⁹⁶ *Scoprire l'esistenza...* p. 75.

⁹⁷ G. Ferretti, *Il bene...* p. 32.

⁹⁸ *Scoprire l'esistenza...* p. 64.

⁹⁹ *Ivi*, p. 63.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp., 64-65.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 76.

sere. Nonostante la differenza che separa Levinas da Heidegger, questa prima formulazione della soggettività rimane comunque in qualche misura ancorata a una concezione di soggetto che si pensa a partire da se stesso. Non si tratta ovviamente del *cogito* cartesiano ma è ancora, potremmo forse dire, una sua modulazione e non un suo vero e proprio superamento. È pur vero che si trovano in quest'opera alcuni riferimenti al desiderio e al godimento, come modalità mediante le quali il soggetto oppone la sua resistenza nei confronti dell'essere anonimo. Tuttavia il desiderio non è qui caratterizzato per la sua contrapposizione al bisogno, come accadrà invece in *Totalità e infinito* ma è semplicemente equiparato a esso.

Una prova del fatto che la soggettività levinassiana si muova ancora in qualche misura nel circolo della tradizione moderna è forse indicato dal fatto che, nonostante tutto, il soggetto permanga una realtà isolata. Esso non ha altri accanto a sé. Non a caso l'opera si conclude con una descrizione della solitudine dell'esistente che verrà analizzata in un'altra opera giovanile: *Il tempo e l'altro* di cui adesso ci occuperemo.

È importante ciò che emerge dalle analisi di *Il tempo e l'altro* poiché ci offre delle indicazioni preziose circa il tema della soggettività che troveranno ampio sviluppo nelle opere maggiori.

Levinas riprende la questione relativa alla solitudine dell'esistente e scrive: «il soggetto è solo perché è uno. È necessario che ci sia una solitudine perché si dia la libertà del cominciamento [...] perché ci sia l'esistente»¹⁰². La solitudine dell'io è dunque necessaria affinché si dia un soggetto. Ma proprio l'analisi della solitudine e la modalità attraverso la quale se ne esce introduce un concetto fondamentale che troverà ampi sviluppi soprattutto in *Totalità e infinito*.

Il concetto in questione è quello di *passività*, che costituirà, lo vedremo, una nozione fondamentale della soggettività levinassiana e assumerà particolare rilievo in *Altrimenti che essere*. In questo testo invece la nozione di passività è strettamente collegata alla questione della conservazione della soggettività nel rapporto con la trascendenza, l'assolutamente altro. «Potrà l'essente entrare in relazione con l'altro senza lasciar

¹⁰² *Il tempo...* p. 24.

schiacciare dall'altro il suo sé?»¹⁰³ La soluzione individuata dall'Autore costituisce il guadagno essenziale di quest'opera. Così scrive Levinas:

Questa situazione in cui un evento sopraggiunge¹⁰⁴ ad un soggetto senza che questi l'assuma in sé, senza che nulla possa a suo riguardo, ma in cui tuttavia esso è in qualche modo di fronte a lui, è la relazione con altri, il faccia a faccia con altri, l'incontro di un volto (*visage*) che, ad un tempo, dona e sottrae altri. L'altro "assunto" — è altri (*autrui*)¹⁰⁵.

Il passaggio è fondamentale. Non si tratta soltanto di salvaguardare la soggettività nell'incontro con la trascendenza ma si tratta altresì di definire l'alterità non semplicemente come un *alter ego* bensì come alterità la cui absolutezza possa essere salvaguardata nonostante il rapporto. Ciò avviene mediante la passività radicale che il soggetto sperimenta nell'evento della morte. Passività radicale poiché la morte sopraggiunge come evento di cui il soggetto non è padrone. Il soggetto è in relazione con ciò che non proviene da lui. La morte — scrive Levinas:

è esperienza della passività. Ma è solo un modo di dire, perché esperienza significa già sempre conoscenza, luce e iniziativa [...] la morte¹⁰⁶ tronca con l'esperienza così intesa. La morte annuncia un evento

¹⁰³ *Ivi*, p. 42.

¹⁰⁴ Ritroveremo queste stesse riflessioni, ampliate e radicalizzate, in *Totalità e infinito* e in *Altimenti che essere*, a dimostrazione del fatto che il tema della soggettività si dipana per successive evoluzioni di concetti tra loro strettamente connessi.

¹⁰⁵ *Il tempo...* p. 43.

¹⁰⁶ Risulta qui evidente ciò che separa Levinas da Heidegger rispetto alla tematica della morte. In Heidegger infatti, la morte, in quanto possibilità più propria dell'esserci, viene ricondotta all'attività di comprensione del soggetto. Per Levinas invece si tratta di un evento che non ha in alcun modo che fare con la libertà del soggetto, anzi, spossa il soggetto della sua stessa soggettività. La morte rappresenta un evento per cui il soggetto non è già soggetto. «L'essere per la morte, nell'esistenza autentica di Heidegger, è una lucidità suprema e, perciò, una virilità suprema. È l'assunzione dell'ultima possibilità dell'esistenza da parte del *Dasein*, che rende appunto possibili tutte le altre possibilità» TA, p. 38 e in nota, aggiunge: «La morte in Heidegger non è, come dice J. Wahl, "l'impossibilità della possibilità", ma "la possibilità dell'impossibilità". Questa distinzione, che sembra essere un bizantinismo, ha un'importanza fondamentale». In *Il tempo...* p. 38 nota.

La distinzione infatti consiste nel fatto che la prima formula rimanda alla morte come qualcosa che assicura il potere dell'uomo, la seconda invece, come qualcosa che contrasta assolutamente la libertà umana.

di cui il soggetto non è padrone, un evento in rapporto al quale il soggetto non è più soggetto»¹⁰⁷.

Proprio per la passività che la caratterizza, l'evento della morte apre inoltre alla dimensione del futuro. Ciò accade perché la morte in quanto paradossale relazione con il mistero, in quanto esperienza della passività che non può essere riportata al presente della comprensione del soggetto, delinea un'uscita del presente in direzione del futuro, essa è «schiudersi autentico» del futuro.

Nella conclusione Levinas specifica come la relazione con altri inauguri altresì la dimensione del tempo. «La relazione del faccia a faccia — osserva Levinas — sarebbe la realizzazione stessa del tempo; lo sconfinamento del presente nell'avvenire non parte del modo di essere di un soggetto solo, ma è la relazione intersoggettiva. La condizione del tempo sta nella relazione fra esseri umani»¹⁰⁸. Il sorgere del tempo va dunque di pari passo con la relazione ad altri per il fatto che, specifica Levinas, «parlare di tempo in un soggetto solo, parlare di una durata puramente individuale, ci sembra impossibile»¹⁰⁹. Dunque la morte assume un duplice ruolo: da un lato, essa è ciò che apre alla dimensione del futuro, dall'altro, è ciò che prospetta l'uscita del soggetto dalla solitudine dell'esistenza.

Si conclude con queste osservazioni la terza conferenza, *Tempo ed altri*. Ciò che costituisce l'interesse principale per l'evoluzione del concetto di soggetto è sicuramente la modalità in cui Levinas declina la paradossale relazione con l'alterità assoluta di altri. Proprio a questa tematica sarà infatti dedicato *Totalità e infinito*¹¹⁰.

La relazione con altri è il tema di fondo dell'opera e, riprendendo le analisi già contenute in *Dall'esistenza all'esistente*, ne ribadisce la natura essenzialmente etica. Ciò

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 37.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 44.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 42.

¹¹⁰ Il titolo dell'opera, insieme al suo sottotitolo, *saggio sull'esteriorità*, risulta emblematico. Il concetto di totalità rinvia all'impostazione di fondo della filosofia occidentale, imperniata sulla tendenza a ricondurre l'essere nell'alveo della conoscenza. Il concetto di infinito, strettamente legato alla nozione di trascendenza, rinvia invece alla rottura della totalità ad opera dell'irruzione del volto d'altri. Il sottotitolo invece rimanda invece all'intento fondamentale dell'opera, ovvero, la relazione etica con altri come unico luogo attraverso cui può darsi la rottura della totalità.

esclude dunque che il fenomeno dell'alterità possa darsi come conoscenza, oggettività o comprensione. Inoltre essa costituisce la struttura ultima dell'essere originariamente scisso in Medesimo e Altro.

In apertura Levinas definisce l'intento principale dell'opera: «Questo libro si presenta come una difesa della soggettività, ma non la coglierà al livello della sua portata puramente egoistica contro la totalità, né nella sua angoscia di fronte alla morte, ma come fondata nell'idea di infinito»¹¹¹.

Da questo momento in poi della riflessione levinassiana sarà più difficile scindere la questione della soggettività da quella dell'alterità e dunque della relazione etica, e ciò, è certamente indicativo della nuova concezione che Levinas va elaborando in contrapposizione alla tradizione moderna che fa capo al *cogito* cartesiano. Come osserva lucidamente Ferretti, «Il riferimento a come Levinas concepisce la natura della relazione etico-metafisica è quindi premessa indispensabile per comprendere il senso dell'ampia antropologia filosofica che egli sviluppa»¹¹².

¹¹¹ TI, p. 24

¹¹² G. Ferretti, *Il bene al-di-là dell'essere*, Esi, Napoli, 2003, p. 39

2.3 *Totalità e infinito: il soggetto come interiorità e separazione*

Totalità e infinito rappresenta certamente l'opera in cui si vanno condensando gli sforzi levinassiani del superamento della soggettività moderna, che come abbiamo visto, costituisce una costante del suo pensiero e insieme, l'esigenza di abbandonare il terreno ontologico come orizzonte ultimo del senso, dal quale deriva la stessa concezione del soggetto come auto-evidenza fondata in se stesso e l'alterità come ciò che viene ricondotto al piano d'immanenza della coscienza. Come osserva lucidamente Ferretti l'opera risulta:

impegnata per un verso nella critica della filosofia occidentale della totalità conoscitiva-razionale, per un altro verso è impegnata a mostrare le condizioni del farsi realtà dell'impegno etico [...] a svolgere un concetto di soggettività che ribalti a un tempo sia la soggettività del soggetto cosciente sia quella del soggetto impulsivo irrazionale. La soggettività umana autentica sarà quindi, per Levinas, quella che si costituisce come responsabilità unica e insostituibile per altri in virtù dell'appello etico»¹¹³.

Prima di passare all'analisi dei concetti fondamentali della soggettività, chiariamo brevemente il ruolo e il significato che Levinas attribuisce alla relazione etico-metafisica. È a questo riguardo che Levinas distingue nettamente il concetto di bisogno¹¹⁴ da quello di desiderio, *desiderio metafisico*. Il desiderio si distingue dal bisogno per una questione fondamentale: l'intenzionalità.

¹¹³ G. Ferretti, *La filosofia di Levinas...* p. 113.

¹¹⁴ La questione del bisogno in *Totalità e infinito* è intesa da Levinas in senso naturalmente anti-platonico. Come rileva Margaria infatti, in Platone la concezione negativa del bisogno «deriva da una concezione finita dell'uomo. In essa è soprattutto la povertà, *penia*, che struttura la riflessione sulla limitatezza umana» in L. Margaria, *PASSIVO e/o ATTIVO. L'enigma dell'umano tra Lévinas e Ricoeur*, Armando Editore, Roma, 2005, p. 56.

Il bisogno¹¹⁵ infatti per la sua struttura che rimanda alla necessità di colmare una mancanza, mancanza che può essere soddisfatta mediante l'oggetto che intende, si situa nella dimensione dell'intenzionalità e si configura come *nostalgia del ritorno*. Il *desiderio metafisico*, o anche, *desiderio dell'invisibile*, non può essere in alcun modo colmato dall'oggetto intenzionato, poiché non ha a che fare con la mancanza, ma con il desiderio di un luogo in cui non siamo mai stati. Qui si situa — come osserva Margaria — «la differenza tra bisogno e desiderio. Il bisogno fa presa sull'essere e nella soddisfazione, fa diventare ciò che gli è “altro”, uguale a sé» mentre, prosegue ancora Margaria, «nel desiderio non c'è presa perché si è al di fuori dell'essere [...] è il desiderio, con il suo rimandare fuori dal mondo dell'essere, che fonda il bisogno»¹¹⁶. Così commenta Levinas a proposito di questa distinzione:

Il desiderio metafisico non aspira al ritorno, perché è il desiderio di un paese nel quale non siamo mai nati [...] Il desiderio è desiderio dell'assolutamente altro. Al di fuori della fame che può essere soddisfatta, della sete che può essere estinta e dei sensi che possono essere appagati, la metafisica desidera l'Altro al di là delle soddisfazioni [...] desiderio senza soddisfazione che, appunto, *intende* l'allontanamento, l'alterità e l'esteriorità dell'Altro. Per il Desiderio, questa alterità, inadeguata all'idea, ha un senso¹¹⁷

Si può ritrovare in questo passaggio un rimando all'idea di infinito sviluppata da Cartesio nella terza delle *Meditazioni metafisiche*. È a questa idea che Levinas si rifà per descrivere la paradossale struttura della relazione etico-metafisica che implica inoltre il superamento della coscienza intenzionale.

Tuttavia in contrapposizione a Cartesio che ritiene l'idea di infinito come la struttura formale in grado di operare la rottura dell'immanenza del *cogito*, Levinas è convinto che tale immanenza possa essere superata soltanto nella relazione etica e non in quella

¹¹⁵ Precisiamo che la funzione del bisogno non ha soltanto connotazione negativa, anzi, proprio mediante esso il soggetto comprende da un lato, il bisogno come soddisfazione di ciò che in qualche modo gli manca, dall'altro, lo apre a ciò che non è essere, ovvero a ciò che non cade sotto il dominio del bisogno.

¹¹⁶ L. Margaria, *PASSIVO e/o ATTIVO...* p. 58.

¹¹⁷ *Totalità e infinito...* pp. 32-33.

gnoseologica. Il desiderio metafisico in quanto desiderio dell'assolutamente altro, si contrappone anche al paradigma della luce e della visione tipico della filosofia occidentale, secondo la quale sussiste una completa adeguazione tra l'idea e la cosa, tra l'intenzionalità conoscitiva e l'oggetto intenzionato. L'intenzionalità infatti, scrive Levinas, «nella quale il pensiero resta *adeguazione* all'oggetto, non definisce quindi la coscienza al suo livello fondamentale. Ogni sapere in quanto intenzionalità presuppone già l'idea dell'infinito, l'*inadeguazione* per eccellenza»¹¹⁸.

Il desiderio metafisico dunque, a differenza del bisogno, sempre riconducibile alla dimensione dell'immanenza, dell'essere, apre alla dimensione della trascendenza, al di fuori dell'essere, a quella alterità radicale che non può in alcun modo essere ricondotta né alla totalità della conoscenza né alla totalità dell'io. Inoltre, come precisa lo stesso Levinas, è il desiderio che fonda il bisogno:

nel Desiderio, non si dà presa sull'essere, non si dà sazietà, ma un futuro senza punti fermi davanti a me. Il tempo presupposto dal bisogno mi è, infatti, fornito dal Desiderio. Il bisogno umano si fonda da sempre sul Desiderio¹¹⁹.

Esso non sorge però mediante semplice negazione dialettica. In questo caso la negazione, come semplice negazione della finitezza dell'io contrapposta all'infinito, formerebbe una totalità in cui negato e negatore si richiamerebbero a vicenda. Questo è ciò che Levinas rifiuta assolutamente.

Infatti, il metafisico «e l'Altro non si *totalizzano*. Il metafisico è assolutamente separato. E aggiunge, poco più oltre:

La negatività è incapace di trascendenza. Questa designa una relazione con una realtà infinitamente distante dalla mia, senza però che questa distanza distrugga questa relazione e senza che questa relazione distrugga questa distanza, come avverrebbe nelle relazioni interne al Medesimo; senza che questa relazione diventi un inserimento nell'Al-

¹¹⁸ *Ivi*, p. 25.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 117.

tro e confusione con esso, senza che la relazione intacchi l'identità stessa del Medesimo¹²⁰.

Questo passaggio introduce un altro dei concetti fondamentali della soggettività. La necessità che i termini che entrano in relazione, ovvero il Medesimo e l'Altro, si assolvano dalla relazione stessa e abbiano consistenza autonoma rispetto alla relazione, pena la ricaduta nella dimensione della totalità per cui non si darebbe trascendenza ma unicamente partecipazione all'essere. Tale esigenza emerge in maniera più evidente ed esplicita in un altro passaggio in cui Levinas scrive: «il Medesimo e l'Altro sono tra di loro in rapporto e, nello stesso tempo, si *assolvono* da questo rapporto, restando assolutamente *separati*»¹²¹. La necessità della separazione emerge sin dalle prime pagine in cui si tratta della possibilità del rapporto con l'alterità. Essa sarebbe possibile soltanto rispetto ad un termine «la cui essenza consiste nel restare al punto di partenza, nel servire da *ingresso* alla relazione, nell'essere il Medesimo non relativamente ma assolutamente. *Un termine può restare assolutamente al punto di partenza della relazione soltanto come io*»¹²²

La separazione costituisce sicuramente uno dei concetti fondamentali della soggettività levinassiana. È necessario che il soggetto si costituisca come separato. La separazione si rivelerà essere ciò che costituisce non soltanto uno degli elementi della soggettività ma altresì la condizione indispensabile, il presupposto necessario della relazione etico-metafisica. Seguiamo Levinas. L'io, «esiste come separato in virtù del suo godimento»¹²³. La situazione concreta positiva in cui si produce la separazione dell'io è da ricercarsi nell'interiorità, instaurata a sua volta dal fenomeno del *godimento*. L'interiorità del godimento è dunque «la separazione in sé, il modo in cui un fatto come la separazione può prodursi nell'economia dell'essere»¹²⁴. L'interiorità che si produce mediante

¹²⁰ *Ivi*, pp. 39-40.

¹²¹ *Ivi*, p. 103, cn.

¹²² *Ivi*, p. 34.

¹²³ *Ivi*, p. 61.

¹²⁴ *Ivi*, p. 149.

il godimento rende possibile la separazione, il distacco del soggetto, dal piano dell'essere. La vera e propria discontinuità in seno all'essere anonimo, scrive Ferretti, «che dà origine all'ente, si ha quindi con il godimento»¹²⁵. L'analisi fenomenologica del godimento può essere sintetizzata mediante il concetto di *vivere di*. In contrapposizione al concetto heideggeriano di *utilizzabile*, che sottolinea una dipendenza nei confronti dell'altro, il *vivere di* «mette in luce proprio l'indipendenza, l'indipendenza del godimento e della sua felicità che è il tratto originale di ogni indipendenza»¹²⁶. Ciò di cui si vive è sostanzialmente ciò di cui il soggetto gode, l'assimilazione dell'altro da parte del medesimo. «La soggettività si origina nell'indipendenza e nella sovranità del godimento»¹²⁷. Levinas aggiunge una importante precisazione: «La rottura della totalità che si attua con il godimento della solitudine — o con la solitudine del godimento — è radicale. Quando la presenza critica d'Altri metterà in questione questo egoismo, non distruggerà comunque la sua solitudine»¹²⁸. Questo passaggio sottolinea ancora una volta come tanto la soggettività quanto l'alterità, entrino in rapporto soltanto a partire da una separazione assoluta che deve conservare la loro assolutezza nonostante la relazione. Tale impostazione ha a che fare con il rifiuto levinassiano del paradigma della coscienza intenzionale, secondo la quale «in essa il Medesimo è in relazione con l'Altro, ma in modo tale che l'Altro non vi determini il Medesimo, che sia sempre il Medesimo a determinare l'Altro»¹²⁹. Il godimento, aggiunge poco più avanti, «presenta una struttura completamente diversa»¹³⁰.

Il tentativo levinassiano di superare l'ontologia occidentale e insieme, il *cogito* cartesiano, inizia ad assumere qui maggiore consistenza. Per questo dobbiamo continuare a seguire Levinas nella sua analisi della soggettività al fine comprendere le difficoltà ad essa sottese. Per ora ci limitiamo a dire che l'ordito concettuale che Levinas sviluppa a

¹²⁵ G. Ferretti, *Il bene...* p. 46.

¹²⁶ *Totalità e infinito...* p. 110.

¹²⁷ *Ivi*, p. 114.

¹²⁸ *Ivi*, p. 119.

¹²⁹ *Ivi*, p. 125.

¹³⁰ *Ivi*, p. 128.

questo proposito sembrerebbe muoversi in direzione di un'uscita dall'ontologia e di un superamento del *cogito*.

La separazione dell'io che si attua nel godimento non è però esente da ambiguità. Innanzitutto esso genera una sorta di dipendenza rispetto al soggetto che gode degli elementi del godimento. Dunque l'indipendenza dell'io è sempre raggiunta mediante gli elementi di cui vive. Inoltre, il godimento, per sua stessa natura, implica una certa insicurezza. Ciò perché esso si estingue «nell'istante presente del godimento, senza alcuna garanzia per il domani»¹³¹.

Proprio questa insicurezza e questa assenza di garanzia, sarebbe ciò che, per Levinas, aprirebbe una «frontiera» nell'interiorità e nella separazione dell'io. Frontiera o spiraglio che sono indice del fatto che la separazione del soggetto non è tale da impedire qualsiasi relazione con la trascendenza.

Questa possibilità però sembrerebbe incrinare, o quanto meno, relativizzare la separazione dell'io che Levinas ha fino a questo momento affermato come assoluta. Nell'intento di sfuggire a questa contraddizione egli scrive: «il pluralismo presuppone un'alterità radicale dell'altro che non *concepisco* semplicemente in relazione a me, ma che *affronto* a partire dal mio egoismo. L'alterità d'Altri è in Altri e non in relazione a me, essa si *rivela* ma io vi ho accesso solo a partire da me»¹³² e aggiunge poco più avanti «Altri è però visibile soltanto a partire da un io»¹³³. Oltre a ribadire nuovamente la necessità della separazione dei due termini questo passaggio rivela che l'io separato del godimento non può costituirsi se non in rapporto all'alterità di altri, o meglio, che esso funge da presupposto necessario dell'ingresso nella relazione, del riconoscimento dell'altro e dunque della sua stessa costituzione di sé.

La dimensione dell'interiorità, scrive Ponzio, «non richiede per sussistere il riconoscimento dell'altro e la comunicazione con esso, ma è, invece, il presupposto del riconoscimento dell'altro come tale e della costituzione di sé come io»¹³⁴

¹³¹ G. Ferretti, *Il bene...* p. 49.

¹³² *Totalità e infinito...* p. 121.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ A. Ponzio, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano, 1995, p. 87.

Ma continuiamo a seguire Levinas. Lo spiraglio, la frontiera che si apre a causa dell'insicurezza relativa al godimento, non è da considerarsi ancora come accoglienza di altri, o meglio, non deriva ancora dalla *rivelazione*¹³⁵ d'altri, ma un primo riferimento alla possibilità di accogliere la rivelazione della trascendenza.

Così commenta Levinas:

Questa insicurezza — che traccia così un contorno di niente attorno alla vita interiore, confermando la sua insularità — è vissuta nell'istante del godimento come preoccupazione del domani. Ma così si apre, nell'interiorità, una dimensione nella quale potrà essere attesa e accolta la rivelazione della trascendenza [...] l'essere separato deve potersi raccogliere e avere delle rappresentazioni. Il *raccoglimento* e la *rappresentazione* si producono concretamente come *abitazione di una dimora*¹³⁶.

Ecco che Levinas introduce un'ulteriore elemento attraverso il quale si viene precisando la soggettività come separazione e, al contempo, la modalità mediante la quale si rende possibile la relazione con l'alterità. La fenomenologia della dimora infatti, a cui Levinas dedica numerose pagine, è volta a far emergere come il soggetto separato per costituirsi in quanto tale, abbia necessità, presupponga l'alterità dell'altro. Come possiamo vedere, seguendo le analisi levinassiane, la tematica della soggettività appare sempre più intrecciata con quella dell'alterità.

¹³⁵ La differenza tra svelamento e rivelazione rinvia alla distinzione tra l'essere come orizzonte ultimo del senso, e l'*altrimenti che essere*, come orizzonte ultimo del senso che si produce come etica. Al "lasciar essere" della tradizione ontologica si contrappone il "parlare". Per questo, come vedremo, l'esperienza del volto non è svelamento ma rivelazione, espressione che, senza alcuna mediazione, presenta se stesso immediatamente. Proprio nel linguaggio del volto, Levinas, indicherà l'esperienza dell'alterità assoluta.

Inoltre, e questa è una delle eredità più profonde che Levinas ci lascia in dote, l'orizzonte degli eventi non sarebbe rispettato se prevalesse la metafora dell'orizzonte come svelamento, di cui la filosofia heideggeriana rappresenta l'ultimo grande esempio. L'orizzonte ha dunque che fare con la metafora della verità e, proprio per questo Levinas vi insiste particolarmente. L'orizzonte degli eventi può essere rispettato soltanto se a prevalere, se a orientare la domanda sul senso ultimo, non è la formula del "perché", cara alla metafisica, ma quella del "come". Per questo, secondo Levinas, l'unico paradigma in grado di salvaguardare l'orizzonte degli eventi è quello instaurato dal volto, il volto come rivelazione.

¹³⁶ *Totalità e infinito*... p. 152.

Questo lavoro, aggiunge poco oltre l'Autore, «intende mostrare una relazione con l'Altro che sporge non solo rispetto alla logica della contraddizione [...] ma anche rispetto alla logica dialettica in cui il Medesimo partecipa dialetticamente all'Altro e si concilia con esso nell'unità del sistema»¹³⁷ e — prosegue — «l'abitazione e l'intimità della dimora che rende possibile la separazione dell'essere umano, presuppone così una prima rivelazione d'Altri»¹³⁸.

Stiamo giungendo così alle conclusioni levinassiane circa il tema della soggettività.

Il raccoglimento, scrive Levinas, «si riferisce ad un'accoglienza»¹³⁹. A partire dal raccoglimento del soggetto nella dimora, che implica una certa accoglienza, Levinas introduce la nozione di alterità femminile come modalità preliminare e necessaria dell'incontro con il volto.

E a proposito di ciò, Levinas sottolinea la distanza che lo separa dalla concezione di Martin Buber¹⁴⁰.

Leggiamo infatti:

La donna è la condizione del raccoglimento, dell'interiorità della casa e dell'abitazione [...] l'io-tu nel quale Buber scorge la categoria della relazione interumana non è la relazione con l'interlocutore, ma con l'alterità femminile [...] la discrezione di questa presenza comprende tutte le possibilità della relazione trascendente con altri¹⁴¹.

L'incontro con l'alterità femminile che avviene nel raccoglimento della dimora, stabilisce dei nuovi rapporti, o meglio, delle nuove modalità di rapporto, tra il soggetto separato e il mondo. Tali nuove modalità, che Levinas individua appunto nella dimora,

¹³⁷ *Ivi*, p. 153.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ivi*, p. 158.

¹⁴⁰ Per un confronto più esplicito con la posizione di Buber, cfr. *Martin Buber*, in *Nomes propres*, Fata Morgana, Paris, 1976 ; trad. it. *Nomi propri*, con introd. e note a cura di F.P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato, 1984.

¹⁴¹ *Totalità e infinito...* pp. 158-159.

nel lavoro e nel possesso, fungono da passaggio intermedio all'incontro con l'alterità vera e propria costituita dal volto.

Senza entrare nel merito di queste analisi, per non perdere l'unità del nostro lavoro, ci limitiamo a riassumerne i guadagni principali. Il lavoro e il possesso, rendono possibile l'uscita dalla dinamica del godimento che risulta essere costituita dall'assenza di garanzia per il domani. Come scrive Levinas infatti, «proprio la relazione con l'Altro [...] rende possibile la trasformazione del godimento in coscienza e lavoro»¹⁴². Ma soprattutto, essi mettono in luce delle relazioni metafisiche più profonde, mostrando ancora una volta come essi siano possibili soltanto in riferimento ad altri. Infatti, il possesso di qualche cosa, «rimanda inevitabilmente ad altri possibili possessori, i quali possono contestare la legittimità del mio possesso e al tempo stesso consacrarla come tale. E di fronte al volto nudo e indigente dell'altro non è possibile un tranquillo possesso del mondo»¹⁴³.

Per chiarire meglio tale situazione, riportiamo per esteso un passaggio di Levinas:

Per potermi liberare dal possesso stesso instaurato dall'accoglienza della Casa, per poter vedere le cose in se stesse, cioè per potermele rappresentare, per poter rifiutare sia il godimento sia il possesso, è necessario che io sappia *donare* quello che possiedo. Soltanto così potrei situarmi assolutamente al di sopra del mio impegno nel non-io. Ma per questo è necessario che io incontri il volto indiscreto di Altri che mi mette in questione. Altri — assolutamente altro — paralizza il possesso che contesta con la sua epifania del volto¹⁴⁴.

Eccoci giunti al punto fondamentale delle analisi Levinassiane. Perché il soggetto possa liberarsi dal possesso instaurato dalla dimora e perché possa giungere alla coscienza della rappresentazione delle cose in se stesse, è imprescindibile l'epifania del volto.

¹⁴² *Ivi* p. 117.

¹⁴³ G. Ferretti, *Il bene...* p. 51.

¹⁴⁴ *Totalità e infinito...* p. 174.

In questo modo, sembrerebbe che Levinas pervenga al contempo, ad un superamento e a una rimodulazione del concetto di soggetto, e altresì dell'alterità dell'altro.

Seguendo le analisi levinassiane infatti, il soggetto non appare più come costituito nella sua auto-evidenza e auto-referenzialità ma bensì come già da sempre necessitato dalla presenza di altri, il quale a sua volta, per la sua alterità assoluta, non può essere ricondotto al medesimo e alla sua com-prensione. L'altro non è un *alter-ego*, poiché, «finché si ammette che essere altro è essere altro da un io, non può esserci effettiva alterità»¹⁴⁵. L'alterità infatti, lo abbiamo visto, non si costituisce in relazione al soggetto, o meglio, non deve essere considerata come un altro da me, e dunque rispetto al soggetto, bensì come altro *per sé*. «Per poter essere trascendente rispetto all'esperienza di un soggetto, l'io deve essere anche intrinsecamente altro»¹⁴⁶. In questo senso si può dire allora che, la posizione di Levinas si differenzia anche dalla posizione di Sartre nell'*Essere e il Nulla*. Infatti, scrive Ponzio, «l'essere-per-altri non è il modo di essere originario dell'alterità: l'alterità è alterità *con* gli altri prima di essere alterità *per* gli altri»¹⁴⁷

Qui, giungiamo a una prima difficoltà e ambiguità che sottende all'impianto levinassiano e che svilupperemo ampiamente nei prossimi capitoli. È bene tuttavia, prima di concludere l'analisi circa la soggettività levinassiana, rilevare tale ambiguità poiché costituisce una delle ipotesi di fondo di questo lavoro. Stando a quanto è emerso fin qui dall'analisi levinassiana, si deve affermare che la separazione costituisce l'elemento essenziale della soggettività. Sia per quanto riguarda la possibilità di istituirsi come soggetto in se stesso, sia per quanto riguarda la possibilità della relazione etico-metafisica con altri e l'alterità assoluta dell'altro.

Ciò si è reso evidente dall'analisi della separazione e del godimento, dell'interiorità e della dimora, così come dall'alterità femminile, tanto la soggettività, quanto l'alterità, devono configurarsi come “enti” separati e indipendenti l'uno dall'altro. Ciò che Levinas aveva affermato nel passaggio, citato più sopra, «il Medesimo e l'Altro sono tra di loro in rapporto e, nello stesso tempo, si *assolvono* da questo rapporto, restando assolu-

¹⁴⁵ A. Ponzio, *Alterità e responsabilità...* p. 90.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 31.

tamente *separati*»¹⁴⁸. Eppure, se si seguono fino in fondo le analisi e le intenzioni di Levinas, la relazione di alterità si configura come *essere-insieme*, in un adombramento della separazione iniziale mediante la quale si costituisce sia il medesimo che l'altro.

Cerchiamo di chiarire meglio. Secondo quanto è venuto delineandosi in base alle analisi di Levinas, l'alterità si costituisce come momento essenziale alla costituzione stessa dell'io, del soggetto, quindi, la stessa relazione con l'alterità, si produce con una certa anteriorità rispetto al reciproco identificarsi in quanto soggetti separati e distinti gli uni dagli altri. Ciò significa allora, come rileva lo stesso Ponzio:

che la relazione con gli altri è originaria e sussiste prima di un essere insieme rispetto al punto di vista del soggetto. Gli io sono altri indipendentemente dal punto di vista di ciascuno, la relazione di alterità è una relazione intrinseca e non provocata da una coscienza relazionante [...] pluralità e identità, unità non si escludono a vicenda, ma si richiedono *reciprocamente*¹⁴⁹

Ciò che Ponzio vuole dire, con l'intento di salvaguardare l'impostazione levinasiana è che, l'essere-insieme, e la stessa alterità, esiste e si produce, indipendentemente dalla coscienza del soggetto. Quindi, «la relazione con gli altri è originaria e sussiste prima di essere un insieme rispetto al punto di vista di un soggetto»¹⁵⁰. Essa non dipenderebbe dalla capacità del soggetto di rappresentarsi, in senso intenzionale, tale relazione, ma dall'antecedente e originario sussistere della relazione di alterità rispetto al soggetto in quanto tale. Tuttavia, aggiunge, *pluralità e identità non si escludono a vicenda, ma si richiedono reciprocamente*. L'essere-insieme dunque e la soggettività si implicano originariamente e reciprocamente. E tutto ciò, in contrapposizione a quanto Levinas scrive: «Quindi la molteplicità può prodursi solo se gli individui conservano il loro segreto, se la relazione che li riunisce in molteplicità non è visibile dall'esterno ma va dall'uno all'altro»¹⁵¹.

¹⁴⁸ *Totalità e infinito*... p. 103, cn.

¹⁴⁹ A. Ponzio, *Alterità e responsabilità*... p. 91 cn.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Totalità e infinito*... p. 120.

Ciò che stiamo tentando di dire, muove dall'ipotesi di fondo di questo lavoro, dal sospetto, che il concetto di soggetto e di alterità in Levinas, possano configurarsi come realmente effettivi, soltanto a patto di conservare, da un lato, la dimensione ontologica, che come vedremo nel prossimo capitolo, in riferimento alla figura del terzo, l'autore si troverà costretto a riammettere, e dall'altro, rovesciare la relazione a-simmetrica per far posto a un certa reciprocità. Se questo non accadesse, allora la relazione etico-metafisica non sarebbe in grado di dar origine ad un'etica che sia in grado di garantire che il bene sia fatto *per tutti*. Ciò emergerà chiaramente nel prossimo capitolo, dedicato alla figura del terzo e, soprattutto, nel confronto con la posizione di Ricoeur e Nancy.

Si tratta certamente di un'ipotesi¹⁵² audace e che, andrà motivata adeguatamente nel seguito di questo lavoro. Per ora, teniamola presente e avviamoci verso la conclusione levinassiana circa il tema della soggettività.

Dopo questo breve accenno, torniamo al testo levinassiano. Come dicevamo, siamo giunti al nucleo fondamentale della concezione della soggettività che Levinas viene elaborando in *Totalità e infinito*. Il capovolgimento del soggetto egoistico, ad opera dell'ingresso di altri, è il nucleo fondamentale in cui si condensano tutte le analisi Levinassiane, tesi fondamentale di *Totalità e infinto* che verrà radicalizzato nelle pagine di *Altrimenti che essere*. Tale nucleo si riassume nel concetto di *soggettività responsabile*.

Così chiosa Levinas:

Il volto che accolgo mi fa passare dal fenomeno all'essere in un altro senso; nel discorso mi espongo all'interrogazione d'Altri e questa urgenza della risposta — stimolo acuto del presente — mi genera alla responsabilità; *in quanto responsabile sono ricondotto alla mia realtà ultima* [...] la mia esistenza come «cosa in sé» inizia con la presenza in me dell'idea di Infinito, quando mi cerco nella mia realtà ultima. Ma questo rapporto consiste già nel servire Altri [...] l'epifania dell'e-

¹⁵² Ferretti a questo proposito, tentando di dare una risposta alla natura di questo reciproco condizionamento tra relazione etico-metafisica e separazione del soggetto nell'interiorità vitale del godimento e dell'economia, scrive: «La risposta, ci pare, va cercata non tanto in un reciproco condizionamento di tipo ontologico o dialettico, che a suo avviso riporterebbe ad una totalità sopprimendo la straordinarietà della relazione metafisica; bensì in un reciproco condizionamento di senso e significazione, che implica un campo di significati in tensione. La relazione «metafisica» con la trascendenza ha senso se v'è, ad un tempo, separazione dei termini e rapporto tra di loro. E la relazione metafisica ha senso come relazione «etica» solo in riferimento ad un io possessore egoistico che possa donarsi possedendo se stesso. cfr. G. Ferretti, *Il bene...* p. 53.

steriorità che denuncia l'imperfezione dell'interiorità sovrana dell'essere separato, non situa l'interiorità, come una parte limitata da un'altra, in una totalità. Entriamo nell'ordine del Desiderio, e nell'ordine delle relazioni irriducibili che reggono la totalità. La contraddizione tra l'interiorità libera e l'esteriorità che dovrebbe limitarla, si concilia nell'uomo aperto all'insegnamento [...] la relazione tra Me ed Altri non ha la struttura che la logica formale rintraccia in tutte le relazioni. I termini restano assoluti malgrado la relazione in cui si trovano. La relazione con Altri è la sola in cui possa realizzarsi questo sconvolgimento della logica formale. Ma allora si capisce che l'idea dell'infinito esige la separazione, la esige fino all'ateismo¹⁵³.

Con questo lungo passaggio si conclude la trattazione levinassiana sul tema della soggettività.

Ritroviamo qui tutti i concetti fondamentali fino ad ora analizzati. Il capovolgimento della soggettività egoistica ad opera dell'esteriorità in soggettività responsabile che, nell'appello del volto, perviene alla sua realtà ultima. L'abbandono e lo sconvolgimento della logica formale, dunque dell'ontologia. Siamo così giunti al nucleo fondamentale della soggettività così come si sviluppa in *Totalità e infinito*. Per completare però, è bene aggiungere ancora qualcosa sul concetto di alterità che, come abbiamo visto si sviluppa in parallelo alla nozione di soggettività confermando la struttura della soggettività come soggettività responsabile.

Nel volto, si ha l'esperienza assoluta dell'alterità, che non ha a che fare con lo svelamento, così come accadeva nell'ontologia heideggeriana, bensì con la *rivelazione*: «L'esperienza assoluta non è svelamento ma rivelazione; manifestazione, per ciò stesso privilegiata, di Altri, manifestazione di un volto al di là della forma»¹⁵⁴. Levinas ribadisce ancora una volta, come l'evento dell'alterità, si sottragga al paradigma ottico della visione, accadendo come ciò che disfa ogni forma non può essere concepito come adeguazione dell'esteriorità all'interiorità. Il volto si attua in forma di "discorso", poiché, secondo Levinas, la trascendenza che si concretizza nella relazione etico-metafisica, può

¹⁵³ *Totalità e infinito*... pp. 183-185.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 64.

essere espressa unicamente attraverso il linguaggio¹⁵⁵, che si pone dunque come condizione trascendentale. Il volto, oppone al soggetto, «l'infinito della sua trascendenza»¹⁵⁶.

Questo infinito, prosegue Levinas:

più forte dell'omicidio, ci resiste già nel suo volto, e il suo volto, è l'espressione originaria, è la prima parola: «non uccidere» [...] si tratta qui di una relazione non con una resistenza grandissima, ma con qualcosa di *assolutamente* Altro; la resistenza di ciò che non ha resistenza — la resistenza etica¹⁵⁷.

L'altro oppone al soggetto la sua resistenza etica, e proprio mediante tale resistenza, si instaura la prossimità. L'infinito «si presenta come volto nella resistenza etica che paralizza il mio potere [...] e instaura la prossimità dell'Altro». E proprio la resistenza etica che il volto impone al soggetto, lo istituisce come soggetto responsabile: «così, nell'espressione, l'essere che si impone non limita ma promuove la mia libertà, facendo nascere la mia bontà [...] non posso sottrarmi con il silenzio al discorso aperto dall'epifania come volto»¹⁵⁸. Il soggetto responsabile e la stessa libertà del soggetto, si instaura ad opera dell'appello etico che scaturisce dal volto. È questa sicuramente una delle novità maggiori della nuova idea di soggettività in Levinas, rispetto al soggetto della tradizione moderna, in cui la libertà assume la forma di una libera progettualità dunque, come una disposizione intrinseca del soggetto stesso.

¹⁵⁵ Sulla questione del linguaggio si veda il lucido saggio *Violenza e Metafisica*, dedicato da Derrida a *Totalità e infinito*, saggio in cui emergono le difficoltà di dire l'alterità e la stessa relazione etica, senza rimanere intrappolati nel linguaggio ontologico-metafisico. Proprio a partire dalle critiche mosse da Derrida, Levinas tenterà in *Altrimenti che essere*, di chiarire ulteriormente e di riformulare la questione del linguaggio. Riportiamo qui inoltre l'esemplare descrizione di Derrida circa il linguaggio in Levinas: «La scrittura di Levinas, che richiederebbe da sola uno studio e in cui il gesto stilistico, soprattutto in *Totalità e infinito*, non si lascia, qui meno che mai, distinguere dall'intenzione, non consente quella disincarnazione prosaica nello schema concettuale che costituisce la violenza prima di ogni commento [...] Per di più, lo sviluppo dei temi non è, in *Totalità e infinito*, meramente descrittivo né meramente deduttivo. Si svolge con l'insistenza infinita delle onde si di una spiaggia: ritorno e ripetizione, sempre, della stessa onda contro la stessa riva, in cui tuttavia tutto si rinnova e si arricchisce, riassumendosi ogni volta. In quanto sfida continua al commentatore critico, *Totalità e infinito*, è un'opera e non un trattato. J. Derrida, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Levinas*, pp. 105 sgg.

¹⁵⁶ *Totalità e infinito*... p. 204.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ivi*, pp. 205-206.

Tali passaggi fanno emergere in maniera più evidente il particolare rapporto che si instaura tra interiorità e exteriorità. L'interiorità, lo abbiamo visto, si instaura a partire dal godimento e costituisce il soggetto in quanto essere separato. Essa — scrive Levinas — «è la separazione in sé, il modo con cui un evento come la separazione può prodursi nell'economia dell'essere»¹⁵⁹. Ma abbiamo visto inoltre, che l'interiorità che si manifesta nel godimento e che è alla base della separatezza autonoma dell'io, è anche indice della possibilità di accoglienza della trascendenza, nonostante la separazione assoluta.

L'interiorità e l'esteriorità si trovano in quel paradossale rapporto per cui essi si assolvono dalla relazione stessa, conservando in questa relazione la loro distanza e separazione.

Ciò è dovuto alla particolare struttura dell'alterità dell'altro in quanto exteriorità radicale.

L'esteriorità radicale di altri, nonostante svolga il ruolo di presupposto del costituirsi della soggettività in se stessa, dell'interiorità dunque, non coincide per questo in un assorbimento dell'interiorità né una sua limitazione. L'esteriorità, «non limita la libertà del Medesimo. Chiamandola alla responsabilità, la instaura e la giustifica»¹⁶⁰.

L'alterità in quanto exteriorità radicale, è pensata da Levinas come ciò che si oppone radicalmente alla dottrina fenomenologica della intenzionalità, come ciò che tutto riconduce all'immanenza della coscienza, alla presenza. La meraviglia dell'infinito nel finito, scrive Levinas, «è uno sconvolgimento dell'intenzionalità»¹⁶¹

L'esteriorità è insieme ciò che garantisce la separazione all'interno della relazione tra medesimo e altro, e anche, che la relazione non ricada nella dimensione ontologica, dunque che sfugga alla tematizzazione. Tale esteriorità «che si apre in altri, respinge la tematizzazione. Ma sfugge alla tematizzazione perché, positivamente, si produce in un essere che si esprime»¹⁶². Si esprime, in contrapposizione al paradigma della manifestazione «o svelamento che manifesta qualcosa *in quanto* qualcosa e nella quale ciò che è

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 149.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 202.

¹⁶¹ *Scoprire l'esistenza...* p. 226.

¹⁶² *Totalità e infinito...* p. 304.

svelato rinuncia alla propria originalità, alla esistenza di inedito, nell'espressione la manifestazione e ciò che è manifestato coincidono, ciò che è manifestato assiste alla propria manifestazione»¹⁶³.

In quanto assoluta alterità essa garantisce, secondo Levinas, la stessa trascendenza. Solo la relazione con altri, scrive Levinas, «introduce una dimensione della trascendenza e ci conduce verso un rapporto totalmente diverso dall'esperienza nel senso sensibile del termine, relativa ed egoista»¹⁶⁴ e per questo, «l'idea dell'infinito, l'infinitamente di più contenuto nel meno, si produce concretamente sotto la specie di una relazione con il volto. E soltanto l'idea dell'infinito mantiene l'esteriorità¹⁶⁵ dell'Altro rispetto al Medesimo, malgrado questo rapporto»¹⁶⁶.

Nonostante la nozione di passività, che abbiamo visto emergere ne *Il tempo e l'altro*, verrà radicalizzata in *Altrimenti che essere*, non si può non rilevare come essa sia presente proprio nello sfondo del rapporto che si instaura tra interiorità e esteriorità. Inizia ad emergere in maniera particolarmente evidente, il decentramento della soggettività che Levinas va elaborando. La soggettività si costituisce in quanto tale ad opera dell'alterità, mediante l'ingiunzione che proviene dal volto. La speciale fenomenologia del volto esplicita il rapporto tra interiorità e esteriorità. Ad esso Levinas assegna una specifica sezione: *il volto e l'esteriorità*, anche se abbiamo visto come i riferimenti alla tematica del volto sono disseminati lungo tutto il testo, come emerso già nella prima sezione, in riferimento al desiderio metafisico. Il volto costituisce l'infinitamente trascendente, in grado di rompere con il mondo che può essere in comune ad esso e al medesimo. La relazione tra l'altro e il medesimo non è comprensibile secondo la logica formale del concetto, ma procede dalla differenza assoluta che si produce nella parola. Così osserva Levinas: «la differenza assoluta, inconcepibile in termini di logica formale, si instaura

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 197.

¹⁶⁵ Nel confronto con Ricoeur proprio la tematica dell'esteriorità assumerà particolare rilievo, in quanto, "l'esasperazione" della esteriorità e della distanza, rendono problematiche la relazione fra il soggetto e l'altro, tanto da correre il rischio di perdere il senso stesso della relazione. Affinché l'incontro con l'altro possa accadere, è necessario che esso avvenga in uno spazio comune.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 201.

solo grazie al linguaggio. Il linguaggio attua una relazione tra termini che rompono l'unità del genere» in cui — prosegue Levinas — «i termini, gli interlocutori, si assolvono dalla relazione e restano assoluti nella relazione»¹⁶⁷. Il tipo di relazione che si instaura così tra il medesimo e l'altro è quindi una relazione del tutto particolare, in cui, i termini non costituiscono alcuna comunità o, comunione di genere ma si pongono come assoluti e non come mero momento una relazione che li ri-comprenderebbe.

Tutto ciò risulta comprensibile alla luce dell'analisi della struttura della soggettività precedentemente svolta. Abbiamo visto infatti come Levinas insista particolarmente sulla separatezza del medesimo come struttura fondamentale dello stesso. Soltanto se la soggettività è pensata come separatezza è possibile concepire una relazione con l'alterità in cui i termini in questione non si dissolvano l'uno nell'altro ma mantengano la loro irriducibile differenza e singolarità. Il linguaggio costituirebbe allora ciò che rende possibile questa differenza assoluta. Il discorso, più precisamente, «mette in relazione con ciò che resta essenzialmente trascendente, più di quanto non faccia la comprensione»¹⁶⁸. Il linguaggio annuncia l'inviolabilità etica di altri. Il discorso non è comunicazione di un mondo, ma espressione di altri. Nel discorso altri si auto-presenta. L'essere che si manifesta, scrive Levinas, «assiste alla propria manifestazione e quindi fa appello a me»¹⁶⁹ Nell'epifania del volto d'altri si realizza l'opposizione per eccellenza che, per Levinas, non può che darsi come *messa in causa morale*.

È in questo movimento, dice Levinas, che si produce l'idea di infinito, il “più” contenuto nel “meno”. L'infinito si produce concretamente nella relazione con il volto. Soltanto l'idea di infinito è in grado di garantire l'esteriorità dell'altro rispetto al medesimo. L'idea dell'infinito, scrive Levinas, «si produce nell'*opposizione* del discorso, nella socialità»¹⁷⁰. Il volto si sottrae al potere del Medesimo e si dà invece come resistenza. Una resistenza che non fa violenza al medesimo ma si costituisce positivamente come etica. Se per un verso il volto sembrerebbe offrirsi nella sua nudità al potere del soggetto, po-

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 200.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 205.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 202.

tere che potrebbe giungere fino al desiderio di negare totalmente l'altro nell'omicidio, in realtà il comandamento etico che proviene dal volto oppone a questo potere una resistenza infinita che si dà come trascendenza.

Così scrive Levinas:

Questo infinito, più forte dell'omicidio, ci resiste già nel volto d'Altri, è il suo volto, è l'*espressione* originaria, è la prima parola: "non uccidere". L'infinito paralizza il potere con la sua resistenza infinita all'omicidio che, dura e insormontabile, risplende nel volto d'Altri, nella nudità totale dei suoi occhi, senza difesa, nella nudità dell'apertura assoluta del Trascendente. Si tratta di una relazione non con una resistenza *grandissima*, ma con qualcosa di assolutamente *Altro*, la resistenza di ciò che non ha resistenza — *la resistenza etica*¹⁷¹.

L'epifania del volto è ciò che allo stesso tempo si sottrae alla stessa manifestazione, manifestarsi come volto «significa imporsi al di là della forma, manifestata e puramente fenomenica, presentarsi in un modo irriducibile alla manifestazione, come la retitudine stessa del faccia a faccia, senza la mediazione di nessuna immagine»¹⁷². Il volto costituisce l'espressione originaria, che si esprime nel comandamento etico *non uccidere*. Sussiste uno stretto legame tra espressione del volto e responsabilità. L'altro che si presenta nell'espressione non limita infatti la mia libertà ma la promuove, la costituisce. La libertà, osserva Levinas, «è invocata in modo così ineluttabile che il peso irremissibile dell'essere fa nascere la mia libertà»¹⁷³. Tale legame tra linguaggio e responsabilità è ciò che consente a Levinas di sottrarre il linguaggio a quella concezione secondo la quale esso sarebbe secondario rispetto al pensiero, preesistente, e si limiterebbe a tradurre all'esterno o a universalizzare i suoi movimenti interni. Secondo la prospettiva levinasiana è il linguaggio a condizionare il pensiero, ma non il linguaggio inteso come insieme di segni, nella sua mera materialità fisica, bensì come «un atteggiamento del Mede-

¹⁷¹ *Ivi*, p. 204.

¹⁷² *Ivi*, p. 205.

¹⁷³ *Ivi*, pp. 205-206.

simo nei confronti di altri, irriducibile alla rappresentazione di altri, irriducibile ad un'intenzione di pensiero»¹⁷⁴.

Il linguaggio come espressione di altri sfugge ugualmente all'idea di intenzionalità¹⁷⁵, poiché si riferisce a ciò che nessuna coscienza può contenere: l'infinito di altri. Il linguaggio non è dunque ciò che proviene dalla coscienza di un qualunque soggetto, ma proviene da altri e mette in questione la stessa coscienza. L'originalità del discorso, rispetto all'intenzionalità, «rispetto alla coscienza pura, distrugge il concetto dell'immanenza: l'idea dell'infinito nella coscienza è un'eccedenza di questa coscienza»¹⁷⁶. La funzione fondamentale del linguaggio che si costituisce nel faccia a faccia, consiste non nella mediazione del segno, ma nella significazione che rende possibile la stessa funzione del segno. La significazione, scrive Levinas, «consiste nel mettere in questione in una relazione etica la libertà costitutiva stessa. Il senso è il volto d'altri ed ogni riferimento alla parola si situa già all'interno del faccia a faccia originario del linguaggio»¹⁷⁷. La vera e propria essenza del linguaggio è la relazione con altri. La significazione, il significato è l'infinito, Altri. Il volto è ciò che instaura la significazione nell'essere. Il mondo stesso, come mondo dotato di senso, si costituisce a partire da Altri che fa sì che il mondo del godimento, del soggetto separato, diventi tema fornito di significato e metta in causa il suo possesso. In questo senso il volto è anche ciò che pone il soggetto in relazione con l'essere. La presentazione del volto — scrive Levinas — «mi mette in

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 210.

¹⁷⁵ Come abbiamo visto nel primo paragrafo del primo capitolo, l'idea di intenzionalità era stata assunta con entusiasmo da Levinas nella sua rilettura del pensiero di Husserl. La concezione della coscienza come intenzionalità, apertura, era stata intesa da Levinas come il nucleo più originale dell'impostazione fenomenologia husserliana, ciò che consentiva di pensare una soggettività compresa nella sua impossibilità di coincidere con se stessa in una chiusura sostanzialistica. L'idea di intenzionalità appariva a Levinas come ciò che consentiva di pensare una soggettività come apertura originaria, relazione con altro da sé, contatto con il mondo. Ora pare che tale idea non sia più sufficiente a pensare una soggettività decentrata che sia in grado di preservare l'alterità d'altri.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 210.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 211.

rapporto con l'essere. *L'esistere di questo essere [...] si attua nell'indifferibile urgenza con la quale esige una risposta*»¹⁷⁸.

Altri è ciò che esige una risposta, una risposta al quale il soggetto non può sottrarsi.

Riassumendo il senso dell'analisi, possiamo dire che il volto rappresenta ciò che per la sua essenza, in quanto exteriorità radicale, sfugge e non risulta in alcun modo riconducibile alla comprensione dell'essere in generale e che, proprio presentandosi come volto, suscita la responsabilità del soggetto nei suoi confronti. Ciò attesta la preminenza accordata da Levinas al piano etico rispetto a quello ontologico. La relazione con l'alterità non può essere letta infatti a partire dal piano ontologico, quello che comprenderebbe altri a partire dallo sfondo anonimo dell'essere bensì da quello etico, come trascendenza infinita, come ciò che si esprime da sé nella sua manifestazione senza mediazione alcuna. La relazione con l'ente che si esprime, scrive Levinas, «preesiste allo svelamento dell'essere in generale, come base della conoscenza e come senso dell'essere, *il piano etico preesiste al piano ontologico*»¹⁷⁹. Tale preminenza significa inoltre l'originarietà della relazione sui relati. Ciò è dovuto, secondo Levinas, all'*orientamento* dell'essere a partire da sé, «la priorità di questo orientamento rispetto ai termini che vi si situano e che, d'altra parte, non possono nascere senza questo orientamento, riassume la tesi di quest'opera»¹⁸⁰. appare evidente a questo punto il nesso indissolubile tra la dimensione dell'interiorità e dell'esteriorità, essenziale per comprendere la nozione di soggettività. Prima di concludere però, Levinas aggiunge qualcosa di importante sulla soggettività, un elemento che tornerà nello sviluppo di questo lavoro.

Tale precisazione ha a che fare con il concetto di elezione che insieme a quello di unicità verrà radicalizzato in *Altrimenti che essere* e che costituirà uno dei nodi problematici relativi sia alla concezione levinassiana della soggettività, sia alla concezione etica.

Per ora, limitiamoci a riportare il passo in questione. Così argomenta Levinas: «L'ingiunzione esalta la singolarità appunto perché si rivolge ad una responsabilità infinita [...] io sono dunque necessario alla giustizia come responsabile al di là di ogni limi-

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 217.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 206.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 220.

te fissato da una legge oggettiva. L'io è un privilegio o un' *elezione*»¹⁸¹. È questo un passaggio sul quale dovremo ritornare, per il momento, limitiamoci a sottolineare come tale concetto, rafforzato da un lato, la separazione del medesimo e, dall'altro, il rapporto con l'alterità.

Come abbiamo visto dunque l'esteriorità del volto è condizione e presupposto essenziale del costituirsi della soggettività levinassiana. Ora vedremo, come in *Altrimenti che essere*, il concetto di soggettività responsabile verrà radicalizzato e portato alle sue estreme conseguenze speculative.

¹⁸¹ TI, pp. 250-251 cn.

2.4 *Altrimenti che essere: soggettività, sostituzione e trascendenza*

Abbiamo accennato alla fine del paragrafo precedente come l'analisi della soggettività nel passaggio da *Totalità e infinito* a *Altrimenti che essere*, passi per una radicalizzazione della tematica della trascendenza. E ciò avviene nello specifico in due sensi. Da un lato, in riferimento alla soggettività etica, dall'altro, in riferimento alla trascendenza di Dio.

Alcuni temi, già affrontati in *Totalità e infinito*, quali la passività ad esempio, verranno portati alle estreme conseguenze, fino a parlare di soggettività come *espiazione e sostituzione*. La soggettività, già concepita come impossibilità di tematizzazione rinviante alla dimensione ontologica e alla coscienza intenzionale, sarà pensata come essa stessa trascendente. La radicalizzazione del tema della trascendenza in riferimento a Dio, verrà invece concepita come all'origine stessa dell'alterità, del volto d'altri.

Per quanto riguarda la trascendenza teologica leggiamo così nella nota preliminare: «Ma intendere un Dio non contaminato dall'essere è una possibilità umana non meno importante e non meno precisa di quella di *trarre l'essere dall'oblio* in cui sarebbe caduto nella metafisica e nell'ontologia»¹⁸².

Per quanto invece riguarda il rapporto tra la soggettività e la trascendenza, sempre nelle prime pagine dell'opera, Levinas scrive: «il problema della trascendenza di Dio e il problema della soggettività irriducibile all'essenza, irriducibile all'immanenza essenziale, procedono insieme»¹⁸³ e poco più oltre prosegue, anticipando i tratti costitutivi della soggettività:

La nostra interrogazione sull'*altrimenti che essere* avverte nell'ipostasi stessa del soggetto, nella sua oggettivazione, un'*eccezione*, un non-luogo, un *al di fuori* dell'assoluto che non si dice più in termini di essere [...] il soggetto resiste a questa ontologizzazione già quando lo si pensa come Dire [...] il Dire eccede l'essere stesso che tematizza per annunciarlo ad *Altri*; [...] la sostituzione della responsabilità, la significazione o l'uno-per-l'altro, o la de-fezione dell'io al di là di ogni

¹⁸² *Altrimenti che...* p. 2.

¹⁸³ *Ivi*, p. 22.

sconfitta, o la bontà, all'inverso del *conatus*, è irriducibile all'essenza dell'essere¹⁸⁴

L'esposizione, « presenterà il soggetto, nel Dire, come sensibilità di colpo animata da responsabilità »¹⁸⁵. Emerge già in queste battute iniziali l'intento fondamentale perseguito da Levinas insieme all'esigenza rinnovata e ancora più radicale, di abbandonare qualunque pensiero dell'essere, poiché, lo abbiamo visto ampiamente, legata indissolubilmente all'immanenza della coscienza. Questa insistenza costante dell'Autore contro ogni linguaggio ontologizzante è indice del fatto, che egli non ritiene di essersi liberato completamente dalla dimensione ontologica. Si può dire infatti, che *Altrimenti che essere*, risponda alle accuse sollevate da Jacques Derrida in *Violenza e Metafisica*, secondo cui Levinas, in *Totalità e infinito*, non si muoverebbe al di fuori del linguaggio dell'ontologia:

Levinas ci esorta dunque a un secondo parricidio. È necessario uccidere il padre greco che ci impone tuttora la sua legge, gesto a cui un Greco come Platone non ha mai potuto sinceramente risolversi differendolo in un delitto allucinatorio [...] ma quello che qui un Greco non ha potuto fare, come riuscirà a farlo un non-Greco se non travestendosi da Greco, *parlando* greco, fingendo di parlare greco, per potersi avvicinare al re?¹⁸⁶

Emerge in questo passaggio di Derrida l'impossibilità di abbandonare il linguaggio dell'ontologia senza far ricorso a questo stesso linguaggio. Un linguaggio che parla ancora greco, dunque un linguaggio ancora del tutto immerso nel *logos*.

Proprio per il fatto che Levinas si rende conto di ammettere ancora, all'interno del suo pensiero, la dimensione ontologica, (lo vedremo più ampiamente soprattutto nel prossimo capitolo relativo all'ingresso del terzo), verrà radicalizzando l'abbandono dell'ontologia mediante il metodo del "dire e dis-dire". Al *dire*, contrapposto al *detto* e che

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 23.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 25.

¹⁸⁶ J. Derrida, *Violenza e metafisica...* p. 113.

fa capo al discorso tematizzante dell'ontologia, Levinas affida la possibilità di "dire" la trascendenza assoluta. Come osserva Ferretti infatti:

quel «Dire» originario ed originale che è condizione di ogni tematizzazione ontologica e in cui consiste, in ultima analisi, la soggettività stessa del soggetto responsabile. Un «Dire» profetico — come Levinas lo chiamerà — perché oltre a costruire l'ipseità stessa dell'io è anche l'unico «Dire» in cui l'infinita trascendenza di Dio può in qualche modo parlare ed essere intesa. Il «chi» che quindi effettivamente «dice la trascendenza» è per Levinas solo il soggetto responsabile, che in tale straordinario dire trova la sua stessa irriducibile ipseità, la sua individuazione personale, la sua insostituibile *unicità*¹⁸⁷.

Iniziamo precisando subito che, la radicalizzazione della soggettività responsabile, implica un rivolgimento più serrato verso il soggetto in se stesso e non, all'alterità altrui, come accadeva invece in *Totalità e infinito*. Ciò è sicuramente dovuto al fatto che ora, la *passività*, la passività del soggetto assume rilevanza centrale nella impostazione levinassiana della soggettività subendo un'estrema radicalizzazione.

Tale preminenza accordata alla passività sottolinea e caratterizza il movimento del superamento levinassiano del *cogito*. Contrariamente al soggetto della tradizione che si identifica e si costituisce nella sua ipseità e nella sua identità, a partire dalla sua attività auto-costituente, il soggetto levinassiano si costituisce come e nella passività assoluta dell'ingiunzione etica che gli proviene dal volto, che lo individua come soggetto responsabile prima che egli possa scegliere liberamente, «malgrado sé». Abbiamo visto più sopra come la libertà non si concepisca più come libera attività del soggetto ma sia strettamente legata alla responsabilità per l'altro. L'identità del medesimo — scrive Levinas — «gli viene malgrado sé da fuori, come un'elezione o un'ispirazione, nella forma dell'*unicità del convocato*»¹⁸⁸. Mediante il concetto di elezione Levinas non fa che rafforzare ed esasperare la dinamica della passività mediante la quale si costituisce la soggettività. Il soggetto levinassiano, lo vedremo sempre più chiaramente soprattutto in

¹⁸⁷ G. Ferretti, *Il bene...* p. 57 cn.

¹⁸⁸ *Altrimenti che...* p. 66 cn.

quest'opera, si costituisce in quanto convocazione assoluta, e soltanto, in questa convocazione assoluta.

Sottolineiamo sin da subito questo rimando all'unicità del soggetto nella forma dell'unicità del convocato che, come vedremo nel capitolo 3, costituirà uno degli elementi che renderà particolarmente evidenti i rischi contenuti nell'etica levinassiana.

La tematica della soggettività occupa i capitoli II, III e IV della seconda sezione, ma anche il capitolo V, in cui Levinas opera il passaggio dalla soggettività alla trascendenza che, lo abbiamo detto, può essere "testimoniata" soltanto dalla soggettività etica.

L'analisi della passività etica del soggetto si svolge mediante progressive radicalizzazioni, ovvero, la *sensibilità*, la *prossimità* e la *sostituzione*. Vediamo in che modo.

La sensibilità viene indicata da Levinas come facoltà passiva del soggetto e perciò, come capovolgimento della coscienza intenzionale caratterizzata dall'attività ma anche come ciò che si fonda nella *passività più passiva di ogni passività*, che si origina nell'*esposizione* ad altri.

Leggiamo: «la soggettività del soggetto è la vulnerabilità, esposizione dell'affezione, passività più passiva di ogni passività [...] esposizione sempre da esporre, esposizione da esprimere, e così da Dire e, così, da Dare»¹⁸⁹. L'esposizione ad altri che si concretizza nel Dire, come capovolgimento della coscienza intenzionale, mostra «la deposizione e la de-stituzione del soggetto che rimane tuttavia *insostituibile unicità*: soggettività del soggetto. Passività più passiva di ogni recettività»¹⁹⁰.

Il dire costituisce infatti l'evento di una speciale esposizione, un linguaggio che non si esaurisce e non si copre nel detto, bensì il detto si costituisce come rimando al dire. Esso in quanto esposizione all'altro fino alla vulnerabilità, costituisce la soggettività stessa del soggetto. Il dire è ciò che Levinas indica come linguaggio pre-originale che rinvia «alla responsabilità dell'uno-per-l'altro, alla sostituzione dell'uno all'altro [...] linguaggio necessario ad una ricerca che tenta di liberare *l'altrimenti che essere* o *l'altro che essere*»¹⁹¹

¹⁸⁹ *Ivi*, pp. 63-64.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 60.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 9.

La deposizione del soggetto, il soggetto come soggetto de-centrato, costituiscono, come vediamo, il filo rosso della ricerca levinassiana, a partire dai testi che abbiamo esaminato, confermando d'altra parte la struttura del nostro lavoro.

In questa descrizione della sensibilità come passività, il Dire, assume un ruolo rilevante poiché, non soltanto sfugge al concetto tradizionale di tematizzazione ma introduce inoltre la sensibilità come prossimità ad altri. Ciò proprio perché nel Dire il soggetto, significa mediante la sua esposizione all'altro:

L'esposizione ha qui un senso radicalmente diverso dalla tematizzazione. *L'uno* si espone all'*altro* come una pelle si espone a ciò che la ferisce, come una guancia offerta a colui che la percuote [...] il Dire è denudazione della denudazione, esso dà segno della sua significanza stessa, espressione dell'esposizione — iperbole della passività¹⁹².

La prossimità è di fatto la nozione, il concetto, in cui tutte le altre nozioni (sensibilità, passività, esposizione ad altri) convergono.

La prossimità costituisce, insieme alla sostituzione di cui parleremo fra poco, la significazione ultima della soggettività levinassiana. Così argomenta infatti Levinas: «la significazione propria della soggettività è la prossimità, ma la prossimità è la significanza stessa della significazione, l'instaurarsi stesso dell'uno-per-l'altro, l'instaurarsi del senso»¹⁹³ e poco oltre aggiunge: «la soggettività non precede la prossimità per poi impegnarsi successivamente in essa. È, al contrario, nella prossimità, che è rapporto e termine, che si annoda ogni impegno»¹⁹⁴. Questi passaggi risultano particolarmente importanti per il fatto che Levinas ribadisce ancora una volta il senso ultimo della soggettività come l'uno-per-l'altro e, al contempo, il rovesciamento e superamento della coscienza intenzionale, proprio perché «essa non si risolve nella coscienza che un essere prenderebbe di un altro essere *ritenuto* vicino in quanto sotto i suoi occhi»¹⁹⁵. Qui, l'Autore,

¹⁹² *Ivi*, p. 62.

¹⁹³ *Ivi*, p. 106.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 103.

introduce un'ulteriore specificazione: la prossimità non si configura come coscienza del prossimo, bensì come *ossessione*¹⁹⁶. «La coscienza non viene ad interpersi tra me e il prossimo; o, perlomeno, sorge già sul fondamento di questa relazione preliminare dell'ossessione che nessuna coscienza saprebbe annullare, e di cui la coscienza stessa è una modificazione»¹⁹⁷. Questo sta a significare che il soggetto non può in alcun modo impadronirsi, ricondurre a sé l'alterità dell'altro, poiché esso è soggetto in quanto «posseduto dall'altro». Ciò significa sottrarre l'alterità alla dimensione dell'ontologia e, allo stesso tempo, l'instaurarsi di una relazione *a-simmetrica*, tra il soggetto e l'altro. Vediamo perché. In quanto «posseduto dall'altro», il soggetto instaura con esso una relazione che va dall'uno all'altro, senza preoccuparsi del movimento inverso:

Il soggetto è soggetto dell'affezione attraverso altri, la quale, per la sua stessa *irreversibilità*, non si muta in pensiero *universale*: il soggetto affetto dall'altro non può pensare che l'affezione sia *reciproca* [...] la soggettività consiste nell'andare all'altro senza preoccuparsi del suo movimento verso di me o, più esattamente, nell'approssimarsi in modo tale che [...] io abbia sempre compiuto un passo in più verso di lui [...] in modo tale che nella responsabilità che noi abbiamo per l'altro, io abbia sempre una risposta in più da dare, abbia a rispondere della sua stessa responsabilità¹⁹⁸.

Eccoci giunti ad una delle questioni fondamentali della soggettività levinassiana, e, di conseguenza, della relazione intersoggettiva: la a-simmetria così come la non-reciprocità della relazione. Levinas insiste particolarmente su questo carattere della relazione poiché la reciprocità sarebbe infatti, agli occhi di Levinas, ciò che comprometterebbe la singolarità e l'irriducibile alterità di altri. Inoltre, «se la relazione di prossimità doves-

¹⁹⁶ Sulla stessa linea, le osservazioni contenute in «Langage et proximité» in cui leggiamo: «l'ossessione è responsabilità. Ma la responsabilità dell'ossessione non deriva da una libertà, altrimenti l'ossessione non sarebbe nient'altro che una presa di coscienza: sarebbe un Io ossessionato dalla colpa commessa in piena libertà e in cui noi riconosceremmo il soggetto pensante che, nel suo splendido isolamento, assume degli atteggiamenti intenzionali rispetto agli esseri. La responsabilità come ossessione è prossimità: come una parentela, un legame anteriore alla scelta di qualsiasi relazione [...] responsabilità per Altri, dunque responsabilità per ciò che non ho commesso, per il dolore e la colpa degli altri», *Linguaggio e prossimità*, in *Scoprire l'esistenza...* 1998, p. 272.

¹⁹⁷ *Altrimenti che...* p. 109.

¹⁹⁸ *Ivi*, p 105 cn.

se risolversi in relazioni reciproche, si tornerebbe alla concezione della soggettività in *universale*, perdendo di vista la singolarità dell'altro e dell'io, sia il senso della soggettività come prossimità ossessionata»¹⁹⁹. Questa modalità non sarebbe in grado di garantire la non ricaduta nell'ontologia da un lato, e il superamento della concezione moderna della soggettività dall'altro.

La tematica dell'a-simmetria implica inoltre un rimando alla temporalità, nello specifico all'instaurarsi di una temporalità diacronica. Non è sufficiente, osserva Levinas:

definire la prossimità come rapporto tra due termini e, garantita in quanto rapporto, come *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 Medesimo²⁰⁰

Tuttavia i temi della non-reciprocità, dell'a-simmetria e della simultaneità, saranno dei temi sui quali dovremo ritornare proprio per cercare di mostrare come tale declinazione della relazione intersoggettiva risulti particolarmente problematica alla luce del terzo, della giustizia e dunque della dimensione della pluralità.

Per ora però, per non perdere l'unità del nostro lavoro, avviamoci verso la conclusione della trattazione levinassiana.

Il concetto di sostituzione, ancor più degli altri, lo vedremo soprattutto nel confronto con Ricoeur, genera una serie di perplessità e di questioni sulla possibilità stessa di intendere la soggettività. Come è possibile infatti, che il soggetto resti tale, nella sua singolarità e unicità, se esso è tale solo in quanto è al posto di altri? Proprio a partire da queste problematiche, l'Autore sviluppa il concetto di sostituzione sullo sfondo del tema dell'identificazione.

La singolarità del soggetto non è l'unicità dell'*apax*. Essa non dipende infatti da una qualità distintiva qualsiasi come le impronte digitali che ne farebbe un unicum incomparabile e che, principio di individuazione, procurerebbe a questa unità un nome proprio e, a questo titolo, un

¹⁹⁹ G. Ferretti, *La filosofia di Levinas...* p. 250.

²⁰⁰ *Altrimenti che...* p. 106 cn.

posto nel discorso. L'identità del se-stesso non è l'inerzia di una quiddità individuata grazie ad una differenza specifica ultima inerente al corpo o al carattere, né grazie all'unicità di una congiuntura naturale o storica. Essa è *nell'unicità del convocato*²⁰¹.

Come emerge chiaramente da questo passaggio, la nozione di sostituzione rappresenta sicuramente la nozione fondamentale in cui convergono e si condensano tutte quelle finora esaminate. La sostituzione risulta strettamente collegata alla problematica dell'identificazione e dell'unicità della soggettività, in contrapposizione alla concezione del soggetto come sostanza e del soggetto come coscienza. L'una, riconducibile alla soggettività tradizionale, l'altra, alla concezione husserliana, dunque moderna. La prima infatti, identificando il soggetto come una realtà sostanziale, deriverebbe la sua singolarità e unicità o, in virtù della materia, o, in virtù di una differenza specifica, reificando dunque il concetto di soggettività. La seconda invece, deriverebbe questa singolarità, mediante l'identificazione dell'io tramite l'unificazione dei suoi molteplici atti di coscienza, alla luce di un polo ideale, esso stesso ricavato e posto dalla coscienza stessa.

Secondo Levinas invece, tutta la questione dell'individuazione e dell'unicità della soggettività responsabile, passando per i concetti di passività, prossimità, ha a che fare con un evento che sconvolge la soggettività, ovvero, l'ingiunzione che esso riceve dall'alterità assoluta e non riconducibile a nessun principio immanente alla coscienza. È questo che significa: "essa è nell'unicità del convocato". Il presupposto necessario e indispensabile al costituirsi della soggettività, è per Levinas, l'alterità assoluta e originaria dell'altro, del volto. *L'unicità del convocato* rappresenta una questione particolarmente delicata, insieme all'alterità assoluta e originaria del volto.

Un'altra nozione che, insieme a quella di sostituzione, deve render conto dell'unicità e dell'ipseità del soggetto, è quella di *ricorrenza*. Mediante il ricorso a tale nozione Levinas spiega:

Il se stesso non è nato di sua propria iniziativa [...] il se stesso non può *farsi*, esso è già fatto di passività assoluta e, in questo senso, vittima di una persecuzione che paralizza ogni assunzione [...] la ricor-

²⁰¹ *Ivi*, p. 131, nota, cn.

renza è più passata di ogni passato memorabile, di ogni passato convertibile in presente [...] la ricorrenza del se stesso rinvia al di qua del presente in cui ogni identità identificata nel Detto si costituisce: essa è già sin d'ora costituita quando l'atto di costituzione sopraggiunge per originarsi [...] la coscienza — sapere di sé attraverso sé — non esaurisce la nozione di soggettività. Essa riposa su una «condizione soggettiva», su un'identità che si chiama «Me» (moi) o «Io» (je)»²⁰².

Ritornano in questo passaggio i riferimenti alla passività costitutiva del soggetto e alla temporalità come diacronia, passato irrecuperabile mai stato presente. La ricorrenza, la distinzione tra il medesimo e il se stesso, spiega Ferretti:

“ricorre” preliminarmente in ogni atto della coscienza teso a identificare l'io quale polo ideale delle varie ritenzioni e protenzioni della coscienza. Essa quindi precede e condiziona lo stesso ritorno a sé della coscienza [...] l'io o il se stesso, che ricorre in ogni atto della coscienza senza che questa possa mai farlo oggetto di tematizzazione o costituzione, è quindi descrivibile solo come passività assoluta, già sempre costituita, e, in quanto tale, presupposto di ogni atto di costituzione²⁰³

La ricorrenza mostrerebbe allora come, l'ipseità del soggetto, il suo ritorno a sé, sia possibile soltanto in quanto essa precede ogni volta questo stesso ritorno in sé da parte del soggetto. «La verità originale dell'essere, la coscienza — può compiersi è perché si è già prodotta una ricorrenza della ipseità»²⁰⁴. Questa ricorrenza però, in cui l'io ricorre sempre identico in ogni atto di coscienza, può darsi unicamente in termini etici. Per questo — osserva Levinas — esso va inteso non tanto al «nominativo», quanto piuttosto all'«accusativo», sottolineando ancora una volta la passività come caratteristica essenziale che lo costituisce.

Questo perché affinché l'unicità non si concepisca più in termini ontologici è necessario stravolgerne proprio il suo significato ontologico «fino a piegarlo ad un signifi-

²⁰² *Ivi*, pp. 131-132.

²⁰³ G. Ferretti, *La filosofia di Levinas...* p. 260.

²⁰⁴ *Altrimenti che...* p. 133.

cato etico del tutto singolare»²⁰⁵. E affinché anche questo movimento non sia riconducibile a una presa su di sé del soggetto è necessario altresì portare all'estremo, all'exasperazione quasi, la responsabilità per altri. Questo è secondo Levinas anche l'unico modo in cui l'altro può essere in me senza distruggere la mia identità di soggetto. E ciò costituisce il culmine della trattazione levinassiana della soggettività.

La sostituzione, portata fino all'estremo, insieme alla radicalizzazione della ricorrenza, fa sì che il soggetto sia in sé attraverso l'altro e allo stesso tempo, che l'Altro sia nel Medesimo per il fatto che il soggetto si sostituisce a esso, assumendo su di sé le responsabilità dell'altro. Tale radicalizzazione permette a Levinas di parlare di «passione infinita della responsabilità»²⁰⁶, e di definire il soggetto, l'io, come *Eccomi*. Leggiamo infatti:

La parola Io significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti. La responsabilità per gli altri non è stata un ritorno a sé, ma una contrazione esasperata che i limiti dell'identità non possono trattenere [...] questa passività nella prossimità non è tuttavia l'alienazione d'una identità tradita [...] perché l'Altro nel Medesimo è la mia sostituzione all'altro secondo la *responsabilità*, per la quale, *insostituibile* sono convocato²⁰⁷.

Io, soggetto, *Eccomi*, sempre all'accusativo. Passione per l'altro nella responsabilità infinita. Soggetto come unico eletto e convocato dall'ingiunzione che proviene dal volto. Ecco la cifra della soggettività levinassiana. Levinas giunge a sostenere che, «attraverso l'implicazione dell'*uno* nell'uno-per-l'altro, attraverso la sostituzione dell'uno all'altro, i fondamenti dell'essere vacillano»²⁰⁸. Ciò che si compie, secondo Levinas, nella soggettività come sostituzione, è il rovesciamento delle categorie ontologiche mediante le quali la filosofia Occidentale ha sempre concepito il medesimo e l'altro, in categorie etiche. La soggettività come l'uno-per-l'altro rende possibile un pensiero dell'*al-*

²⁰⁵ G. Ferretti, *Il bene...* p. 68.

²⁰⁶ *Altrimenti che...* p. 141

²⁰⁷ *Ivi*, p. 143.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 171.

trimenti che essere, è in grado di «guidare il discorso al di là dell'essere»²⁰⁹. In questo modo sarebbe possibile, secondo l'Autore, identificare l'*altrimenti che essere* come matrice di ogni possibile significato dell'essere e delle sue tematizzazioni. Così la soggettività stessa giunge al suo culmine identificandosi come assoluta trascendenza, sia rispetto alla coscienza che all'essere.

Come abbiamo anticipato in apertura del capitolo, *Altrimenti che essere*, rispetto a *Totalità e infinito*, per ciò che concerne il tema della soggettività, presenta una novità che è proprio la radicalizzazione della tematica della trascendenza, sia in rapporto alla soggettività etica, sia in rapporto all'alterità assoluta del volto, pensata in parallelo alla trascendenza di Dio. È infatti del rapporto fra il soggetto e la trascendenza di cui ci dobbiamo occupare, per completare e concludere l'analisi della soggettività.

Tema importante, perché come abbiamo già detto, secondo Levinas, l'unica significazione possibile della trascendenza è quella testimoniata dalla soggettività responsabile. La soggettività stessa si pone come assoluta trascendenza. Tutto il superamento del *cogito* e dell'ontologia, si gioca nel rapporto con la trascendenza. Cerchiamo di capire perché.

Abbiamo visto come tutto il discorso levinassiano sul soggetto e sull'alterità sia guidato da questa esigenza. Così come in fondo, il nucleo fondamentale di tutto il suo pensiero, riposi sull'esigenza di un pensiero dell'*altrimenti che essere*, il solo che possa garantire a un tempo, la soggettività come unicità insostituibile e l'alterità come ciò che per la sua assolutezza e originarietà, non può in alcun modo essere ricondotta all'immanenza della coscienza intenzionale. Soltanto ciò garantisce che l'etica divenga la significazione originaria, il senso ultimo, al di là dell'essere.

La soggettività si radica in maniera duplice nell'infinito. Da un lato, «per quanto riguarda il passato immemorabile da cui viene, che in nessun modo riesce a ricomprendere nella presenza del proprio orizzonte trascendentale»²¹⁰, dall'altro «per quanto riguarda il «senza fine» del suo obbligo, che lungi dal diminuire con il suo assolvimento, si

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ G. Ferretti, *Il bene...* p. 77.

«accresce infinitamente»²¹¹. Tale duplice radicamento è ciò che, secondo Levinas, rende possibile evitare il rischio, per la soggettività, di ricadere nella dimensione di immanenza ontologica e, proprio per tale ragione, possa configurarsi come il luogo, l'unico luogo, in cui l'infinito può accadere positivamente. La *testimonianza*, insieme all'*ispirazione* e alla *profezia*, è la modalità originaria attraverso la quale l'infinito significa. Non vi è testimonianza «che dell'infinito» scrive Levinas, e aggiunge, «dell'infinito, di cui nessun tema è capace, testimonia dunque il soggetto in cui l'altro è nel medesimo in quanto il medesimo è per l'altro [...] l'esteriorità dell'Infinito diviene, in qualche modo, interiorità nella sincerità della testimonianza»²¹². In questo passaggio emerge in maniera evidente il “paradosso²¹³” della soggettività etica levinassiana secondo cui l'assolutamente esteriore, l'infinito, si interiorizza nel soggetto che ne dà testimonianza. Il paradosso consiste precisamente per un verso, nell'obbedienza all'ordine che procede dall'infinito e che il soggetto accoglie senza una decisione anteriore, e per altro verso, nella relazione, nel rapporto, tra il finito, il soggetto, e l'infinito, la trascendenza, senza che tale rapporto smentisca in qualche modo la trascendenza dell'infinito riconducendolo all'immanenza del soggetto.

È mediante il Dire/esposizione ad altri, di cui abbiamo parlato precedentemente, che ciò si rende possibile e per ovviare a tale paradosso l'Autore introduce altri due termini, a cui abbiamo accennato poco più sopra, l'*ispirazione* e la *profezia*.

Per quanto riguarda il primo, esso è legato ad altri due concetti, l'*enigma* e la *traccia*, e allo stesso modo degli altri due, testimonianza e profezia, fornisce un'ulteriore

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² *Altrimenti che...* p. 184.

²¹³ L'Autore torna più volte sul concetto di paradosso. Sia per quanto riguarda la responsabilità, sia per quanto riguarda l'infinito. In riferimento al primo scrive: «il *paradosso di questa responsabilità* è dato dal fatto che io mi trovo obbligato senza che questo obbligo abbia avuto origine in me [...] come se il primo movimento della responsabilità non potesse consistere né nell'attendere né nell'accogliere l'ordine, ma nell'obbedire ad esso prima che si formuli», AE, pp. 17-18; in riferimento al secondo invece, scrive: «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. Testimoniato — e non tematizzato — nel segno fatto ad altri, l'Infinito significa a partire dalla responsabilità per altri, dall'uno per l'altro, da un soggetto che sopporta tutto — soggetto a tutto — che soffre per tutti, ma responsabile di tutto, senza aver dovuto decidere di questa responsabilità», *Altrimenti che...* p. 186 cc.nn.

spiegazione del paradosso dell'infinito, soprattutto in riferimento al comandamento, obbligo, che il soggetto riceve e assume senza sapere donde proviene. Così argomenta Levinas:

Possibilità dell'ispirazione: essere autore di ciò che mi era stato *a mia insaputa* ispirato — aver ricevuto, non sa da dove, ciò di cui sono l'autore. Nella responsabilità per l'altro, eccoci al cuore di questa ambiguità dell'ispirazione [...] la traccia dell'infinito è questa ambiguità nel soggetto, di volta in volta inizio e tramite, ambivalenza diacronica che l'etica rende possibile²¹⁴.

Il secondo invece, la profezia, anch'essa legata ai concetti di enigma e di traccia, ribadisce come nel dire del soggetto, o meglio, nel suo rispondere *Eccomi*, si faccia eco la voce stessa di Dio, seppur sotto forma di traccia ed enigma. Ecco come argomenta Levinas:

L'infinito non è *davanti* al suo testimone, ma come al di fuori o «all'inverso» della presenza, già passato, fuori presa: secondo fine troppo altro per spingersi in prima fila. «Eccomi in nome di Dio», senza riferirmi direttamente alla sua presenza. «Eccomi» *tout court!* Nella fase in cui Dio viene per la prima volta a mescolarsi con le parole, la parola Dio è ancora assente. Essa non si enuncia in alcun «io credo in Dio». Testimoniare Dio non è precisamente enunciare questa parola stra-ordinaria, come se la gloria potesse dimorare in un tema e porsi come tesi o farsi essenza dell'essere. Segno dato all'altro di questa significazione stessa, l'«eccomi» mi significa in nome di Dio al servizio degli uomini che mi riguardano, senza avere niente con cui identificarmi, se non con il suono della mia voce o con la figura del mio gesto — con il dire stesso [...] la trascendenza della rivelazione dipende dal fatto che l'«epifania» accade nel dire di colui che la riceve²¹⁵.

Siamo così introdotti all'ultima sezione dell'opera in cui Levinas chiarisce il rapporto della soggettività con la trascendenza, con l'infinito.

²¹⁴ *Ivi*, pp. 186-187.

²¹⁵ *Ivi*, pp. 187-188.

Tale chiarimento ci offre la possibilità di comprendere meglio il legame tra soggettività e trascendenza così come quello del Dire, come esposizione ad altri nel suo rapporto con l'infinito e la trascendenza.

Nella soggettività «soggetta a tutto — il segno abbandona la sua plasticità e la sua funzione di segno all'altro, ripetendo, sempre di nuovo, l'esposizione riguardo a ciò che l'esposizione può designare come *essenza* — iterazione dell'esposizione—espressione—sincerità—Dire»²¹⁶. Si condensano in questo passaggio alcuni dei tratti essenziali della soggettività in Levinas, mediante i quali si viene chiarendo il rapporto con la trascendenza che fa da sfondo all'intera opera. In particolare, mediante l'introduzione della *sincerità del Dire*, Levinas compie il passo decisivo oltre il paradigma ontologico della soggettività, evitando che il soggetto come sostituzione si trasformi nuovamente in “posizione” da parte dell'io. Ciò consente di passare dalla soggettività come significazione alla soggettività come «gloria dell'infinito». La nozione di sincerità — scrive Ferretti, — «è ottenuta mediante la reduplicazione della nozione di passività» poiché la passività della soggettività possa sottrarsi, prosegue Ferretti, «a ogni rischio di inversione in attività dell'io, è necessario, che fin dall'inizio tale passività dell'esposizione ad altri, esponga solo se stessa, ovvero sia quella “passività della passività” in cui consiste la sincerità del Dire»²¹⁷.

La sincerità, non costituisce un attributo del Dire ma — scrive Levinas — «è il Dire che porta a compimento la sincerità»²¹⁸. Essa impedisce che la passività del soggetto in quanto esposizione ad altri possa configurarsi come un detto, possa ricadere nella tematizzazione. Sincerità — prosegue ancora Levinas — «che disfa l'alienazione che il Dire subisce nel Detto [...] nessun Detto eguaglia la sincerità del Dire [...] la sincerità sarebbe dunque Dire senza Detto. Fissione dell'ultima sostanzialità dell'io, la sincerità non si riduce ad alcunché di ontologico»²¹⁹. Ciò perché essa rimanda, in ultima istanza, alla «gloria dell'infinito» che — chiosa Levinas:

²¹⁶ *Ivi* p. 192.

²¹⁷ G. Ferretti, *La filosofia di Levinas...* p. 296.

²¹⁸ *Altrimenti che...* p. 180.

²¹⁹ *Ivi*, pp. 180-181.

Non è che l'altra faccia della passività del soggetto in cui sostituendosi all'altro, responsabilità ordinata al primo venuto, responsabilità per il prossimo, ispirata all'altro, il Medesimo, io sono strappato al mio inizio in me, alla mia uguaglianza a me. La gloria dell'infinito si glorifica in questa responsabilità, non lasciando al soggetto alcun rifugio nel suo segreto che lo proteggerebbe contro l'ossessione dell'Altro e coprirebbe la sua evasione [...] Dire prima di ogni Detto che testimone della gloria che è *vera*, ma di una verità irriducibile alla verità del disvelamento e che non narra niente che si mostri [...] la gloria dell'infinito è la disuguaglianza tra il Medesimo e l'Altro, la differenza che è anche la non-indifferenza del medesimo per l'altro e la sostituzione che, a sua volta, è un'espropriazione di sé, un'uscita di sé, segno di questa impossibilità di sottrarsi e di farsi sostituire, di questa identità, di questa unicità: Eccomi²²⁰.

La sincerità del dire è ciò che opera la fissione ultima della sostanzialità del soggetto e, al contempo, rimanda alla trascendenza e all'unico luogo in cui essa può significare. La significazione del soggetto in quanto sincerità del Dire rimanda dunque alla gloria dell'infinito ma allo stesso tempo, la gloria dell'infinito può significare soltanto mediante la sincerità del dire. La gloria di cui parla Levinas ha origine biblica e rimanda al fatto che la gloria di Dio non può farsi in alcun modo presente all'uomo. Per questo l'Autore scrive:

Questa gloria non potrebbe apparire, perché l'apparire e la presenza la smentirebbero circoscrivendola come tema, assegnandole un inizio nel presente della rappresentazione [...] la gloria non potrebbe farsi fenomeno senza entrare in congiunzione con il soggetto stesso al quale apparirebbe, senza rinchiudersi nella finitezza e nell'immanenza²²¹

Tuttavia Levinas tenta comunque di assegnarle un'accezione positiva, come abbiamo visto nel lungo passaggio precedente, concependo la gloria come l'altra faccia della passività del soggetto che costituisce «l'identità anarchica del soggetto scovato

²²⁰ *Ivi*, p. 182.

²²¹ *Ivi*, p. 181.

senza possibilità di scampo, io portato alla sincerità»²²². Emerge così la relazione che stringe la nozione di soggettività alla trascendenza dell'infinito. Nella nozione di sincerità del dire, convergono dunque le due direzioni attraverso le quali l'infinito si “infinitizza” e insieme, la gloria dell'infinito si glorifica. La sincerità del dire — dirà Levinas, — «è testimonianza della gloria dell'infinito»²²³ .

La nozione di testimonianza è strettamente connessa alla soggettività configurandosi come l'unico “luogo” in cui l'infinito significa:

l'esteriorità dell'infinito diviene, in qualche modo, interiorità nella sincerità della testimonianza. La gloria che non mi colpisce come rappresentazione, né come interlocutore davanti a cui o al quale io mi pongo, si glorifica nel mio dire, comandandomi attraverso la mia bocca [...] l'infinitamente esteriore diviene voce «interiore», ma voce che testimonia la fissione del segreto interiore facendo segno ad Altri [...] 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 al di là dell'esperienza. Testimoniato — e non reumatizzato — nel segno fatto ad altri, l'infinito significa a partire dalla responsabilità per altri [...] l'infinito è questa ambiguità nel soggetto²²⁴.

Eccoci giunti alla conclusione della trattazione levinassiana circa il tema della soggettività.

Riassumendo brevemente i risultati di quest'analisi, possiamo dire che la soggettività si costituisce a partire dalla responsabilità illimitata verso l'altro, verso il volto. Nella risposta all'ingiunzione, al comandamento, che proviene dal volto, e che il soggetto assume senza sapere né da dove questa ingiunzione proviene, né mediante una scelta anteriore. La stessa libertà del soggetto non è costituita dalla libera attività del soggetto, ma si instaura a partire dalla prossimità. È nell'uno-per-l'altro che il soggetto si costituisce come essere libero. Nella responsabilità illimitata verso l'altro. L'alterità assoluta e

²²² *Ivi*, p. 182.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ *Ivi*, p. 186.

originaria rappresenta insieme il senso ultimo e la stessa condizione, il presupposto necessario per la costituzione del soggetto non come soggetto intenzionale bensì responsabile permettendo di conservare la differenza e la singolarità, tanto del soggetto, quanto dell'altro.

Se ciò non accadesse infatti, come scrive Semerari:

La coscienza concepita ancora idealisticamente come coscienza *pura*, cioè illimitabile e infinita, toglie la possibilità di determinare una reale distinzione fra l'io e l'altro, sì che, al limite, la pluralità degli io totalmente aperti gli uni *negli* altri torna a essere la unicità dell'io idealistico con tutte le conseguenze di tale unicità²²⁵.

È ciò che abbiamo rilevato precedentemente a proposito della resistenza etica da parte dell'altro nei confronti del soggetto. Senza questa speciale resistenza che l'altro oppone al soggetto in quanto attività totalizzante, tanto la possibilità della trascendenza rispetto al piano dell'ontologia quanto la possibilità dell'alterità in quante tale, non sarebbero possibili. L'io si configurerebbe nuovamente come io assoluto. Tutta l'analisi fin qui svolta, ha mostrato in che modo Levinas tenti di portare avanti il superamento della soggettività concepita come *cogito* e insieme, il superamento del piano ontologico in direzione di un *altrimenti che essere*.

Abbiamo visto infatti come proprio «la determinazione del significato e dei limiti dell'ontologia consente alla trascendenza di formularsi criticamente come “altrimenti che essere”, nell'irriducibilità di un'espressione puramente etica»²²⁶

È per tale motivo che abbiamo deciso, nell'impostazione di questo lavoro, di privilegiare il rapporto tra Levinas e l'ontologia occidentale a scapito di altre dimensioni, non per questo meno importanti, come ad esempio quella del rapporto con la tradizione ebraica o la religione in quanto tale. Inoltre, la scelta di una dimensione determinata e circoscritta, in autori di grande portata come Levinas, risulta necessario per evitare il rischio di perdersi nella vastità della loro opera.

²²⁵ G. Semerari, *La lotta per la scienza*, in *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini*, Bertani, Verona, 1979, p. 178.

²²⁶ A. Moscato, *Semantica della trascendenza. Note critiche su E. Levinas*, in *Levinas, filosofia e trascendenza*, Marietti, Genova, 1992, p. 58.

Riteniamo infatti che lo sviluppo delle ipotesi di fondo che reggono il nostro lavoro risultino più comprensibili alla luce di questo rapporto, in quanto:

Il tema fondamentale dell'ontologia si comprende ora, in Levinas, nel binomio (o nella tensione, incomponibile fino all'ambivalenza) di «essere» e «soggettività» — espressione moderna di quello stesso nesso di essere e significatività — in cui l'essere si pone come presenza e manifestazione, mondo, e in cui il soggetto, anima o Io, portatore e «donatore» del senso, rischia sempre di avere una parte eccessiva o forse nessuna²²⁷.

²²⁷ A. Moscato, *Semantica della trascendenza...* p. 61.

2.5 *La necessità di una ripresa dell'ontologia.*

Uno dei guadagni fondamentali di *Altrimenti che essere* è sicuramente l'inversione di direzione rispetto alle opere che abbiamo precedentemente analizzato. Non si tratta più di individuare una via d'uscita rispetto al piano dell'essere, quanto piuttosto di proporre una riconsiderazione sia della dimensione ontologica sia della soggettività trascendentale, a partire dall'etica come senso ultimo «filosofia prima». Questa inversione, come abbiamo visto, dipende in maniera non secondaria dalle difficoltà incontrate dall'Autore nell'elaborazione di un discorso *altro* che sia in grado di nominare l'*altrimenti che essere* con un linguaggio e con delle categorie che non siano di fatto ontologiche.

Risiede certamente in tale questione il nostro interesse per il rapporto di Levinas con Edmund Husserl e Martin Heidegger a cui abbiamo dedicato il capitolo iniziale di questo lavoro. Tale tematica, come abbiamo visto, si è rivelata centrale per comprendere il nesso fra soggettività e alterità che ora si tratterà di rileggere e problematizzare alla luce della nozione di terzo.

A tale scopo è ora necessario vedere, in primo luogo, in quale contesto Levinas reintroduce la dimensione ontologica e, in secondo luogo, evidenziare le difficoltà che ciò comporta per l'impostazione del pensiero levinassiano.

Tale reintroduzione riposa sull'esigenza di passare dalla immediatezza della prossimità, dunque della relazione io-altro, alla mediazione necessaria insita nel rapporto non soltanto con il volto, ma con tutti gli altri volti, ovvero la mediazione implicata necessariamente dalla dimensione della giustizia. È proprio nel terreno della giustizia, nella giustificazione del passaggio dalla relazione strettamente duale alla dimensione sociale che implica una relazione con la pluralità che — come vedremo — sembrerebbe venir meno l'assunto fondamentale di tutta l'etica levinassiana, con rilevanti conseguenze per la nozione di terzo.

Affinché la relazione etica possa divenire effettiva, imprimendo un respiro universalista ai processi di riconoscimento, è necessario che il movimento irreversibile che va dall'uno all'altro, divenga in qualche maniera reversibile, poiché, dice Levinas, «se la prossimità mi ordinasse solo ad altri nella sua solitudine, «non ci sarebbe stato proble-

ma» — in nessun senso, neanche il più generale, del termine [...] la responsabilità per l'altro diviene problema a partire dall'entrata del terzo»²²⁸.

Eccoci giunti al nodo problematico di tutta l'etica levinassiana. A nostro avviso, il problema non è da rintracciarsi, come sostiene Levinas, a partire dall'ingresso in scena del terzo, bensì da ciò che lo precede e lo rende necessario, ovvero, l'impostazione della relazione di prossimità, sbilanciata verso il polo dell'alterità e pensata secondo un paradigma duale che esclude la reciprocità.

²²⁸ *Altrimenti che...* p. 196.

Capitolo 3

Il terzo e la giustizia

3.1 *L'ingresso del terzo e la giustizia*

Precisiamo fin da adesso che non si tratta, mediante il confronto che seguirà nei prossimi capitoli del lavoro, di individuare chi, fra gli autori, possieda la verità ultima circa i temi sollevati dalla presente ricerca. Si tratta piuttosto, attraverso questo dialogo, di mostrare quali aperture e quali prospettive emergano a partire dalle ombre e dalle difficoltà presenti nell'opera di Levinas senza tuttavia abbandonare quegli elementi che invece potrebbero rivelarsi fecondi per lo sviluppo della nostra ipotesi.

Sarebbe semplice e anche ingenuo forse, dopo l'immenso lavoro di Cristian Ciocan²²⁹, ricostruire una "geografia", quasi una mappatura minuziosa, della figura del terzo nell'opera di Emmanuel Levinas. Seguendo questa via si potrebbe certamente ricostruire un fedele e accurato schema e però, potremmo dire, uno schema vuoto, dossografico che mancherebbe il vero nucleo fondamentale di tale concetto.

È pur vero che è difficile individuare in tutta l'opera levinassiana un unico punto in cui è possibile rintracciare una trattazione sistematica e unitaria della nozione di terzo. Questione che non stupisce poiché, come abbiamo avuto modo di vedere, Levinas non è un pensatore sistematico.

Così come è certamente possibile rinvenire soprattutto nei vari saggi posteriori alle opere della maturità, frequenti riferimenti al terzo. Tuttavia si tratta di riferimenti molto sintetici dai quali risulta difficile ricostruire l'unità concettuale della nozione del terzo.

²²⁹ Cristian Ciocan, assistente professore presso l'università di Bucarest e presidente della società romena di fenomenologia, ha condotto un lucido studio di ricostruzione di tutte le occorrenze dei principali temi levinassiani in tutte le sue opere. Ha inoltre pubblicato vari contributi, tra i quali ricordiamo in particolare: *The Problem of Embodiment in the Early Levinas*, *Le probleme de la corporeité chez Levinas*, *La phénoménologie Levinassienne du corps dans Totalité et infini*, *Emmanuel Levinas 100 Proceeding of the centenary Conference*, Bucharest.

Questo modo di procedere, frammentario e tipico del procedere levinasiano, ci costringe una volta in più a non tentare di imbrigliare il discorso dell'Autore all'interno di uno schema, quanto piuttosto a individuare un'unità concettuale ideale articolata secondo la complessità dei temi di volta in volta affrontati, a volte anche solo accennati da Levinas.

Come dicevamo, il riferimento all'immenso lavoro di Ciocan, rappresenta certamente un contributo prezioso ma non sarebbe sufficiente, da solo, a restituire tutta la complessità e le difficoltà legate alla figura del terzo.

Per tale motivo, pur riconoscendo il debito nei confronti di Ciocan e in linea con le intenzioni di questo lavoro, abbiamo deciso di seguire una trama concettuale che ci pare sia in grado di intercettare il nucleo speculativo fondamentale della questione. Tale trama concettuale si sviluppa circoscrivendo la tematica del terzo a tre opere che riteniamo fondamentali. Ovvero: l'ultima conferenza contenuta nel volume *Il tempo e l'altro; Totalità e infinito e Altrimenti che essere*.

L'analisi di queste opere offre — a nostro avviso — la possibilità di individuare quello che riteniamo essere il filo conduttore in grado di restituirci la trama concettuale relativa alla nozione del terzo e che, resterà sostanzialmente invariata anche nei successivi saggi in cui Levinas affronterà questa tematica.

Sebbene la conferenza contenuta ne *Il tempo e l'altro* risalga alla primissima produzione levinassiana, riteniamo che essa contenga in nuce la matrice concettuale originaria della nozione di terzo di cui ora ci occuperemo.

Dapprima delineando i contorni della figura del terzo che emergono dalle opere succitate, poi, concentrandoci su quegli aspetti che sembrerebbero mettere in questione il passaggio dalla dimensione più specificatamente duale, relazione di prossimità fra il soggetto e il volto basata sul desiderio metafisico, e quella della molteplicità legata appunto all'ingresso in scena del terzo.

Tenteremo di fare questo senza la presunzione di giungere a risultati o soluzioni del tutto compiute e risolutive poiché proprio la brevità e insieme l'oscurità dei riferimenti dedicati alla nozione del terzo, sono indice della complessità dell'argomento, complessità evidente allo stesso Levinas.

Non è un caso infatti se, ad esempio, in *Totalità e Infinito* la tematica del terzo compaia quasi di sfuggita in alcuni paragrafi senza che ad esso sia dedicata una trattazione specifica, al contrario di quanto avviene invece per le nozioni di soggetto e altro per esempio. Lo stesso Levinas, rispondendo alle accuse di Derrida in *Violenza e Metafisica*, ammetterà l'inadeguatezza e le difficoltà che si annodano attorno alla questione del terzo così come all'abbandono della dimensione ontologica.

Proprio nel passaggio dell'opera del 1961 a quella del 1974, si assiste ad una radicalizzazione anti-ontologica che — osserva Bonan — «si esprime nel proposito esplicito di scardinare la “congiuntura dell'essenza”, ovvero di rinvenire la significazione profonda del Sé in una responsabilità per l'altro più antica di qualsiasi ontologia»²³⁰.

Alla radicalizzazione antiontologica richiamata a giusto titolo da Bonan, si può aggiungere altresì una “radicalizzazione” relativa alla trattazione della nozione di terzo, rispetto a quella più sfuggente contenuta in *Totalità e infinito*, come vedremo.

Seguendo queste premesse, dedicheremo dunque a questo ultimo paragrafo le osservazioni conclusive circa le difficoltà relative all'impostazione dell'etica levinassiana per poi passare, nella seconda parte di questo lavoro, al confronto con altri due autori. La questione del terzo infatti costituisce uno degli aspetti più enigmatici e al contempo problematici della filosofia levinassiana, non a caso è stato, ed è ancora, al centro dell'attenzione non soltanto degli interpreti ma altresì di diversi autori. Tra questi, in linea con le premesse di questo lavoro, ci è parso decisivo il confronto con la posizione di Paul Ricoeur e Jean-Luc Nancy a cui verranno dedicati i due capitoli successivi.

Anticipando un pò, il confronto con la posizione di Ricoeur sarà utile per esplicitare e comprendere da un lato, le implicazioni e le complessità derivanti dal primato etico del volto e, dall'altro, le potenzialità della reciprocità come elemento caratterizzante la relazione duale fra il soggetto e l'altro.

Per quanto riguarda invece Nancy, il confronto si svilupperà attorno al concetto heideggeriano di *Mitdasein* come concetto che rappresenta la comune radice concettuale a partire dalla quale entrambi sviluppano la questione del terzo.

²³⁰ E. Bonan, *Soggetto ed essere. Indagini sul pensiero di Emmanuel Levinas*, Piazza Editore, Treviso, 2002, p. 19.

Questo confronto ha una duplice finalità: da un lato, quello di aprire la riflessione su Levinas al confronto critico con altri autori e, dall'altro, quello di proporre una riflessione sul paradigma triadico come modalità relazionale alternativa a partire dalla quale ripensare la nozione di terzo.

Dopo queste brevi precisazioni, procediamo ora ad analizzare una delle opere risalenti alla primissima fase della produzione levinassiana in cui emerge una prima formulazione della tematica del terzo. Ciò che emerge già in questa fase, ma che apparirà evidente anche nelle opere più mature del filosofo, è soprattutto la difficoltà ad attribuire al terzo uno statuo specifico e un adeguato sviluppo che al tempo stesso non comprometta le basi teoretiche dell'impostazione levinassiana.

3.2 L'emergere della figura del terzo ne *Il tempo e l'altro*

È nella serie di conferenze tenute fra il 1946/7 che apparirono nel volume collettivo intitolato *Le Choix, le Monde, l'existence*, il primo dei *Cahiers du Collège Philosophique*, che si trova un primo importante riferimento al terzo. Successivamente, trent'anni dopo per la precisione, Levinas acconsentì a riscrivere una prefazione di queste conferenze e a riunirle in un volume ad oggi conosciuto appunto come *Il tempo e l'altro*.

Una importante precisazione che Levinas riporta proprio nella prefazione al volume è che egli ha rinunciato a rinnovare il contenuto delle quattro conferenze, poiché, scrive, «ci sta ancora a cuore il progetto principale di cui esso costituisce — in mezzo a movimenti diversi del pensiero — la nascita e la prima formulazione, e perché la sua esposizione si fa sempre più sicura man mano che ci si addentra in queste pagine troppo frettolose»²³¹. Nonostante Levinas stesso ammetta che alcuni temi non siano stati approfonditi, né esplorate sino in fondo le aperture, non si può negare la loro importanza per gli sviluppi successivi.

Per comprendere il riferimento al terzo contenuto nell'ultima di questa serie di conferenze, risultano interessanti alcuni passaggi relativi alla relazione io-altro che qui viene descritta in riferimento all'avvenire misterioso della morte, e in particolare in relazione all'avvenire che, in quanto mai appropriabile, costituisce «la relazione stessa con l'altro»²³². L'avvenire — scrive ancora Levinas — è l'altro»²³³.

L'Autore propone qui un'interessante riflessione riguardo la possibilità della conservazione dell'io nella trascendenza, nel rapporto con l'alterità. Così osserva: «potrà l'essente entrare in relazione con l'altro senza lasciar schiacciare dall'altro il suo sé?»²³⁴. Il tempo, l'avvenire, viene descritto in queste pagine non come il modo di essere di un soggetto solo e isolato, bensì la stessa relazione intersoggettiva. Il tempo è: «una relazione con *ciò* che, di per sé inassimilabile, assolutamente altro, non si lasce-

²³¹ *Il tempo...* p. 6.

²³² *Ivi*, p. 42.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ *Ibidem*.

rebbe assimilare dall'esperienza, o con *ciò* che di per sé infinito, non si lascerebbe comprendere»²³⁵. Un tema che emerge in queste brevi e dense pagine dedicate alla relazione io-altro e insieme conferma che ci troviamo di fronte a quella che può essere definita la cellula germinale del filosofare levinassiano, almeno per ciò che concerne i temi dei quali ci stiamo occupando, è sicuramente il tema della reciprocità. Tema che rimarrà sostanzialmente immutato in tutta la riflessione levinassiana successiva. La nozione di reciprocità viene articolata in riferimento al racconto di Blanchot, *Aminadab*. Scrive così Levinas: «gli esseri non sono intercambiabili, ma reciproci, o piuttosto sono intercambiabili perché sono reciproci. E per questo la relazione con l'altro diventa impossibile»²³⁶. Il rifiuto di assumere la reciprocità come elemento costitutivo della relazione fra il soggetto e l'altro, trova una esplicita chiarificazione nella raccolta di saggi riuniti nel volume *Tra noi*. Nel saggio *L'Altro, Utopia e giustizia*, leggiamo infatti: «ciò che io chiamo responsabilità per altri, o amore senza concupiscenza [...] è originariamente senza reciprocità che rischierebbe di compromettere la sua gratuità o grazia, o carità incondizionata»²³⁷.

Relativamente alle riflessioni contenute ne *Il tempo e l'altro*, ciò che risulta particolarmente rilevante per il nostro intento è che proprio in queste pagine si trova il primo tentativo di giustificare l'ingresso di *autrui*. O meglio, come osserva Ciglia, quello di «decontestualizzare la relazione interumana duale — unica via adeguata di accesso alla peculiare alterità d'*autrui* — dal più vasto ambito delle nostre relazioni sociali quotidiane — tentativo sul quale si regge *interamente* la filosofia dell'altro elaborata dal nostro pensatore»²³⁸.

Tale de-contestualizzazione solleva non poche perplessità riguardo la possibilità di poter giustificare il passaggio alla dimensione della socialità che implica il riferimento

²³⁵ *Ivi.*, p. 7.

²³⁶ *Ivi.* p. 48.

²³⁷ E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991; trad. it. *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano, 1998, p. 273.

²³⁸ F. P. Ciglia, *Un passo fuori...* p. 213.

non soltanto all'altro, al prossimo, ma a *tutti* gli altri prossimi. Perplexità che tuttavia non verranno affrontate esplicitamente sino alla stesura di *Totalità e infinito*.

Ciò che emerge sostanzialmente dall'ultima di queste conferenze è una questione che, nonostante il differente uso semantico dovuto alla fase iniziale della riflessione del nostro Autore (Levinas parla infatti di *relazione con l'altro colta a livello di civiltà*, dunque della dimensione della pluralità implicata dal terzo), rimarrà sostanzialmente immutata anche nelle fasi successive dell'opera di Levinas. Ovvero: intendere la pluralità come momento *derivato* dalla dimensione dalla relazione duale originaria. Sarà questo infatti il tentativo costante dell'Autore allo scopo di preservare la peculiare alterità ed exteriorità dell'altro. Scrive così: «la relazione con l'altro colta al livello della nostra civiltà è un'articolazione ulteriore [*une complication*] della nostra relazione originaria»²³⁹ e poco più avanti aggiunge «non potrò svilupparla oggi»²⁴⁰.

La dimensione della pluralità come dimensione derivata dalla più originaria relazione duale viene affrontata in riferimento e in netta contrapposizione alla concezione heideggeriana del *Mitsein*. Secondo l'Autore infatti il concetto heideggeriano non farebbe altro che ripetere l'ideale, formulato a partire dalla filosofia platonica, della socialità come fusione. Secondo questa concezione tanto il soggetto quanto l'altro tendono a dissolversi in una sorta di rappresentazione collettiva, in un *ideale comune*. In tal modo, se la relazione tra di individui prende forma e si costituisce a partire da un elemento comune, nessuno dei due termini conserverebbe la propria specificità e, ancora una volta, l'alterità verrebbe ricondotta nell'alveo della soggettività. Per questo — scrive Levinas:

Il *Miteinandersein* è pur sempre anch'esso la collettività del “con” ed è intorno alla verità che si rivela nella sua forma autentica. È collettività intorno a qualcosa di comune. Perciò, come in tutte le filosofie della comunione, la socialità in Heidegger si ritrova all'interno del soggetto solo ed è in termini di solitudine che viene condotta l'analisi del *Dasein*, nella sua forma autentica²⁴¹.

²³⁹ *Il tempo...* p. 47.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Il tempo...* p. 56.

Un passaggio particolarmente importante poiché emergono qui alcuni degli elementi costitutivi della nozione di terzo che rimarranno sostanzialmente immutati. Uno di questi è certamente il rifiuto della mediazione, questione sulla quale ritorneremo. Il “con” heideggeriano opererebbe infatti, secondo Levinas, come termine medio tra i termini della relazione in cui comunque sarebbe sempre il soggetto a detenere il primato rispetto all’alterità. Qualche riga più avanti Levinas aggiunge:

A questa collettività del fianco a fianco, ho tentato di contrapporre [...] la trascendenza temporale di un presente verso il mistero dell’avvenire. Essa non è una *partecipazione* ad un terzo termine, sia esso una persona, una verità, un’opera, una professione. È una collettività che non è *comunione*. Essa è il faccia a faccia senza intermediario, e ci è fornita nell’eros dove, nella prossimità dell’altro, è integralmente mantenuta la distanza [...] ciò che viene presentato come lo scacco della comunicazione nell’amore costituisce proprio la positività della relazione; questa assenza dell’altro è proprio la sua presenza come altro²⁴².

Emerge in queste ultime battute che concludono il volume la cifra costitutiva dei tratti che caratterizzano la nozione levinassiana di terzo: la trascendenza, l’immediatezza, l’amore e la particolare nozione di un’assenza che nel suo mancare presenta la presenza dell’altro. Vedremo come quest’ultima nozione sia strettamente legata a quella di esposizione.

Il rifiuto della mediazione, l’ideale di una collettività senza intermediario che non può essere in alcun modo identificato né con la comunione né con la partecipazione, costituisce — a nostro avviso — una delle maggiori difficoltà della nozione levinassiana di terzo.

Sebbene si tratti di cenni piuttosto rapidi e non del tutto sviluppati, non si può non cogliere l’originaria cellula concettuale che verrà resa totalmente esplicita nelle opere della maturità e, allo stesso tempo, nel rimando ad un’adeguata trattazione in un’altra sede, la difficoltà intrinseca all’argomento.

²⁴² *Ibidem.* cc.nn.

Ci troviamo in questo senso d'accordo con le osservazioni di Ciglia quando afferma che:

La rapidità e la frammentarietà di queste indicazioni levinassiane [...] costituiscono in definitiva, la testimonianza inequivocabile di una lucida consapevolezza della problematica in questione, la quale, d'altra parte, attende ancora — e dovrà attendere a lungo — un più adeguato approfondimento, insieme ad una precisa proposta di *risoluzione* delle questioni in essa implicate, che sia tuttavia conforme alle *esigenze* teoriche già chiaramente espresse fin dai testi che abbiamo appena esaminato²⁴³.

Queste sono le fugaci ma rilevanti considerazioni circa la dimensione della pluralità che Levinas elabora in questa prima fase della sua produzione. Un tentativo più esplicito ma non del tutto compiuto di chiarire la nozione di terzo e rispondere alle problematiche circa la dimensione della pluralità, è contenuto nell'opera del 1961 al quale adesso dedicheremo la nostra attenzione.

²⁴³ F. P. Ciglia, *Un passo fuori...* p. 220.

3.3 *Il terzo e la giustizia in Totalità e infinito*

Un primo riferimento alla nozione di terzo compare nella sezione *Interiorità ed economia*, in cui l'Autore sviluppa e descrive la dimensione della soggettività, del Medesimo, come elemento che deve avere già in se stesso, per poter entrare in relazione con l'Altro, una propria identità autonoma seppur separata.

Si legge qui:

Quindi la molteplicità può prodursi solo se gli individui conservano il loro segreto, se la relazione che li riunisce in molteplicità non è visibile dall'esterno ma va dall'uno all'altro. Se essa fosse interamente visibile dall'esterno, se il punto di vista esterno si aprisse sulla realtà ultima della molteplicità, questa formerebbe una totalità alla quale gli individui parteciperebbero. Il legame tra le persone non avrebbe messo al riparo dalla addizione la molteplicità.²⁴⁴

Riemerge anche in queste battute l'esigenza e la necessità di derivare la dimensione della pluralità dalla relazione etica originaria che va da me all'altro. Se la molteplicità non venisse intesa come originariamente derivata essa si ridurrebbe a una totalità ricadendo dunque in quella dimensione ontologica che Levinas tenta in tutti i modi di evitare.

Non ci troviamo lontani dalle riflessioni svolte da Levinas nell'ultima conferenza de *Il tempo e l'altro*. Qualche riga più avanti si legge infatti:

Per mantenere la molteplicità è necessario che la relazione che si instaura tra me e Altri [...] sia più forte del significato formale della congiunzione cui rischia di essere ridotta ogni relazione. Questa forza più grande si afferma concretamente nel fatto che il rapporto tra Me e l'Altro non si lascia inglobare in una rete di relazioni visibili ad un terzo²⁴⁵.

²⁴⁴ *Totalità e infinito...* p. 121.

²⁴⁵ *Ibidem*.

La molteplicità non si riduce alla mera addizione di individui né può essere colta al livello della riflessione poiché in questo caso il legame, la relazione, si offrirebbe come alcunché di tematizzabile e sarebbe concio ricondotto alla dimensione della totalità. Ciò che deve essere mantenuto è l'originarietà della relazione di prossimità.

Ma poco più avanti, quasi in contrappunto, Levinas dice qualcosa che sembrerebbe compromettere però la preminenza della relazione di prossimità. Egli infatti scrive: «Tutto quello che accade qui «fra noi» riguarda tutti, il volto che lo guarda si situa in piena luce ed in pubblico, anche se me ne separo e ricerco con l'interlocutore la complicità di una relazione privata ed una clandestinità»²⁴⁶. Il «fra noi» implica qui già la pluralità dei volti, la relazione intima e privata con l'altro cede il passo alla molteplicità dei volti che in qualche modo appaiono già nella relazione originaria con il volto. Questo passo sembrerebbe in qualche modo contraddire quanto fin qui Levinas ha affermato circa la derivazione della relazione con la pluralità dei volti a partire dalla relazione di prossimità originaria. È proprio in queste pagine che Levinas giunge a una prima risoluzione delle difficoltà insite nel primato della relazione etica duale. Il terzo, scrive, «mi guarda negli occhi d'altri [...] l'epifania del volto come volto apre la umanità»²⁴⁷. È questo sicuramente uno dei passaggi fondamentali contenuto in quest'opera circa la questione del terzo.

Vediamo di esplicitare questo delicato passaggio in cui Levinas in poche battute, condensa tutta la complessità della questione. Il terzo appare come già compreso nella relazione duale tra il soggetto e il volto, in qualche modo anche il terzo, come il volto, mi ri-guarda, mi coinvolge.

Ciò significa che l'ingresso del terzo deve essere pensato in qualche modo come contemporaneo all'accadere del volto. Tuttavia il terzo deve assumere una speciale configurazione affinché non comprometta la molteplicità, affinché non si trasformi in una semplice addizione. Esso non deve inoltre — sono i due estremi del rischio — assumere la figura di un testimone che vede senza esser visto la relazione tra il medesimo e l'altro.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 217.

²⁴⁷ *Ivi.*, p. 218.

È qui che tutto il discorso levinassiano sembra incrinarsi, fare un passo indietro rispetto a ciò che egli ha fino ad ora ha sostenuto come tesi fondamentale dell'opera.

Il terzo emerge qui come figura da sempre implicata nella relazione di prossimità. Esso non appare qui come un momento successivo della relazione io-altro, bensì come contemporaneo di questa stessa relazione. Ciò sembra significare che non si possa parlare di una preminenza della relazione tra il soggetto e il volto dunque neppure di una sua derivazione dalla relazione originaria, poiché esso vi è da sempre implicato. Il tu, scrive Levinas, «si pone davanti a un *noi*»²⁴⁸. Tuttavia — precisa subito Levinas — che essere noi non significa in alcun modo essere l'uno accanto all'altro a partire da qualcosa di comune. Evidentemente è questo ancora un tentativo di sfuggire alla dimensione ontologica.

La comunità umana, la giustizia, la quale emerge a partire dall'ingresso del terzo, deve essere pensata a partire dalla separazione e non reciprocità dei membri che la costituiscono, al fine di non ricader in una totalità che tutto comprende. Proprio per evitare ciò Levinas introduce il concetto di fraternità come elemento antecedente a qualsiasi nozione di somiglianza che potrebbe porsi come elemento di costituzione della comunità di uomini, dunque alla partecipazione ad un genere comune.

Il fatto originario della fraternità — scrive Levinas:

è costituito dalla mia responsabilità di fronte a un volto che mi guarda come assolutamente estraneo [...] lo stesso statuto dell'umano implica la fraternità [...] essa si oppone radicalmente alla concezione dell'umanità unita in base alla somiglianza [...] è necessario che la società sia una comunità fraterna perché sia all'altezza della rettitudine — della prossimità per eccellenza — nella quale il volto si presenta alla mia accoglienza²⁴⁹

A proposito della fraternità, Alici, pone una questione rilevante: «Perché mai, allora, il fatto originario della fraternità deve raggiungerci nei termini di un'estraneità asso-

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 219.

luta, in cui alla fine riesce difficile distinguere fra la seconda e la terza persona?»²⁵⁰ e poi «se l'unica parentela tra gli uomini sembra rintracciabile nell'assoluto della responsabilità, più che nella interiore e condivisa appartenenza ad una radice comune, non getta questo l'ombra del sospetto su ogni forma di prossimità inclusiva del *noi*?»²⁵¹.

La responsabilità assoluta che mi ordina ad altri descrive un movimento a senso unico che procede dal Medesimo all'Altro «come responsabilità assoluta che non dipende, in quanto tale, dalla reciproca responsabilità di Altri verso di me»²⁵². Movimento che si dispiega in uno «spazio essenzialmente asimmetrico»²⁵³.

La non reciprocità è ciò che soltanto, agli occhi di Levinas, può garantire la particolarità irriducibile di ogni singolarità e, al contempo, la peculiare alterità di altri.

Attraverso i brevi e piuttosto densi riferimenti alla nozione del terzo, si può dire che tutta la questione, almeno per ciò che concerne la riflessione contenuta in *Totalità e Infinito*, si giochi nel tentativo di mostrare in che modo l'ingresso del terzo debba essere pensato in una certa contemporaneità con l'epifania del volto e al contempo, come come ciò che è derivato dalla originaria relazione di prossimità tra il soggetto e il volto.

Levinas lo ribadisce anche nelle ultime pagine dell'opera, in cui scrive:«La rivelazione del terzo, ineluttabile nel volto, si produce solo attraverso il volto»²⁵⁴

L'unico modo per preservare la molteplicità dalla mera addizione numerica e dalla ricaduta in una dimensione totalizzante è conservare l'asimmetria e la non reciprocità, tipica della relazione con il volto.

Il tema della giustizia in *Totalità e infinito* viene soltanto accennato per poi essere sviluppato soprattutto nelle opere successive, in particolar modo in *Altrimenti che essere*, sollevando una serie di interrogativi sul concreto esercizio della responsabilità.

Questa, la riflessione sul terzo che Levinas ci consegna nelle pagine di *Totalità e infinito*.

²⁵⁰ L. Alici, *Il terzo escluso*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004, p. 132

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² G. Ferretti, *La filosofia di Levinas...* p. 137.

²⁵³ *Totalità e infinito...* p. 221.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 313.

Come si vede, la riflessione appare ancora frammentaria e a tratti ambigua e dovrà attendere alcuni anni per giungere a una trattazione più completa ma non del tutto priva di ambiguità e complessità, come vedremo nel paragrafo successivo.

3.4 Il terzo e la giustizia in *Altrimenti che essere*

Come si è potuto osservare in *Totalità e infinito* la riflessione sulla giustizia che Levinas ci consegna appare a tratti frammentaria e non del tutto sviluppata.

In *Altrimenti che essere* si assiste ad una radicalizzazione anti-ontologica, dovuta in parte alle accuse mosse a Levinas da Derrida nel saggio *Violenza e metafisica*, pubblicato tre anni dopo l'uscita di *Totalità e infinito*. Come è noto, la principale obiezione mossa a Levinas da Derrida riguarda il preteso superamento dell'ontologia che tuttavia non può far a meno di utilizzare quello stesso linguaggio dal quale vorrebbe affrancarsi²⁵⁵.

Oltre a ciò anche il tema del terzo e della giustizia subisce una evidente radicalizzazione insieme ad un più complesso sviluppo generando tuttavia nuove e, forse, più complesse questioni.

La necessità e l'urgenza di chiarire le zone d'ombra relative alla giustizia e al terzo, emerge non soltanto nella radicalizzazione di alcuni temi ad esso strettamente collegati, quali ad esempio quello della trascendenza, ma altresì dal fatto che, contrariamente a quanto accadeva nell'opera del 1961, i riferimenti ad esso non sono più frammentari e fugaci ma compaiono fin dalle prime pagine dell'opera.

Come si è visto nei capitoli precedenti, la ricerca di un'alterità radicale sottratta all'imperialismo del medesimo e alla "violenza" dell'ontologia, costituisce la cifra del filosofare levinassiano. Tuttavia l'assolutezza e inaccessibilità che caratterizzano il volto d'altri, la *passività più passiva di ogni passività* che caratterizza il soggetto fino ad arrivare alla sostituzione, da cui deriva il primato della relazione duale rispetto, pone non poche difficoltà rispetto al passaggio alla dimensione della pluralità degli individui. Si tratta infatti di giustificare il passaggio dalla dimensione dell'esteriorità, dell' *altrimenti che essere*, Dire irriducibile al Detto, a quello della giustizia, inevitabilmente connesso alla sfera della rappresentazione e dell'ontologia.

In una breve nota a pagina 84, all'interno del paragrafo *sensibilità e significazione*, in cui Levinas tratta il tema dell'apparire, della manifestazione e della tematizzazione in riferimento al compito della filosofia, scrive:

²⁵⁵ Si veda a questo riguardo la nota 188, cap. 2 del presente lavoro.

sarà possibile comprendere la manifestazione e l'essere a partire dalla giustizia a cui è ricondotto un Dire che non si rivolge più solo all'altro, ma che si rivolge all'altro in presenza del terzo — giustizia che è questa presenza stessa del terzo e questa manifestazione e per la quale ogni segreto, ogni intimità è dissimulazione — giustizia che è all'origine della definizione dell'uomo come comprensione dell'essere²⁵⁶.

Il “ritorno”, il passaggio dal Dire al Detto è richiesto dalla presenza del terzo accanto all'altro che esprime — sottolinea Bonan — «l'esigenza dell'*universalità* dal seno stesso di quel rapporto diadico»²⁵⁷.

Emerge in questa breve ma densa nota una prima e importante definizione della nozione di terzo. Levinas, quasi di sfuggita, introduce una delle considerazioni fondamentali circa l'ingresso in scena del terzo. Leggendo il passo si comprende infatti come l'ingresso in scena del terzo, ovvero il piano della giustizia, sia contemporaneo al piano dell'ontologia, dell'essere. La giustizia è all'origine della definizione dell'uomo in quanto comprensione dell'essere. Questa fugace e rapida precisazione di Levinas, quasi un appunto a margine della pagina, costituisce il tratto essenziale della struttura del terzo. L'ingresso in scena del terzo dà luogo a una contraddizione nel Dire, «la cui significazione — scrive Levinas — dinnanzi all'altro andava, fino ad allora, in un senso unico [...] problema di coscienza»²⁵⁸.

Inizia a delinearsi in questi primissimi riferimenti al terzo l'impossibilità di permanere, o meglio di mantenere, la purezza del Dire, la sua immediatezza. La responsabilità assoluta che mi ordina verso altri, *principium individuationis* della soggettività etica, viene messa in questione dalla pluralità dei volti.

La mia responsabilità — scrive Levinas: «a meno di abbandonarsi alla violenza, pone dei *problemi*. Essa si affida allora al paragone, alla misura, al sapere, alle leggi,

²⁵⁶ *Altrimenti che...* p. 84, nota.

²⁵⁷ E. Bonan, *Soggetto ed essere...* p. 361.

²⁵⁸ *Altrimenti che*, p. 197.

alle istituzioni. *Ma all'equità stessa della giustizia interessa inglobare la significazione che l'aveva dettata»*²⁵⁹.

L'*Eccomi*, la risposta del soggetto all'ingiunzione del volto, l'assunzione su di sé della responsabilità per l'altro, si fa problema a partire dall'ingresso in scena del terzo. La dimensione della giustizia, in quanto uguaglianza, comporta l'assorbimento della significazione originaria come ciò da cui la giustizia stessa scaturirebbe e insieme, la tematizzazione, la com-prensione di questa stessa relazione.

La relazione asimmetrica duale come radice originaria del senso sembra porre da sé il problema di giustificare le altre dimensioni della socialità. L'immediatezza del faccia a faccia, il rifiuto di qualsiasi intermediario come elemento attorno al quale si costituirebbe la collettività, cede il passo alla necessità della comparazione, della tematizzazione. Ma seguiamo Levinas.

È verso la conclusione dell'opera che egli introduce esplicitamente l'argomento del terzo. È bene riportare per intero la citazione che costituisce l'incipit della trattazione:

Se la prossimità mi ordinasse solo ad altri nella sua solitudine, «non ci sarebbe stato problema» — in nessun senso, neanche il più generale, del termine. La questione non sarebbe nata, né la coscienza, né la coscienza di sé. La responsabilità per l'altro è una immediatezza anteriore alla questione: precisamente prossimità. Essa è turbata e diviene problema a partire dall'entrata del terzo. Il terzo è altro dal prossimo, ,a anche un altro prossimo, ma anche un prossimo dell'Altro e non semplicemente il suo simile. Che sono dunque l'altro e il terzo, l'uno-per-l'altro? Che cosa hanno fatto l'uno all'altro? Chi viene prima dell'altro? L'altro si mantiene in una relazione con il terzo — di cui non posso rispondere interamente anche se rispondo — prima di ogni interrogazione — del mio prossimo solamente. L'altro ed il terzo, miei prossimi, *contemporanei* l'uno dell'altro, mi allontanano dall'altro e dal terzo [...] il terzo introduce una contraddizione nel Dire la cui significazione dinanzi all'altro andava, fino ad allora, in un senso unico²⁶⁰.

Una lunga citazione, necessaria tuttavia a rendere comprensibile tutta la complessità dell'argomentazione levinassiana. In prima battuta emerge la questione della coscienza

²⁵⁹ *Ivi*, p. 114, nota cc.nn.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 196.

za di sé, strettamente collegata all' "apparire" del terzo. Il terzo, Levinas lo dice esplicitamente, costituisce il sorgere stesso della coscienza.

Se il soggetto si trovasse sempre e unicamente in presenza del prossimo, nella solitudine del rapporto io-altro, non si potrebbe parlare di soggetto nel senso in cui esso è stato inteso da Cartesio in poi, dunque di soggetto in quanto coscienza di sé. La prossimità subisce una scossa, viene turbata a partire dall'entrata del terzo. Levinas pone il problema dell'antecedenza, della precedenza nel rapporto io-altro-terzo. A quale dei due il soggetto deve dare precedenza? Qual è il loro rapporto? Levinas parla di contemporaneità dell'altro e del terzo. Si tratta di comprendere in che modo sia possibile parlare di contemporaneità, poiché l'entrata del terzo costituisce e rende evidente una contraddizione all'interno del Dire, all'interno della significazione, che fino ad allora procedeva solo in un senso. Ovvero dall'io all'altro.

Tale contraddizione, pone un problema di coscienza. *Cosa devo fare con giustizia?* Proprio questa contraddizione sposta il discorso sul tema dell'intenzionalità e quindi sul pensiero tematizzante, escluso fino a questo momento dalla relazione tra il soggetto e il volto. Ora però, si rende necessaria la tematizzazione, la comparazione:

L'ingresso del terzo è il fatto stesso della coscienza, del raccoglimento in *essere* e, al tempo stesso nell'essere [...] la riduzione dell'essere al calcolo dei possibili; la comparazione degli incomparabili, tematizzazione del Medesimo a partire dalla relazione con l'Altro, a partire dalla prossimità dell'immediatezza del Dire anteriore ai problemi, quando l'identificazione del conoscere, attraverso se stessa, assorbe ogni *altro*²⁶¹.

Stando alle parole di Levinas appare dunque chiaro come la nozione di terzo implichi l'emergere stesso della soggettività in quanto coscienza di sé, intenzionalità e tematizzazione. Fino a questo momento il soggetto, così come abbiamo avuto modo di vedere nel paragrafo precedente, era costituito dal decentramento da sé, dalla sua stessa deposizione. Levinas, fino ad ora, non ha mai inteso il soggetto in quanto coscienza di sé, il soggetto *tout court* così come da sempre inteso dalla tradizione moderna. Si può affermare che proprio in questo punto, in cui emerge la necessità del terzo e della compa-

²⁶¹ *Ivi*, p. 197.

razione, dunque della pluralità, vi sia la nascita del soggetto e la necessità di correggere l'*asimmetria* e la non reciprocità che costituisce il rapporto io-altro. Così come è necessario che anche la soggettività, intesa fino a questo momento come sostituzione, assuma uno statuto ontologico.

La relazione con il terzo, prosegue infatti Levinas, «è un'incessante correzione dell'asimmetria della prossimità in cui il volto si s-figura (*dé-visage*)»²⁶².

Come è possibile correggere l'asimmetria della prossimità che costituisce in fondo la tesi fondamentale sulla quale riposa l'intero pensiero, l'opera, di Emmanuel Levinas? E cosa comporta?

Prima di rispondere a queste domande continuiamo a seguire Levinas cercando di rendere il più possibile esplicita la sua posizione.

Il terzo rappresenta il momento della coscienza, e questo, a sua volta, non può che implicare la dimensione dell'essere, coerentemente con la tradizione filosofica occidentale del soggetto che, tuttavia, lo abbiamo visto nei paragrafi precedenti, è proprio ciò che sin dagli anni giovanili Levinas ha tentato di de-costruire e superare ma che tuttavia si trova ora costretto a dover in qualche modo ri-ammettere per ovviare alle difficoltà sempre più evidenti legate all'assolutezza e non reciprocità della relazione di prossimità.

Proprio per tentare di ovviare a questa difficoltà che sembra incrinare l'assunto fondamentale di tutta la sua opera è costretto a reintrodurre la dimensione ontologica anche se declinata come in qualche misura derivata dalla relazione di prossimità. Sembrerebbe quasi che Levinas si renda conto dell'instabilità e della complessità che la relazione assoluta tra il soggetto e il medesimo implichi nonostante l'ingresso in scena del terzo.

È a questo punto che Levinas introduce la figura di Dio, per tentare di risolvere il problema ormai non più eludibile della dimensione dell'alterità pensata a partir dall'alterità assoluta dell'altro. Levinas parla persino di tradimento della mia relazione *an-archica* con l'*illeità*, dovuta proprio all'ingresso in scena del terzo. Così leggiamo qualche riga più avanti:

²⁶² *Ivi*, p. 198.

è grazie a Dio soltanto che, soggetto incomparabile a Altri, sono avvicinato in altro come gli altri, vale a dire «per me». «Grazie a Dio» io sono altro per gli altri. Dio non è «in causa» come un preteso interlocutore: 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 della società²⁶³.

Levinas torna qui a ripensare la struttura del soggetto. Il soggetto, affinché possa parlarsi di pluralità, dunque di società e di vera e propria intersoggettività, non può permanere nella condizione di chiamato insostituibile, di risposta, *Eccomi*, all'epifania del volto.

Diviene necessario a questo punto che alla irreversibilità e alla non-reciprocità della relazione tra il soggetto e il volto si sostituisca la reversibilità e la reciprocità fra i ruoli. Il soggetto, chiamato insostituibile alla responsabilità verso altri deve ora divenire altro per altri. Il soggetto deve poter porsi sullo stesso piano dell'altro.

Il riferimento a Dio, e in particolar modo il riferimento alla grazia, è ciò che garantisce agli occhi di Levinas la reversibilità tra il soggetto unico e insostituibile e l'altro. Esso non è solamente colui che elegge il soggetto alla responsabilità assoluta ma ne giustifica anche *il capovolgimento in membro della società*. La mediazione di Dio «anch'egli terzo tra me e il mio prossimo, permette quella correzione della simmetria che non può essere pretesa dal soggetto come un diritto, pena il vanificarsi del movimento della gratuità e della donazione»²⁶⁴.

Attraverso l'utilizzo ponderato delle virgolette, Levinas tenta di emancipare la nozione di Dio da qualsiasi rimando al teologico e alla Religione in quanto tale. Tuttavia esso costituisce pur sempre l'unico elemento che consentirebbe di passare dalla relazione di prossimità alla dimensione della pluralità, dunque a ciò che costituisce il momento inaugurale della società.

Tentiamo di comprendere meglio questo passaggio, di dipanarlo in tutte le sue possibili pieghe.

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ E. Bonan, *Soggetto ed essere...* p. 363.

L'introduzione e il rimando a Dio costituiscono il passaggio o meglio, si potrebbe senz'altro dire, la mediazione, la garanzia della reciprocità nel rapporto io-altro. Dio costituisce il passaggio dalla supposta immediatezza della prossimità alla mediazione della relazione io-altro-terzo.

Ma in che modo Dio garantisce tale passaggio? Seguiamo ancora Levinas poiché da quanto segue parrebbe invero che il ricorso a Dio, all'*illeità*, non giustifichi tale passaggio dalla solitudine alla molteplicità. Almeno non senza un duplice rimando alla dimensione della rappresentazione. Poco oltre si legge infatti:

Nella comparazione dell'incomparabile sarebbe la nascita latente della rappresentazione, del *logos*, della coscienza, del lavoro, della nozione neutra: essere. Tutto è insieme, si può andare dall'uno all'altro e dall'altro all'uno, mettere in relazione, giudicare, sapere e domandare *che ne è di...*, trasformare la materia. A partire dalla rappresentazione si produce l'ordine della giustizia che modera o misura la *sostituzione* di me all'altro e che restituisce il sé al calcolo. *La giustizia esige la contemporaneità della rappresentazione*. È così che il prossimo diviene visibile e, squadrato, si presenta, e che c'è anche giustizia per me²⁶⁵.

La chiave di volta del passaggio dall'immediatezza alla mediazione è la nozione di rappresentazione insieme alla nozione di contemporaneità. Il sorgere della coscienza. È questo il nucleo concettuale fondamentale a cui prestare attenzione. Soltanto attraverso la contemporaneità della rappresentazione, gli altri volti diventano visibili. Levinas è dunque costretto ad abbandonare almeno per un momento la nozione di soggettività "deposta" per riattingere nuovamente al soggetto della tradizione moderna.

Il terzo e la giustizia riportano il discorso sul terreno dell'ontologia. Non si può parlare di pluralità, di giustizia, comunità, se non sul piano dell'essere. Tuttavia anche in questo caso Levinas cerca di non attribuire preminenza al momento ontologico, tentando continuamente di temperare la contemporaneità fra i due livelli.

Ritornano a questo punto della trattazione alcune delle questioni già trattate in *Totalità e infinito* riguardo il passaggio alla dimensione della pluralità, ovvero il tema della fraternità in contrapposizione a quello della comunità di genere.

²⁶⁵ *Totalità e infinito*, p. 198., cn.

Tutti gli altri che mi ossessionano in altri non mi colpiscono nemmeno come degli «esemplari» dello stesso genere riuniti con il mio prossimo per *somiglianza* o comunità di natura — individuazioni del genere umano o frammenti dello stesso blocco [...] gli altri *di colpo* mi riguardano. La fraternità precede qui la comunità di genere. La mia relazione con altri in quanto prossimo dà senso alle mie relazioni con tutti gli altri»²⁶⁶.

La fraternità come ciò che precede e costituisce la comunità è ciò che dovrebbe garantire da ogni ricaduta sul piano ontologico.

Tuttavia non si può non insistere sulla contemporaneità tra il piano etico e quello ontologico richiesto dall'ingresso in scena del terzo.

L'ingresso del terzo non è un «fatto empirico»²⁶⁷ poiché — precisa Levinas — «nella prossimità dell'altro, tutti gli altri dell'altro mi ossessionano e già l'ossessione grida giustizia [...] altri è di colpo il fratello di tutti gli uomini» e aggiunge poco più oltre «il prossimo che mi ossessiona è già volto, *al tempo stesso* comparabile ²⁶⁸.

Se la fraternità ritorna come ciò che dovrebbe temperare la contemporaneità tra i due piani, quello etico e quello ontologico, al fine di ristabilire un ordine ancillare della responsabilità rispetto alla giustizia, tuttavia ciò che fa problema è proprio garantire la preminenza del piano etico rispetto a quello ontologico dovuto a una concezione dell'alterità come assoluta exteriorità.

Verso la fine Levinas scrive infatti: «la coscienza nasce come presenza del terzo [...] l'ordine, l'apparire, la fenomenalità, l'essere, si producono nella significazione — nella prossimità a partire dal terzo. L'apparizione del terzo è l'origine stessa dell'apparire, cioè l'origine stessa dell'origine»²⁶⁹.

²⁶⁶ *Ivi*, pp. 198-199.

²⁶⁷ *Altrimenti che...* p. 197.

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ *Ivi.*, p. 200.

È di certo questo il passaggio fondamentale a cui Levinas giunge dopo le frammentarie e a-sistematiche analisi contenute in *Il tempo e l'altro* e *Totalità e infinito*. «Il fondamento della coscienza è la giustizia»²⁷⁰.

Un'affermazione che non può non sollevare qualche perplessità, qualche interrogativo rispetto alla posizione dell'Autore. Come conciliare il primato originario della relazione di prossimità tra il Medesimo e l'Altro con l'inevitabile ritorno al sapere e all'ontologia richiesto dalla presenza del terzo accanto al volto? Se il terzo è da sempre accanto al prossimo, al volto, «il terzo mi guarda negli occhi di altri [...] la presenza del volto è presenza del terzo»²⁷¹; se il volto stesso di Altri «è di colpo fratello di tutti gli uomini»²⁷², perché pensarlo come derivato dalla relazione di prossimità? sarebbe necessario ritornare dal Dire al Detto? L'ontologia non è anch'essa «"prima" tanto quanto l'altrimenti che essere?»²⁷³. È proprio necessario «per prendere le distanze da questa neutralizzazione del volto, abbandonare del tutto il linguaggio dell'essere, o invece si deve correre il rischio di articolarlo diversamente?»²⁷⁴. E ancora, come mantenere la «preliminare e originaria immediatezza del faccia a faccia»²⁷⁵ come cifra costitutiva del filosofare levinassiano senza correre il rischio di precipitare la relazione in una deriva *esclusiva*, che rischia di risolvere l'etica e la giustizia, come ciò che si pensa a partire da un'origine sempre ogni volta appropriabile, che non è in grado di assicurare il riconoscimento di *tutti e ciascuno*? Non si rende forse necessario che alla *correzione dell'asimmetria* venga sostituito la reciprocità del riconoscimento? Ovvero rivedere quell'assioma per cui alla asimmetria corrisponda necessariamente la non reciprocità?

Queste sono alcune delle questioni a cui tenteremo di rispondere facendo interagire la filosofia di Levinas con quella di due altri autori, recuperando quegli aspetti che riteniamo fondamentali per un ripensamento della nozione di terzo. Inserendoci in quelle

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ *Altrimenti che...* p. 218.

²⁷² *Ivi*, p. 198.

²⁷³ E. Bonan, *Soggetto ed essere...* p. 365.

²⁷⁴ L. Alici, *Il terzo escluso...* p. 132.

²⁷⁵ F. Ciaramelli, *La legge prima della legge...* p. 39.

aperture concettuali lasciate aperte da Levinas e che attraverso la mediazione e il confronto, offrirebbero un contributo nell'ottica di una reciprocità del riconoscimento inclusivo.

3.5 Aporie del terzo

Giunti alla parte conclusiva di questa sezione, dopo aver ricostruito i momenti e gli snodi principali attraverso i quali principali Emmanuel Levinas sviluppa la nozione di terzo, si tratta ora, con la cautela e il rispetto che ogni studioso dovrebbe riservare a figure come quella di Levinas, di soffermarsi su quei nodi teorici, anticipati nei paragrafi precedenti, che sollevano questioni non soltanto sul rapporto tra etica e ontologia, ma altresì sulla effettiva capacità e potenzialità relazionale del paradigma duale.

Per fare questo riteniamo innanzitutto necessario risalire alle radici del discorso Levinasiano sul terzo, e questa radice concettuale non è altro che una riflessione e una reinterpretazione del *mitdasein* heideggeriano.

Ciò si rende esplicito già nelle pagine conclusive, e anche nelle primissime pagine (in cui Levinas descrive l'oggetto e il piano delle conferenze), delle conferenze raccolte ne *Il tempo e l'altro*.

Levinas è molto esplicito a riguardo: «Rifiutiamo perciò, in partenza, la concezione heideggeriana che esamina la solitudine nel contesto di una relazione preliminare con l'altro»²⁷⁶ e, poco più avanti aggiunge:

Infine l'altro, in Heidegger, appare nella situazione essenziale del *Miteinandersein* — essere *reciprocamente* l'uno con l'altro ...La preposizione *mit* (con) descrive qui la relazione. Si tratta, perciò, di un'associazione basata sul fianco a fianco, intorno a qualcosa, intorno ad un termine comune e, più esattamente, per Heidegger, intorno alla verità. Non è la relazione del faccia a faccia. Ognuno si porta dietro tutto in questa relazione, fuorché il fatto *privato* della propria esistenza. Noi speriamo di mostrare, da parte nostra, che non tocca alla preposizione *mit* il compito di descrivere la relazione originaria con l'altro²⁷⁷

È qui che si trova la cellula germinale della nozione levinassiana di terzo. È qui che Levinas, come abbiamo a più riprese, indica la direzione da seguire e la direzione che

²⁷⁶ *Il tempo...* p.14.

²⁷⁷ *Ibidem.* p. 14, cc. nn.

continuerà a seguire, riguardo la tematica dell'alterità e della pluralità che sorge a partire dall'ingresso in scena del terzo.

Il *Mit* non può costituire in alcun modo l'elemento fondante della relazione originaria con l'altro poiché esso implica innanzitutto l'elemento della reciprocità e della mediazione attorno a qualcosa di comune che, come abbiamo visto è quanto di più lontano ci sia nella relazione di prossimità in Levinas. La reciprocità, il con, sarebbe infatti, agli occhi di Levinas, ciò che comprometterebbe la singolarità e l'irriducibile alterità di altri.

Contrariamente invece a quanto sostiene Nancy operando una rilettura del tutto opposta a quella levinassiana, come vedremo nel capitolo 5.

La reciprocità delle relazioni interumane all'interno del mondo finisce per inchiodare ancora di più il soggetto alla sua identità, non fa altro che confermare ancora una volta, l'identità del soggetto e dunque la sua egoità, cancellando allo stesso tempo l'irripetibilità tanto del soggetto quanto di altri.

Il *con* che descrive la relazione strutturandosi intorno ad un termine comune, in Heidegger la verità, non consentirebbe, secondo Levinas, il fatto privato dell'esistenza di ciascun termine che si trova in relazione. Tutta l'opera di Levinas si fonda su questa assoluta separazione, sull'assoluta separazione del medesimo e dell'altro e sull'assoluta asimmetria e non reciprocità della loro relazione.

In Heidegger invece vi è distinzione ma non separazione. Ma l'altro in Levinas non è in nessun modo un altro me stesso che partecipa insieme a me ad un'esistenza comune, così come accade invece, secondo Levinas, in Heidegger. La relazione con l'altro, non è una relazione di comunione.

Lo spazio intersoggettivo, scrive Levinas, «non è simmetrico»²⁷⁸, e nelle ultime pagine, sempre in riferimento e in contrapposizione ad Heidegger, contesta l'ideale della collettività basato sull'idea di fusione e che si costituisce a partire da un terzo termine.

Il *Miteinandersein* è pur sempre anch'esso la collettività del "con" ed è intorno alla verità che si rivela nella sua forma autentica. È collettività intorno a qualcosa di comune. Perciò come in tutte le filosofie della comunione, la socialità in Heidegger si ritrova all'interno del

²⁷⁸ *Ivi*, p. 48.

soggetto solo ed è in termini di solitudine che viene condotta l'analisi del *Dasein*, nella sua forma autentica.

A questa collettività del fianco a fianco, ho tentato di contrapporre la collettività dell' "io-tu", non assumendola nel senso di Buber, presso il quale la reciprocità è ancora il legame fra due libertà separate, e presso cui il carattere ineluttabile della soggettività isolata è sottovalutato [...] *la collettività non è una partecipazione ad un terzo termine*, sia esso una verità, un'opera, una professione. È una collettività che non è una comunione. Essa è il faccia a faccia senza intermediario²⁷⁹.

Sarebbe ingenuo non ammettere dunque che Levinas ci abbia lasciato in eredità delle pagine straordinarie sulla questione del terzo e della giustizia, tuttavia esse risultano anche inquiete e mobili.

Non è un caso che proprio a tale questione, molti autori, tra i quali, per citarne alcuni, Jacques Derrida, Paul Ricœur, Didier Franck, per citarne alcuni, abbiano dedicato alcune delle loro pagine più straordinarie.

È proprio a partire da queste straordinarie pagine che vorremmo tentare di offrire un contributo, un contributo che non ha certo la pretesa di porsi come risolutivo, poiché ciò di cui ci occupiamo è in fondo un tema enorme. Il nostro intento è quello di provare ad aprire uno spiraglio a partire proprio dalle ambiguità e dalle difficoltà che la nozione di terzo implica per un'etica che voglia porsi come garanzia dell'inclusione, nessuno escluso, un'etica della reciprocità, sottratta alle dinamiche dell'esclusione. Un'etica che possa costituire un luogo in cui non solo la giustizia, ma la stessa comunità possa configurarsi come luogo in cui il bene accade per tutti, per tutti gli altri, non soltanto per il più vicino, ma per tutti. Un luogo a partire dal quale è possibile ripensare la relazione tra il soggetto e l'altro, il suo prossimo, senza distinzione tra vicino e lontano, e dunque evitando i rischi di una comunità che è sempre sul punto di chiudersi su stessa, e di pensarsi a partire da un'origine esclusiva ed escludente.

E sono proprio questi i rischi che — a nostro avviso — emergono dall'etica levinassiana declinata a partire dalla preminenza accordata alla diacronia della relazione duale che fa del terzo un momento che non riesce a garantire e «ad attivare il più pro-

²⁷⁹ *Ivi*, p. 56, cc. nn.

fondo potenziale di reciprocità per un eccesso di distanza e di esteriorità»²⁸⁰.

Per questi motivi un'interprete attento non dovrebbe cessare di chiedersi se in fondo, il volto di Levinas, è in grado di garantire ogni volta l'inclusione di tutti gli altri volti, persino di *somigliare*, a tutti gli altri volti. Se esso è in grado di accogliere tutti gli altri volti. Ci sembra questo il punto cruciale dal quale è necessario ripartire per tentare di offrire un contributo, o meglio, di provare a rispondere alla urgente questione del sociale, della convivenza e della condivisione, dalla quale l'epoca contemporanea è tragicamente attraversata.

Uno dei problemi, forse il più rilevante, è legato proprio alla difficoltà insita nel passaggio dall'alterità della relazione di prossimità, medesimo-altro, alla relazione che invece si instaura con l'ingresso in scena del terzo. Difficoltà che non consisterebbe unicamente nella contraddizione logica dovuta al recupero del piano dell'ontologia, come acutamente rilevato da Didier Franck che, a tal proposito, scrive: «tutto ciò che precede significa che la distinzione tra la prossimità — il duo — e la giustizia — il trio — distinzione che deve permettere il recupero dell'ontologia dopo la significazione e l'intrigo dell'uno per l'altro, non può tenersi senza contraddizione logica ma soprattutto etica»²⁸¹. E aggiunge «è possibile affermare simultaneamente che la giustizia appare dopo il faccia a faccia esclusivo tra altri e me e che vi è da sempre un terzo tra altri e me, ovvero che il faccia a faccia non è mai esclusivo? Evidentemente no, e questa impossibilità implica l'anteriorità della giustizia»²⁸².

Per Franck, uno tra i più acuti critici di Levinas, tutto il tentativo levinasiano di recuperare l'ontologia si rivelerebbe una contraddizione, poiché, osserva Ferretti, «a suo avviso, la distinzione tra relazione con altri e relazione con il terzo, non può essere né logicamente né eticamente sostenuta»²⁸³.

²⁸⁰ L. Alici, *In ascolto del terzo: Ricoeur fra Sartre e Lévinas*, in *Paul Ricoeur e «Les Proches» Vivere e raccontare il novecento*, a cura di Vinicio Busacchi e Giovanna Costanza, ed. Effatà, Cantalupa, 2016.

²⁸¹ D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*. Puf, Paris, 2008, p. 236

²⁸² Ivi., p. 240

²⁸³ G. Ferretti, *Bene e giustizia nel pensiero di Emmanuel Levinas*, in *L'essere che è, l'essere che accade*, a cura di C. Danani, B. Giovanola, M. L. Perri, D. Verducci, Vita&Pensiero, Milano, 2014 p. 414.

Tuttavia, come dicevano, la difficoltà circa l'argomento del terzo, non risiede unicamente nel recupero, da parte di Levinas, del piano ontologico e, sebbene Franck colga sicuramente un aspetto rilevante della questione, ci sembra di poter individuare almeno un'altra questione. L'alterità inaccessibile dell'Altro infatti, che fa del soggetto una soggettività unica e insostituibile, non generalizzabile, pone il problema di estendere la responsabilità a tutti coloro che si trovano al di fuori di tale relazione esclusiva. La relazione di prossimità come dimensione originaria del senso pone il problema di giustificare le altre dimensioni della socialità.

L'eccomi di Levinas, al quale anche Derrida²⁸⁴ ha dedicato pagine di straordinaria forza ed estrema lucidità, contiene in sé il rischio di precipitare la relazione nella forma di un'alleanza esclusiva. Come osserva Bonan «cosa fa dell'elezione un alcunché che appartiene all'essenza dell'umano e non, appunto, a pochi *eletti?*»²⁸⁵.

Tutto si decide per Levinas nell'indebitamento senza limite dell'uno verso l'altro. Nella responsabilità infinita che costituisce il soggetto come ostaggio e sostituzione dell'altro. Questa relazione totalmente sbilanciata verso l'altro, verso il volto, fa di esso un altro assoluto, un'origine inaccessibile. Come vedremo ampiamente nel confronto con la posizione di Ricoeur, questo sbilanciamento della relazione implica un impedimento dell'accoglimento dell'altro, in quanto all'ingiunzione dell'altro deve corrispondere l'auto-imputazione, *l'eccomi del soggetto*, ovvero una strategia di comunicazione tra l'uno e l'altro, dunque di reciprocità.

Se però la responsabilità verso l'altro si coltiva e prende forma a partire dall'inaccessibilità dell'altro e non, dalla partecipazione a un terzo termine comune di cui tanto il soggetto quanto l'altro partecipano senza detenerne l'origine, il rischio è quello che la relazione si chiuda su stessa e non sia in grado di garantire l'inclusione. Il legame, la relazione, tra responsabilità e inaccessibilità ha a che fare con qualunque logica di un pensiero dell'origine. Con quello che potremmo definire in fondo quello di una certa deriva della passione metafisica e delle sue aporie. Sappiamo bene infatti che la metafisica è in agguato ogni qual volta si tenta di pensare il senso, la totalità, a partire da un

²⁸⁴ cfr. J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997, trad. it. *Addio a Emmanuel Levinas*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1998.

²⁸⁵ E. Bonan, *Soggetto ed essere...* p. 362.

fondamento definitivo, da un legame assicurativo. La metafisica ha infatti una speciale confidenza con la nozione di appropriazione. L'economia che essa promuove è sempre la eco speculativa di una pratica di appropriazione che “chiude” ogni volta l'apertura della relazione e la confina nella stabile instabilità di confini interni ed esterni.

È a partire da questa dinamica che può sorgere una logica escludente, in cui l'altro non si configura come esemplare di tutti gli altri, il prossimo, qualunque prossimo, ma come il *mio* prossimo.

Più della reciprocità che, agli occhi di Levinas, non farebbe altro che confermare l'identità stabile del soggetto come ritorno a sé dall'altro da sé, è questa dinamica che fa precipitare il soggetto nell'egoità più profonda. Nell'intimità del soggetto con se stesso che si costituisce in questa stessa auto-evidenza, e in risposta a questa stessa auto-evidenza, nell'immanenza di un'interiorità. Un soggetto sprofondato nel fondamento della sua stessa evidenza.

In fondo la particolare irriducibilità e unicità del soggetto e del volto, che Levinas in tutti i modi tenta di conservare e di preservare, mediante la relazione del desiderio metafisico, è proprio ciò che rischia di alimentare la volontà di legame e di alleanza. E ciò che Levinas si domanda con tanta preoccupazione circa la possibilità di occupare nell'essere (*Sein*) il (*da*), il posto di qualcun altro, è proprio quello che accade alla soggettività intesa come *sostituzione*, soggezione all'altro, ovvero quello di occupare un posto che nessun altro potrebbe occupare. Scrive così Levinas:

Essere Io significa [...] non potersi sottrarre alla responsabilità, come se tutto l'edificio della creazione posasse sulle mie spalle. Ma la responsabilità che priva l'Io del suo imperialismo e del suo egoismo [...] non per questo lo riduce a momento dell'ordine universale, anzi conferma l'unicità dell'Io. L'unicità dell'Io è il fatto che nessuno possa risponderne in vece mia²⁸⁶.

²⁸⁶ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972 ; trad. it. A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, il Melangolo, Genova, p. 114.

Ci troviamo qui vicini alle osservazioni mosse da Meazza che a questo proposito scrive «se l'orizzonte come sguardo che apre nel legame singolare di un certo segreto, coinvolge in un'elezione esclusiva»²⁸⁷.

La questione appare evidentemente complessa. Tutto si gioca nel difficile equilibrio tra una deposizione della specialità dell'unico e il costante richiamo alla sua irriducibilità e particolarità.

La particolarità e l'insostituibilità che Levinas rivendica con forza nei confronti del soggetto, rischia di capovolgersi nell'esclusività della proprietà e in una assolutizzazione della soggettività. Come osserva ancora Meazza, «non c'è responsabilità senza unicità, spiega Levinas, ma non c'è sostituzione, passione per l'altro, se questa unicità non viene deposta dalla sua esclusività»²⁸⁸. L'unicità deve essere deposta dalla sua esclusività. È questo uno dei punti problematici legati alla figura del terzo, all'assolutizzazione della relazione duale di prossimità che rende complesso il passaggio alla dimensione della pluralità. Il rischio dell'elezione in Levinas, dunque della chiusura della relazione, si configura ogni qual volta il volto dell'altro viene inteso come un'alterità inaccessibile impedendogli di assumere i tratti di *chiunque altro*.

Ciò che fa problema e rischia ogni volta di far precipitare la relazione etica è il fatto che in Levinas la relazione viene concepita come assoluta separazione in cui non sussiste alcuna reciprocità fra il soggetto e l'altro. Essa viene introdotta come momento derivato dalla relazione di prossimità, che continua tuttavia a detenere il primato rispetto al momento della pluralità. La relazione duale e non reciproca, genera quel movimento per il quale l'altro non può che rimanere il *mio* altro, escludendo tutti gli altri che non entrano nella relazione.

Ciò che è importante sottolineare — a nostro avviso — è che l'inaccessibilità dell'alterità come origine in Levinas è il motivo per cui l'interposizione del terzo, come origine e garanzia della dimensione della pluralità dei volti, non è in grado di assicurare l'inclusione di tutti gli altri volti.

²⁸⁷ C. Meazza, *Dopo Levinas*, in *Teoria* 2006, vol. II, Ets, Pisa, 2006.

²⁸⁸ *Ivi.*, p. 225.

In un passaggio Levinas scrive, «la contemporaneità del multiplo si annoda intorno alla diacronia del due»²⁸⁹. Il multiplo, dunque il terzo, è pensato a partire dalla diacronia del due, ovvero dal primato della relazione di prossimità e come suo derivato. Ma è proprio questo il punto cruciale e problematico a nostro avviso. La dimensione della giustizia come ordine della rappresentazione nel suo lavoro di comparazione degli incomparabili, emerge come semplice momento derivato e per questo non è in grado di far presa o di configurarsi come effettivo momento di inclusione nel rapporto con gli altri volti.

La pluralità è sì contemporanea rispetto alla relazione duale, ma proprio il suo essere contemporanea è ciò che impedisce alla giustizia di porsi effettivamente come ciò che potrebbe garantire l'inclusione di tutti i volti che non fanno parte della relazione duale.

L'interposizione del terzo come *contemporaneo* fa precipitare la relazione in un movimento per il quale la *chiamata* dell'alterità dell'altro non può far altro che richiamare un'alleanza esclusiva.

Affinché la relazione non si chiuda su se stessa ma possa configurarsi come apertura e garanzia della dimensione della pluralità, è necessario che il terzo sia *simultaneo* e non contemporaneo.

«Solo una simultaneità del terzo [...] potrebbe fare ostacolo alla declinazione sempre possibile che l'asimmetria verso la sovranità dell'altro e l'indebitamento verso il segreto del suo comandamento non si chiudano nel circolo di un'alleanza esclusiva»²⁹⁰.

L'anteriorità, l'immediatezza della relazione etica, se davvero vuole configurarsi come un'etica inclusiva e non segnata dal pericolo dell'esclusività, dovrebbe porsi come già da sempre turbata dall'ingresso del terzo. Fin dall'inizio l'origine deve essere pensata come contaminata. La relazione di prossimità tra l'uno e l'altro è strutturalmente contaminata dalla mediazione inevitabile e "originaria" della pluralità umana. Il terzo in fondo, costituisce un *ingresso permanente*. L'origine, con tutte le precauzioni del caso riguardo questo termine, è fin dall'inizio, essere-gli-uni-con-gli-altri. Se risulta difficile

²⁸⁹ *Altrimenti che...* p. 199.

²⁹⁰ C. Meazza, *L'evento esposto come evento d'eccezione*, Inschibboleth Edizioni, Roma, 2016, p. 242.

trovare un'affermazione di questo tipo nell'opera di Levinas, ovvero, che l'origine è da sempre e già da sempre, l'essere-gli-uni-con-gli-altri, tuttavia se ne può trovare una conferma in *Altrimenti che essere*, nello stesso passaggio citato poco più sopra.

Qui leggiamo: «la coscienza nasce come presenza del terzo [...] l'apparizione del terzo è l'origine stessa dell'apparire, cioè l'origine stessa dell'origine. Il fondamento della coscienza è la giustizia»²⁹¹. Il terzo è l'origine dell'apparire, il sorgere stesso della coscienza in quanto tale. Coscienza o soggetto, potremmo dire, che si pone fin dall'inizio come essere-gli-uni-con-gli-altri. Il soggetto allora, non è sostituzione, non è ostaggio, ma fin dal principio, essere-l'uno-con-l'altro in un rapporto di reciprocità, seppur asimmetrica, come vedremo, che impedirebbe di pensare la relazione a partire dalla preminenza di uno dei due termini che la compongono.

Ma questa simultaneità che sembrerebbe potersi leggere tra le righe del passaggio sopra citato, è proprio ciò che la riflessione levinassiana esclude. Levinas scrive, lo abbiamo visto più sopra, *la giustizia esige la contemporaneità della rappresentazione*.

È su questo passaggio che si dovrebbe riflettere e a cui si dovrebbe prestare particolare attenzione, poiché è proprio qui che tutta la riflessione levinassiana sembra sul punto di incrinarsi. Tentiamo di chiarire il perché.

Abbiamo visto come la figura del terzo si ponga in Levinas come “semplice” correttivo dell'asimmetria della relazione. Come tentativo di giustificazione dell'inevitabile presenza, accanto al volto, di tutti gli altri volti. La realtà della pluralità rende necessario che il movimento a *sensu unico* della relazione di prossimità si trasformi in un movimento che proceda non soltanto dal soggetto all'altro, ma altresì dall'altro verso il soggetto.

La giustizia infatti come ingresso del terzo, come imminenza dell'incontro e momento di irruzione dell'eguale nella relazione duale, è ciò che inaugura o che dovrebbe inaugurare, la difficile nozione del *per tutti*. Istituzione di un legame in grado di accogliere ogni volta l'eccedenza insita nell'evento dell'altro, garantendo la singolarità, l'identità e la differenza di ogni individuo.

²⁹¹ *Altrimenti che...* p. 200.

La correzione dell'asimmetria invece sembrerebbe una soluzione troppo debole al fine di evitare che tutto il movimento etico non precipiti in un'alleanza esclusiva per cui l'altro finisce sempre per declinarsi come il *mio* altro.

Il terzo dovrebbe essere pensato, fin dal primo momento, fin dal principio come apertura stessa della relazione, come ciò che soltanto può garantire la non chiusura della relazione su se stessa.

Soltanto se il terzo è da sempre incluso nella relazione tra il soggetto e il volto può garantire l'inclusione del non incluso e che l'esclusione e la chiusura della relazione su se stessa, non ritorni come un'ombra. Soltanto in questo modo ogni altro, ogni volto e ogni prossimo, senza distinzione tra vicino e lontano, può essere considerato come *esemplare* di tutti gli altri volti. È necessario che l'alterità assoluta e inaccessibile del volto si deponga a sua volta.

Non può esserci separazione assoluta tra il volto e il soggetto. È necessaria una certa reciprocità tra i termini della relazione e che l'incontro con l'altro avvenga nel riconoscimento del terzo come legame partecipativo universalmente condiviso, che non significa simmetria, ma al contrario, garantisce che l'incontro non contribuisca a rafforzare e sostenere l'identità del medesimo. Tuttavia — seguendo l'interpretazione levinassiana — sembra difficile liberarsi dall'impressione che sia la relazione duale di prossimità a detenere il primato per cui — osserva Meazza — «il volto nudo nella sua esposizione non comporta una relazione in cui il terzo sia già sempre incluso»²⁹².

Se Levinas tenta in vario modo di destituire il soggetto dalla sua auto-referenzialità che implica la riduzione dell'altro al medesimo, egli non soltanto sembrerebbe non portare fino all'estremo questa deposizione del soggetto ma anche la deposizione dell'alterità, generando non poche difficoltà tanto per l'esercizio della responsabilità verso *chiunque altro* quanto per il suo riconoscimento.

Ciò che in fondo stiamo cercando di dire, è che tutte le ambiguità che si nascondono all'interno dell'etica levinassiana hanno a che fare con la necessità che la contemporaneità ceda il posto alla simultaneità, attraverso la quale si rende possibile una diversa interpretazione del terzo ma altresì del paradigma relazionale.

²⁹² C. Meazza, *L'evento esposto...* p. 245.

È vero che Levinas, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, si è occupato fin dall'inizio della sua riflessione, di una reinterpretazione del soggetto della tradizione filosofica occidentale, nella costante preoccupazione di emanciparlo dalla visione cartesiana e proponendone una nozione che non fosse quella del soggetto che ritorna in sé, del soggetto incentrato e centrato su se stesso. Egli ha spinto fino all'estremo la figura del soggetto depresso, fino a parlare di *sostituzione* e persino di *ostaggio*.

Ma ciò non sembra essere sufficiente affinché la relazione intersoggettiva e l'etica divengano il luogo del per tutti. Il terzo deve essere pensato come *simultaneo* e non contemporaneo alla relazione.

La contemporaneità infatti non è assolutamente il sinonimo di simultaneo. Levinas parla di contemporaneo ma, il contemporaneo implica una diacronia che implica ancora il mantenimento dell'ingiustizia. La simultaneità invece sarebbe in grado di garantire l'evento della giustizia come luogo del per tutti poiché implicherebbe una correlazione dell'ora nel momento dello stesso accadere, pertanto essa indica un accadere che è eguale per tutti. Soltanto se vige un regime dell'uguaglianza/della reciprocità l'altro non rischia di diventare ogni volta il *mio altro*, che esclude tutti gli altri, che esclude il terzo. La non reciprocità della relazione, *compromettono l'abito virtuoso del giusto: non si è giusti se non si è in qualche modo uguali*.

Uguaglianza che non deve scadere nella logica dello scambio, tipica dell'economia, ma che se intesa a partire dal terzo come momento inaugurale e istitutivo della relazione, dà luogo a un legame partecipativo universalmente condiviso che fa sì che l'evento della giustizia possa accadere come inappropriabilità, come luogo *di tutti e di ciascuno*.

Abbiamo tentato di esplicitare, forse anche con il rischio di qualche ripetizione, le ambiguità che legano insieme, il soggetto, l'altro e il terzo.

Alla luce dell'analisi fin qui svolta, ci sembra di poter affermare che la contraddizione generata dall'ingresso in scena del terzo, che mette in discussione l'assunto fondamentale su cui poggia l'intero discorso levinassiano sull'etica, dipenda dalla modalità in cui è concepita la relazione interpersonale. Il terzo diviene e si fa problema nel momento in cui ciò che è pensato originariamente non è la relazione in quanto tale, il rapporto, bensì uno dei due termini della relazione. Per tale motivo, nonostante i tentativi

dell'Autore, risulta difficile liberarsi dall'impressione che il terzo sia un momento estrinseco rispetto alla relazione di prossimità. Evocato per render conto dell'esigenza di universalità e giustizia che deriva necessariamente dalla relazione immediata del faccia a faccia che così concepita, non riesce a dar conto della pluralità della dimensione sociale a causa dell'assenza di un vincolo comune e condiviso. Tale vincolo condiviso e comune — come cercheremo di mostrare nei prossimi capitoli — può essere individuato nel terzo se esso viene pensato, ad un livello ulteriore, non soltanto come dato empirico, bensì come momento inaugurale della relazione stessa.

Proprio per questo riteniamo di dover procedere oltre la filosofia di Levinas poiché — come osserva Alici — «se l'unica parentela tra gli uomini sembra rintracciabile nell'assoluto della responsabilità, più che nella condivisa appartenenza a una radice comune»²⁹³, ciò che fa problema non è soltanto render conto del terzo bensì di una pratica etica che faccia del riconoscimento inclusivo il suo tratto costitutivo.

²⁹³ L. Alici, *Il terzo escluso...* p. 132.

Parte seconda
Intersezioni

Capitolo 4

Ricoeur e Levinas: linee di un confronto.

[Dall'asimmetria al riconoscimento]

Apparentemente il problema sembrava quello di oltrepassare la dissimmetria per rendere ragione della reciprocità e della mutualità, mentre ora si rivela inverso: come integrare la dissimmetria originaria nella mutualità [...] Quel che è in gioco è il senso «tra».

P. Ricoeur.
Percorsi del riconoscimento.

4.1 Un dialogo interrotto

La figura di Paul Ricoeur assume un ruolo centrale per le intenzioni che sorreggono questo lavoro: per un verso, per il costante confronto con l'opera di Emmanuel Levinas, che prende le mosse dalla comune insoddisfazione rispetto alla soluzione husserliana circa il tema dell'intersoggettività; per altro verso, perché la sua proposta consente di approfondire e valorizzare i temi della reciprocità e del mutuo riconoscimento, come due dimensioni fondamentali per un diverso approccio alla questione del terzo.

Il confronto¹ diretto fra i due Autori, cominciato negli anni '80, trova una ricapitolazione in *Altrimenti*, opera scritta e dedicata all'amico a due anni di distanza dalla morte nel 1997. Il nucleo fondamentale di questo confronto può essere riassunto in due domande fondamentali che trovano una esplicita elaborazione nell'opera più completa, ma non per questo definitiva, di Ricoeur: *Sé come un altro*. La prima domanda riguarda il tipo di relazione che può instaurarsi tra il soggetto e l'altro, se è vero, come ritiene Levinas, che il "tu" possiede un primato etico assoluto che riduce il soggetto a ostaggio; la seconda, invece, riguarda la possibilità di formulare un discorso sull'etica indipendentemente dal riferimento alla dimensione ontologica.

Riassumendo tematicamente le tappe di questo confronto, seguendone tuttavia l'ordine cronologico, si può dire che nella prima di queste tappe, ovvero il dialogo svoltosi nel 1985 presso l'abitazione di Emmanuel Levinas, ciò che emerge con maggior evidenza nei due autori è la polarità del rapporto fra l'etico e l'epistemologico.

Diciamo subito però che la distanza che separa Ricoeur da Levinas non riposa unicamente sulla polarità del rapporto fra l'etico e l'epistemologico, bensì sulla particolare attenzione che Ricoeur riserva all'interiorità, contrariamente a quanto accade in Levinas.

Al di là di alcune rilevanti consonanze che emergono in questo dialogo, quali il primato della reciprocità rispetto all'astrattezza della legge e la capacità costitutiva dell'amore di rendere singoli, rispetto all'istanza universalizzante della giustizia, la *doppia dissimetria* che Ricoeur individua nel primato epistemologico dell'io e in quello etico del tu, rimane e rimarrà, come vedremo in seguito, il fondamentale elemento di disaccordo.

Alla domanda levinassiana se altri abbia tanto valore quanto me stesso o se altri sia fonte di valori, Ricoeur risponde:

¹ *Entretien Levinas-Ricoeur* [21 février 1985], in *Emmanuel Levinas. Philosophe et Pédagogue*, Éditions du Nadir de l'Alliance Israélite Universelle, Paris, 1998, pp. 9-28 (tr. It in E. Levinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, a cura di F. Riva, Edizioni Lavoro, Roma, 1999, pp. 73-94); P. Ricoeur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, (1989), in Id., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 1994, pp. 83-105; Id., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, pp. 221-223, 387-393, 408-409 (*Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 1993, pp. 284-287, 451-457, 472-473); *L'unicité humaine du pronom je*, in J. Ch. Aeschlimann (ed.), *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*, La Baconnière, Neuchâtel, 1994, pp. 35-37.

Se non fossi costituito responsabile del mio dire [...] io non potrei capire ciò che l'altro esige e vuole da me [...] è necessario che io possa trasferire il segno *ego* sulla seconda persona affinché sia una persona [...] se io non avessi la prova in me stesso di ciò che significa dire «io», non potrei dire «tu»².

L'esser costituito come responsabile è, agli occhi di Ricoeur, condizione indispensabile affinché il soggetto possa comprendere, e dunque rispondere, all'ingiunzione etica proveniente dall'altro. Il primato etico della persona richiede inevitabilmente l'auto-comprensione del soggetto. La *doppia dissimetria*, che implica, da un lato, il primato epistemologico dell'io e, dall'altro, il primato etico del tu, viene «parificata», afferma Ricoeur, attraverso la «reciprocità dei pronomi personali»³.

La seconda tappa di questo confronto è costituita dallo scritto *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*⁴. Un testo complesso in cui Ricoeur affronta la costituzione di quella che egli definisce *filosofia della testimonianza*, attraverso tre autori: Martin Heidegger, Jean Nabert e Emmanuel Levinas. Il denso testo di Ricoeur è volto a porre in relazione *Altrimenti che essere* di Levinas, con *Essere e tempo* di Heidegger e *Le Désir de Dieu* di Jean Nabert. In particolare si tratta — scrive Ricoeur — «di mostrare l'originalità che la trattazione di questo tema (filosofia della testimonianza) deve alla sua articolazione con il concetto levinassiano di sostituzione»⁵.

Senza entrare nel merito delle analisi relative ai primi due autori, che ci porterebbero troppo lontano, passiamo immediatamente al confronto diretto con la posizione di Levinas contenuto nell'ultima parte. L'intento di Ricoeur è quello di mostrare che la nozione di testimonianza costituisce il punto di intersezione tra *Altezza e Esteriorità* e, al

² P. Ricoeur, *Giustizia amore e responsabilità. Un dialogo tra Emmanuel Levinas e Paul Ricoeur*, in *Il pensiero dell'altro*, a cura di F. Riva, Il melangolo, Roma, 1999, pp. 73-75.

³ *Ivi*, p. 75.

⁴ P. Ricoeur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, originariamente in AA.VV. *Répondre d'Autrui -- Emmanuel Levinas*, Editions de la Baconnière, Boudry-Neuchâtel 1989, ora in P. Ricoeur, *Lectures 3*, Seuil, Parigi, 1994, pp. 80-103.

⁵ P. Ricoeur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, (1989), in Id., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 1994, p. 83 (trad. nostra).

contempo, di esplicitare ciò che nelle pagine di Levinas rimane in qualche misura implicito. In particolare Ricoeur si chiede, cercando un punto d'incontro, se non sia possibile ritrovare nella filosofia della testimonianza di Levinas una certa analogia con la distinzione da lui proposta fra *idem* e *ipse*.

Così scrive Ricoeur:

A questo riguardo, riscontro nelle pagine dedicate alla ricorrenza e al sé l'inizio di una distinzione, che da parte mia ritengo essenziale, tra l'identità-*idem* e l'identità-*ipse* [...] non nego l'abisso che separa l'idea di un'*inadeguazione* del se stesso da quello di una assegnazione esteriore alla responsabilità. Mi limito a suggerire questo: potrebbe darsi un sé, se non fosse prima presupposta la capacità potenziale di intendere l'assegnazione? So bene che, domandare di qualche capacità, di qualche potenzialità che non sia quella dell'assegnazione, significa per Levinas porre una questione *inammissibile* [...] ma è vietato a un lettore, amico di Narbert e Levinas, di scavare il solco di una filosofia in cui l'attestazione di sé e la gloria dell'infinito sarebbero cooriginari?⁶

Rispetto al dialogo precedente si può evidenziare qui una maggiore inclinazione di Ricoeur a ricercare una certa prossimità con la proposta di Levinas, diversamente da quanto accade invece in *Sé come un altro*. In quest'ultimo testo, infatti, che costituisce certamente una sintesi, benché non definitiva, del percorso ricoeuriano, appaiono in maniera più evidente gli elementi di divergenza fra i due Autori, nonostante Ricoeur sottolinei, come nel testo precedente, una certa affinità fra il concetto levinassiano di testimonianza e il suo concetto di attestazione.

In *Sé come un altro* i luoghi in cui si svolge il confronto sono fondamentalmente tre. Il primo è contenuto nel VII studio, *Il sé e la prospettiva etica*, che dà avvio alla cosiddetta "piccola etica" (VII-IX). A partire dalla necessità di approfondire il concetto di sollecitudine rispetto al concetto aristotelico di amicizia, Ricoeur interroga il pensiero di Levinas:

⁶ *Ivi*, pp. 104-105, (trad. nostra).

Tutta la filosofia di Emmanuel Levinas riposa sull'iniziativa dell'altro nella relazione intersoggettiva. In verità, tale iniziativa non instaura alcuna relazione, nella misura in cui l'altro rappresenta l'esteriorità assoluta rispetto ad un io definito dalla condizione di separazione. L'altro, in tal senso, si ab-solve da ogni relazione. Questa irrelazione definisce l'esteriorità stessa⁷.

Tale movimento implica per Ricoeur due interrogativi fondamentali. Anzitutto, che relazione sussiste tra l'io e l'altro, se, come pretende Levinas, entrambi si caratterizzano per la loro assoluta separazione? In secondo luogo, l'ingiunzione che proviene dal volto dell'altro, dal *maestro di giustizia*, non esige forse la capacità di rispondere a tale ingiunzione? Con le parole di Ricoeur: «la questione è, allora, di sapere se, per essere intesa e ricevuta, l'ingiunzione non debba far appello ad una risposta, che compensi la dissimetria del faccia a faccia»⁸. Secondo l'Autore dunque l'ingiunzione levinassiana, la chiamata proveniente dal volto, darebbe origine a una preminenza del momento morale, normativo, rispetto a quello propriamente etico. Per questo, prosegue Ricoeur,

è tanto importante per noi conferire alla sollecitudine uno statuto più fondamentale di quello dell'obbedienza al dovere. Tale statuto è quello di una *spontaneità benevola* [...] dal profondo di questa spontaneità benevola il ricevere si equipara al dare della chiamata alla responsabilità [...] questa uguaglianza [...] va a compensare la dissimetria iniziale, che risulta dal primato dell'altro nella situazione di insegnamento, attraverso il movimento di ritorno che scaturisce dal riconoscimento⁹

Ritorna qui la distinzione tra primato etico e primato epistemologico, che abbiamo visto emergere nel dialogo del 1985 e che consente quindi di ripristinare la reciprocità al di là della dissimetria iniziale tra il soggetto e l'altro.

Gli altri due luoghi del confronto sono contenuti nel X studio, *Quale ontologia*, in cui Ricoeur si interroga sul modo d'essere del sé, ovvero sullo statuto ontologico della soggettività. Qui l'Autore sviluppa una serie di considerazioni strettamente collegate e

⁷ P. Ricoeur, *Sé come un altro...* p. 284.

⁸ *Ivi*, p. 285.

⁹ *Ivi*, p. 286.

che possono essere ultimamente ricondotte a «una pretesa — scrive Ricoeur — che è più radicale di quella che anima l'ambizione fichtiana e poi husserliana, di costituzione universale e di autofondazione radicale»¹⁰. Pretesa che si coltiva nella necessaria separazione tra il Medesimo e l'Altro, per cui l'alterità è sempre un'*esteriorità* radicale. L'approccio levinassiano che oppone al Medesimo l'alterità dell'Altro in quanto assoluta esteriorità, lo ricondurrebbe dunque verso la tentazione di una fondazione radicale.

A tale approccio, che si espone al rischio di una concezione riduttiva dell'alterità, Ricoeur contrappone il carattere *polisemico* dell'alterità che «implica che l'altro non si riduca, come si ritiene troppo facilmente acquisito, all'alterità di un Altro»¹¹. Inoltre, osserva Ricoeur, nell'aspetto critico con cui la filosofia di Levinas si oppone con forza ad una ontologia della totalità:

non si può non tener conto della distinzione da me proposta fra due sorta di identità, quella dell'*ipse* e quella dell'*idem*: non certo per un effetto di negligenza fenomenologica o ermeneutica, ma perché, in Levinas, l'identità del medesimo si collega con una ontologia della totalità che la mia ricerca non ha mai assunto e nemmeno incontrato¹².

La forte opposizione a qualunque ontologia della totalità, lo abbiamo visto, costringe Levinas ad operare una rottura radicale affinché l'altro non sia ricondotto al medesimo, dunque in una nuova filosofia dell'identità. Tale rottura consiste in una relazione etica che eccede qualsiasi rappresentazione, motivo per cui «l'esteriorità dell'Altro non può più ormai essere espressa nel linguaggio della relazione»¹³.

Ciò è strettamente connesso, agli occhi di Ricoeur, con l'utilizzo levinassiano dell'*iperbole* come dispositivo che consente a Levinas di “esprimere” *l'irrelazione* che un'alterità siffatta implica nella sua *ab-solutezza*. L'eccesso dell'iperbole o, il *sigillo* dell'iperbole, come scrive Ricoeur, marca, in *Totalità e infinito*, il tema della separazio-

¹⁰ *Ivi*, p. 451.

¹¹ *Ivi*, p. 432.

¹² *Ivi*, p. 451.

¹³ *Ivi*, p. 452.

ne, quindi dell'epifania del volto, dell'Altezza e dell'Esteriorità; fino all'affermazione, «che l'insegnamento attraverso il volto non restaura alcun primato della relazione sui termini. Nessun intermediario viene ad attenuare l'intera dissimetria fra il Medesimo e l'Altro»¹⁴.

Allo stesso modo, in *Altrimenti che essere* è sempre il dispositivo dell'iperbole, spinto fino al *parossismo*, posto all'origine del movimento levinassiano del «Disdire» e volto a sottrarre *la chiamata alla responsabilità* alla tematizzazione, al «detto». Tutto ciò — scrive Ricoeur — «sembrerebbe condurre ad una *impasse* l'iperbole della esteriorità, sul versante dell'Altro, a meno che il movimento — etico per eccellenza — dall'altro verso il sé non vada ad incrociare il movimento — gnoseologico, lo si è detto — dal sé verso l'altro»¹⁵. Ciò riconduce il discorso ricoeuriano alla necessità, già formulata nel dialogo del 1985, di affiancare al primato etico del tu, il primato epistemologico dell'io, unica modalità di conservare la reciprocità fra i due termini conservando la dissimetria iniziale.

Poco più oltre, Ricoeur avanza l'ipotesi che il concetto di *sostituzione*, formulato nelle pagine di *Altrimenti che essere*, operi un *rovesciamento del rovesciamento* rispetto a quello di separazione contenuto in *Totalità e infinito*. Tale considerazione lo porta ad ipotizzare un'analogia fra il suo concetto di attestazione *del sé* e quello levinassiano di testimonianza, così. Così Ricoeur:

Ma *chi* testimonia se non il *Sé*, distinto ormai dall'io, in virtù dell'idea di chiamata alla responsabilità? [...] la testimonianza è, dunque, il modo di verità di questa autoesposizione del *Sé*, che è il rovescio della certezza dell'io. Questa testimonianza è, forse, tanto lontana da ciò che abbiamo costantemente chiamato attestazione?¹⁶

¹⁴ *Ivi*, p. 453.

¹⁵ *Ivi*, p. 455.

¹⁶ *Ivi*, p. 457.

Ricoeur precisa subito dopo che Levinas non parla mai di attestazione *di sé*¹⁷, eppure tenta ancora, questa volta in maniera più organica rispetto al testo precedente, di rintracciare nel pensiero dell'amico una possibile convergenza seppur nella diversità degli esiti cui conducono le loro rispettive proposte.

Nelle ultime pagine, infatti, tentando di individuare un'alternativa tra la posizione di Heidegger (riduzione dell'essere in debito allo spaesamento/*étranger[èr]eté*) e quella di Levinas (riduzione simmetrica dell'alterità della coscienza alla exteriorità dell'altro che si manifesta nel suo volto), Ricoeur contrappone la tesi per cui «l'ingiunzione è originariamente attestazione, pena che l'ingiunzione non sia accolta e che il sé non sia affetto sul modo dell'essere-ingiunto»¹⁸. L'essere-ingiunto costituisce secondo Ricoeur la terza modalità dell'alterità, *l'essere-ingiunto in quanto struttura dell'ipseità*. Ancora una volta Ricoeur, lo vedremo meglio nei prossimi paragrafi, sottolinea la necessità che il comandamento etico che proviene dall'altro, se non vuole perdere il suo carattere di ingiunzione, coincida in qualche misura con la capacità del sé di accoglierlo, dunque con l'attestazione del sé.

Prima di giungere alla tappa conclusiva di questo confronto, si può ricordare un breve scambio epistolare, di qualche mese successivo alla pubblicazione di *Sé come un altro*, che manifesta la preoccupazione levinassiana di difendersi dalle critiche in esso contenute. Ne *L'unicité humain du pronom je*, breve ma denso scambio epistolare, emerge «con grande chiarezza e precisione — secondo Aeschlimann — il carattere decisivo del dialogo instaurato tra le due opere in cui le differenze, profonde, in particolare circa la questione della “relazione con l'altro”, mostrano in verità l'esistenza di un'estrema, difficile e feconda prossimità»¹⁹. Quella che Aeschlimann considera come una difficile e feconda prossimità fra i due Autori può essere individuata nell'affermazione,

¹⁷ si legga a questo proposito il seguente passo levinassiano: «il fatto essenziale dell'espressione consiste nel portare testimonianza di sé garantendo questa testimonianza. Questa attestazione di sé è possibile solo come volto, cioè come parola». E. Levinas, *Totalità e infinito...* p. 207.

¹⁸ *Sé come un altro...* p. 473.

¹⁹ J. Ch. Aeschlimann, in *L'unicité humain du pronom je*, (ed.), *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur* a cura di J. Ch. Aeschlimann, La Baconnière, Neuchâtel, 1994, p. 35 (trad. nostra).

comune ad entrambi, dell'unicità umana del pronome io, come emerge chiaramente dal titolo stesso.

Nella lettera inviata all'amico, Levinas appare preoccupato della critica mossagli da Ricoeur: aver misconosciuto la stima di sé a favore del «per l'altro» (*pour l'autre*). È vero — scrive Levinas — «che ho cercato, in effetti, di pensare il “per l'altro” della responsabilità come carità originale e primordiale, come gratuità di fronte al volto d'altri, che mi sembra precedere e al contempo fondare la giustizia»²⁰. Tuttavia — prosegue Levinas — la stima di sé «non si riduce alle forme della carità della relazione io-tu [...] essa piuttosto traspare, dalla responsabilità iniziale e inaccessibile, nella forma della dignità dell'eletto che [...] si enuncia nella unicità umana del pronome *io*»²¹.

Ricoeur ribatte:

Il mio rapporto alla vostra opera è determinato dalla scelta iniziale della categoria di sé [...] ciò implica che tra ciò che io chiamo stima di sé, sollecitudine per l'altro e giustizia verso ciascuno, non vi sia alcun ordine di priorità ma una semplice successione dialettica [...] se tra me e lei vi è qualche differenza, essa si situa esattamente nel punto in cui io sostengo che il volto dell'altro non può essere riconosciuto come origine dell'ingiunzione, capace di destare o ridestare la stima di sé, la quale, lo ammetto volentieri, resterebbe incoativa, non sviluppata, al di fuori della potenza che scaturisce dall'altro²².

Tuttavia, detto ciò, Ricoeur conclude affermando, in accordo con Levinas, che *l'unicità umana del pronome io* è irriducibile a qualsiasi integrazione o alla generalità di un genere.

La tappa conclusiva di questo confronto, che abbiamo definito come un *dialogo interrotto*, poiché alla fine Ricoeur vi appare come unico interlocutore, è rappresentata dal breve ma denso saggio *Altrimenti*, pubblicato nel 1997, a distanza di due anni dalla morte dell'amico e collega. Si può dire che questo testo, seppur nella sua brevità, ri-

²⁰ E. Levinas in *L'unicité humain...* p. 36 (trad. nostra).

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, p. 37.

prende e sintetizza in maniera esemplare il nucleo della critica e gli interrogativi posti da Paul Ricoeur a Emmanuel Levinas, nel corso di questo lungo confronto.

Tale nucleo può essere riassunto nelle seguenti questioni: 1) è possibile parlare di relazione fra il soggetto e l'altro se, come sembra ammettere Levinas, viene negata all'io qualunque capacità di rispondere? 2) Se l'alterità consiste essenzialmente nell'epifania del volto, ciò non implica il rischio di una concezione riduttiva dell'alterità a dispetto della sua polisemia? 3) È possibile un'etica senza ontologia?

Tali questioni, alla base del confronto fra i due Autori, sottendono una questione e una difficoltà più generale che tesse la trama concettuale del discorso ricoeuriano. Difficoltà «per l'etica di affrancarsi dal suo infaticabile confronto con l'ontologia [...] di trovare, per l'eccezione scompigliante il regime dell'essere, il linguaggio che le convenga»²³.

A partire da quanto emerso è possibile ora articolare in maniera più precisa alcuni dei luoghi fondamentali della proposta di Ricoeur che — in linea con le premesse che guidano il nostro studio — possono offrire un contributo non marginale nella prospettiva di un'etica della reciprocità.

²³ P. Ricoeur, *Altrimenti. Lettura di Altrimenti che essere o al di là dell'essenza di Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 7-8.

4.2 *Ermeneutica del sé*

Da quanto detto fin qui seguendo Ricoeur, l'ingiunzione che proviene dal volto, dunque il primato etico del tu, non sarebbe in grado di inaugurare il momento etico se non fosse correlato al primato epistemologico dell'io. Ciò, seppur declinato in maniera differente, come abbiamo visto, ha a che fare con l'esigenza fondamentale, comune tanto a Ricoeur quanto a Levinas, di rendere conto dell'alterità dell'altro individuando un accesso alla seconda persona che non si riduca ad una prospettiva unilaterale né al modo di Husserl (che va dal sé all'altro), né al modo di Levinas (che va dall'altro al sé).

Se l'io non avesse in sé stesso la prova «di ciò che significa dire “io”, non potrei dire “tu”»²⁴. Ricoeur è molto esplicito su questo punto: «io non potrei capire ciò che l'altro esige e vuole da me, per la semplice ragione che io posso comprendere l'idea stessa dell'altro soltanto come un altro io, un *alter ego*». Tale assunzione sembrerebbe però in contrasto con l'intento ricoeuriano di non ricondurre l'esperienza dell'alterità alla sfera del proprio, del soggetto. La rivendicazione del primato epistemologico dell'io sembrerebbe riportare il discorso di Ricoeur verso una regressione ad una matrice cartesiana nel momento in cui il soggetto comprende l'alterità dell'altro come *alter ego*, dunque come un altro soggetto. Nel momento in cui la realtà dell'altro, la sua alterità è compresa pur sempre nel riflesso dell'identità dell'ego. è “dedotta” dalla auto-certezza del soggetto di aver di fronte un altro soggetto, un *alter ego*. Altro in quanto altro dal soggetto, ma pur sempre a partire dalla sua identità.

Il tentativo dell'Autore può essere compreso meglio facendo riferimento alla tradizione filosofica cui appartiene, mediante cui si rende comprensibile l'ermeneutica del sé come approdo della sua maturità speculativa. Come egli stesso chiarisce nelle pagine di *Dal testo all'azione*, la tradizione filosofica alla quale appartiene può essere caratterizzata da tre elementi: «una tradizione posta nel solco di una filosofia *riflessiva*; [che] resta nella prospettiva della *fenomenologia* husserliana; vuol essere una variante *ermeneu-*

²⁴ P. Ricoeur, *Giustizia, amore...* p. 74.

tica di questa fenomenologia»²⁵. Per Ricoeur si tratta di riprendere e rileggere l'assunto fondamentale della filosofia riflessiva (l'idea di una perfetta coincidenza dell'io con se stesso, che farebbe della coscienza di sé un sapere indubitabile) “correggendolo” attraverso la prospettiva fenomenologica, sulla quale si innesta a sua volta quella ermeneutica.

La “via lunga” scelta da Ricoeur, ha l'ambizione, scrive Mongin, «di elaborare una filosofia del soggetto non prigioniera dell'alternativa del *cogito* cartesiano (il soggetto esaltato) e del *cogito* spezzato (soggetto umiliato) di Nietzsche»²⁶. Per questo, sottolinea Jervolino, «l'opera di Ricoeur può essere letta seguendo il filo conduttore costituito dalle “figure” del Cogito»²⁷, figure che conducono all'ermeneutica del sé come approdo della più matura meditazione ricoeuriana. Nell'evoluzione ricoeuriana che dal *cogito* spezzato, passando per il *cogito* integrale, conduce all'ermeneutica del sé, risulta forse più comprensibile comprendere in che modo il primato epistemologico dell'io possa, almeno stando alle intenzioni di Ricoeur, non ricadere nella dinamica auto-fondativa del *cogito* cartesiano.

Ciò che, secondo l'Autore, consente di garantire la preminenza del primato etico su quello epistemologico è l'equivalenza tra le due dissimetrie (quella dell'io a livello epistemologico e quella del tu a livello etico), che riposa tuttavia sul differente tipo di “certezza” cui è in grado di accedere l'ermeneutica del sé: l'*attestazione*.

L'attestazione, come peculiare certezza del sé, sarebbe infatti ciò che si oppone alla pretesa, tipica delle filosofie del *cogito*, di un sapere ultimo e auto-fondantesi. Questo perché consiste in una *fiducia senza garanzia*, una credenza che a differenza della credenza dossica (io credo che) scaturisce piuttosto dall' «io credo in». In questo senso —

²⁵ P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1986, trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, p. 24.

²⁶ O. Mongin, *Il concetto di attestazione*, in in AA.VV., *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. Danese, Marietti, Genova 1993, p. 35.

²⁷ D. Jervolino, *Un altro cogito?*, in AA.VV., *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. Danese, Marietti, Genova 1993, p. 49.

scrive Ricoeur — «la nozione di attestazione si avvicina a quella di testimonianza, nella misura in cui è *nella* parola del testimone che si crede»²⁸.

A differenza dall'ipercertezza rivendicata dal *cogito*, l'attestazione:

non rivendica per se stessa il carattere di garanzia, connesso con il *Cogito* per il tramite della pretesa dimostrazione dell'esistenza di Dio, garanzia che riassume, in definitiva, la veracità nella verità, nel senso forte del sapere teoretico autofondante [...] l'attestazione può definirsi *come la sicurezza di esser se stessi agenti e sofferenti* [...] anche se è sempre, in qualche modo, ricevuta da un altro, l'attestazione permane attestazione di sé²⁹

Ricoeur ritiene che l'attestazione propria dell'ipseità, come modalità contrapposta alla certezza rivendicata dal *Cogito* cartesiano, sia attraversata da un'intenzione ontologica che riguarda al contempo l'apparire del fenomeno del sé.

Nella conferenza intitolata *L'Attestazione*, tenutasi nel 1993 nella sezione Friuli-Venezia-Giulia della Società Filosofica Italiana, l'Autore parla a tal proposito di un rapporto triangolare: «la convenienza reciproca tra attestazione ed ipseità si prolunga nella convenienza reciproca tra ipseità ed ontologia dell'atto-potenza, nella misura stessa in cui ciò che è attestato dell'ipseità è precisamente il suo modo d'essere»³⁰; questo in quanto — prosegue Ricoeur — «l'attestazione è il tipo di fiducia o sicurezza (statuto epistemologico non dossico) che ciascuno ha di esistere (statuto ontologico) nel modo del sé (statuto fenomenologico)»³¹. Essa è perciò una «modalità epistemica che inclina la fenomenologia verso l'ontologia»³².

La distinzione fra l'io e il sé è sicuramente uno degli elementi che costituiscono la peculiarità del percorso ricoeuriano. Dire “sé”, scrive infatti Ricoeur, «non significa dire io. L'io si pone—o è deposto. Il è sé implicato come riflessivo in quelle operazioni la

²⁸ *Sé come un altro...* p. 98.

²⁹ *Ivi*, pp. 98-99.

³⁰ P. Ricoeur, *L'Attestazione*, in *Dall'attestazione al riconoscimento*, a cura di F. Scaramuzza, Mimesis, Milano, 2016, p. 16.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 30.

cui analisi precede il ritorno verso esso stesso»³³. L'ermeneutica del sé³⁴ consente di sottrarsi non soltanto all'immediatezza dell'*ego cogito*, ma altresì a qualunque volontà di porre il soggetto come fondamento ultimo. La mediazione riflessiva costituita dal sé è volta ad «evidenziare la duplicità di significazione dell'identità *idem* e *ipse* e all'interno della dell'identità *ipse* chiarisce la dialettica del sé e dell'altro da sé»³⁵. Il soggetto ricoeuriano, meglio, il sé, si costituisce secondo questo movimento triadico: il primato della mediazione riflessiva rispetto alla posizione immediata del *cogito*; la dialettica tra identità *idem* e identità *ipse*, che evidenzia la non coincidenza del soggetto con se stesso e, infine, la dialettica fra il sé e l'altro da sé.

Mediante la distinzione fra identità *idem* e identità *ipse* emerge una concezione relazionale dell'identità che nega al soggetto di comprendersi come piena coincidenza con sé stesso, in quanto il suo riconoscersi dipende costituzionalmente dal suo riconoscersi attraverso e nella relazione con l'altro. Tale distinzione, precisa Ricoeur, «non è soltanto una distinzione tra due costellazioni di significati, ma tra due modi di essere»³⁶.

All'identità *idem* corrisponde il *carattere*³⁷, ovvero «l'insieme di disposizioni permanenti attraverso le quali una persona è riconoscibile [...] il carattere è realmente il “che cosa” del “chi”»³⁸. All'identità *ipse* corrisponde invece il *phaenomenon* della *promessa*. Essa consiste nel «mantenere la propria parola, nella fedeltà della parola data»³⁹.

³³ *Sé come un altro*, p. 94.

³⁴ Un precedente dell'ermeneutica del sé, sviluppata pienamente nell'opera *Sé come un altro*, è certamente l'«ermeneutica dell'io sono» contenuta in P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris 1969, trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, p. 276-281.

³⁵ F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Bari 2014, p. 55.

³⁶ P. Ricoeur, *L'attestazione...* p. 31.

³⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, Paris 1950, trad. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà I. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.

³⁸ P. Ricoeur, *L'identità personale. Il Self*, in, *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra amore e giustizia* a cura di A. Danese, EDC, Firenze, 1994, p. 54.

³⁹ *Ibidem*.

Entrambi rimandano dunque al problema della *permanenza nel tempo* e vi corrispondono secondo modalità differenti.

L'identità narrativa, scrive Ricoeur,

si tiene nello spazio intermedio; narrativizzando il carattere, il racconto rende ad esso la sua movenza, abolita nelle disposizioni acquisite, nelle identificazioni-con sedimentate. Narrativizzando la prospettiva della vera vita, il racconto offre ad essa i tratti noti di personaggi amati o rispettati. L'identità narrativa fa tenere insieme le due estremità della catena: la permanenza nel tempo del carattere e quella del mantenersi⁴⁰.

La dialettica fra *idem* e *ipse*, che trova una sua esplicitazione nel concetto di identità narrativa, rappresenta ad un tempo la dimensione etica e temporale dell'esistenza umana. La dialettica concreta dell'ipseità e della medesimezza, scrive Ricoeur, «attinge il suo pieno sviluppo nel quadro della teoria narrativa»⁴¹. In *Tempo e Racconto* leggiamo:

La differenza tra *idem* e *ipse* non è altro che la differenza tra un'identità sostanziale o formale e l'identità narrativa. L'ipseità può sottrarsi al dilemma del Medesimo e dell'Altro, nella misura in cui la sua identità riposa su una struttura temporale conforme al modello di identità dinamica frutto della comprensione poetica di un testo narrativo [...] a differenza dell'identità astratta del Medesimo, l'identità narrativa, costitutiva dell'ipseità, può includere il cambiamento, la mutabilità, nella coesione di una vita⁴².

L'identità narrativa⁴³ allora, che in *Sé come un altro* trova una sua più completa elaborazione, consente di sottrarsi alle ambiguità e ai paradossi dell'identità personale e,

⁴⁰ *Sé come un altro...* p. 260.

⁴¹ *Ivi*, p. 202.

⁴² P. Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Paris 1985, trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 375-376.

⁴³ Già introdotta in *Tempo e Racconto III*, rispondeva ad una differente problematica. In questo testo Ricoeur individua infatti nell'identità narrativa il luogo di un *chiasmo tra storia e finzione*.

al contempo, di individuare nel piano etico la possibilità stessa di costituzione dell'unità del soggetto. Come sottolinea Sugimura, Ricoeur «invocando la vita buona, lega la dimensione etica e morale alla dimensione narrativa. Dato che se raccontarsi meglio significa identificarsi in modo più soddisfacente, ciò conduce alla vita buona»⁴⁴.

L'innesto della dimensione narrativa ha a che fare con quella che si può definire concezione di un'alterità *relativa* che nega qualunque passività radicale e assoluta del soggetto, «dato che la posizione assunta dal soggetto grazie al lavoro di distanziamento operata dalla funzione narrativa, dà comunque sempre la possibilità di sintetizzare da uno schema»⁴⁵.

La soggettività ricoeuriana è dunque una soggettività costitutivamente aperta all'alterità al punto che essa «implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra»⁴⁶. Come rileva Jervolino, la concezione del soggetto ricoeuriano è una concezione «conflittuale, tensionale [...] soggetto teso, inquieto, duale, che deve perdersi per ritrovarsi, uscire fuori da sé, aprirsi all'altro»⁴⁷.

La complessa architettura che governa l'ermeneutica del sé, declinata attraverso le diverse dimensioni del linguaggio, azione, responsabilità, memoria e promessa, conduce ad un sé emancipato da qualunque riferimento alla soggettività moderna di matrice cartesiana e, al contempo, da sempre compromesso con l'alterità in maniera però totalmente differente rispetto all'impostazione levinassiana. Ciò rivela, sottolinea Alici, «un coefficiente di alterità costitutivo del sé, che testimonia come non vi sia opposizione tra identità e relazione»⁴⁸.

⁴⁴ Y. Sugimura, *L'homme, médiation imparfaite. De L'homme faillible à l'herméneutique du soi*, in Paul Ricoeur, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris, 1995, p. 212.

⁴⁵ *Passivo e/o attivo...* p. 355.

⁴⁶ *Sé come un altro...* p. 78.

⁴⁷ D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Paul Ricoeur*, prefazione di P. Ricoeur, Procaccini, Napoli 1984 (II edizione: Marietti, Genova 1993); p. 32.

⁴⁸ Luca Alici, *Il paradosso del potere: Paul Ricoeur tra etica e politica*, Vita&Pensiero, Milano, 2007, p. 17.

Che l'alterità sia una dimensione costitutiva del sé appare in tutta la sua evidenza nella dialettica del sé e dell'altro da sé, in cui affiora inoltre la peculiare concezione dell'alterità ricoeuriana. Come emerge dalle parole di Ricoeur:

finché si resta nel circolo dell'identità-medesimezza, l'alterità dell'altro da sé non presenta niente di originale [...] le cose vanno diversamente se si mette in coppia l'alterità con l'ipseità. Il nostro titolo suggerisce un'alterità che non è — o che non è soltanto — un termine di paragone, un'alterità quindi che possa essere costitutiva dell'ipseità stessa⁴⁹.

La concezione dell'alterità (affrontata soprattutto nel VII, VIII e IX studio di *Sé come un altro*) è infatti caratterizzata da tre tratti fondamentali che possono essere così riassunti: 1) l'alterità si oppone al sé in quanto identità *ipse*; 2) l'alterità trova il suo corrispettivo fenomenologico nelle differenti esperienze di passività; 3) l'alterità in quanto passività si articola si suddivide a sua volta in tre modalità: il corpo proprio, l'altro inteso come *autrui* e la coscienza morale. A tale proposito Ricoeur parla di *tripode della passività*. Il carattere polisemico dell'alterità, che ha come «corrispettivo fenomenologico la varietà dell'esperienze di passività»⁵⁰ che qualificano i diversi modi dell'agire umano, mira a «impedire ancora una volta, al sé di occupare la posizione di fondamento»⁵¹.

Ma ciò che emerge con spiccata intensità proprio dalla dialettica tra ipseità e alterità, e che ricomprende in sé le altre dialettiche (riflessione e analisi, ipseità e medesimezza), è la costituzione del sé con particolare riferimento alle sue implicazioni ontologiche, che ci consente di mettere in luce lo scarto evidente che separa Ricoeur da Levinas a proposito del nesso tra soggettività e alterità. Abbiamo fatto riferimento poc'anzi all'alterità in quanto passività, ora essa viene posta in relazione diretta con il subire e il patire come soffrire. Leggiamo:

⁴⁹ *Sé come un altro...* p. 78.

⁵⁰ *Ivi*, p. 432.

⁵¹ F. Turollo, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova, 2000, p. 174.

La fenomenologia della passività supera lo stadio implicito da cui l'abbiamo più volte richiamata soltanto quando [...] si sottolinea un tratto rilevante [...] e cioè la *sofferenza*. Il subire, il patire, è in qualche modo rivelato nella sua integrale dimensione passiva quando diventa un soffrire⁵².

Questo punto è particolarmente rilevante. Il subire e il patire sono in relazione all'agire, pertanto la sofferenza mostra la passività come una diminuzione, limitazione, dell'attività. Attraverso il confronto con la nozione husserliana di *corpo proprio*, Ricoeur afferma che «la carne precede ontologicamente ogni distinzione fra il volontario e l'involontario [...] la carne è il luogo di tutte le sintesi passive, su cui si edificano le sintesi attive»⁵³. La dialettica husserliana fra carne e corpo, cui Ricoeur fa riferimento, evidenzia un'alterità propria e una passività assoluta che deve tuttavia essere necessariamente mediata. Questa mediazione, che si esplicita nella seconda figura dell'alterità in quanto passività, è volta a individuare una posizione intermedia che consenta di emancipare la figura dell'alterità dai due estremi costituiti dalla filosofia di Husserl e da quella di Levinas.

L'intento di Ricoeur è di mostrare come l'alterità, da un lato, se vuole essere realmente tale, non può essere pensata a partire dall'io, come semplice reduplicazione della soggettività, così come accade in Husserl e, dall'altro, che neppure la soggettività può essere intesa come essenzialmente derivata dall'altro, come accade invece in Levinas. Il tratto che accomuna Husserl e Levinas circa la concezione della soggettività e dell'alterità, secondo l'Autore, è proprio la separazione assoluta fra i due termini. Pertanto, scrive Ricoeur:

Resta qui da concepire una concezione incrociata dell'alterità, che renda giustizia alternativamente al primato della stima di sé e a quello dell'esser convocati dall'altro alla giustizia. La posta in gioco, come vedremo, è la formulazione dell'alterità che sia omogenea alla distin-

⁵² *Sé come un altro...* p. 434.

⁵³ *Ivi*, p. 439.

zione fra idee del *Même*, il Medesimo, l'*idem*, e lo Stesso, l'*ipse*, distinzione su cui è fondata tutta la nostra filosofia dell'ipseità⁵⁴.

La concezione incrociata dell'alterità riposa su due nozioni fondamentali concernenti il sé: l'accoglimento, «che risulta da una struttura riflessiva»⁵⁵ e il riconoscimento.

Emerge qui tutto il senso della duplice dissimetria relativa al primato epistemologico dell'io e al primato etico del tu, che costituisce la cifra della proposta ricoeuriana. La risposta responsabile all'ingiunzione etica che proviene dall'altro può essere garantita soltanto:

presupponendo una capacità di accoglimento, di discriminazione e di riconoscimento [...] non è forse necessario che la voce dell'Altro che mi dice «Non uccidere», sia fatta mia, al punto di diventare mia convinzione [...] infine, per mediare l'apertura del Medesimo sull'Altro, non è forse necessario che il linguaggio apporti le sue risorse di comunicazione, dunque di *reciprocità* [...] non è forse necessario che una dialogica sovrapponga la relazione alla distanza, che si pretende assoluta, fra l'io separato e l'Altro?⁵⁶

Ciò conduce all'ultima figura dell'alterità in cui Ricoeur contrappone la figura della coscienza heideggeriana (*Gewissen*) a quella levinassiana, portando ad una ulteriore specificazione la differenza tra *idem* e *ipse*, come accennato poco più sopra, ma questa volta su un piano più strettamente ontologico. Si tratta invero di una dimensione connessa a una *risorsa ontologica* che, secondo l'Autore, la filosofia aristotelica non avrebbe del tutto valorizzato: ovvero l'affrancamento dell'essere come atto dall'essere come sostanza. Questo affrancamento infatti, scrive Ricoeur, «inaugura l'ontologia del sé [...] deiscenza dell'ontologia dell'atto [...] si attesta precisamente nella fenomenologia del sé»⁵⁷ e, per tale motivo, «l'attestazione, non si limita a testimoniare del carattere ontologico della differenza tra *ipse* e *idem*: essa anzi fa presagire la possibile fecondità di una

⁵⁴ *Ivi*, p. 446.

⁵⁵ *Ivi*, p. 455.

⁵⁶ *Ivi*, p. 456.

⁵⁷ P. Ricoeur, *L'attestation...* p. 33.

ripresa dell'ontologia nella linea dell'*energheya-dynamis*»⁵⁸. Ciò perché, secondo Ricoeur, è proprio la fenomenologia del sé a dover liberare un significato «dell'essere come atto che sia omogeneo alle determinazioni del sé come *ipse* piuttosto che come *idem*»⁵⁹. Proprio il carattere dialettico della nozione di .essere come atto fa sì che «l'ipseità è impensabile senza alterità, il sé senza l'altro»⁶⁰

La mediazione tra il concetto di attestazione e quello di ingiunzione consente a Ricoeur di compiere il passo ulteriore oltre Heidegger e Levinas, mediazione che si configura come «*l'essere-ingiunto in quanto struttura dell'ipseità*»⁶¹. L'unità profonda tra l'attestazione del sé, sul piano epistemologico e, l'ingiunzione ad opera dell'altro, sul piano etico, fa sì che «l'alterità venga riconosciuta nella sua irriducibile specificità»⁶².

Il lavoro dell'alterità nel cuore dell'ipseità, che impedisce, e vieta al sé di occupare il luogo del fondamento riposa sul fatto che «ciò che è azione per l'uno è passione per l'altro [...] nel principio di correlazione tra azione e passione»⁶³ secondo cui «la passività è l'attestazione fenomenologica dell'alterità»⁶⁴. Tale divieto — conclude Ricoeur, — «conviene perfettamente alla struttura ultima di un sé che non venga né esaltato, come nelle filosofie del *cogito*, né umiliato, come nelle filosofie dell'*anti-cogito*. Ho sovente parlato di *cogito* diviso per indicare questa insolita situazione ontologica [...] essa costituisce l'oggetto di un'attestazione essa stessa divisa»⁶⁵.

La destituzione del soggetto operata da Ricoeur in favore di un'ermeneutica del sé porta con sé una concezione dell'ipseità che si definisce per la sua apertura all'altro senza tuttavia annullare la specificità dell'alterità. Il richiamo alla reciprocità, nelle pagine

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, p. 32.

⁶⁰ *Ivi*, p. 33.

⁶¹ *Sé come un altro...* p. 473.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *L'attestation...* p. 34.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

finali di *Sé come un altro*, costituisce certamente la chiave interpretativa della relazione con l'altro e dunque, della stessa etica ricoeuriana di cui ora ci occuperemo.

4.3 Reciprocità e mutuo riconoscimento

La prospettiva ricoeuriana, nel quadro della differenza tra etica e morale, secondo cui la prima corrisponde e designa la prospettiva della vita compiuta, mentre la seconda, rimanda all'articolazione di tale prospettiva entro a delle norme, si articola secondo tre componenti sintetizzate nella nota formula: *tendere alla vita buona con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste*.

Nella seconda componente (*con e per gli altri*), relativa al luogo effettivo in cui accade la relazione con l'altro, la tematica della reciprocità emerge in maniera certamente più esplicita. In proposito Ricoeur suggerisce «di chiamare sollecitudine questo movimento di sé verso gli altri che corrisponde alla chiamata di sé da parte di un altro»⁶⁶. La reciprocità che sussiste tra il movimento del sé e dell'altro, rispettivamente connotati come *stima di sé* e *sollecitudine*, implica due concetti fondamentali che racchiudono il senso dell'esigenza etica ricoeuriana: la reciprocità e il riconoscimento. Leggiamo infatti:

Pur sottoscrivendo le analisi di Levinas sul volto, l'esteriorità, l'alterità, ossia il primato dell'appello venuto dall'altro, il riconoscimento di sé mediante sé, mi sembra che l'esigenza etica più profonda sia quella della *reciprocità* che istituisce l'altro come il mio simile e me stesso come il simile dell'altro. Senza reciprocità o, per impiegare un concetto caro ad Hegel, senza "riconoscimento", l'alterità non sarebbe quella di un altro rispetto a sé, ma l'espressione di una distanza indistinguibile da una assenza⁶⁷.

In questo passaggio Ricoeur ribadisce ciò che, pur nell'estrema vicinanza, lo allontana definitivamente da Levinas e, al tempo stesso, riassume il nucleo fondamentale della sua etica. La reciprocità — scrive Ricoeur — «è la forma nascosta delle forme ineguali della sollecitudine»⁶⁸. L'alterità dell'altro per essere preservata, per configurarsi

⁶⁶ P. Ricoeur, *L'etica ternaria della persona*, in *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra amore e giustizia* a cura di A. Danese, Edizioni Cultura della Pace, Firenze, 1994, p. 79.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ivi*, p. 80.

effettivamente come ciò che è altro dal soggetto, dal sé, deve essere compresa all'interno di una dinamica reciproca che implica a sua volta il riconoscimento. Osserva Da Re:

Posso riconoscere l'altro, posso scorgere in lui un essere che sceglie e decide, capace di agire secondo delle ragioni, capace di stimare se stesso, perché l'alterità è richiamata nella mia stessa realtà personale, nella mia ipseità. Questo movimento di se stesso verso l'altro da sé è ricambiato dal movimento dell'altro verso me stesso, secondo una logica di reciprocità che tuttavia riconosce l'insostituibilità di ciascuno⁶⁹.

Il riconoscimento reciproco si configura dunque come il presupposto di ogni incontro soggettivo; l'identità del sé, come abbiamo visto, si scopre come costituita e coinvolta fin da principio nella relazione. Nel reciproco riconoscimento — scrive Pieretti — «l'identità della differenza e la differenza dell'identità, sono congiunte in una sorta di inestricabile vincolo, che ne fa gli aspetti diversi di una medesima realtà»⁷⁰.

Non è un caso che Ricoeur, quasi parafrasando la formula levinassiana di *comparazione degli incomparabili*, parli di *reciprocità degli insostituibili*. La possibilità di stabilire una vera uguaglianza nel rispetto della differenza e dell'unicità dell'altro consiste — scrive Ricoeur — «nel miracolo della reciprocità [...] nel fatto che le persone si riconoscono come insostituibili l'una all'altra nello stesso scambio. Questa reciprocità d'egli insostituibili è il segreto della sollecitudine»⁷¹. Questa formula, ma ancor di più ciò che esprime, costituisce l'anello di mediazione tra il primato epistemologico dell'io e il primato etico del tu, di cui abbiamo parlato nei paragrafi precedenti.

La posizione dell'altro in quanto altro, scrive l'Autore, «il riconoscimento di una pluralità e di un'alterità reciproca non può non essere etica»⁷². Ciò chiarisce la premienza accordata all'eticità rispetto alla morale. In questo si potrebbe rilevare una forte vicinanza con l'impianto levinassiano, ma con una importante precisazione, come scrive

⁶⁹ A. Da Re, *L'aspirazione alla «vita buona»* in AA.VV., *L'io dell'altro...* p. 217.

⁷⁰ A. Pieretti, *Persona: ascolto e reciprocità*, in *Dire persona, oggi*, «Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia», Morcelliana, Brescia, 2006, pp. 65-66.

⁷¹ P. Ricoeur, *Éthique et morale*, in *Lectures 1, Autour du politique*, Seuil, Paris, 1991 p. 258.

⁷² P. Ricoeur, *Simpatia e rispetto...* p. 25.

Iannotta: «nelle intenzioni di Ricoeur, l'eticità è prima [...] in un senso fondativo. Fondativo [...] non significa autoponentesi, definitivo, sostanziale, ma tensivo, proiettato verso una meta e, perciò prospettico»⁷³.

Ma proprio la necessità di chiarire la modalità attraverso la quale si dispiega il legame con altri, alla base della struttura ternaria dell'etica ricoeuriana e dell'articolazione fra momento deontologico e momento teleologico, si rende più esplicita nell'opera del 2004, *Percorsi del riconoscimento*. In quest'opera, in cui si condensa la maturità del pensiero ricoeuriano, si legge: «Apparentemente il problema sembrava quello di oltrepassare la dissimetria per rendere ragione della reciprocità e della mutualità, mentre ora si rivela inverso: come integrare la dissimetria originaria nella mutualità»⁷⁴.

Al centro dell'opera è la questione dell'identità. L'identità è ciò che è sempre in gioco nel riconoscimento di sé, ma è necessario affrancare il concetto di riconoscimento da quello di conoscenza. Nei tre studi che compongono il saggio⁷⁵, Ricoeur dissolve progressivamente l'utilizzo della nozione di riconoscimento declinata secondo la forma attiva del verbo riconoscere (riconoscere come identificare/conoscere), sostituendovi la forma passiva che vede nel riconoscimento «l'esser riconosciuto» nel movimento reciproco tra il sé e l'altro. In tal modo egli giungerà, proprio grazie all'elemento della reciprocità, a rovesciare l'impostazione tradizionale del riconoscere, per cui sarà il riconoscimento a fondare la stessa possibilità della conoscenza.

Per il nostro intento sarà sufficiente rivolgere la nostra attenzione al terzo studio che va sotto il titolo di *Riconoscimento reciproco*. Il concetto di mutuo riconoscimento, strettamente legato a quello di reciprocità, costituisce il tema centrale del terzo studio di *Percorsi del riconoscimento*.

⁷³ D. Iannotta, *La Regola d'Oro nella prospettiva etico- morale di P. Ricoeur*, in AA.VV., *L'io dell'altro...* p. 229.

⁷⁴ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004, trad. it. *Percorsi del riconoscimento*, trad. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005. p. 289.

⁷⁵ I tre nuclei principali dei rispettivi studi sono individuati da Ricoeur in Cartesio e Kant, come autori emblematici di una concezione del riconoscimento basato sulla conoscenza (Cartesio «distinguere il vero dal falso»; Kant «collegare in unità» secondo il concetto di *Rekognition*); Bergson rappresenta invece la concezione del riconoscimento come «riconoscere nel tempo»; Hegel infine, del concetto di riconoscimento come mutuo riconoscimento declinato secondo la dialettica del sé e dell'altro da sé (*Anerkennung*).

Nel primo capitolo del terzo studio, *Dalla dissimetria alla reciprocità*, Ricoeur indica nella dialettica tra il sé e l'altro l'elemento fondamentale su cui si struttura il concetto di mutuo riconoscimento. Ricoeur pone l'accento sia sulla reciprocità tra il sé e l'altro, sia sulla loro radicale e originaria dissimetria, affermando come il riconoscimento consista in una dialettica tra appartenenza ed estraneità come polarità irriducibili. L'esigenza ricoeuriana di chiarire il legame, la relazione con l'alterità, si scontra in un primo momento con la prospettiva hobbesiana contenuta nel *Leviatano*, alla quale Ricoeur contrappone l'origine costitutivamente etica del vivere insieme.

Ricorrendo alla medesima categoria hobbesiana di reciprocità l'Autore mostra come in tale prospettiva «il difetto consiste nell'assenza di una dimensione dell'alterità [...] è il calcolo suscitato dalla paura della morte violenta a suggerire queste misure, che hanno una parvenza di reciprocità»⁷⁶. Non si dà, stando alla prospettiva dello stato di natura di Hobbes, alcun tipo di legame originario e non conflittuale. La ricerca di una mediazione, o meglio di un'alternativa che sia in grado di rintracciare la matrice originaria della relazione conservando l'alterità dell'altro, rivela ancora una volta la vicinanza, almeno nelle intenzioni sebbene non nei risultati, con le posizioni di Husserl e Levinas.

Partendo dalla «difficoltà che la fenomenologia incontra nel derivare la reciprocità dalla presunta dissimetria originaria del rapporto tra me e altri»⁷⁷, l'intento è quello di mostrare la novità della *categoria esistenziale* di reciprocità come superamento, *Aufhebung* nel senso hegeliano del termine, della dissimetria originaria.

Tanto a Husserl quanto a Levinas sarebbe comune, secondo Ricoeur, la difficoltà di derivare la reciprocità dalla dissimetria originaria e dunque, come già evidenziato nelle pagine di *Sé come un altro*, di pervenire alla realtà dell'altro senza cadere in una dinamica unilaterale che privilegi l'uno o l'altro termine della relazione. Nella soluzione husserliana la relazione fra il sé e l'altro resta imprigionata in un modello analogico, secondo il quale

⁷⁶ *Percorsi del riconoscimento...* p. 194.

⁷⁷ *Ivi*, p. 176.

l'altro non resta per me uno sconosciuto, altrimenti io non potrei nemmeno parlarne; resta solamente "percepito", non soltanto come un altro me stesso, nel senso esclusivo del termine, ma come un altro io, un *alter ego*, nel senso analogico del termine; in tal modo l'analogia protegge la dimensione incognita originaria dell'esperienza per sé dell'altro; in tal senso; l'io e l'altro non "compaiono" veramente; soltanto io appaio, l'altro, supposto analogo, resta "appresentato"⁷⁸.

La medesima difficoltà si riscontra nella soluzione levinassiana che affida all'esteriorità assoluta dell'altro l'iniziativa della chiamata del sé alla responsabilità, con l'unica differenza che «la dissimetria originaria tra l'io e l'altro procede dal polo altro verso il polo io»⁷⁹.

L'analisi della soluzione levinassiana riprende sostanzialmente le questioni già affrontate in *Altrimenti*, quali l'iperbole e il rapporto fra etica e ontologia di cui ci siamo occupati. Ciò che conta per Ricoeur, la posta in gioco nel confronto con questi tre autori, è «di sapere in quale maniera una filosofia dell'asimmetria originaria tra l'io e l'altro, asimmetria colta a partire dal primato etico dell'altro, possa rendere conto della reciprocità tra partner disuguali»⁸⁰. Tutto lo sforzo ricoeuriano si gioca nell'esigenza di pensare la relazione etica «a partire da un'originaria apertura reciproca [...] caratterizzata da una primigenia affinità così come da una primigenia dissimetria, che non cancellano, anzi promuovono una reciprocità non conflittuale»⁸¹. È proprio nel mutuo riconoscimento che Ricoeur individua tale possibilità.

Nelle ultime pagine di *Percorsi del riconoscimento*, la riflessione sul dono e sui suoi paradossi si interseca con quella della reciprocità e del riconoscimento. Qui leggiamo: «per proteggere il successo di questa esperienza effettiva di mutuo riconoscimento occorre assumere il compito critico di "introdurre la distinzione tra la reciprocità buona e quella cattiva"»⁸². La *gratitudine* consentirebbe di operare tale distinzione in

⁷⁸ *Ivi*, p. 178.

⁷⁹ *Ivi*, p. 179.

⁸⁰ *Ivi*, p. 181.

⁸¹ L. Alici, *Il paradosso del potere...* p. 127.

⁸² *Percorsi del riconoscimento...* p. 270.

quanto — scrive Ricoeur — «[su di essa] si basa il *buon ricevere* che è l'anima di questa distinzione»⁸³. Se tuttavia la lotta per il riconoscimento, come afferma Ricoeur nella pagine conclusive, resta forse ineliminabile proprio il ricorso alla figura del dono, o meglio le esperienze di riconoscimento reale nello scambio dei doni «conferiscono per lo meno alla lotta per il riconoscimento l'assicurazione che la motivazione per cui essa si distingue dalla sete di potere, e che la pone al riparo dalla sete di violenza, non era né illusoria né vana»⁸⁴.

Il mutuo riconoscimento consente allora di pensare una relazione fra il sé e l'altro che non abolisce la differenza specifica dei termini in relazione, la loro dissimetria originaria né «la reciprocità in quanto mutualità»⁸⁵, superando le difficoltà della fenomenologia husserliana con cui Ricoeur non ha mai cessato di confrontarsi. Al di là della disputa fra Husserl e Levinas, all'alternativa fra primato dell'alterità e primato della reciprocità, fra primato del polo io o del polo altro, Ricoeur oppone il senso del *tra*:

Nel “tra” dell'espressione tra “protagonisti dello scambio” si concentra la dialettica della dissimetria tra io e altri e la mutualità dei loro rapporti. E l'integrazione della dissimetria alla mutualità nello scambio dei doni contribuisce al pieno significato di questo “tra” [...] l'ammissione della dissimetria minacciata di oblio viene anzitutto a ricordare il carattere insostituibile di ciascuno dei partner dello scambio; l'uno non è l'altro; si scambiano i doni, ma non i posti⁸⁶.

In questo modo la relazione etica, declinata secondo la formula della reciprocità e del mutuo riconoscimento, si spinge oltre la relazione del *vis-à-vis*, sfuggendo al pericolo costantemente sottolineato da Ricoeur, di attestarsi come «una correlazione debole e troppo facilmente assunta tra qualcuno e qualcun altro»⁸⁷ e garantendo, secondo l'Autore, di rispettare ogni volta *la forza logica del ciascuno*, quindi, l'apertura a qualsiasi altro, a tutti coloro che «il faccia a faccia tra “io” e “tu” lascia al di fuori a titolo di

⁸³ *Ivi*, p. 272.

⁸⁴ *Ivi*, p. 274.

⁸⁵ *Ivi*, p. 287.

⁸⁶ *Ivi*, p. 289.

⁸⁷ *Sé come un altro...* p. 117.

terzi»⁸⁸. Deriva da questa configurazione della relazione etica che assume tanto la reciprocità quanto il mutuo riconoscimento come due elementi costitutivi, lo spessore filosofico fondamentale che la figura del *terzo* assume in Ricoeur di cui ora si tratterà di illustrare le caratteristiche essenziali.

⁸⁸ *Ivi*, p. 291.

4.4 *Il terzo tra amore e giustizia.*

In Levinas l'istituzione e quindi la dimensione della giustizia implica inevitabilmente una forma di violenza. La giustizia, scrive Levinas, «è violenza. Si obbliga l'essere unico a sottomettersi ad una regola che non gli piace e che lo obbliga ad essere come altri»⁸⁹. Al contrario, in Ricoeur l'istituzione è essenzialmente “garanzia” del *vivere insieme*. Ciò, lo abbiamo visto, dipende dalla particolare dialettica incrociata tra il primato del sé e il primato dell'altro. Ancor di più — osserva giustamente Alici — è «una diversa articolazione della reciprocità — eticamente qualificata — che qui fa la differenza»⁹⁰. Il senso della giustizia è da sempre implicato e implicito nella nozione di altro perciò il terzo, «senza giochi di parole, è immediatamente *terzo incluso*»⁹¹ e, la responsabilità, «una azione posta sotto la regola di reciprocità»⁹². Ma la giustizia, il luogo della giustizia, può essere individuato soltanto se, fin dall'inizio, sottolinea Ricoeur, si distingue fra due differenti accezioni della nozione dell'altro. Così afferma l'Autore nelle pagine de *Il giusto*:

Il primo altro, se così possiamo dire, si offre nel suo volto, nella sua voce, attraverso la quale si rivolge a me, designandomi alla seconda persona del singolare. L'amicizia [...] è la virtù emblematica di questa relazione immediata, che compie il miracolo di uno scambio di ruoli fra esseri insostituibili [...] tuttavia essa non è in grado di assolvere ai compiti della giustizia [...] la virtù di giustizia si stabilisce su un rapporto di distanza dall'altro, altrettanto originario del rapporto di prossimità con l'altro [...] questo rapporto all'altro è immediatamente mediato dall'*istituzione*. L'altro nell'amicizia, è il *tu*, l'altro, nella giustizia, è il *ciascuno*⁹³.

⁸⁹ P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro...* p. 83.

⁹⁰ Luigi Alici, *In ascolto del terzo...* p. 102.

⁹¹ *Sé come un altro...* p. 291.

⁹² *Ivi*, p. 292.

⁹³ P. Ricoeur, *Le Juste I*, Esprit, Paris, 1995, trad. it. *Il Giusto. Vol. I*, trad. it. di D. Iannotta, Efatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2005. p. 27.

Tale distinzione si ritrova anche nelle due figure dell'alterità che vanno sotto il nome di *prossimo* e *socius* che, come nel passaggio citato più sopra, rimandano a due diverse modalità della relazionalità umana: la prima immediata, come nel caso dell'amicizia, la seconda, mediata seppur "immediatamente" come sottolinea Ricoeur.

L'orizzonte relazionale è dunque caratterizzato da due momenti non sovrapponibili ma non per questo inconciliabili. La relazione che fa capo alla prima determinazione dell'alterità manifesta l'immediata apertura relazionale del sé; la seconda, complementare alla prima, riguarda specificatamente l'altro come terzo.

Il prossimo, scrive Ricoeur,

è la categoria della non-categoria [...] non ingombrato dalla propria carica sociale [...] disponibile per l'incontro e la presenza. E la condotta che egli inventa è la relazione diretta da «uomo a uomo». Essa è in se stessa nell'ordine dell'avvenimento, infatti essa è senza la mediazione di una istituzione; è una persona a causa della sua capacità di incontro⁹⁴.

Il farsi prossimo, seppur nella sua immediatezza, non implica un'assoluta passività. Ci si rende prossimi nella misura in cui il sé agisce e sceglie liberamente. La sollecitudine instaura «un movimento di sé verso gli altri che risponde alla chiamata di sé da parte di un altro che istituisce l'altro come mio simile e me stesso come il simile dell'altro»⁹⁵. Diversamente la modalità di relazione inaugurata dal *socius*, spostando l'orizzonte relazionale verso la dimensione plurale dell'alterità, non elimina la componente di reciprocità e mutualità ma rende evidente il ruolo imprescindibile del terzo.

Il sé, l'identità del sé, lo abbiamo visto, si costituisce unicamente mediante una struttura relazionale, dialogica e non monologica, tuttavia questo richiamo all'altro sarebbe in qualche misura banale e persino insufficiente per individuare il "luogo" del terzo, della giustizia, se non si distinguesse tra due accezioni differenti di alterità. L'alterità propria della relazione intersoggettiva, duale, — scrive Ricoeur — «si offre nel volto

⁹⁴ P. Ricoeur, *Il socius e il prossimo*, in *Storia e verità*, Costantino Marco Editore, Cosenza, 1994, p. 103.

⁹⁵ P. Ricoeur, *Il tripode etico della persona...* p. 68.

[...] si rivolge a me, designandomi alla seconda persona singolare»⁹⁶, l'alterità della giustizia, l'altro come terzo è il *ciascuno* «mediato dall'istituzione»⁹⁷.

L'Autore parla a tal proposito di *sdoppiamento dell'alterità* in alterità interpersonale e istituzionale. Se l'accezione di relazione interpersonale si attribuisce unicamente a quella fra «io» e «tu», tuttavia — scrive Ricoeur — «a questo faccia a faccia manca la relazione al *terzo*, che sembra altrettanto primitiva della relazione al *tu*»⁹⁸. Il terzo comprende e rende possibile l'inclusione di tutti coloro che resterebbero esclusi dalla relazione dialogica del faccia a faccia, attesta la possibilità che qualunque terzo sia sempre incluso anche in una situazione asimmetrica grazie al ruolo delle istituzioni.

Come rileva giustamente Campanini, Ricoeur

sottolinea vigorosamente il ruolo del diritto, e dunque delle istituzioni, nel rispetto e nella promozione dell'uomo “apparentemente senza volto”, ma che, proprio attraverso l'attuazione della giustizia, finisce per assumere pur sempre un volto, grazie al meccanismo del “riconoscimento”; un riconoscimento che, sul piano delle istituzioni, è all'inizio soltanto giuridico e sociale, ma che è la condizione preliminare ed indispensabile perché alla fine questo iniziale “io anonimo” possa farsi, nella relazione con l'altro, “io personale”. Lo stesso mondo dell'istituzione, cioè il mondo del “noi”, finisce per porsi così, nella sua sfera, al servizio del mondo del “tu”»⁹⁹.

La figura del terzo consente quindi a Ricoeur di mostrare in maniera ancora più efficace la centralità della relazione con l'altro. Ciò che più sta a cuore a Ricoeur non è semplicemente garantire l'apertura del sé all'altro in una dimensione puramente “etica”, bensì estendere il potenziale relazionale inscritto nella relazione duale a tutti coloro che la relazione *vis-à-vis* lascia fuori a titolo di terzi. Il *ciascuno* in quanto terzo richiede di essere mediato dall'istituzione, ma l'istituzione — scrive Ricoeur — «appartiene alla

⁹⁶ *Il giusto I...* p. 26.

⁹⁷ *Ivi*, p. 27.

⁹⁸ *Ivi*, p. 44.

⁹⁹ G. Campanini, *Dall'estraneità alla prossimità*, in AA.VV., *L'io dell'altro*, p. 108.

prospettiva etica considerata nella sua interezza»¹⁰⁰, rendendo possibile «ogni transazione dal piano interpersonale al piano societario»¹⁰¹.

Non si dà alcuna contrapposizione né inconciliabilità fra il piano propriamente etico, *con e per altri*, e il piano istituzionale, *all'interno di istituzioni giuste*. La dimensione della giustizia, così come quella del politico, non rappresenta un'immagine sbiadita dell'originaria relazione etica duale, poiché il terzo si configura *immediatamente come terzo incluso* rendendo impossibile «ogni tentativo di ricostruire il legame sociale sulla sola base di una relazione dialogale strettamente diadica»¹⁰². Il terzo, assente ma non estraneo, è allora — rileva Alici — «chiunque abbia (o abbia avuto) diritto ad essere riconosciuto come qualcuno»¹⁰³.

Nella proposta ricoeuriana il terzo rappresenta l'anello conclusivo dell'ermeneutica del sé che sancisce la sua definitiva apertura all'altro.

Affinché il sé possa essere considerato un vero e proprio *soggetto di diritto* si rende necessaria una attualizzazione delle sue attitudini. Questo comporta una

continua mediazione di forme interpersonali di alterità e di forme istituzionali di associazione per diventare poteri reali a cui possano corrispondere diritti reali [...] non soltanto sulla necessità di una mediazione, che possiamo chiamare mediazione dell'altro in generale, ma su quella di uno sdoppiamento dell'alterità stessa in alterità interpersonale e alterità istituzionale¹⁰⁴.

Ancora una volta si può scorgere in questo passaggio la critica ricoeuriana rivolta a tutte quelle filosofie in cui, per quanto concerne la relazione interpersonale, è sempre «presente la tentazione di limitarsi alle relazioni con l'altro [...] ma, a questo faccia a

¹⁰⁰ *Sé come un altro...* p. 298.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ivi*, p. 292.

¹⁰³ Luigi Alici, *Il terzo escluso...* p. 103.

¹⁰⁴ *Il giusto I ...* p. 44.

faccia manca la relazione al *terzo*, che sembra altrettanto primitiva della relazione al *tu*»¹⁰⁵.

È questo un punto della massima importanza per comprendere, nello stesso tempo, il valore fondamentale assegnato al terzo e la distanza dalla posizione levinassiana. Il terzo come prossimo del prossimo, come un “altro tu”, «non è solamente la persona di cui io parlo, ma la persona suscettibile di divenire un modello narrativo un modello morale. Ne parlo in terza persona –ò scrive ancora Ricoeur – come *foyer* della stima di sé che assumo designandomi come autore delle mie intenzioni»¹⁰⁶.

Nella prospettiva ricoeuriana la speciale configurazione del sé e dell’alterità, di cui abbiamo tratteggiato i tratti fondamentali nei paragrafi precedenti, consente di attestare la specificità e irriducibilità dei membri della relazione mediante la reversibilità dei pronomi personali senza che «le persone cessino di essere insostituibili»¹⁰⁷.

Come sottolinea Alici:

Lo scambio è sempre possibile fra terza e seconda persona (in senso verbale), quando l’altro (comunque inteso) è, in sé, egli stesso persona (in senso ontologico). Si può intendere il terzo anche come generalizzazione sovra-personale (ciò che è ulteriore in senso lato rispetto a *noi due*), solo però a partire da un’accezione che è, primariamente personale. Potendo diventare un *tu*, anch’*egli* è già da sempre un *io*¹⁰⁸.

Ciò consente di parlare di circolarità tra prima, seconda e terza persona secondo cui *la piena padronanza dei pronomi personali* «contribuisce all’emergenza di un soggetto di diritto»¹⁰⁹. Lo *sdoppiamento* dell’alterità consente la speciale configurazione del terzo operando il passaggio dal soggetto capace al soggetto di diritto. La relazionalità intesa come ciò che è originario conduce all’affermazione di un sé dotato di diritti solo e

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Il tripode etico della persona...* p. 68.

¹⁰⁷ *Il giusto I...*p. 45.

¹⁰⁸ Luigi Alici, *Il terzo escluso...* p. 104.

¹⁰⁹ *Il giusto I...*p. 45.

soltanto in quanto immediatamente aperto all'altro, un soggetto di diritti in quanto già sempre costituito nella relazione con l'altro da sé.

Né il sé né l'altro, quindi, possono rivendicare il diritto come "proprietà" che la società è chiamata a garantire, poiché «il diritto mio e dell'altro da me è un rapporto ed è in rapporto; il bene mio e dell'altro da me è tale rapporto ed è in tale rapporto»¹¹⁰. Il terzo testimonia di una reciprocità che non si riduce necessariamente a simmetria, uguaglianza che non si riduce a equivalenza. Per questo — afferma Ricoeur — «non direi che la categoria del ciascuno si identifica con quella dell'anonimo, secondo un'assimilazione troppo rapida con l'*on* di Kierkegaard e di Heidegger. Il ciascuno è una persona distinta, che io raggiungo solo mediante i canali dell'istituzione»¹¹¹. Il terzo allora «assume una funzione euristica che consente di riconoscere e oltrepassare contrasti e "punti di rottura" apparentemente insormontabili, evitando tentazioni riduzionistiche o composizioni estrinseche»¹¹²

La dimensione della giustizia in tale prospettiva, il *giusto*, assume i tratti della *virtù*: «è *sensu del giusto* prima di essere legge che argomenta, organizza e costringe [...]. *Virtù intersoggettiva per eccellenza* [...]: *l'idea del giusto non è altro che l'idea del buono considerata nel rapporto ad altri*»¹¹³. L'esigenza della giustizia, scrive Ricoeur,

che si incarna storicamente in forme essenzialmente variabili, ha la sua radice nell'affermazione radicale che l'altro *vale* di fronte a me, che i suoi bisogni valgono come i miei, che le sue opinioni procedono da un centro di prospettiva e di valutazione che ha la stessa dignità del mio. L'altro è un tu: è questa l'affermazione che anima celatamente la massima della giustizia tanto nella sua forma antica, *neminem laedere*,

¹¹⁰ Luca Alici, *Il paradosso del potere...* p. 144.

¹¹¹ *Il tripode etico...* p. 69.

¹¹² Luigi Alici, *In ascolto del terzo...* p. 104.

¹¹³ E. Bonan, *Tra reciprocità e dissimmetria: la Regola d'oro nel pensiero di Paul Ricoeur* in AA.VV. *La regola d'oro come etica universale* a cura di S. Zanardo e C. Vigna, Vita&Pensiero, Milano, 2005, p. 297.

suum cuique tribuere, quanto nella sua forma kantiana, trattare la persona come un fine e non come un mezzo¹¹⁴.

Il nucleo etico fondamentale della giustizia risiede secondo l'Autore nell'*uguaglianza*; uguaglianza che non elimini la dissimetria fra i partner e che può essere individuata nella dialettica fra amore e giustizia in cui Ricoeur individua una tensione irriducibile fra la logica paradossale dell'amore biblico (*logica della sovrabbondanza*) e la logica dell'equivalenza propria dell'idea occidentale di giustizia (*Regola d'oro*).

Se l'amore non può in alcun modo sostituirsi alla giustizia, tuttavia — scrive Ricoeur, «è necessario mettere l'accento sul carattere sovversivo dell'amore in rapporto alla giustizia, e cercare di imprimere sulla nostra pratica della giustizia il marchio di questo carattere sovversivo»¹¹⁵. Il comandamento di amare non abolisce la Regola d'oro ma, in qualche modo afferma Ricoeur,

la riconduce verso il suo vero significato liberandola da un'interpretazione utilitaria e la riorienta verso un'interpretazione disinteressata [...] non potremmo dire allo stesso modo, a proposito della nostra idea moderna della giustizia, che l'amore deve destabilizzare, disorientare una convenzione puramente utilitaria della giustizia [...] essere giusti, non per assicurare l'equilibrio degli interessi ben compresi, come in una morale utilitaristica, ma perché il più sfavorito è in un'ultima analisi una persona singolare, insostituibile, non interscambiabile¹¹⁶.

In questa prospettiva allora «occorre quindi riconoscere che il giusto appartiene alla sfera teleologica del “buono” e non soltanto a quella normativa del “legale”»¹¹⁷.

Alla base di una giustizia così intesa si esprime l'esigenza e l'urgenza che attraversa tutta la proposta ricoeuriana: salvaguardare la *reciprocità degli insostituibili* senza rica-

¹¹⁴ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, Paris 1950, trad. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà I. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, p. 127.

¹¹⁵ P. Ricoeur, *Giustizia e amore: l'economia del dono* in *L'amore difficile* a cura di D. Jervolino, Edizioni Studium Roma, Roma, 1995, p. 149.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 150.

¹¹⁷ Luigi Alici, *In ascolto del terzo...* p. 103.

dere nella mera logica dello scambio mercantile, nella mera logica del *do ut des*. L'amore, la circolarità tra amore e giustizia configurano allora, secondo Ricoeur, una modalità di relazione in cui si dismette qualunque logica *appropriativa*, in cui la rivendicazione del proprio, la semplice delimitazione sospettosa del mio e del tuo si «orienta verso un'idea di cooperazione, oserei dire verso un sentimento di mutuo indebitamento»¹¹⁸.

Il contributo più profondo di Ricoeur è allora quello di considerare la giustizia — scrive Vigna — «come il vertice dell'ordine pratico nella misura in cui viene intesa come un vero e proprio “trascendentale”»¹¹⁹. Stando dunque a quanto detto sinora si potrebbe forse dire che, rispetto all'impostazione levinassiana secondo cui «la giustizia è violenza [...] obbliga l'essere unico a sottomettersi a una regola che non gli piace e che lo obbliga ad essere come gli altri»¹²⁰, la proposta ricoeuriana ci consegna una dimensione della giustizia in cui le istituzioni «non rappresentano più l'esteriorità assoluta che rende improponibile ogni possibilità di relazione [...] ma equivalgono piuttosto all'alterità che appartiene alla costituzione interna del soggetto umano, pur rimanendone distinte»¹²¹.

¹¹⁸ P. Ricoeur, *Giustizia e amore...* p. 150.

¹¹⁹ C. Vigna, *Prefazione* in AA.VV. *Etica del plurale* a cura di E. Bonan e C. Vigna, Vita&Pensiero, Milano, 2004, p. X.

¹²⁰ E. Levinas, *Giustizia, amore e responsabilità...* p. 83.

¹²¹ A. Pieretti, *Mondo della vita...* p. 64.

4.5 Oltre Ricoeur

Da quanto emerso e nonostante le divergenze, le posizioni di Ricoeur e Levinas sono accomunate da una decisa rottura con l'impostazione fenomenologica, o meglio, della fenomenologia husserliana, nella quale, per ciò che concerne la dimensione dell'alterità, prevale ancora il primato della rappresentazione che, lo abbiamo visto più volte, riduce e riconduce l'alterità dell'altro alla sfera del proprio del soggetto intenzionale.

La proposta ricoeuriana tenta allora di render conto della realtà dell'alterità, di individuare il luogo d'accesso all'alterità, al di là dell'alternativa tra primato dell'ego e primato dell'alter (Husserl-Levinas).

Tale alternativa — scrive Ferretti — «risente per un verso del modo con cui è stato pensato in epoca moderna il soggetto [...] e per l'altro verso del modo con cui in epoca contemporanea è stato messo in questione il primato del soggetto»¹²². L'esigenza e l'urgenza di individuare un'alternativa a qualunque tipo di fondazione gnoseologica dell'alterità, a partire da un'autoevidenza immediata del soggetto, conduce entrambi gli autori ad accordare un ruolo fondamentale alla soggettività eticamente intesa nella costituzione del senso.

Ricoeur, lo abbiamo visto, oppone a tale impostazione la tesi di una dialettica incrociata tra primato dell'io e primato dell'altro, che starebbe alla base del sorgere dell'intersoggettività. L'etica ricoeuriana opera una mediazione tra l'impianto teleologico di stampo aristotelico e quello più specificatamente deontologico di matrice kantiana.

La finitezza della volontà umana e la presenza del male implicano la necessità di affrancare all'etica teologicamente intesa, quindi il momento deontologico del secondo imperativo kantiano. Ricoeur scrive a questo proposito:

poiché c'è il male, la prospettiva della «vita buona» deve assumere l'esame dell'obbligo morale, che potrebbe essere riscritto nei termini seguenti: «Agisci unicamente secondo quella massima che consente

¹²² G. Ferretti, *Il bene...* p. 266.

che tu possa volere, nello stesso tempo, che *non* sia ciò che *non dovrebbe essere*, e cioè il male»¹²³.

Il punto di intersezione tra questi due momenti, tra la sollecitudine spontanea (primato dell'io) e il secondo imperativo kantiano (primato dell'altro), è individuato dall'Autore nella Regola d'oro. Con il dovuto rispetto che si deve ad autori come Paul Ricoeur, ma senza lasciarsi sopraffare dalla grandezza della sua figura, non senza un qualche timore reverenziale, si potrebbero discutere più da vicino alcune questioni.

Il dialogo che abbiamo definito come *dialogo interrotto* è stato invero recentemente ripreso e portato avanti da alcuni interpreti¹²⁴, consentendoci non soltanto di ampliare il confronto tra i due Autori, facendo emergere come in alcuni tratti la critica ricoeuriana sia troppo severa, ma anche di evidenziare alcuni limiti della stessa impostazione ricoeuriana nell'ottica di un'etica della reciprocità e di una rilettura della figura del terzo.

Abbiamo visto come il nucleo fondamentale della critica ricoeuriana a Levinas consista essenzialmente nell'impossibilità di istituire una vera e propria relazione tra il soggetto e l'altro, dovuta, da un lato, ad una concezione dell'alterità intesa come esteriorità assoluta e, dall'altro, alla concezione della separatezza del Medesimo che «nella sua totale chiusura in se stesso non permetterebbe l'instaurarsi della relazione con l'alterità altrui»¹²⁵. L'altro si *ab-solve* dalla relazione stessa e questa *irrelazione* costituisce l'alterità stessa poiché — osserva ancora Ferretti — «entrare in relazione con l'altro presuppone infatti nel Medesimo una struttura di accoglienza-discriminazione-riconoscimento che tale separatezza sembra escludere»¹²⁶. Oltre queste due motivazioni, Cohen ne sottolinea una terza: «rifacendosi alla critica derridiana del 1964, la violenza e la guerra,

¹²³ *Sé come un altro...* pp. 318-319.

¹²⁴ cfr. In particolare: G. Ferretti, *Primato dell'io o primato dell'altro* in *Il bene al di là dell'essere. Temi e problemi della filosofia levinassiana*, ESI, Napoli, 2003 pp. 265- 290; L. Margaria, *Passivo e/o attivo. L'enigma dell'umano tra Levinas e Ricoeur*, Armando Editore, Roma, 2005; F. Brezzi, Introduzione a Ricoeur (in particolare pp. 101-105); R.A. Cohen -- J.L. Marsh, *Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity*, SUNY, Albany (N.Y.) 2002; Patrick L. Bourgeois, *Ricoeur and Levinas: Solitude in Reciprocity and Solitude in Existence* (pp. 109-126) e Richard A. Cohen, *Moral Selfhood: A Levinasian Response to Ricoeur on Levinas* (pp. 127-160).

¹²⁵ *Ivi*, p. 283.

¹²⁶ *Ivi*, pp. 283-284.

non la moralità, rimane l'unica via in Levinas per “violare” (*to breach*) l’ “irrelazione” tra il sé e l'altro»¹²⁷.

Tutti e tre questi elementi possono essere ricondotti a quella che Ricoeur ha definito la *pratica dell'eccesso*, che in *Altrimenti che essere*, sempre secondo lui, giungerebbe fino al parossismo. Ora, si tratta di comprendere se il dispositivo concettuale che Ricoeur oppone alla impostazione levinassiana sia effettivamente in grado di superare le difficoltà insite nell'etica di Levinas o se invece, anche nell'etica ricoeuriana, nonostante i notevoli guadagni concettuali, permanga una certa difficoltà per una piena realizzazione e assunzione dell'istanza terza che non comporti un compromesso troppo elevato fra la dimensione del buono e del giusto.

Per quanto concerne la nozione di separatezza, da cui in fondo derivano tutte le altre obiezioni mosse a Levinas, si può partire dalla decisiva distinzione ricoeuriana tra *idem* e *ipse*, considerata assente nella riflessione del pensatore lituano. Tuttavia, a ben

¹²⁷ R. Cohen, *Moral Selfhood: a Levinasian response in Ricoeur as another: the ethics of subjectivity*, a cura di R. A. Cohen, J. L. Marsh, Suny Press, p. 131 (trad. nostra).

Cohen si riferisce qui in particolare alle ultime pagine del saggio (ma in generale all'intenzione di fondo che regge il discorso derridiano) in cui Derrida mostra l'aporia che sorregge tutto l'impianto dell'opera levinassiana del 1961. Aporia, come si sa, legata alla questione della violenza del linguaggio, linguaggio come *logos*, e della sua possibilità di “dire” l'esteriorità radicale al di fuori della dimensione ontologica. Così scrive a tal proposito Derrida: «ma in questa battaglia, egli ha già rinunciato all'arma migliore: il disprezzo del discorso [...] la moltiplicazione delle metafore antagoniste veniva invitata all'intuizione metafisica silenziosa. Poiché il linguaggio era definito come un residuo storico poteva, bene o male, essere utilizzato senza alcuna incoerenza, per denunciare il suo proprio tradimento e in seguito venire abbandonato alla propria insufficienza, avanzo retorico, *parola perduta per la metafisica* [...] ma che cosa succede, quando non ci si arroga più un tale diritto, quando la possibilità della metafisica è possibilità della parola? [...] in che modo pensare l'Altro, se questo si parla solo come esteriorità e attraverso l'esteriorità, cioè la non-alterità? E se la parola che deve instaurare e mantenere la separazione assoluta è per essenza radicata nello spazio che ignora la separazione e l'alterità assoluta? Se, come dice Levinas, solo il discorso può essere giusto (e non il contatto intuitivo) e se, d'altra parte, ogni discorso serba in sé essenzialmente lo spazio e lo Stesso, ciò non significa, forse, che il discorso è originalmente violento? E che la guerra abita il *logos* filosofico, il solo nel quale, tuttavia può essere dichiarata la pace? [...] Come la violenza pura, la non-violenza pura è un concetto contraddittorio. Contraddittorio al di là di quello che Levinas chiama “logica formale”. La violenza pura, rapporto tra esseri senza volto, non è ancora violenza, è non-violenza pura. E reciprocamente la non-violenza pura, non-rapporto dello stesso all'altro (nel senso che intende Levinas) è violenza pura. Solo un viso può fermare la violenza ma in primo luogo perché solo esso può provocarla [...] perciò senza il pensiero dell'essere che apre il viso, ci sarebbero solo non-violenza o violenza pure [...] un essere senza violenza sarebbe un essere che si produrrebbe fuori dell'essente: nulla; non-storia; non-produzione; non-fenomenicità. Una parola che si producesse senza la minima violenza non de-terminerebbe nulla, non direbbe nulla [...] al limite, il linguaggio non-violento, nel senso di Levinas, sarebbe un linguaggio che si priverebbe del verbo *essere*, cioè di ogni predicazione. La predicazione è la prima violenza» (J. Derrida, *Violenza e metafisica* in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1990, pp. 99-199).

guardare, sembrerebbe che Ricoeur abbia tralasciato un aspetto, segnalato in particolare da una pagina di *Totalità e infinito* che smentirebbe, almeno in parte, la sua tesi. Scrive così Levinas:

L'alterità, l'eterogeneità radicale dell'altro è possibile solo se l'altro è Altro rispetto ad un termine la cui essenza consiste nel restare al punto di partenza, nel servire da *ingresso* alla relazione, nell'essere il Medesimo non relativamente ma assolutamente [...] essere io significa, al di là di ogni individuazione che si può ottenere da un sistema di riferimenti, avere l'identità come contenuto. L'io non è un essere che resta sempre lo stesso, ma l'essere il cui esistere consiste nell'identificarsi, nel ritrovare la propria identità attraverso tutto quello che succede [...] l'io è identico anche nelle sue alterazioni. In un altro senso ancora [...] l'io che pensa si ascolta pensare o si spaventa delle proprie profondità e, per sé, è un altro¹²⁸.

Ritroviamo in questo passaggio qualche affinità con la distinzione ricoeuriana fra *idem* e *ipse*. In particolare circa la nozione di identità nel senso di *ipse*, che — scrive Ricoeur — «non implica alcuna asserzione circa un preteso nucleo immutabile della personalità. E ciò varrebbe quand'anche l'ipseità apportasse delle modalità proprie d'identità»¹²⁹. L'identità intesa come ipseità del sé non si riduce, non è riconducibile alla *determinazione di un sostrato immutabile*.

Sebbene in Levinas alla distinzione fra *idem* e *ipse* non sia dedicata un'articolazione di pari ampiezza a quella ricoeuriana, tale distinzione è pur sempre presente.

In questo senso, possiamo far nostre le parole di Ferretti quando a tal proposito scrive: «in verità, la “separatezza” del Medesimo [...] è pensata non come chiusura ma proprio come apertura della relazione; ma ad una relazione che non totalizzi i termini della relazione ma li “assolva” [...] nel senso che non li dissolve in essa»¹³⁰ e — prosegue Ferretti — «in questo senso l'io — che anche Levinas intende come vero e proprio

¹²⁸ *Totalità e infinito*... p. 34.

¹²⁹ *Sé come un altro*... p. 77.

¹³⁰ G. Ferretti, *Il bene*... p. 284.

ipse e non come *idem* — è addirittura considerato il punto di partenza del rapporto con l'alterità»¹³¹.

La relazione fra il soggetto e l'altro, stando a queste prime considerazioni, non risulterebbe impossibile poiché, allo stesso modo del sé ricoeuriano, il soggetto in Levinas sarebbe connotato dalla medesima apertura all'alterità. La “svista” di Ricoeur a tal proposito non si ridurrebbe al non aver preso in considerazione la distinzione levinassiana tra *idem* e *ipse*, vi sarebbe un'ulteriore questione sottovalutata da Ricoeur che permetterebbe di sottrarsi all'*impasse* della irrelazionalità.

Secondo Cohen, ad esempio, Ricoeur avrebbe totalmente ignorato tutte le considerazioni relative alla costituzione del sé in rapporto alla tematica dell'*eros* e in particolar modo alla familiarità (*familiarity*). Sempre secondo Cohen, le analisi contenute nella quarta parte di *Totalità e infinito* non solo sarebbero del tutto originali, ma consentirebbero altresì di sottrarre Levinas all'accusa mossa da Ricoeur circa la mancanza di discernimento - accoglienza - riconoscimento.

Scrive Cohen:

Il sé separato — il sé suscettibile di una relazione morale — è determinato come capace dell'incontro morale in quanto essere creato piuttosto che per il suo esser posto. Questa distinzione e la concezione levinassiana del sé come essere creato è della massima importanza. Il punto è che, per Levinas, il sé si dà primariamente come prodotto di relazioni familiari, è condizionato dalla sua nascita, filiali (paternità, maternità). Il sé è suscettibile di un'alterità radicale in quanto è un essere che è *nato*, nato da e in una rete di relazioni»¹³².

A sostegno della sua tesi, Cohen cita il seguente passo levinassiano:

L'acutezza del problema consiste nella necessità di mantenere l'io nella trascendenza con la quale, fino ad ora, sembrava incompatibile. Il soggetto è soltanto soggetto di sapere e soggetto di potere? Non si offre come soggetto in un altro senso? La relazione cercata che egli sostiene come soggetto e che, a sua volta, soddisfa contemporaneamente

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² R. A. Cohen, *Moral selfhood...* p. 138 (trad. nostra).

queste esigenze contraddittorie ci sembra inscritta nella relazione erotica¹³³.

Qui, sostiene l'Autore, Levinas sarebbe piuttosto esplicito e anzi, anticiperebbe in qualche misura la stessa posizione critica ricoeuriana.

Il secondo nucleo della critica ricoeuriana riguarda, lo abbiamo detto precedentemente, lo statuto dell'alterità come alcunché di inaccessibile e completamente esteriore. L'obiezione ricoeuriana, secondo cui la chiamata alla responsabilità e la costituzione stessa della soggettività dipenderebbero in maniera unilaterale dal movimento - senza alcuna reciprocità - che dall'altro va verso il soggetto, perde gran parte della sua incisività se riletta alla luce del seguente passo levinassiano:

Il volto apre il discorso originario la cui prima parola è un obbligo che “nessuna «interiorità» consente di evitare. Discorso che obbliga ad entrare nel discorso, inizio del discorso che il razionalismo ricerca insistentemente¹³⁴.

Secondo Ferretti, lungi dall'indicare una realtà inaccessibile, l'alterità levinassiana è piuttosto «all'origine di quel rovesciamento della mia soggettività da soggettività incentrata su sé stessa a soggettività “decentrata?”¹³⁵ e opera quel rovesciamento che «non è il risultato di una violenza irrazionale»¹³⁶ ma — prosegue Ferretti — «la provocazione alla vera comprensione di sé: ci si comprende infatti dall'interno con lo stesso gesto con cui ci si rivolge all'esterno e ci si pone al servizio d'Altri. E se le cose stanno così, la soggettività più propriamente umana, quella etica, è originariamente intersoggettiva»¹³⁷.

Anche Cohen pare concordare con questa lettura quando scrive:

¹³³ *Totalità e infinito...* p. 285.

¹³⁴ *Ivi*, p. 206.

¹³⁵ G. Ferretti, *Il bene...* p. 285.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*.

l'alterità radicale, lungi dal lasciare il sé indifferente, come suggerisce Ricoeur (basandosi sulla circolarità o le esigenze auto-difensive dell'epistemologia) smuove radicalmente il sé, "ricondiziona", "transustanzia" le sue inclinazioni naturalmente egoistiche e autonome in responsabilità morale per l'altro¹³⁸.

Se si può imputare a Ricoeur di aver estremizzato il concetto di separazione, di non averne intuito le potenzialità, tuttavia non si può non sottolineare come egli invece abbia in qualche misura valorizzato la nozione di *sostituzione*, più volte, lo abbiamo visto nei paragrafi precedenti, cercando persino una qualche convergenza con il suo concetto di attestazione.

In *Sé come un altro* Ricoeur aveva infatti affermato che il concetto di sostituzione formulato da Levinas in *Altrimenti che essere* opera un vero e proprio rovesciamento rispetto alla nozione di separazione contenuta in *Totalità e infinito* e, riprendendo le riflessioni contenute nell'opera *Levinas pensatore della testimonianza*, avanza una possibile conciliazione tra la sua posizione e quella di Levinas.

Riportiamo il passo ricoeuriano:

Ma *chi* testimonia se non il *Sé*, distinto ormai dall'io, in virtù dell'idea di chiamata alla responsabilità? [...] la testimonianza è, dunque, il modo di verità di questa autoesposizione del *Sé*, che è il rovescio della certezza dell'io. Questa testimonianza è, forse, tanto lontana da ciò che abbiamo costantemente chiamato attestazione?¹³⁹.

Tali considerazioni appaiono però molto distanti da quelle contenute nell'ultima opera che Ricoeur dedica all'amico. In *Altrimenti* leggiamo:

L'eccezione, l'eccessivo si concentrano nel movimento dalla prossimità alla sostituzione, dal soffrire *a causa (par)* di Altri al soffrire per (*pour*) Altri. Cosa può aggiungere — in eccesso — la sostituzione alla prossimità? [...] riesce ad amplificare l'effetto di rottura esercitato dal

¹³⁸ R. A. Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy Interpretation after Levinas*, University Press, Cambridge, 2004, p. 290 (trad. nostra).

¹³⁹ *Sé come un altro*... p. 457.

vocabolario ancora più estremo, quello della persecuzione, della presa in ostaggio. Il sé occupa il posto dell'altro senza averlo scelto né voluto. Il *malgrado sé* della condizione di ostaggio significa l'estrema passività dell'ingiunzione. Il paradosso dovrebbe scioccare, per una condizione di inumanità chiamata a dire l'ingiunzione etica. Il non-etico dice l'etico in virtù della sola valenza d'eccesso¹⁴⁰.

Questo lungo passaggio assume particolare rilevanza poiché ci immette in quello che si può considerare il nucleo essenziale di tutta la critica ricoeuriana a Levinas da un lato e, dall'altro, ci consente di dirigerci verso l'ultima tappa di questo paragrafo che, lungi dall'esprimere una preferenza tra i due Autori, si limita ad evidenziare quei limiti che — scrive Alici — «sembrano frenare una piena assunzione del paradigma triadico nel pensiero di Ricoeur»¹⁴¹.

Prima di passare alle considerazioni conclusive, in riferimento al passo ricoeuriano citato più sopra, si potrebbe controbattere ancora una volta mostrando come la lettura ricoeuriana che “fa leva” sulla pratica dell'eccesso in Levinas, sia a sua volta “eccessiva”. L'ipotesi di Ricoeur non terrebbe conto, in fondo, del fatto che l'eccesso praticato da Levinas ha a che fare con l'importante tema della trascendenza.

Non è senza importanza il fatto che il concetto di separazione, centrale in *Totalità e infinito*, «passi in secondo piano in *Altrimenti che essere*, per essere sostituito dal concetto di “trascendenza”, che caratterizza in modo meno ambiguo la soggettività etica»¹⁴².

Levinas sarebbe ben cosciente del paradosso e delle contraddizioni che genererebbe l'utilizzo di tali categorie nella dimensione del Detto, dunque sul piano propriamente ontologico. Al riguardo scrive infatti che la «paradossale identificazione per sostituzione è in grado di “guidare il discorso al di là dell'essere” ad una significazione “che non riposa nell'essere”»¹⁴³. Ciò viene ben sottolineato da Ferretti che, a proposito di tale trasvalutazione delle categorie etiche in categorie ontologiche, *dei particolari concetti le-*

¹⁴⁰ *Altrimenti...* p. 31.

¹⁴¹ Luigi Alici, *In ascolto del terzo...* p. 104.

¹⁴² G. Ferretti, *Il bene...* p. 286.

¹⁴³ *Altrimenti che...* p. 171.

vinassiani di prossimità, ostaggio, esposizione, sostituzione, sottolinea che si tratta di concetti riguardanti:

non la passività di un soggetto etico già costituito come tale, che deve poi fare i conti con l'alterità altrui, e quindi con il problema di come poter distinguere tra chi lo avvicina come maestro o come persecutore; quanto piuttosto della passività che lo costituisce come già da sempre scelto dal Bene [...] ove la trascendenza del Bene [...] esclude ogni violenza, l'altro è già sempre in comunicazione con me ed io sono già sempre in comunicazione con lui¹⁴⁴.

L'apertura all'altro, caratteristica come abbiamo visto dell'ipseità ricoeuriana, non può essere considerata assente in Levinas poiché — leggiamo in *Altrimenti che essere* — «l'apertura è totale non perché si apre allo “spettacolo” o alla riconoscenza dell'altro, ma perché si fa responsabilità per esso»¹⁴⁵.

La critica ricoeuriana “funzionerebbe” allora nella misura in cui conduce all'estremo alcune figure levinassiane e le sviluppa secondo la posizione che egli intende sostenere. L'operazione critico-interpretativa di Ricoeur consisterebbe in tal senso nel “conservare” e far proprio il movimento che va dall'altro verso l'io sul piano propriamente etico da un lato, e dall'altro, nel «non abbandonare il primato del movimento che va dall'io all'altro sul piano gnoseologico»¹⁴⁶.

Tale doppio movimento consente a Ricoeur di trovare una mediazione tra il primato dell'altro a livello dell'ingiunzione e l'essere ingiunto come *struttura stessa dell'ipseità*, come emerge dal seguente passo:

fra Edmund Husserl ed Emmanuel Levinas emerge la suggestione che non c'è alcuna contraddizione nel ritenere dialetticamente complementari il movimento dal Medesimo (*du Même*) verso l'Altro e quello dell'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 (*assignation*)

¹⁴⁴ G. Ferretti, *Il bene...* pp. 286-287.

¹⁴⁵ *Altrimenti...* p. 150.

¹⁴⁶ G. Ferretti, *Il bene...* p. 279.

alla responsabilità, nell'ottica della seconda dimensione, rinvia al potere di autodesignazione¹⁴⁷.

Sempre secondo Ferretti, però, la dialettica ricoeuriana fra il momento teleologico e il momento deontologico non sarebbe comunque in grado di garantire, contrariamente a quanto accadrebbe invece il Levinas, un'alterità veramente sottratta al dominio della soggettività che, come abbiamo visto, costituisce l'esigenza etica fondamentale dei due Autori. Scrive così Ferretti:

Si deve quindi constatare che in Ricoeur anche sul piano etico il primato ce l'ha in fin dei conti il movimento che va dall'ego verso l'altro; e questo altro, da cui, sia pur in modo derivato, mi proviene l'ingiunzione morale, non è decisamente l'altro uomo, ma una generica alterità della coscienza, che la filosofia non riesce a disabituare né come Super-ego degli antenati, né come alterità del volto altrui, né come Dio legislatore e giudice¹⁴⁸.

Stando a queste considerazioni, le rispettive proposte di Ricoeur e Levinas, pur partendo da un'esigenza comune, sarebbero tra loro del tutto inconciliabili proprio per quanto riguarda il senso ultimo dell'intersoggettività e della realtà soggettiva. Nel primo infatti, «tale origine è situata nella struttura teleologica del soggetto io»¹⁴⁹, mentre nel secondo sarebbe «situata in qualcosa che precede il soggetto io, caratterizzandone quindi la struttura ultima in senso deontologico»¹⁵⁰.

Una lettura differente da quella offerta da Ferretti e Cohen si può invece ritrovare nel contributo dei due autori Margaria e Bourgeois. Entrambi, seppur ammettendo una lettura *troppo severa* nei confronti dell'impianto levinassiano da parte di Ricoeur, concordano sul fatto che le due prospettive non sono del tutto inconciliabili e opposte.

Margaria ritiene infatti, contrariamente a quanto sostenuto da Ferretti, che le due differenti prospettive riposino su due differenti approcci al concetto di passività e non su

¹⁴⁷ *Sé come un altro...* p. 457.

¹⁴⁸ G. Ferretti, *Il bene...* p. 283.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 288.

¹⁵⁰ *Ivi*, pp. 288-289.

due differenti approcci del riconoscimento di un'alterità non riconducibile alla soggettività.

Se — scrive Margaria — «per Levinas lo scacco che la passività del pre-riflessivo porta con sé il dover abbandonare la volontà comprensiva del soggetto, Ricoeur va alla ricerca di una possibile mediazione che possa comprendere e in questo modo continuare a dare senso alla realtà di per sé muta»¹⁵¹.

Alla rivendicazione levinassiana secondo cui l'incontro con l'altro precede qualunque movimento riflessivo e omologante, Ricoeur oppone un'alterità che, seppur nella dissimetria originaria, possa essere *incontrata alla pari*.

La differenza fra i due Autori dunque, scrive Margaria:

viene resa manifesta nel modo di affrontare l'alterità e passività. Mentre l'uno rivendica l'impossibilità di trovare un qualcosa di simile all'interno dell'altro — in questo senso Levinas chiama l'altro per eccellenza *Autrui*, il suo manifestarsi è *volto* e la modalità di questo incontro *passività a-ssoluta* — [Ricoeur] ricercando sempre la posizione di *terzo* propria della comprensione di *sé* o a partire da un *Sé*, si prefigge sempre di trovare un piano nel quale la diversità dell'alterità possa essere ricompresa a partire da ciò che è simile e, quindi, incontrata alla pari¹⁵².

Bourgeois dal canto suo, con un movimento che potremmo definire opposto a quello di Ferretti, ritiene che le due prospettive siano in qualche modo complementari. Ricoeur svilupperebbe infatti l'implicito della posizione levinassiana conservandone il guadagno principale, seppur riconfigurato. L'autore sostiene che la posizione di Levinas conterrebbe, nel suo nucleo concettuale fondamentale, ciò che Ricoeur vorrebbe raggiungere. Precisamente, scrive l'Autore, «incorporando un elemento essenziale della proposta di Levinas, Ricoeur giunge ad un'etica praticabile come alternativa alla decostruzione post moderna»¹⁵³.

¹⁵¹ L. Margaria, *Passivo e/o attivo...* p. 372.

¹⁵² *Ivi*, p. 387.

¹⁵³ P. Bourgeois, *Ricoeur and Levinas. Solicitude in Reciprocity and Solitude in Existence in Ricoeur as another: the ethics of subjectivity...* p. 110, (trad. nostra).

Secondo Bourgeois, la dialettica fra momento teleologico e momento deontologico funzionerebbe proprio nell'articolazione e nello sviluppo dell' «opposizione tra l'esteriorità al cuore della filosofia levinassiana e l'interiorità della filosofia trascendentale husserliana»¹⁵⁴. Nonostante, anche secondo l'Autore, Ricoeur trascurerebbe l'implicito dell'epifania del volto in *Totalità e infinito*, per cui l'«interiorità nel senso levinassiano conterrebbe già in sé la capacità di relazione con l'altro»¹⁵⁵, non ritiene impossibile una conciliazione e una certa vicinanza.

Tale vicinanza sarebbe riscontrabile infatti, secondo l'Autore, nella medesima critica che Ricoeur e Levinas rivolgono all'etica kantiana. Sia Ricoeur che Levinas — scrive Bourgeois — «non sono d'accordo con Kant nella misura in cui entrambi rimuovono la priorità della legge morale assoluta e a priori data dalla pura ragione pratica; e ognuno apre la strada al ruolo fondamentale del desiderio, liberato dall'interpretazione kantiana»¹⁵⁶. Nell'interpretazione di Bourgeois emerge come Ricoeur, accettando il ruolo della sollecitudine nell'esistenza umana, sia stato in grado di individuare un luogo nell'interiorità che consente di rispondere dell'alterità dell'altro. Facendo ciò, scrive Bourgeois, Ricoeur ha «rappresentato un punto fondamentale, in effetti, il punto fondamentale di Levinas, ovvero che una svolta — una rottura — della “totalità”, propria della filosofia tradizionale, è necessaria affinché si renda possibile l'incontro con l'altro»¹⁵⁷.

Attraverso le differenti posizioni fin qui esaminate abbiamo tentato di fare un bilancio del confronto tra Ricoeur e Levinas senza tuttavia esprimere nessuna preferenza, ma lasciando semplicemente emergere le questioni principali. Si tratta ora di evidenziare alcuni limiti della proposta ricoeuriana che sembrerebbero impedire una piena assunzione dell'istanza terza.

La filosofia ricoeuriana è caratterizzata, afferma giustamente Turoldo, *per una chiara orientazione ontologica*¹⁵⁸. Tuttavia se da un lato «la fenomenologia di Ricoeur

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 109.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 111.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 122.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ cfr. F. Turoldo, *Verità del metodo...* p. 151.

mostra, sin dagli esordi, un'apertura ontologica, dall'altro lato si deve osservare che l'ontologia, su cui la fenomenologia sbocca, rimane un'ontologia indiretta»¹⁵⁹.

Cerchiamo di capire meglio citando l'ultima pagina con cui si conclude *Sé come un altro*:

Forse il filosofo, in quanto filosofo, deve confessare che egli non *sa* e non *può* dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c'è punto rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio — Dio vivente, Dio assente — o un posto vuoto [...] questa dispersione, in fin dei conti, mi sembra convenire interamente l'idea stessa di alterità. Solo un discorso altro da se stesso [...] conviene alla meta-categoria dell'alterità, pensa il sopprimersi dell'alterità che diventerebbe medesima di se stessa...¹⁶⁰.

Sorvolando sull'estrema vicinanza con la tematica levinassiana del *disdire*, emergono chiaramente in questo lungo passaggio due questioni problematiche.

La prima può essere individuata nell'esitazione ricoeuriana della piena assunzione della dimensione ontologia che rappresenta — scrive Ricoeur — «la terra promessa per una filosofia che comincia col linguaggio e con la riflessione; ma, come Mosé, il soggetto che parla e riflette può soltanto scorgerla prima di morire»¹⁶¹. La seconda, invece, riguarda «una certa ambivalenza nel ripensare il rapporto tra fede e ricerca filosofica»¹⁶².

L'ontologia di Ricoeur, da lui stesso definita «ontologia militante e spezzata», volta ad individuare una *fenomenologia dei vissuti affettivi e volitivi* in opposizione al primato della rappresentazione della fenomenologia husserliana, si caratterizza per una chiara preferenza verso un *ontologia dell'atto* che conserva «la matrice aristotelica della no-

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 151.

¹⁶⁰ *Sé come un altro...* pp. 473-474.

¹⁶¹ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris 1969, trad. it. di R. Balzartotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, JacaBook, Milano, 1977, p. 33.

¹⁶² L. Alici, *In ascolto del terzo...* p. 106.

zione di essere come atto»¹⁶³, senza evitare di rilevarne alcune perplessità, come emerge in questo passo di *Sé come un altro*:

Resta che, quale che sia la possibilità di liberare ugualmente l'*ousia* aristotelica dalle catene della tradizione scolastica nata dalla sua traduzione latina con *substantia*, Aristotele sembra maggiormente preoccupato di far intersecare piuttosto che dissociare le significazioni connesse rispettivamente alla coppia *enèrgheia-dynamis* e alla serie delle accezioni aperta dalla nozione di *ousia*¹⁶⁴.

Com'è noto, nella ricerca di una lettura alternativa della tradizione metafisica, alla coppia *enèrgheia-dynamis* Ricoeur «accosta il *conatus* spinoziano»¹⁶⁵. Così scrive Ricoeur ne *Il conflitto delle interpretazioni*:

La coppia *enèrgheia-dynamis* fa segno verso un fondo d'essere a un tempo possente ed effettuale sul quale si staglia l'agire umano [...] centralità dell'agire e decentramento in direzione di un fondo di atto e potenza, questi due tratti sono egualmente e congiuntamente costitutivi di una ontologia dell'ipseità in termini di atto e di potenza¹⁶⁶.

Aggiungendo nelle pagine di *Sé come un altro*:

¹⁶³ F. Turolto, *Verità del metodo...* p. 207.

¹⁶⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro...* p. 418. Su questo punto si legga anche il passaggio contenuto ne *L'attestazione*: «questa risorsa ontologica che la filosofia aristotelica non mette a frutto in modo autonomo, non è rimasta inerte nella storia successiva dell'essere. Nell'età classica il senso dell'essere come atto si muove al riparo della teoria sostanzialistica, pur cominciando col sovvertirla, sotto il titolo del *conatus* spinoziano e dell'*appetitus* leibniziano; nell'epoca dell'idealismo tedesco il rapporto *enèrgheia-dynamis* si rovescia nella *Potenzen* di Schelling. questo rovesciamento appare compiuto in Nietzsche, il cui concetto di potenza è completamente desostanzializzato. Da là provengono espressioni che mi sono care da molto tempo, quali “il nostro desiderio di essere” e “il nostro sforzo di esistere”, espressioni che danno all'etica la sua intenzione primaria. Il rovesciamento così compiuto in seno alla coppia *enèrgheia-dynamis* segna al tempo stesso l'affrancamento dell'essere come atto rispetto all'essere come categoria, ossia, in ultima istanza, rispetto all'essere come sostanza. È questo affrancamento che inaugura l'ontologia del sé», in *Dall'attestazione al riconoscimento* a cura di F. Scaramuzza, Mimesis, Milano, 2016.

¹⁶⁵ Su questo punto cfr. anche D. Jervolino, *Ricoeur. L'amore difficile...* p.43.

¹⁶⁶ *Conflitto delle interpretazioni...* pp. 466-467.

Più di ogni altra cosa mi importa l'idea [...] che il *conatus*, o potenza di essere di tutte le cose, è più chiaramente leggibile nell'uomo, e d'altra parte, che ogni cosa esprime secondo gradi differenti la potenza o la vita, che Spinoza chiama vita di Dio¹⁶⁷.

In questo senso si può concordare con Chiodi quando scrive che «la riflessione sulla soggettività sia l'unico autentico tema che Ricoeur sviluppa nella sua ontologia»¹⁶⁸.

Ma al di là dell'interpretazione ricoeuriana dell'ontologia aristotelica, vorremmo sottolineare in Ricoeur una sorta di persistente esitazione tra l'ontologia classica e l'ontologia moderna, a cui si somma una certa ambivalenza tra fede e filosofia, che sembrerebbe *frenare una piena assunzione del paradigma triadico*.

Secondo Ricoeur è necessario *non mescolare i gesti*, al fine di garantire lo statuto proprio della filosofia. L'ironia socratica con cui si chiude *Sé come un altro* è un esempio perfetto della cautela dell'Autore nel non arrischiarsi in un terreno in cui verrebbe meno una certa razionalità, un terreno che implicherebbe una certa continuità teoretica tra filosofia e fede.. La ragione di questa esitazione, scrive Ricoeur,

sta nella cura che ho messo nel condurre, fino all'ultima riga, un discorso filosofico autonomo. I dieci studi che compongono quest'opera presuppongono la messa fra parentesi, conscia e risoluta, delle convinzioni che mi legano alla fede biblica. Non pretendo che al livello profondo delle *motivazioni*, queste convinzioni siano rimaste senza effetto sull'interesse che nutro per questo o per quel problema, fors'anche sull'insieme della problematica del sé. Ma penso di aver offerto ai miei lettori soltanto degli *argomenti* che non impegnano la posizione del lettore, che questa sia di rifiuto, di accettazione, o di sospensione rispetto alla fede biblica¹⁶⁹.

Distanza che permane anche nella ricerca ricoeuriana di un equilibrio nella sproporzione irriducibile tra amore e giustizia, cui abbiamo accennato nel paragrafo precedente, ma che ora si tratta di osservare più da vicino.

¹⁶⁷ P. Ricoeur, SA, p. 421.

¹⁶⁸ M. Chiodi, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia, 1990, p. 580.

¹⁶⁹ *Sé come un altro...* p. 100.

Ricoeur, lo abbiamo detto, si propone infatti di individuare una sorta di equilibrio tra l'amore come logica paradossale del dono e della sovrabbondanza, e la giustizia intesa come *Regola d'oro*, alla base dell'idea occidentale di giustizia distributiva. Tentativo che si dispiega in vari tornanti della sua produzione, fino al breve ma denso saggio *Amore e giustizia*, una ricapitolazione — scrive Bertoletti — «delle ricerche iniziate negli anni Cinquanta [che] parte dalla constatazione di una insanabile opposizione tra il *comandamento d'amore* [...] e la *Regola d'oro*»¹⁷⁰.

Qui Ricoeur tenta di individuare, o meglio, di tracciare, il difficile confine tra i due, poiché entrambi «si rivolgono all'azione, ciascuno a proprio modo: l'uno e l'altra la rivendicano»¹⁷¹. Dopo aver esaminato separatamente la nozione di amore e di giustizia, Ricoeur ritiene che, per comprendere l'opposizione tra la logica paradossale del dono e della sovrabbondanza etica che caratterizzano l'amore e, la regola d'oro come ciò che sta alla base dell'idea occidentale di giustizia, è necessario prestare attenzione alla loro dialettica.

Il termine dialettica deve però essere inteso, da un lato, come «riconoscimento della sproporzione iniziale fra i due termini»¹⁷² e, dall'altro, come «la ricerca di mediazioni pratiche tra i due estremi — mediazioni, diciamo subito, sempre fragili e provvisorie»¹⁷³. Due estremi che condividono un'espressione comune, ovvero il richiamo al comandamento, che però assume un significato differente nel comandamento d'amore e in quello di giustizia.

Proprio a partire da questa somiglianza nella differenza, a proposito dell'amore, Ricoeur si chiede se il comandamento di amare possieda «la stessa forza illocutoria dei comandamenti ordinari, che fanno appello all'obbedienza? E, sul piano etico, è comparabile ai principi morali, alle proposizioni che governano delle massime subordinate, come possono essere il principio utilitarista o l'imperativo kantiano?»¹⁷⁴. Come conci-

¹⁷⁰ I. Bertoletti, *Postfazione* a P. Ricoeur, *Amore e giustizia...* p. 54.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 31.

¹⁷² *Amore e giustizia...* p. 7.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 14.

liare la logica della sovrabbondanza propria dell'amore, con la logica dell'equivalenza propria della giustizia?

L'incompatibilità tra le due logiche verrebbe smentita, secondo l'Autore, nel discorso della montagna in Matteo. Qui si trovano in un medesimo contesto il comandamento di amare i propri nemici e la regola d'oro del non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te.

Secondo Ricoeur è possibile allora individuare una *circolarità virtuosa* tra amore e giustizia, se si reinterpreta la Regola d'oro nel senso di una generosità che implica

un sentimento autentico di cooperazione che conduce fino alla confessione di essere reciprocamente in debito. Così come la Regola d'oro, lasciata a se stessa, s'abbassa al rango di massima utilitaristica, nello stesso modo la regola di giustizia, lasciata a se stessa, tende a subordinare la cooperazione alla competizione [...] solo l'affinità segreta con il comandamento d'amore salva [...] da questa ricaduta in un irriflessivo utilitarismo¹⁷⁵.

Essere reciprocamente in debito rimanda al simbolismo della creazione, dell'esistenza come donazione originaria. L'amore promuoverebbe una logica della sovrabbondanza opposta alla logica dell'equivalenza tipica della giustizia, che si esplicita nella massima: *dona poiché ti è stato donato a tua volta*. Come rileva Brugiattelli: «il comandamento di amare non costituisce una semplice opposizione e tanto meno abolizione della Regola aurea, ma libera quest'ultima da un'interpretazione utilitaria e la riorienta verso un'interpretazione disinteressata»¹⁷⁶.

Amore e giustizia permangono tuttavia, nella lettura di Ricoeur, in una tensione in fondo irriducibile; anche se «fa della giustizia il medio necessario dell'amore»¹⁷⁷, l'amore non si configura in ultima istanza come vero fondamento e legittimazione della giustizia, poiché — scrive Ricoeur — «esso entra nella sfera pratica *solo* sono l'egida

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 42.

¹⁷⁶ V. Brugiattelli, *Potere e riconoscimento in Paul Ricœur. Per un'etica del superamento dei conflitti*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento 2012, p. 122.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 43.

della giustizia»¹⁷⁸. Si potrebbe dire che proprio nella mancanza di un approfondimento di un possibile dialogo tra ragione filosofica e fede che l'eredità ricoeuriana potrebbe rivelarsi fruttuosa.

È significativo infatti, per il nostro intento, che proprio a causa di questa mancanza l'ontologia ricoeuriana risulterebbe per un certo verso incompleta, o meglio, seppur nell'eredità che ci consegna, non intravedrebbe il potenziale insito nel bene comune come origine e legittimazione della giustizia, dunque di *chiunque* e *ciascuno*. Da un lato infatti, come osserva Jervolino,

l'essere dell'ontologia fenomenologico-ermeneutica ricoeuriana [...] è un campo plurimo di senso che delimita uno spazio infinito di dicibilità (di pensabilità). In questo spazio avviene (può avvenire) la conquista di sé da parte di sé, in questo spazio avviene (può avvenire) l'incontro con l'altro¹⁷⁹.

Dall'altro, quella di Ricoeur rimane un'ontologia non *sistematicamente dichiarata*, una *terra promessa inattingibile*, per cui, come osserva Alici, «l'istanza terza tende ad essere recuperata soprattutto in senso storico-istituzionale più che etico-metafisico, cioè sul piano di istituzioni giuste più che del bene comune, che in realtà è l'unico fondamento della loro legittimazione»¹⁸⁰.

Sul rapporto fra ontologia e fede, con qualche differenza e con particolare riferimento alle conclusioni dell'opera ricoeuriana del 1990, Melchiorre parla di *arretramento teoretico* e scrive:

Si rimane perplessi di fronte alle riserve avanzate in *Soi-même comme un autre*. Ne restiamo convinti ove siano rivolte contro ogni pretesa autofondativa del cogito e ancora ove difendano, a fronte della teologia, il ruolo autonomo della filosofia, ma pensiamo ad un arretramento teoretico ove comunque si oppongono all' "ambizione della fondazione ultima". Si può anche ritenere che l'arresto finale di fronte al di-

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 46.

¹⁸⁰ L. Alici, *In ascolto del terzo...* p. 106.

lemma che, nell'ultima alterità, non sa se riconoscere l'essere stesso di Dio o il vuoto dell'indicibile [...], corrisponda al giusto riserbo di determinare teoreticamente la realtà del Fondamento: già altrove Ricoeur aveva indicato, a questo riguardo, la via più adeguata dell'ermeneutica sui simboli storici della coscienza religiosa. Ma in questo caso si sarebbe dovuto dire che la riserva va fatta sulla questione dei Nomi, sulle possibili determinazioni dell'Assoluto, non sull'asserto che dice dell'Essere o del Fondamento¹⁸¹.

Concludendo, ci sembra di poter dire che l'esitazione ricoeuriana di fronte alla dimensione ontologica e alla possibile conciliazione fra ricerca filosofica e fede religiosa, sia alla base della difficoltà di assumere il terzo come fondamento e legittimazione della giustizia impendendo al contempo una possibile «verticalizzazione metafisica»¹⁸².

Tale difficoltà sembra dipendere — a nostro avviso — dal non aver esplorato sino in fondo alcuni aspetti e potenzialità del paradigma triadico che — come si vedrà nel capitolo conclusivo — potrebbe invece offrire le risorse speculative per una valorizzazione dell'istanza terza che possa diventare costitutiva della stessa reciprocità, in grado di veicolare un'etica della reciprocità, che non si riduca alla mera logica dello scambio, *do ut des*, ma che possa invece convivere con l'asimmetria del rapporto interpersonale, facendo dell'inclusione il suo tratto costitutivo.

¹⁸¹ V. Melchiorre, *Per una teoria dell'intersoggettività*, in *L'io dell'altro...* p. 85.

¹⁸² L. Alici, *In ascolto del terzo...* p. 107.

Capitolo 5

Nancy e Levinas: una questione aperta

5.1 *Senso di un confronto*

Prima di passare al capitolo conclusivo di questo lavoro che tenterà di riunire i fili della riflessione fin qui svolta sul terzo a partire da Levinas, riteniamo sia utile coinvolgere ancora un ultimo interlocutore: Jean-Luc Nancy. Tale coinvolgimento, è bene precisarlo, non ha la pretesa di esaurire un confronto quanto piuttosto di provare a mettere in luce alcuni aspetti che, a nostro avviso, indicano una serie di convergenze fra i due Autori e offrono, al contempo, la possibilità di individuare ulteriori elementi per una rielaborazione della nozione di terzo.

Convergenze che certamente, nel medesimo tempo, comportano delle fratture, delle divergenze piuttosto nette, eppure ciò non implica il venir meno di una certa prossimità, di un certo “con-tatto” fra i due, per utilizzare un’espressione cara a Nancy.

Prossimità che richiede però una precisazione, quasi una precauzione.

Diversamente da Ricoeur che, fin dalle opere giovanili, come abbiamo visto, sviluppa un confronto serrato ed esplicito con la filosofia di Emmanuel Levinas, Nancy sembrerebbe limitare il suo confronto a pochissimi riferimenti espliciti. Eppure, ad uno sguardo più attento, questa sorta di “timore reverenziale” assume quasi i tratti di un *occultamento*, di una *secretazione*: come se Nancy, in alcuni momenti della sua opera, cancellasse quelle tracce che in realtà potrebbero rivelare più di una prossimità con il filosofo di Kaunas, al punto che si sarebbe tentati quasi di affermare che si tratti in fondo di un debito non riconosciuto. Molti temi fondamentali della proposta nanciana, quali ad esempio quelli della nudità, dell’esposizione, dell’inanticipabilità e della mancanza di segreto, non possono non richiamare una profonda eco della lezione levinassiana. Seppur tali temi in Nancy non conducano, come in Levinas, verso un’*eresia fenomenologica*, quanto piuttosto verso un’*eresia dell’ontologia*, l’interprete — osserva Meazza

— «non può non segnalare la lezione di Levinas (troppo poco citato da Nancy e tuttavia presente in molti momenti del suo lavoro»¹. Non a caso, soprattutto in ambito anglosassone, si è assistito negli ultimi anni a un crescente interesse verso i due Autori².

Da parte nostra, non abbiamo la pretesa di ricostruire in maniera esaustiva il confronto fra Emmanuel Levinas e Jean-Luc Nancy; un'impresa che richiederebbe tempi e luoghi differenti. Ciò che ci proponiamo, invece, in linea con l'intenzione di fondo che guida questo lavoro, è rileggere alcuni momenti della proposta di Jean-Luc Nancy, individuando quei luoghi in cui emerge in maniera più esplicita un confronto con l'opera di Emmanuel Levinas, in particolare in ordine alla nozione del terzo che, come vedremo, entrambi gli Autori sviluppano a partire dal concetto heideggeriano di *Mitsein*. Da qui procederemo evidenziando come tale questione conduca certamente a due differenti prospettive etiche che non escludono tuttavia la possibilità di un dialogo fruttuoso.

Si tratterà poi di mostrare, dopo una breve ricostruzione del pensiero nanciano, come anche nella sua proposta, la figura del terzo, la giustizia, il *comune*, non riesca a sottrarsi a una certa ipoteca dell'esclusione; come anche in Nancy in fondo permanga una certa difficoltà che gli impedisce di pensare in maniera radicale il *comune* come apertura di una con-divisione che sia in grado di configurarsi come effettiva condizione di inclusione, come condizione costituente del nostro stare-gli-uni-con-gli-altri.

Tale difficoltà, che a nostro avviso costituisce il filo rosso fra i due Autori, seppur con intensità e sviluppi differenti, condurrebbe anche la filosofia di Nancy alla difficoltà di una radicalizzazione del tema del terzo. Ciò consisterebbe, anche in Nancy, in una limitata assunzione del paradigma triadico e nell'aver abbandonato troppo rapidamente alcuni momenti della tradizione teologica, sottovalutandone le profonde implicazioni speculative per un pensiero del *comune* e che invece consentirebbero di pensare un *comune* sottratto sia alla mera comunanza che alla semplice differenza indifferente.

¹ C. Meazza, *La comunità svelata. Questioni per Jean-Luc Nancy*, Guida, Napoli, 2010, p. 9

² Cfr. in particolare M. Fagan, *Ethics and Politics after Poststructuralism: Levinas, Derrida and Nancy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016; M. Kourie, B. Hofmeyr, *Levinas, Nancy and the Being of Plurality* In *Philosophia. International Journal of Philosophy* 17 (2), 2016, 175-188; D. Rugo, *Jean-Luc Nancy and the Thinking of Otherness: Philosophy and Powers of Existence*, Bloomsbury, London, 2013.

La tradizione teologica (alcuni momenti in particolare, come vedremo nel capitolo conclusivo di questo lavoro) — osserva Meazza — «che proviene dal monoteismo sa tutto questo con una radicalità ancora più estrema. Muovendo da un imperativo che proviene dall'etica cerca di sottrarre il *comune* sia alla comunanza che alla semplice differenza indifferente. Pensa un terzo che eccede la logica stessa dell'eccedenza»³.

Proprio nel cuore di questa convergenza diventa possibile mostrare come tanto Levinas quanto Nancy, condividano la medesima difficoltà nel formulare un pensiero dell'alterità, un essere-insieme, che sia capace di includere ogni volta tutti e ciascuno; quindi la realizzazione di un'etica che non sia soltanto in "potenza", un'*etica del possibile*, ma un'etica che possa concretamente realizzarsi nella dimensione pratica, sociale e politica, senza rimanere il sogno della ragione teoretica.

Si tratterà di motivare questa ipotesi nel corso del seguente capitolo, senza alcuna pretesa di esaustività, ma unicamente con l'intento di ampliare e promuovere il confronto critico attorno alla figura di Levinas (con particolare riferimento alla questione del terzo).

Dopo queste precisazioni, volte a motivare la nostra scelta di assumere Nancy come interlocutore e a inquadrarlo nel presente contesto, passiamo ora allo sviluppo di tale confronto.

³ C. Meazza, *La comunità...* p. 12.

5.2 *Mitsein: Nancy tra Heidegger e Levinas*

Abbiamo visto, nella prima parte di questo lavoro, la centralità che assume il confronto con l'ontologia heideggeriana all'interno della proposta levinassiana. In particolare, per l'intento di questo lavoro, la rilettura critica del concetto di *mit-(da)sein* sviluppata da Levinas ne *Il tempo e l'altro*, rappresenta certamente il nucleo concettuale fondamentale della nozione di terzo che rimarrà invariato anche nelle formulazioni successive.

La figura di Heidegger assume un ruolo centrale anche nella filosofia di Jean-Luc Nancy e delinea al contempo un punto di tangenza e prossimità con la filosofia levinassiana. Nel suo volume *Jean-Luc Nancy and the thinking of otherness*, Daniele Rugo scrive a questo riguardo: «la condizione per descrivere l'originalità del pensiero di Nancy emergerà dal confronto creativo fra i due Autori (Nancy-Heidegger)»⁴ e poco dopo aggiunge:

tale contesto motiva la presenza di un terzo interlocutore: Emmanuel Levinas [...] mentre Jean-Luc Nancy non dichiara mai esplicitamente il debito nei confronti dell'opera di Levinas, tuttavia si ha l'impressione che questo "ritorno" a Heidegger a proposito del tema della socialità e dell'alterità sia invero una risposta e una critica alla radicale posizione anti-heideggeriana di Levinas⁵.

Anche Rugo dunque sostiene la presenza di un debito implicito nell'opera di Nancy e tenta di mostrare come la ripresa di alcuni temi, benché diversamente sviluppati, sia strettamente collegata e costituisca una risposta, seppur implicita, alla posizione di Levinas nei confronti di Heidegger.

Anche Hofmeyr e Kourie, nel recente saggio *Levinas, Nancy and the Being of Plurality*, evidenziano la prossimità tra i due Autori, sempre a partire dalla filosofia heideggeriana.

⁴ D. Rugo, *Jean-Luc Nancy and...* p. 1 (trad. nostra) .

⁵ *Ibidem*.

geriamo. Così si legge nel saggio: «Entrambi gli Autori, perciò, si allontanano dalla fenomenologia esistenziale di Heidegger nel perseguimento di un'alterità fondamentale o costitutiva che supporta la convinzione, comune ad entrambi, che il sé non può sussistere senza l'altro»⁶.

Da parte nostra, per le intenzioni che reggono questo lavoro, riteniamo che, a partire dalle differenti analisi sul concetto di *Mit-(da)sein*, sia possibile segnalare non soltanto la distanza che a un primo sguardo sembrerebbe prospettarsi fra i due Autori, ma diversi punti comuni. Tra questi vi è di certo l'intenzione, comune a entrambi, di riformulare una concezione della soggettività costitutivamente aperta all'alterità, elaborata, da un lato, in stretta connessione con una critica dell'ontologia heideggeriana (Levinas) e, dall'altro, con una *riscrittura* dell'analitica esistenziale del *Dasein* (Nancy).

Il saggio *L'«etica originaria» di Heidegger*, scritto su richiesta di Monique Canto-Sperber per il *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, apparso nel 1996, (stesso anno in cui Nancy dà alla luce *Essere singolare plurale*) costituisce il punto di partenza del nostro confronto. La figura di Heidegger assume un ruolo particolarmente rilevante poiché tutta la proposta dell'Autore si pone in fondo come un ripensamento e una "riappropriazione" dell'ontologia heideggeriana, come una "riscrittura" dell'analitica esistenziale.

Nella penultima pagina del saggio sopracitato, in nota, Nancy scrive: «in altri termini, e in maniera lapidaria: Levinas non è *uscito fuori* per caso da Heidegger (provenendo da lui e andando fuori di lui). Ma si vorrebbe suggerire anche la rilettura di Levinas a partire da Heidegger»⁷. Questo passaggio rappresenta uno dei due unici riferimenti espliciti a Levinas in tutto il saggio. Sembrerebbe invero troppo poco per postulare un qualsiasi tipo di confronto, eppure riteniamo che non sia affatto fuori luogo sostenere che in questo saggio «non è in gioco semplicemente una rilettura del *Dasein*, ma è

⁶ A. B. Hofmeyr, & M. Kourie, *Levinas, Nancy and the Being...* pp. 177-188 (trad. nostra).

⁷ J.-L. Nancy, *L'«etica originaria» di Heidegger* in *La pensée derobée*, Paris, 2001, trad. it. M. Vergani, *Il pensiero sottratto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 126.

la stessa prospettiva filosofica di Nancy che qui si espone»⁸ e — aggiungiamo noi — proprio in risposta alla critica levinassiana del *mitsein* heideggeriano.

Vediamo di comprendere in che modo.

Cominciamo con il dire che la convinzione che guida la “riformulazione” nanciana del *Dasein* heideggeriano, è che «l’essere-con (il *Mitsein*, il *Miteinandersein* e il *Mitdasein*) è definito con chiarezza, dallo stesso Heidegger, essenziale alla costituzione del *Dasein* medesimo [...] il *Dasein* è soltanto l’uno, ogni uno, dell’uno-con-l’altro»⁹. Ciò rende piuttosto esplicito l’intento di Nancy, che non è tanto quello di una mera interpretazione dell’analitica esistenziale, quanto piuttosto una vera e propria prosecuzione di ciò che Heidegger avrebbe invece con troppa fretta abbandonato:

Il tema dell’essere-con e della co-originarietà dev’essere ripreso e deve «re-inizializzare» l’analitica esistenziale, se quest’ultima intende rispondere alla questione del senso dell’essere, o dell’essere in quanto senso. Ma se il senso dell’esser è segnalato innanzitutto dal porsi in gioco dell’essere nel *Dasein* e come *Dasein*, allora, appunto in quanto senso, questo porsi in gioco non può attestarsi ed esporsi se non, in primo luogo, sotto forma di essere-con: il senso, infatti, non è mai per uno, ma sempre dall’uno all’altro, sempre tra l’uno e l’altro [...] rivelandosi come posta in gioco del senso dell’essere, il *Dasein* si è già rivelato, prima di ogni altra esplicitazione, come essere-con¹⁰.

Tale passaggio è importante in quanto indica, al contempo, sia la direzione della proposta del filosofo di Strasburgo, sia la distanza che lo separa da Levinas. Abbiamo mostrato nella prima parte di questo lavoro come Levinas respinga senza soluzione di continuità e in maniera piuttosto netta il concetto heideggeriano di *Miteinandersein*. Tale concetto, secondo Levinas, si riduce a una mera collettività basata sul *fianco a fianco* che si costituisce intorno a un terzo termine comune che fa da intermediario; comunione che non tiene conto del *faccia a faccia* come relazione originaria.

⁸ C. Meazza, *La comunità s-velata...* p. 27.

⁹ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris, 1996, trad. it. D. Tarrizzo, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 2001, p. 39.

¹⁰ *Essere singolare...* pp. 39-40.

Nancy, al contrario, ritiene che Heidegger non abbia sviluppato fino in fondo tutte le implicazioni del concetto di *Mitsein*, nel senso che avrebbe tralasciato proprio la cosa più importante: inscrivere l'alterità del *Mitsein* nel cuore stesso del *Dasein*.

Soltanto se l'alterità è pensata immediatamente come ciò che appartiene all'intima struttura dell'esserci è possibile, secondo Nancy, garantire l'imperativo pratico del *Mitsein*. Ciò che è essenziale, lo vedremo, è pensare originariamente la relazione «strappandola contemporaneamente da ogni fondamentalismo dell'origine [...] per Nancy l'etica come filosofia prima di Levinas mancherebbe della forza di un imperativo ontologico. La relazione giungerebbe in qualche modo *dopo* l'avvento dell'Altro»¹¹.

Se Levinas ritiene necessario abbandonare il terreno dell'ontologia in direzione dell'*altrimenti che essere*, al contrario Nancy ritiene ancor più necessario non separare l'etica dall'ontologia, poiché «quanto egli [Levinas] intende per “altrimenti che essere” bisogna intenderlo come “il più proprio dell'essere”, perché si tratta appunto di pensare l'essere-con piuttosto che la contrapposizione tra l'altro e l'essere»¹².

Questa affermazione lascia emergere in maniera piuttosto evidente la distanza che separa i due Autori nella rispettiva formulazione della loro proposta. Nancy, in particolare, traduce in un linguaggio ontologico tanto la nozione di alterità quanto la relazione di prossimità. L'ontologia costituisce dimensione fondamentale per un pensiero dell'etica. Per questo, Nancy sostiene che «vi sarebbe modo di mostrare come, con Heidegger e con l'epoca di Heidegger, la filosofia si sia (di nuovo) compresa come «etica» piuttosto che come «sapere»¹³.

Sebbene dunque in Heidegger non sia dia una morale *tout court*, intesa come corpo di principi e fini per la condotta, tuttavia nella *Lettera sull' "umanismo"* egli direbbe qualcosa di fondamentale, da riprendere e coltivare per un pensiero dell'*ethos*: «ciò che è l'uomo in quanto deve agire, non è un aspetto particolare del suo essere: è il suo essere stesso»¹⁴. In questo passaggio si ritroverebbe la lezione più importante di Heidegger ri-

¹¹ C. Meazza, *La comunità...* p. 27

¹² *Essere singolare...* p. 47, nota.

¹³ J.-L. Nancy, *L'«etica originaria»...* pp. 98-99.

¹⁴ *Ivi*, p. 101.

guardo l'etica, non come insieme di norme quanto piuttosto come ciò che è più proprio dell'esserci, dell'uomo.

L'agire infatti, lungi dall'essere un attributo contingente o una semplice facoltà, si configura come il tratto essenziale del *Dasein*. Nancy lo chiarisce poco più avanti quando scrive: «l'essere in quanto essere del *Dasein*, è la posta in gioco della sua condotta, e la sua *condotta è la messa in gioco* dell'essere»¹⁵. L'essere dell'esserci e l'agire in quanto condotta, come messa in gioco dell'essere e del senso, implicano per Nancy la possibile curvatura dell'ontologia nell'etica e viceversa. Contrariamente a Levinas — osserva Rugo — «Nancy risolve la problematica etica attraverso una svolta apparentemente più heideggeriana: l'etica non può essere individuata al di fuori dell'ontologia, l'etica è piuttosto il problema centrale dell'ontologia»¹⁶.

Nella rilettura nanciana del *Dasein* heideggeriano, l'agire cessa allora di essere inteso semplicemente come una facoltà o un attributo, de-sostanzializzando lo stesso concetto di *Dasein* che non è più il nome di una sostanza quanto piuttosto *il nome di un agire*. Essere e agire, ontologia ed etica non costituiscono due dimensioni separate, come nell'opera di Levinas, poiché, se così fosse — scrive Nancy — «il senso, l'agire e l'etica dovrebbero venire dopo e d'altrove che dal fatto d'essere»¹⁷. Il senso si dà nell'essere-gli-uni-con-gli-altri: non c'è senso — scrive Nancy — «se il senso non è spartito, e questo non perché ci sarebbe un significato, primo o ultimo, che tutti gli esseri avrebbero in comune, ma perché *il senso è esso stesso la spartizione dell'essere*»¹⁸.

Tutto si compie dunque in una dimensione d'immanenza, l'apertura nella quale l'essere si offre al *Dasein* come agire essenziale, si compie unicamente nel fatto concreto dell'esistenza. Nancy gioca con i due termini “esistenza” ed “ek-sistenza” (*come essere «fuori di sé»*): essendo infatti quest'ultima nient'altro che una *grafia modificata* del termine esistenza, ciò che la sua struttura designa «ha luogo direttamente nell'esistenza concreta [...] l'etica che qui si annuncia non si riferisce a nient'altro che all'esistenza.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ D. Rugo, *The thinking...* p. 127.

¹⁷ *Ivi*, p. 103.

¹⁸ *Essere singolare...* p. 6.

Nessun «valore», nessun «ideale» che fluttua al di sopra dell'esistenza concreta [...] le fornisce in anticipo una norma e un significato»¹⁹.

Con questo Nancy non intende lasciare nell'indeterminazione il "senso" dell'agire etico, quanto piuttosto evitare ogni ritorno a un qualche fondamentalismo dell'origine, ad un'origine come fondamento; per questo egli giunge ad affermare che «il senso, in effetti, è la "struttura dell'apertura". Ma una tale struttura non è la predisposizione di un varco (come l'apertura di una sorgente, per esempio, da dove il senso potrebbe scaturire): essa è l'attività d'aprire, o di aprirsi in quanto far-senso»²⁰. Il senso non ha provenienza, non si configura come alcunché di disponibile, non è un'origine di cui si possa rivendicare la proprietà. Questo assunto costituisce per Nancy il punto cruciale di un pensiero radicale dell'etica: «*pensare l'origine come ethos, o condotta, non è la stessa cosa che rappresentare un ethos originario (o principale), ma scivolare impercettibilmente dall'uno all'altro è facile*»²¹. Questo sarebbe ciò che Nancy rimprovererebbe in fondo non soltanto a Heidegger, ma altresì all'etica di Levinas: un'oscillazione che rischia di far precipitare l'etica verso la passione dell'origine, verso la nostalgia di un senso che, seppur assente, continua a presentare la sua "potenza" di esclusione. Non a caso, poco più avanti Nancy aggiunge: «la difficoltà non è solo di Heidegger, la si troverebbe senza dubbio ugualmente in Levinas o in Spinoza»²².

L'etica che Nancy ha in mente non proviene da nessun al di là dell'essere, da nessun altrove trascendente l'immanenza dell'esistenza concreta del *Dasein*. È chiaro che ci troviamo qui su una linea del tutto contrapposta a quella levinassiana, che emerge in maniera ancora più marcata in riferimento al tema della responsabilità.

In Levinas la responsabilità designa un movimento a senso unico e non reciproco che procede dal medesimo verso l'altro e non richiede, come condizione necessaria, la responsabilità del medesimo verso se stesso. Nella prospettiva di Nancy, al contrario, essere responsabili verso gli altri implica quale presupposto necessario l'essere respon-

¹⁹ *Ivi*, p. 107

²⁰ *Ivi*, p. 108

²¹ *Il pensiero sottratto...* p. 112.

²² *Ibidem*.

sabili verso se stessi. La responsabilità verso se stessi è ciò che contiene la possibilità e insieme la necessità di poter essere responsabili di qualcun altro; in tal senso non avrebbe nulla di solipstico o di egoistico, al punto tale che Nancy afferma: «solo un soggetto interamente responsabile del senso, e della propria esistenza come facente senso, senza assoggettamento preliminare ad alcun senso fissato, può essere interamente un soggetto etico»²³.

Dovremmo dire allora che il soggetto di Levinas, esposto all'altro fino a diventarne ostaggio, secondo le coerenze di Nancy, non può essere considerato come un soggetto etico in quanto rispondente senza alcuna possibilità di sottrarsi all'ingiunzione proveniente dal volto. Il soggetto levinassiano sarebbe allora già sempre «assoggettato alla forza di seduzione di una qualche evidenza di valore al cui forza attrattiva si imporrebbe dall'alto della decisione del soggetto»²⁴. L'unica obbligazione in grado di rispettare il *soggetto etico come interamente responsabile del senso*, non può che provenire da lui stesso. La chiamata a cui risponde il soggetto etico in Levinas e in Nancy non è la medesima. Non proviene da nessun altrove ma dalla stessa intimità del *Dasein*. Scrive così Nancy:

Si potrebbe trascrivere: nulla è più ordinario della chiamata, il più delle volte disattesa, al «senso dell'esistenza», e nulla è più raro del fatto di rispondere a questa chiamata in modo conforme («responsabile»), cioè senza ingannarsi attraverso un «senso» che si suppone sia dato all'esistenza, come al di qua o dal di là della stessa, al posto di limitarsi al far-senso dell'ek-sistere²⁵.

Se vuole rispettare l'imperativo etico, tale chiamata deve sospendere nel medesimo tempo la logica della causa e dell'effetto, per cui l'agire, la responsabilità verso l'altro non sono mai dati al di fuori dell'essere stesso, né in un altrove come *altrimenti che essere*, ma proviene dall'esserci stesso. All'istanza verticale e trascendente del volto come ciò che inaugura il momento etico e che istituisce il soggetto responsabile nell'impossi-

²³ *Ivi*, p. 110.

²⁴ C. Meazza, *La comunità...* p. 31.

²⁵ *Il pensiero...* p. 115.

bilità di sottrarsi all'ingiunzione assoluta, Nancy contrappone l'orizzontalità e l'immanenza di un "imperativo" che proviene dal cuore stesso dal *Dasein* e ne costituisce il senso, «indiscernibile — come scrive Ariemma — dalla problematica dell'esposizione, come logica della singolarità, diviene in [Nancy] la questione fondamentale»²⁶. Contrariamente al tentativo levinassiano di radicalizzare la fenomenologia per giungere ad un'esposizione assoluta, l'esposizione implica una ontologizzazione e non una semplice convocazione. Precisa così Nancy ne *Il senso del mondo*:

La fenomenologia non apre ciò che, del senso e di conseguenza del mondo, precede infinitamente la coscienza e l'appropriazione significativa del senso, cioè non apre a ciò che precede e sorprende il fenomeno del fenomeno stesso, non apre alla sua venuta e al suo sopraggiungere. In un certo senso la fenomenologia non parla d'altro: dell'apparire. Ma poiché ci convoca alla presenza pura dell'apparire e dunque ancora a *vederla*, malgrado tutto essa non è ancora, o non ancora abbastanza, l'essere o il senso dell'apparire²⁷.

Anche per Nancy dunque il senso è ciò che non può essere ricondotto all'intenzionalità della coscienza ma esso significa soltanto attraverso l'esposizione —ogni volta singolare — dell'esistenza come co-esistenza. Nella rilettura nanciana allora il *Mit*, il con, non è — come scriveva Levinas nell'ultima pagine de *Il tempo e l'altro* — «collettività intorno a qualcosa di comune [...] che si ritrova all'interno del soggetto solo»²⁸, bensì «la misura di un'origine-di-mondo come tale, o di un'origine-di-senso come tale»²⁹.

Essere-con — scrive Nancy — «significa fare senso in modo vicendevole, e soltanto in questo modo. Il senso è la misura intera dell'incommensurabile "con". Il "con" è la

²⁶ T. Ariemma, *Logica della singolarità. Antiplatonismo e ontografia in Deleuze, Derrida, Nancy*, Aracne Editrice, Roma, 2009, p. 94.

²⁷ J. -L. Nancy, *Le sense du monde*, Galilée, Paris, 1993, trad.it. F. Ferrarri, *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano, 1997, p. 28.

²⁸ *Il tempo...* p. 56.

²⁹ *Essere singolare...* p. 111.

misura intera dell'incommensurabile senso (dell'essere)»³⁰. Nancy sostituisce quindi alla relazione del faccia a faccia di matrice levinassiana, all'*uno-per-l'altro* della relazione di prossimità, l'essere-gli-uni-*con-gli-altri*.

Il senso come *Mit-sein*, come essere gli uni *accanto* agli altri, richiama inevitabilmente una dimensione spaziale, poiché lo stare accanto implica inevitabilmente la condivisione di uno spazio comune, seppure improprio; come vedremo più avanti, tale senso si configura allora come «apertura nella quale ci si troverebbe esposti, quindi *davanti a*, prima di ogni sguardo identificante, prima che l'alterità mi incontri nel richiamo di un volto»³¹.

Nancy ritrova dunque nel *con* tutto ciò che Levinas aveva invece di fatto escluso nella sua rilettura del *Mit-sein* heideggeriano. Il *con* ripreso e rimodulato da Nancy non è la collettività anonima che dice *Noi* rivolta verso la verità, bensì l'apertura stessa della relazione che garantirebbe, al contempo, che l'alterità dell'altro non sia ricondotta alla sovranità del soggetto.

Diversamente da Levinas, Nancy concepisce il *Mitsein* come possibilità esistenziale più propria del *Dasein*, per cui «l'essere heideggeriano dovrebbe essere compreso come singolarità non riducibile a una totalità anonima»³². Il *con* non è qualcosa di accessorio, di secondario, per cui in un primo momento vi sarebbe il *Dasein* e poi il *Mit-ein-andersein*. Il *con* è originario. Come osserva King: «anche quando il *Da-sein* pensa di non aver bisogno degli altri [...] ciò si rende possibile soltanto come modalità privativa dell'essere-con»³³.

Il *con* rende possibile una doppia “dischiusura”, per cui «il movimento verso il mondo non può essere separato dal movimento verso l'alterità»³⁴. Esso è l'esposizione della pluralità, dell'uno-accanto-all'altro, la spaziatura del *tra noi*. Pluralità che implica

³⁰ *Essere singolare...* p. 111.

³¹ C. Meazza, *La comunità s-velata...* p. 8

³² D. Rugo, *The thinking...* p. 136 (trad. nostra).

³³ M. King, *A guide to Heidegger's Being and Time*, Sunypress, New York, 2001, p. 75 (trad. nostra).

³⁴ D. Rugo, *The thinking...* p. 137 [trad. nostra]

simultaneamente l'uno e i molti. Essere-con come ciò che rende possibile la separazione, utilizzando le parole di Blanchot "insieme solo se separati".

Il *con originario* che Nancy cerca nella sua riscrittura dell'analitica esistenziale, a partire dal singolare plurale delle origini, ha a che fare con la nozione di esposizione:

Se il senso dell'essere è segnalato innanzitutto dal porsi in gioco dell'essere nel *Dasein* e come *Dasein*, allora, appunto in quanto senso, questo porsi in gioco non può attestarsi ed *esporsi* se non, in primo luogo, sotto forma di essere-con: il senso, infatti, non è mai per uno, ma sempre dall'uno all'altro, sempre tra l'uno e l'altro³⁵.

Essere, senso, pluralità, rimandano nella proposta di Nancy a una differente *esposizione* dell'essere. Diversamente da Levinas, Nancy assume l'essere come originaria correlazione secondo una logica che «in un solo colpo — osserva giustamente Rugo — nomina insieme il plurale e il singolare»³⁶.

Tanto Levinas quanto Nancy ritornano a Heidegger. Entrambi hanno sostenuto la necessità di questo ritorno *seppur per uscirne*, poiché ogni pensiero a venire *resta tributario* dell'ontologia heideggeriana. In questo ritorno e in questa uscita si decide l'*etica come filosofia prima* di Emmanuel Levinas e l'*ontologia come etica* di Jean-Luc Nancy. Nella differente declinazione del "con" si decide e si declina la natura dell'altro e del terzo, la piega del nostro *stare insieme*.

³⁵ *Essere singolare...* p. 40 cn.

³⁶ D. Rugo, *The thinking...* p. 141.

5.3 Esposizione e de-posizione

Il tema dell'esposizione nella filosofia di Nancy affonda le sue radici nella necessità, comune a Levinas quanto a Ricoeur, di abbandonare la soggettività cartesiana al fine di raggiungere un'alterità che non si dia come mero riflesso della soggettività trascendentale. Contrariamente a Levinas, in Nancy, lo abbiamo visto nel paragrafo precedente, l'alterità non rimanda ad una dimensione di ulteriorità, trascendenza, ma si iscrive nell'esistenza stessa, nel cuore stesso del *Dasein*, quindi, *un'alterità che è nell'immanenza stessa*. Lo sforzo di tutta la filosofia di Nancy può essere sintetizzato rifacendoci alle parole di Villani:

Pensare una trascendenza che resta «inchiodata» nell'immanenza [...] il trascendimento è sempre orizzontale [...] un mutuo *comparire* di singolarità che, spogliate di significati dati, *reciprocamente si espongono*: il senso coincide con questo gesto di esposizione, non c'è oltrepassamento, *il senso è stare nella comparizione*³⁷.

Deposizione del sé ed esposizione «devono in qualche modo sovrapporsi perché una comunità sia davvero nella prossimità del *Mit-sein* [...] l'esposizione è come la condizione di un *Mit-sein*, non vi sarebbe infatti comunità del *Mit-sein* senza la deposizione del semplice sé»³⁸. Deposizione ed esposizione sono i due “momenti” essenziali a partire dai quali è possibile cogliere la cifra dell'opera nanciana.

La deposizione del sé operata da Nancy in una delle sue opere più importanti, *Ego sum*, mira infatti a scardinare e sconvolgere l'auto-referenzialità del soggetto come unico detentore del senso. Il senso a sua volta, si espone nell'assenza di un significato dato una volta per tutte, nell'assenza di un rimando a un'origine, secondo «una molteplicità

³⁷ M. Villani, in J. -L. Nancy, *L'altro ritratto*, a cura di Daniela Calabrò e Massimo Villani, Castelvecchi, Roma, 2014, pp. 8-9.

³⁸ C. Meazza, *La comunità s-velata...* p. 153.

di frammenti singolari di senso che non appartengono ad alcuna unità e ad alcuna stanza»³⁹.

In *Ego sum* troviamo una esplicita formulazione del progetto nanciano di *erosione del soggetto*. Così leggiamo in una delle ultime pagine:

Il soggetto sprofonda in questo abisso. Ma *ego* vi si annuncia: vi si esteriorizza, il che non significa che porti al di fuori la faccia visibile di un'interiorità invisibile. Significa letteralmente che *ego* fa o si fa *esteriorità*, spaziatura di un luogo [...] *Ego, unum, quid*: solamente questo pensiero può apprendere a non dare luogo a nessun riconoscimento del suo soggetto, dell'uomo. Esso si è sempre *sottratto in anticipo alla possibilità di riconoscersi* e dunque alla possibilità di pensare. *Ego* contrae il pensiero al punto tale da strapparlo da sé. Non è una violenza o non lo è nella misura in cui, a partire da *Descartes*, il pensiero ha rifiutato di affrontare la sua stessa conclusione: la violenza si genera in ciò che si rifiuta di affrontare. Ma la conclusione di *ego* non è di per sé violenza né disordine né malattia, benché senza dubbio un caos si agiti in essa: è piuttosto l'*ingiunzione* di una prova e di un compito che potrebbero dare forma all'avvenire meno improprio dell'uomo⁴⁰.

Un lungo e complicato passaggio in cui emergono non soltanto la volontà esplicita di una riforma della soggettività cartesiana ma altresì alcune consonanze, non dichiarate, con la soggettività levinassiana, che tenteremo di mostrare.

Il soggetto nanciano è un soggetto che si fa esteriorità, che non riposa sulla stabile certezza della sua identità con se stesso. Esso si trova da sempre e costitutivamente esposto al suo fuori, all'altro, «non è pensabile che in rapporto agli altri»⁴¹. Nessuna interiorità o intimità con sé, ma da sempre esteriorità in quanto apertura all'altro. Svuotato di ogni interiorità e sostanzialità, il soggetto è il luogo di una esposizione senza segreto

³⁹ D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano, 2006, p. 20

⁴⁰ J.-L. Nancy, *Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979, trad. it. *Ego sum*, Bompiani, Milano, 2008, p. 155 cc.nn.

⁴¹ R. Esposito, *Introduzione a Essere singolare plurale...* p. XIX.

che Nancy ritrova nelle maglie della filosofia hegeliana; nell'assoluto come esposizione del ritrarsi di ogni fondamento, sostanza senza sostanzialità.

Nel testo *L'inquietudine del negativo* egli approfondisce e rilancia il tema dell'esposizione come cifra della soggettività aperta all'alterità, emerso in *Ego sum*. Leggiamo qui: «il soggetto hegeliano non è in nessun modo *il sé che sta a sé*. È invece, ed essenzialmente ciò o colui che dissolve ogni sostanza — ogni istanza già data, [...] capace di riposare in sé e di godere senza riserve della sua padronanza e della sua proprietà»⁴². Nancy ritrova in Hegel l'“idea” di una soggettività priva di qualunque stabile auto-identità, una soggettività come permanente fuoriuscita da sé che rende impossibile e impensabile qualsiasi appropriazione. Un'instabilità — osserva Meazza — «che depone ogni figura [...] una fuoriuscita da sé in quanto tale inappropriabile»⁴³.

Il sé, il soggetto hegeliano sarebbe l'emblema di una soggettività costitutivamente aperta ed esposta all'alterità, ma non ad un'alterità come alcunché di dato e stabile che potrebbe essere ricondotta al sé e dunque ricompresa in esso. Riprendendo il dispositivo della dialettica, Nancy insiste in maniera particolare sul concetto di negazione: «La negatività dissolve l'altro che è dato [...] per renderlo un altro che non è dato: per renderlo un altro che, in quanto è il *mio altro*, è l'alterità infinita del sé»⁴⁴. Un passaggio importante che rivela come tanto la soggettività quanto l'alterità non possano essere pensate come due sostanze o entità separate; al contrario, esse si implicano a vicenda, l'altro è già sempre implicato nel sé.

Tanto da poter affermare che il soggetto non è prima di questa alterazione ma è tale soltanto nella misura in cui è esposto all'altro. L'esposizione all'altro — osserva Calabrò — «è l'essere stesso del soggetto»⁴⁵.

Scrive Nancy:

⁴² J. -L. Nancy, Hegel. *L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997, trad. It. A. Moscati, Hegel, *L'inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli, 1998, p. 13.

⁴³ C. Meazza, *La comunità s-velata...* p. 152.

⁴⁴ *L'inquietudine del negativo...* p. 81.

⁴⁵ D. Calabrò, *Dis-piegamenti...* p. 48.

Se l'altro, per il semplice fatto che lo chiamo «altro», sembra presupporre l'«uno» o lo «stesso» e venire dopo di lui, è perché il pensiero resta ancora astratto e non è penetrato né nell'uno né nell'altro. L'uno non comincia: comincia *con l'altro*. Con l'altro vuol dire presso di lui, da lui. Io sono innanzitutto presso un altro⁴⁶.

Soggettività e alterità sorgono nel medesimo movimento, nella simultaneità di un'esposizione che rinvia l'uno all'altro. Non è difficile ritrovare qui più di una prossimità con quanto scrive Levinas in un passaggio di *Altrimenti che essere*: «L'esposizione ha qui un senso radicalmente diverso dalla tematizzazione. L'uno si espone all'altro come una pelle si espone a ciò che la ferisce, come una guancia offerta a colui che la percuote»⁴⁷. Esposizione che non rimanda nient'altro che all'esposizione stessa. Senza possibilità di tematizzazione.

Anche in Nancy la nozione di esposizione risulta sottratta a qualsiasi concettualizzazione. Essa infatti non può essere dissociata da un altro concetto fondamentale che è quello del ritrarsi (*retrait*), il sottrarsi dell'essenza, che Nancy definisce in questo modo: «questo sottrarsi dell'essenza si chiama *esistenza*»⁴⁸.

Nancy ricorda i due sensi impliciti nel concetto di *retrait*: ritratto secondo l'accezione propriamente artistica per cui esso «pro-duce l'esposto-soggetto»⁴⁹ e ritratto nel senso di ciò che si ritrae, mancando a ciò che rende possibile. È su questo secondo aspetto che ci concentreremo, poiché riteniamo che proprio qui si dia un punto di estrema prossimità con la lezione di Levinas.

Se il soggetto non sussiste prima della sua alterazione, se esso è come tale esposizione all'altro, anche l'alterità ha a che fare con l'esposizione, con un'esposizione che ha a che fare con il ritrarsi. Scrive così in apertura del testo *L'altro ritratto*:

⁴⁶ J. -L. Nancy, *L'inquietudine...* p. 80.

⁴⁷ *Altrimenti che...* p. 62.

⁴⁸ J. -L. Nancy, *L'altro ritratto...* p. 98.

⁴⁹ J. -L. Nancy, *Il ritratto e il suo sguardo*, Raffaello Cortina, Milano, 2002, p. 15.

L'altro ritratto: questa espressione, in italiano, è stata prima di tutto la formula proposta per far partire il progetto di un'esposizione⁵⁰. Due significati si impongono subito e in un solo tempo: da una parte, «l'altro ritratto» come ritratto diverso da quello che conosciamo [...] dall'altra, e secondo una risorsa specifica della lingua italiana, «l'altro ritirato», l'altro in quanto altro dello stesso (o del proprio, o di sé) considerato in un ritiro — una ritirata, un indietreggiamento, persino una sparizione⁵¹.

L'altro ha a che fare con questo ritrarsi, come ciò che sfugge alla presa, con ciò che si ritrae nella sua stessa (rap)presentazione. Esso è ciò che si *ritira mostrandosi*. Questo ritiro — scrive Nancy — «rivela il mistero di questa alterità: non lo svela, al contrario rivela che si tratta di un mistero, e che senza dubbio il problema non è dissiparlo»⁵². E poco più avanti «L'altro si ritira nell'abisso del suo ritratto, ed è in me che risuona l'eco di questo ritiro»⁵³.

Il medesimo movimento è descritto nelle pagine finali di *Ego sum* in riferimento alla soggettività; medesimo movimento di ritrazione che descrive e il soggetto e l'altro come caratterizzati da una *manca di essenza*. Il ritrarsi — osserva Villani — «è anche il modo secondo cui avviene il rapporto tra questi enti singolari. Le singolarità — esistenze intrinsecamente plurali [...] compaiono le une alle altre ritraendosi»⁵⁴.

In questo testo Nancy, attraversando la questione del ritratto dalla preistoria al contemporaneo come progressiva erosione di ogni modello, assenza dell'originale, assenza di ogni referenza, non fa altro che tracciare i contorni di un'alterità anch'essa senza referente. Alterità che si ritrae, si presenta ritraendosi, ma non per indicare un luogo, o un'origine come ciò da cui proviene, bensì un'estraneità, estraneità che — scrive Nancy

⁵⁰ Cristiana Collu, direttrice del Museo di Arte Moderna e Contemporanea di Rovereto e Trento, affidava in questi termini a Jean-Luc Nancy la cura di una mostra che si è tenuta a Rovereto da ottobre 2013 a gennaio 2014.

⁵¹ J. -L. Nancy, *L'altro ritratto...* p. 25.

⁵² *Ivi*, p. 29.

⁵³ *Ivi*, p. 31.

⁵⁴ M. Villani, in *L'altro ritratto...* pp. 12-13.

— non è la sua se non nella misura in cui è anche la nostra [...] un'alterità [come] alterazione dell'identico»⁵⁵.

Alterazione dell'identico non ha in fondo altro significato se non quello che «il soggetto non è *prima* della sua alterazione. *Prima* della sua alterazione il soggetto è semplicemente nulla»⁵⁶. L' *esposizione ritratta*, filo conduttore del pensiero di Nancy a partire da *Ego sum* e ulteriormente sviluppata ne *L'inquietudine del negativo, Il ritratto e il suo sguardo* fino ad arrivare a *L'altro ritratto*, opera quel movimento di deposizione della soggettività cartesiana, portando alle estreme conseguenze speculative la concezione di una soggettività che non può più essere intesa come auto-centrata nella certezza di sé, e da cui deriva invece un'alterità come «*volto infinitamente ritirato*, assentato in seno alla sua propria presenza [...] altro che si ritira al fondo del suo ritratto: si assenta nel suo rapporto a sé che, in un solo movimento, lo rende altro e medesimo per noi e per sé»⁵⁷. Una presenza però che, come rileva giustamente Cariolato, non deve tuttavia essere considerata «come un dato, come qualcosa di completamente aderente a sé»⁵⁸.

A questo punto l'interprete non può non rilevare una profonda eco della lezione levinassiana, al limite di un debito non riconosciuto, nell'opera di Jean-Luc Nancy.

È evidente che la riflessione nanciana si muova, almeno apparentemente, su un terreno del tutto differente rispetto a quella levinassiana, dal momento che individua nell'evento dell'opera dell'arte «il regime per eccellenza nel quale si fa questo scavo del senso»⁵⁹, l'esemplare perfetto, l'emblema di quella trascendenza nell'immanenza, *transimmanenza*⁶⁰, a cui egli mira in tutta la sua opera. Nell'arte contemporanea, secondo

⁵⁵ *Ivi*, p. 86.

⁵⁶ C. Meazza, *La comunità s-velata...* p. 153

⁵⁷ J.-L. Nancy, *L'altro ritratto...* p. 94 cc.nn.

⁵⁸ A. Cariolato, *Figure, aspect, rythme*, in AA.VV., *La Figure dans l'art*, Musée Picasso Antibes/William Blake & Co, Bordeaux, 2005, p. 70

⁵⁹ J.-L. Nancy, *Incontro con Jean-Luc Nancy, Annuario 2000-2001*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003, p. 8.

⁶⁰ J.-L. Nancy, *Les Muses*, Galilée, Paris, 1994, trad. it. C. Tartarini, *Le muse*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006, p. 37.

l'autore, si giungerebbe infatti al culmine di quel processo in cui si consuma ogni trascendenza, ogni referenza ad un significato prestabilito. Scrive Nancy:

L'arte chiamata "contemporanea" non è semplicemente quella che si può datare a oggi. È detta "contemporanea" perché essa non eredita alcuna forma né alcuna referenza: non può più essere l'arte del sacro né quella della gloria pubblica o privata, né quella di una presunta natura o di un destino dei popoli. Essa eredita soltanto l'enigma portato da questa parola – *arte* – che fu inventata nel momento in cui cominciarono a sottrarsi tutte le figure di una possibile "rappresentazione"⁶¹.

Contrariamente a Levinas che individua nell'alterità del volto non riconducibile all'essere, il senso ultimo, Nancy ritrova nell'arte ciò che «non smette di rilanciare la sfida del suo senso»⁶², senso come *essere-gli-uni-con-gli altri*.

Sebbene nel riferimento a risorse differenti, ci pare di poter affermare che ciò che Nancy designa come il ritrarsi della presenza, con il tema dell'esposizione ritratta e dell'alterità come volto *infinitamente ritirato*, forse, non sarebbe del tutto comprensibile senza passare per la nozione di esposizione che l' "esperienza" del volto di Levinas ci consegna.

Si legga questo passaggio:

Se la straordinaria esperienza dell'Ingresso e della Visitazione conserva il suo significato, è che l'al di là non è come un fondale da cui il viso venga a solleccitarci, non è un "altro mondo" dietro il mondo. L'al di là è precisamente al di là del mondo, vale a dire al di là di ogni possibile svelamento, come l'Uno della prima ipotesi del Parmenide che trascende ogni conoscenza, che anche sia simbolica o significata⁶³.

L'orizzonte da cui proviene il volto di Levinas è un orizzonte svuotato di ogni profondità. L'accadere del volto come ciò che si sottrae alla comprensione del soggetto,

⁶¹ J. -L. Nancy, *L'altro ritratto...* pp. 106-107.

⁶² *Ivi*, p. 47.

⁶³ *Umanesimo...* p. 83.

che nega qualsiasi referenza, verrebbe ricompreso nella sfera del proprio della soggettività, del medesimo ogni qual la sua condizione di possibilità venisse declinata secondo la metafora del *dis-velamento*. L'orizzonte di Levinas è l'apertura *inappropriabile* a partire dal quale si rende possibile l'«esperienza assoluta [che] non è svelamento ma rivelazione; manifestazione, per ciò stesso privilegiata, di Altri, manifestazione di un volto al di là della forma»⁶⁴. Esperienza che non può mai essere ridotta ad un'evidenza che avanza da uno sfondo, in primo piano a partire da un secondo piano. «Orizzonte saturo — scrive Meazza — saturo senza profondità, senza al di là, questa è la Visitazione del volto per il filosofo di Kaunas»⁶⁵.

Forse, proprio questo orizzonte saturo e senza profondità è in fondo ciò che permette a Nancy di definire l'alterità, lo abbiamo visto più sopra, come «volto *infinitamente ritirato*, assentato in seno alla sua propria presenza [...] altro che si ritira al fondo del suo ritratto: si assenta nel suo rapporto a sé che, in un solo movimento, lo rende altro e medesimo per noi e per sé»⁶⁶.

Tuttavia — e questo segna il punto di massima distanza fra i due Autori — se in Levinas tale questione riconduce al tema della trascendenza, al contrario tutto lo sforzo di Nancy è quello di pensare «una trascendenza che resta “inchiodata” nell'immanenza [...] trascendenza dell'immanenza nell'immanenza stessa»⁶⁷; una trascendenza orizzontale come immanenza del senso che si dispiega nella dimensione costitutivamente ontologica dell'essere-gli-uni-con-gli-altri.

Alla radicalizzazione fenomenologica, dell'*uno-per-l'altro* levinassiano, Nancy contrappone dunque la radicalizzazione ontologica dell'essere-gli-uni-con-gli-altri, l'ontologia come etica. Etica senza trascendenza.

⁶⁴ TI, p. 64.

⁶⁵ C. Meazza, *Dopo Levinas* in *Teoria* vol. 2, p. 216.

⁶⁶ J. -L. Nancy, *L'altro ritratto...* p. 94, cc.nn.

⁶⁷ D. Villani, *Prefazione a L'altro ritratto...* p. 8.

5.4 Ontologia ed etica

Anche Nancy si oppone al concetto di totalità, a qualsiasi riduzione del senso a un orizzonte di significati dati una volta per tutte, ma se in Levinas è la *resistenza etica dell'assolutamente Altro* che impedisce qualsiasi ricaduta nella dimensione della totalità, in Nancy «l'essere singolare plurale stesso si struttura come resistenza»⁶⁸; allo stesso modo, l'etica «si riconfigura come la resistenza della trans-immanenza singolare plurale dell'essere, tale che nessuno dei due termini occupa il punto di partenza o il primo posto»⁶⁹.

Nell'Introduzione a *Essere singolare plurale*, Roberto Esposito domanda a Nancy:

Tu sai che personalmente propendo più dall'altra parte — nel senso che considero prioritaria la questione ontologica, sia pure in termini radicalmente post-heideggeriani, rispetto a quella etica. E tuttavia, non mi nascondo il problema: a partire dall'ontologia, come si risponde alla domanda etica?⁷⁰.

Come pensare l'etica a partire dalla dimensione ontologica? In queste pagine Nancy tenta di rispondere a tale interrogativo, seppur non in maniera sistematica, come egli stesso dichiara nell'avvertenza preliminare: «il testo non si nasconde la pretesa di rifondare interamente la “filosofia prima” basandola sul “singolare plurale” dell'essere [...] ma al tempo stesso è la forma stessa del trattato ontologico a rivelarsi inadeguata»⁷¹.

La forma del trattato risulta inadeguata poiché il senso «consiste nell'indirizzo, e non nel discorso [...] il che ci riconduce alla condizione ontologica primordiale dell'essere-con o dell'essere-insieme»⁷². E il senso, nella prospettiva di Nancy, non sarebbe nient'altro che il nostro *essere-gli-uni-con-gli-altri*, la *spaziatura del tra noi* come circo-

⁶⁸ M. Fagan, *Ethics and Politics...* p. 100 (trad. nostra).

⁶⁹ *Ibidem.* (trad. nostra).

⁷⁰ R. Esposito, *Introduzione a Essere singolare...* p. XXII.

⁷¹ *Essere singolare...* p. 3.

⁷² *Essere singolare*, p. 4.

lazione del senso. Ciò che nelle pagine de *L'«etica originaria» di Heidegger* era stato soltanto accennato, è radicalizzato e dipanato nelle pagine di *Essere singolare plurale: pensare l'origine come etica, non un'etica originaria*.

Pensare l'origine come *ethos* significa per Nancy pensare la relazione come sottratta a qualsiasi dimensione di trascendenza, nel ritrarsi di qualsiasi ulteriorità come significazione al di là dell'esistenza finita come resistenza alla totalizzazione. Il senso, egli aggiunge, «corrisponde al modo d'essere della disposizione-comparizione, che non è in senso proprio né negativo né positivo, ma è quello dell'essere-insieme o dell'essere-con»⁷³.

Il tra come spaziatura della comparizione che — osserva Calabrò — «non è un luogo di mediazione, ma piuttosto il luogo di immediazione, di interdizione del sé dall'altro da sé e del sé dal sé nell'altro del sé che esso diviene»⁷⁴.

L'essere non è l'Altro, bensì *l'origine, la spaziatura puntale e discreta tra di noi, come tra di noi e il resto dell'essente, come tra ogni essente*.

Singolare e plurale sostituiscono nella filosofia di Jean-Luc Nancy i termini levianassiani di Medesimo e Altro. Alla prossimità si sostituisce l'esposizione-comparizione dell'essere-con che costituisce «lo statuto e la consistenza propria e necessaria dell'alterità originaria in quanto tale. *La pluralità dell'essente è a fondamento dell'essere*»⁷⁵.

Non è più possibile, nell'ottica di Nancy, pensare la relazione né a partire dall'uno, né a partire dall'altro, secondo una gerarchia per cui uno dei due termini possa essere di volta in volta considerato come il “punto d'origine” della relazione. La posta in gioco è «pensare assolutamente e senza riserve a partire dal *con*, in quanto proprietà d'essenza di un essere che non è che *l'uno-con-l'altro*»⁷⁶. Priorità della relazione contro ogni primato del soggetto o dell'altro. *Rapporto senza rapporto, un'esposizione simultanea al rapporto e all'assenza di rapporto*.

⁷³ *Ivi*, pp. 23-24.

⁷⁴ D. Calabrò, *L'amore ogni volta... Il cuore scheggiato di Jean-Luc Nancy* in *Epekeina*, vol. 3, n. 2 (2013), p. 20

⁷⁵ *Ivi*, p. 20.

⁷⁶ *Ivi*, p. 50.

L'esistenza è soltanto co-esistenza, «essere-gli-uni-con-gli-altri, ma in una maniera del tutto specifica, per cui né l'idea dell'essere, né dell'insieme o del comune è primaria»⁷⁷.

Ma l'uno-con-l'altro non pre-esiste a nient'altro, disfa qualunque idea o concetto di soggettività e alterità intese come entità separate. Il “con” è l'apertura che consente di pensare la relazione come contemporaneità del singolare e del plurale, ciò che «non presuppone la pre-esistenza dei termini che mette in relazione»⁷⁸, non ciò che qualifica l'essere, bensì la «modalità propria, esclusiva ed originaria dell'esser-ci o dell'essere-il-ci»⁷⁹.

Ecco la radicalizzazione della nozione heideggeriana di *Mit-sein*, la riscrittura dell'analitica esistenziale portata alle estreme conseguenze speculative. Il *da* del *Dasein* non indica il luogo dell'esistenza, per l'esistenza, ma il *suo aver-luogo*.

Non è un caso il fatto che Nancy insista particolarmente sulla figura del limite; limite come bordo, come ciò che mentre unisce, separa, che unisce separando. Come rileva Fagan, «Nancy offre un'ontologia dell'essere-singolare-plurale nella quale il limite opera come termine centrale [...] per Nancy il concetto di limite deve essere compreso come relazionalità»⁸⁰.

Il limite infatti — scrive Nancy — «ciò che è tra due o più, che appartiene a tutti e a nessuno e con appartiene neppure a sé»⁸¹. L'esistenza è ciò che si espone nel limite del con, né interno né esterno, «esposizione delle singolarità le une alle altre [...] essere esposto è essere sul limite [...] non è ancora essere “faccia a faccia”, precede lo sguardo insistente, l'attrazione, la cattura della preda o dell'ostaggio»⁸². Non è difficile rilevare in questo passaggio una critica implicita alla posizione di Emmanuel Levinas. La rela-

⁷⁷ M. Fagan, *Ethics and Politics...* p. 101.

⁷⁸ *Ivi*... p. 102.

⁷⁹ J. -L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris, 1983, trad. It. A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 2003, p. 169.

⁸⁰ M. Fagan, *Ethics and Politics...* p. 99.

⁸¹ *Ivi*, p. 182.

⁸² *Ivi*, p. 184.

zione *faccia a faccia* proposta da Levinas si renderebbe possibile, secondo la prospettiva di Nancy, soltanto dopo l'incontro con l'Altro, per questo impedirebbe di «pensare originariamente la relazione strappandola, contemporaneamente, da ogni fondamentalismo dell'origine». Qualcosa che resiste alla totalità, senza tuttavia far precipitare la relazione nella mera fusionalità, o nella *partecipazione* intorno a un terzo termine che si pone come verità della relazione. Questo evento più originario ed eccedente la logica di qualsiasi sguardo identificante, di qualsiasi richiamo che proviene da un volto, è l'evento stesso dell'esposizione ogni volta singolare dell'esistenza come singolare plurale, dell'«essere-con come spartizione»⁸³.

Evento che apre e anticipa il legame, sottratto a qualsiasi forma di appropriazione. L'essere-insieme, l'«in» comune dell'essere rappresenta l'inappropriabile per eccellenza; né sostanza né fondamento, bensì *assenza*, come rileva Fagan: «ciò che è in comune è un'assenza»⁸⁴. Un'assenza tuttavia che Nancy tenta di strappare a qualsiasi rimando a una presenza originaria, all'origine come fondamento. Si tratta piuttosto di ciò che — scrive Nancy — «si scopre non essere altro che l'apparenza di se stessa [...] *com-parizione*»⁸⁵.

La comparizione non sarebbe altro che il nome del *Noi* che include «ciascuno», non come mera giustapposizione di singolarità ma come condizione di possibilità di ogni «io»; noi — scrive Nancy — «che apre, al di qua di ogni io-soggetto, la spaziatura della *com-parizione*»⁸⁶, come «infinita spartizione e alterazione delle esistenze: l'infinita esposizione del finito»⁸⁷. La spartizione costituisce l'origine in cui ciò che è spartito è al tempo stesso ciò che spartisce. Nessun primato del soggetto né dell'altro. Nessun anteriorità dell'etica rispetto all'ontologia. Etica e ontologia possono e devono essere pensate come un'unica dimensione. Ciò che è originario è l'essere-gli-uni-con-gli-altri, la relazionalità in cui il con «perde assolutamente il significato di legame e assume il senso

⁸³ *Essere singolare...* p. 91.

⁸⁴ *La comunità inoperosa...* p. 106.

⁸⁵ *Essere singolare...* p. 82.

⁸⁶ *Ivi*, p. .

⁸⁷ M. Zanardo, *Premessa a Comunità e politica*, Cronopio, Napoli, 2011, p. 11

della *con-divisione*»⁸⁸ La com-parizione è con-divisione originaria dell'esistenza, riconoscimento «né di sé né del"altro, bensì la comunicazione originaria nell'*apparire gli uni agli altri*»⁸⁹.

Al riconoscimento basato sul primato etico dell'ingiunzione che proviene dal volto e al mutuo riconoscimento basato sulla doppia dissimetria tra primato epistemologico del soggetto e primato etico dell'altro, Nancy contrappone il riconoscimento come riconoscimento di un debito originario. Così leggiamo in un breve saggio intitolato *Cosa resta della gratuità*:

Se l'uno parla e non uccide, l'altro gli deve la vita. Il debito primario è quello di aver salva la vita. Salvata dalla morte che l'attende alla sua nascita. In questo rapporto, ogni altro è così proprio il «Tutt'Altro» al quale io devo la vita, la mia vita riconosciuta come valore o senso. Meno «mia vita» intesa come proprietà che mia vita in me, da me — la vita che parla perché parlata, parlata attraverso la bocca dell'altro⁹⁰

Non è difficile rintracciare in questo passo una forte eco della lezione levinassiana, del comandamento etico *tu non ucciderai*, così come la necessità di preservare e garantire l'unicità, sottratta però ad ogni rischio di chiusura, esclusione e appropriazione che deriverebbe dalla *divinizzazione* dell'Altro «identificando così l'Altro e l'origine in lui»⁹¹. Scrive così Nancy qualche pagina più avanti:

Si potrebbe affermare che ciò che è riconosciuto, e insieme, riconosciuto in quanto riconoscente, debitore in quanto creditore della stessa e tuttavia singolare esistenza propria, è altrettanto incredibile e vale soltanto come una sorta di promessa che non dipende da nient'altro che dal fatto stesso di essere riconosciuta e in un certo senso di per sé debitrice⁹².

⁸⁸ D. Calabrò, *Dis-piegamenti...* p. 107.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ J. -L. Nancy, *Cosa resta della gratuità*, Mimesis, Milano, 2018, p. 30.

⁹¹ *Essere singolare...* p. 31.

⁹² J. -L. Nancy, *Cosa resta della gratuità*, Mimesis, Milano, 2018, p. 41.

Questa particolare forma di mutuo riconoscimento appare come diretta conseguenza di un pensiero del *comune* sottratto ad ogni forma di appropriazione, e quindi della comunità come ciò che «non si configura come un qualcosa di astratto e immateriale ma nell'essere *in comune*»⁹³; perciò l'altro non può essere identificato come un'origine di cui potersi appropriare: «ciò che crea l'alterità dell'altro, è il suo esser-origine. Reciprocamente, ciò che crea l'originarietà dell'origine è il suo essere-altro — ma è un essere-altro *di ogni essente per tutto l'essente*»⁹⁴. Di conseguenza, aggiunge Nancy poco più oltre, «l'originarietà dell'origine non è una proprietà»⁹⁵ poiché è la pluralità ogni volta singolare dell'esistenza.

⁹³ F. Nodari, *Debito primario e legame* in J. -L. Nancy, *Cosa resta della gratuità*, Mimesis, Milano, 2018.

⁹⁴ *Essere singolare...* p. 19.

⁹⁵ *Ibidem*.

5. 5 Comunità e Com-parizione

Pensare un *ethos* originario significa pensare la relazione, l'essere-insieme come ciò che accade e pre-esiste ad ogni fondamento originario; significa pensare la relazione nella fine di ogni sovranità della soggettività, nella fine di ogni alterità come origine inaccessibile e trascendente, poiché «l'essere-altro-dell'origine non è l'alterità di un altro-dal-mondo — piuttosto — il nostro essere-con [...] costituisce invece lo statuto e la consistenza propria e necessaria dell'alterità originaria in quanto tale. *La pluralità dell'essere è a fondamento dell'essere*»⁹⁶. Pensare l'alterità come origine non è la medesima cosa che pensare l'alterità originaria come essere-gli-uni-con-gli-altri.

Pensare la comunità come «mutua esposizione nello spazio della comparizione [...] formata da una mancanza di base o assenza: la mancanza di una sostanza o stabile identità che potrebbe essere fissata una volta per tutte»⁹⁷: è questa, in fondo, la sfida a cui tenta di rispondere la filosofia di Jean-Luc Nancy.

Il comune come ciò che ogni volta si sottrae, come ciò che accade in comune significa essere-insieme al di là della mera partecipazione o collettività; significa condividere essenzialmente l'assenza di essenza. Questo è ciò che, secondo Nancy, deve essere pensato con estrema urgenza: una «ontologia del “comune” e della “condivisione” [nient'altro che] un'ontologia dell' “essere” radicalmente sottratta a ogni ontologia della sostanza, dell'ordine e dell'origine»⁹⁸.

Come abbiamo visto nella prima parte di questo lavoro come la dimensione della giustizia, la figura del terzo in Levinas rischiasse di essere compromessa e soggetta ad una logica dell'esclusione, in quanto intesa come derivata dall'alterità trascendente e inaccessibile del volto.

In Nancy invece il terzo sarebbe concepito come ciò che da sempre è incluso nella relazione, e così la giustizia non implica nessuno scarto poiché l'essere-con «designa

⁹⁶ *Ivi*, pp. 19-20.

⁹⁷ D. Calabrò, *Dis-piegamenti...* p. 108.

⁹⁸ J. -L-. Nancy, *La comparution (politique à venir)*, Bourgeois, Paris, 1991, trad. it. M. Zanardo, *La comparizione in Comunità e politica*, Cronopio, Napoli, 2011, p. 20.

l'altro che non ritorna mai allo stesso, la pluralità delle origini. La giusta misura del con, o meglio il *con*, come giusta misura, come giustezza e giustizia»⁹⁹.

Eliminata ogni trascendenza come ciò che sarebbe al di là dell'essere e dell'immanenza dell'esistenza finita, la giustizia si configura, nella proposta di Nancy, come «misura comune, che non è un'unità di misura applicata a tutti e a ogni cosa, ma è la commensurabilità delle singolarità incommensurabili»¹⁰⁰. Commensurabilità delle singolarità incommensurabili significa, in fondo, che la giustizia, la comunità accade come ciò che «è in comune senza mai essere comune»¹⁰¹.

La comunità costituisce l'esempio emblematico di ciò che Nancy descrive come inappropriabile, *logica del limite, rapporto senza rapporto*, che esiste soltanto nella misura in cui è la con-divisione di questa assenza di fondamento, del fatto che «noi condividiamo il ritrarsi dell'origine»¹⁰². Un'idea di condivisione che non sia ridotta a semplice partecipazione, la quale ridurrebbe inevitabilmente l'unicità dei termini in relazione.

Nell' "idea" di comunità vengono a convergere tutti i temi che abbiamo finora incontrato: esposizione, comparizione, ritrazione, inappropriabilità. Si tratta ora di comprendere in che modo la comunità in Nancy sia in grado di garantire e realizzare il terzo come *chiunque e ciascuno*.

Ne *La comunità inoperosa* l'Autore tenta di scardinare quella che è stata la precompressione esistenzialistica della comunità in età contemporanea, ovvero l'idea di una comunità pensata sullo sfondo di una *comunità perduta da ritrovare o ricostruire*: tale modalità di pensare alla comunità sarebbe — secondo Nancy — un *tradimento*¹⁰³ tanto della giustizia quanto della libertà e dell'uguaglianza. In realtà — egli osserva — «ciò che della comunità è "perduto" — l'immanenza e l'intimità di una comunione — è per-

⁹⁹ *Essere singolare...* p. 110.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 103. È difficile non rilevare in questa espressione una eco della formula levinassiana «L'ingresso del terzo è il fatto stesso della coscienza, del raccoglimento in *essere* e, al tempo stesso nell'essere [...] la riduzione dell'essere al calcolo dei possibili; la comparazione degli incomparabili» in E. Levinas, *Totalità e infinito...* p. 197.

¹⁰¹ *La comunità inoperosa...* p. 184.

¹⁰² J. -L. Nancy, *Politica e «essere.con»*. *Saggi, conferenze, conversazioni* a cura di F. De Petra, Mimesis, Milano, 2013, p. 104

¹⁰³ *La comunità inoperosa...* p. 21

duto solo nel senso che una tale “perdita” è costitutiva della stessa “comunità”»¹⁰⁴. Ciò che Nancy intende come *perduto* è l’assenza di un qualsiasi fondamento costitutivo, di qualsiasi presupposto a partire dal quale la comunità si edificherebbe. Il suo senso ultimo non consiste nel *riconoscersi* in una condizione preliminare ma accade, ha luogo, come essere-gli-uni-con-gli-altri, nella *spartizione* dell’esistenza ogni volta plurale.

Ciò che impedirebbe di pensare una comunità che non tradisca né la giustizia né la libertà sarebbe l’edificazione di una comunità a partire da un presupposto dato, qualsiasi esso sia, persino — scrive Nancy — «l’immanenza dell’uomo all’uomo [...] una comunità presupposta in quanto comunità *degli uomini* presuppone la realizzazione integrale della sua propria addensa, che diventa così il compimento dell’essenza dell’uomo»¹⁰⁵.

L’uomo inteso in questo senso, come individuo, sarebbe ciò che rimane *dell’esperienza di dissoluzione della comunità*. Egli non sarebbe che «un’altra, simmetrica, figura dell’immanenza: il per sé assolutamente distaccato, preso come origine e come certezza»¹⁰⁶.

L’essenza della comunità consiste in realtà nell’esposizione della finitezza ogni volta singolare dell’esistenza. Non si tratta dell’instaurarsi di un principio o presupposto che la determinerebbe in quanto tale, né un insieme di *io* che si ritroverebbero a sussistere gli uni accanto agli altri nel medesimo luogo, mera simultaneità contingente. La singolarità non ha nulla che fare con l’individuo, non ne ha la natura né la struttura. Essa è «legata all’estasi: non si può dire che l’essere singolare sia il soggetto dell’estasi, giacché essa non ha “soggetto, ma si deve dire invece che l’estasi (la comunità) accade all’essere singolare»¹⁰⁷.

La comunità, il collettivo, ha a che fare con quella particolare spaziatura del *tra noi* che non riposa su un’entità comune. Ciò che resiste alla totalità — scrive Nancy — «è il fatto stesso dell’essere-in-comune in quanto tale: senza questa resistenza non resteremmo mai a lungo in comune, ma saremmo subito “realizzati” in un essere unico e

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 38.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 22.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 23.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 29.

totale»¹⁰⁸. La comunità non si produce, essa si può solamente esperire come «esperienza della finitezza. La comunità come opera presupporrebbe che l'essere comune in quanto tale fosse oggettivabile e producibile in un'istituzione, un simbolo: un soggetto insomma»¹⁰⁹.

Il *Noi* che la proposta di Nancy permette di pronunciare è il noi come possibilità di senso che coincide con l'esistenza finita, con il nostro essere-esposti-gli-uni-agli-altri, immediatamente, e che perciò non richiede più intermediari o mediatori, ciò che fa resistenza alla volontà di appropriazione del soggetto.

La comunità come l'in-comune dell'essere non si deduce, non pre-esiste alla sua realizzazione e sfugge dunque alla logica del progetto. Una comunità è «la presentazione della finitezza e dell'eccesso irrimediabile che costituiscono l'essere finito»¹¹⁰. Presentazione come com-parizione, esposizione, più originaria di qualsiasi legame poiché:

Non si instaura, non si stabilisce né emerge fra soggetti (oggetti) già dati. Consiste nell'apparire del *fra* come tale: tu *e* io (il fra noi); in questa formula l'*e* non ha il valore di una giustapposizione ma di un'esposizione. Nella com-parizione si espone questo: «tu e io; tu sei (completamente altro da me». O ancora più semplicemente *tu spartisce me*¹¹¹.

La comunità è spartizione della finitezza dell'esistenza in seno all'essere. Essa non è riconducibile a nessuna origine stabilita una volta per tutte, non si concepisce nel grembo di un'identità, l' "origine", se esiste, consiste soltanto nella partizione (*partage*) delle singolarità, nel *limite* in cui esse si espongono. Con le parole dell'Autore: «ciò che significa questa "origine" non è altro che il limite: l'origine è il tracciato dei bordi sui quali, o lungo i quali, si espongono gli esseri singolari»¹¹².

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 52.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 71.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 44.

¹¹¹ *Ivi*, p. 68.

¹¹² *Ivi*, p. 75.

Per questo la comunità non ci è data come entità autonoma che si costituisce come un “soggetto comunitario” in cui gli individui si riconoscerebbero. *Noi siamo dati e abbandonati alla comunità* nella misura in cui essa accade come «un dono da rinnovare, da comunicare. Un compito infinito nel cuore della finitezza»¹¹³.

Dono come *munus*, comune di tutti e ciascuno perché non proprio di nessuno.

In questo senso il tema dell'amore, ripreso da Nancy in riferimento alla *comunità degli amanti* di Bataille, purché sia inteso — precisa l'Autore — «non a partire dal modello politico-soggettivo della comunione nell'uno, espone invece l'inoperosità e dunque l'incompiutezza incessante della comunità. La espone *sul suo limite*»¹¹⁴.

L'amore sembrerebbe configurarsi come il corrispettivo dell'esposizione come ritirarsi dell'origine, come ciò che dissolve ogni senso costituito, dato a priori, come ciò che unisce pur conservando la singolarità.

Scriva Nancy:

L'amore è l'atto di una trascendenza [...] ma questa trascendenza non è quella che passa in — e attraverso — un'esteriorità o un'alterità per riflettervisi e per ricostituirvi l'intero e l'identico [...] il movimento della trascendenza dell'amore non va dall'essere singolare verso l'altro, verso il fuori [...] questa trascendenza non porta dunque a compimento nulla [...] nello stesso tempo in cui la trascendenza che mi tocca presenta l'incompiutezza dell'amore (che non diventa né sostanza né soggetto) offre il proprio compimento reale: l'amore ha luogo, accade, e accade incessantemente nella sottrazione della propria presentazione. È un'offerta¹¹⁵.

L'amore, si sarebbe tentati di dire, si configura come quella particolare trascendenza che non rinvia però a una presenza ulteriore, trascendenza nell'immanenza alla base del nostro essere-insieme, sottratto alla logica dell'esclusione e dell'appropriazione; «L'amore— osserva Calabrò —, ogni volta, secondo l'accezione ad esso assegnata dal

¹¹³ *Ivi*, p. 79.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 84.

¹¹⁵ J. -L. Nancy, *Un pensiero finito, Marcos Y Marcos*, Milano, 1992, pp. 187-188.

filosofo di Strasburgo, è quindi l'effrazione del senso costituito, di un potere identitario, è la nascita continua»¹¹⁶.

Tuttavia, ad una lettura più attenta, l'amore come sottrazione della propria presentazione non è altro che il "riflesso" della partizione ed esposizione delle singolarità: ciò che in realtà gli esseri singolari condividono è il loro limite, il con-tatto nel/sul limite: «l'amore è il tocco dell'aperto. Ma l' "aperto" non è, e non può essere, un sostantivo [...] ma soltanto la partizione delle parti»¹¹⁷.

Quel che ciascuno di noi ha di proprio — scrive Nancy — «è ciò che abbiamo in comune: la spartizione dell'essere, che si offre come tale nella possibilità di dire "noi", cioè di enunciare il plurale della singolarità e la singolarità dei plurali»¹¹⁸.

È qui che deve essere individuata la distanza che separa la filosofia di Jean-Luc Nancy sua filosofia da quella di Emmanuel Levinas. L'ontologia dell'essere-in-comune¹¹⁹, sembrerebbe offrire la possibilità di superare la difficoltà comune a tutte quelle filosofie, ivi compresa quella di Levinas, che pensano la relazione a partire dal primato dell'uno o dell'altro termine che la costituisce. In tal senso Nancy procederebbe al contempo alla deposizione della sovranità soggettività moderna incarnata dall'*ego cogito* cartesiano così come ad una concezione dell'alterità intesa come Grande Altro che finisce inevitabilmente per imporsi come un'origine fissata una volta per tutte a cui ogni altro come chiunque altro deve essere ricondotto.

¹¹⁶ D. Calabrò, *L'amore ogni volta...* p. 22.

¹¹⁷ J.-L. Nancy, *Corpus*, Métailié, Paris, 1992, trad. it. A. Moscati, *Corpus*, Cronopio, Napoli, 2007, p. 26.

¹¹⁸ J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, Paris, 1998, trad. it. D. Tarizzo, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000, p. 75.

¹¹⁹ Tale espressione compare nel saggio *La comparizione*, in *Comunità e politica...* p. 42.

5.6 Oltre Nancy

Seguendo il filo rosso del terzo Abbiamo tentato di ricostruire brevemente alcuni dei luoghi fondamentali della proposta di Nancy, in maniera aderente alle intenzioni di questo lavoro e senza la pretesa di esaurire né il pensiero dell'Autore, né il dialogo con la filosofia di Emmanuel Levinas. Nel concetto heideggeriano di *Mit-sein* abbiamo individuato il luogo di un possibile confronto con l'opera di Levinas, tracciando alcune consonanze e divergenze fra i due Autori.

A questo punto però dovremmo domandarci — domandare a Nancy — non tanto del debito in fondo non riconosciuto verso la filosofia di Levinas, quanto piuttosto del fatto che nella ripresa e nello sviluppo di alcuni temi della filosofia levinassiana, non si sia poi così allontanato dalle stesse complessità e dagli stessi rischi che l'etica come filosofia prima di Levinas lascia dietro di sé.

Abbiamo mostrato, attraverso delle “incursioni” mirate, come tutta l'opera di Nancy consista nell'immenso sforzo di ripensare l'essere-con, l'esistenza come co-esistenza. Nel tentativo di pensare il comune, la comunità, contro ogni forma di comunione o fusione assimilante, in cui il nostro essere insieme sarebbe ridotto all'appartenenza a una sostanza comune, data una volta per tutte, non farebbe altro che alimentare una logica dell'esclusione e un'etica che non sarebbe in grado di garantire, inaugurare, un luogo in cui il bene accade per tutti e ciascuno. Una relazione in cui il *terzo* non è colui che si aggiunge in un secondo momento al soggetto e all'altro, ma costituisce l'apertura stessa della relazione.

In fondo è in questo modo, in questa direzione che dovremmo pensare l'ontologia della relazione, della con-divisione, elaborata dal filosofo di Strasburgo, che consente «di tenere a fuoco la relazionalità conferendole il primo posto, primo posto che è un non-posto, senza contenuto»¹²⁰, così come il concetto di trans-immanenza consente di superare «l'opposizione tra immanenza e trascendenza. Per cui non abbiamo bisogno di

¹²⁰ M. Fagan, *Ethics and Politics...* p. 100.

guardare al fuori come assoluto exteriorità che fa resistenza alla totalità, perché il l'essere-singolare-plurale è in se stesso questa resistenza»¹²¹.

Il fatto che Nancy sviluppi la sua ontologia, così come la sua etica, in una dimensione totalmente orizzontale, in cui non si dà opposizione tra immanenza e trascendenza, singolare e plurale, assoluto e relativo, altro e terzo, consentirebbe, sempre secondo Fagan, di pensare la responsabilità «non come ciò che riposa sull'uno o sull'altro termine, né può essere affrontato come una negoziazione tra i due poli, ma che emerge solo sulla linea che separa e collega entrambi»¹²². Questi sarebbero gli stessi motivi che, diversamente da quanto accade in Levinas, permetterebbero di pensare l'etica come ontologia, non nei termini di un'etica originaria ma di un'etica come origine. L'essere-singolare-plurale «non offre una fondazione dell'etica, piuttosto è l'etica»¹²³.

Da ciò deriverebbe che l'etica non è un insieme di contenuti, di regole o norme, bensì l'*ethos* originario dell'esistenza, agire come ciò che costituisce l'esserci in quanto tale.

Ora però, l'interprete dovrebbe chiedere conto a Nancy dell'effettiva realizzazione di questa impostazione. Dovrebbe chiedere conto, ancora, di quell'esposizione ritratta che in fondo, non è soltanto una ripresa di quell'orizzonte senza fondo della lezione di Levinas, ma anche il punto più alto della sua proposta, insieme alla sua debolezza.

Cerchiamo di comprendere meglio lasciandoci aiutare da alcuni interpreti.

Nel saggio di Hofmeyr e Kourie, citato in apertura, i due autori sollevano due questioni interessanti:

Se, come Nancy sostiene, l'essere-con è il fatto della pura differenza "in relazione", cosa spiega la "connessione / relazione" tra coloro che non hanno nulla in comune? [...] In secondo luogo, in che senso l'ontologia è etica e l'etica è ontologica come sostiene Nancy?¹²⁴

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ivi*, p. 101.

¹²⁴ A. B. Hofmeyr, & M. Kourie, *Levinas, Nancy and the Being...* p. 183, (trad. nostra).

Ovvero, se l'essere-con, come abbiamo visto, consiste nella mera condivisione di un confine, che garantirebbe l'essere-gli-uni-con-gli altri nell'improprietà di un comune che accomuna, non proprio di nessuno e perciò, di tutti e ciascuno, che cosa guida l'agire? La questione questa ha a che fare con la stessa natura dell'esposizione come ritrarsi di ogni origine o fondamento e con la possibilità di pensare una comunità sottratta ad ogni "comunione".

Abbiamo visto più sopra come Nancy riprenda e rilanci la questione dell'esposizione nel confronto con la filosofia hegeliana, o meglio, tentando di recuperare l'istanza più profonda di quella soggettività che dissolve ogni sostanzialità, figura tipica dell'assoluto hegeliano. Le scelte che interpretano la filosofia di Hegel — scrive Meazza — «hanno il pregio di attraversare il campo di tensione in cui, quasi da subito, si anima il lavoro di Nancy [...] le linee di forza che spingono verso l'assolutamente *esposto*, verso il visibile senza fondo e velo, verso un'orizzonte senza profondità, fuori segno di ritrazione»¹²⁵.

L'esposizione ritratta, esposizione senza ritrazione, di cui parla Nancy, è in fondo la modalità con cui egli tenta di sottrarre tanto l'etica quanto l'ontologia, lo abbiamo ripetuto più volte, alla passione metafisica dell'origine. Ma è proprio intorno al concetto di esposizione elaborato da Nancy che si gioca e si decide l'effettività della proposta di Jean-Luc Nancy, e insieme, il punto di estremo contatto con la filosofia di Emmanuel Levinas.

Nella filosofia hegeliana Nancy individua il tentativo più radicale di pensare la sostanza, il soggetto, il principio, originariamente strappato all'origine. Sostanza priva di qualsiasi sostanzialità o stabilità, fuoriuscita del pensiero da sé stesso in cui nessuna appropriazione è possibile. Scrive Nancy:

il pensiero deve fare uscire il sé da sé, deve strapparli al suo semplice essere-in-sé, il pensiero è esso stesso una tale lacerazione [...] il dolore è proprio l'elemento della singolarità della separazione [...] il dolo-

¹²⁵ C. Meazza, *La comunità s-velata...* p. 152.

re accade come alterazione della sussistenza e, così, come il sé che si è destato nella sua alterità¹²⁶

Parafrasando un po' questo passaggio, dovremmo dire che nella lacerazione della semplice sussistenza del sé come mera auto-identità con se stesso, lacerazione in cui il sé si scopre, è risvegliato nella sua alterità, ciò che verrebbe deposto è proprio il sé. In tal senso il soggetto non è, non è nulla, prima della sua alterazione. Esso esiste, o meglio, *ek-siste*, in questa costante fuoriuscita da sé, in questa costante alterazione dell'identico che depone ogni auto-identità, ogni certezza di sé.

Ma è proprio di questa deposizione che si dovrebbe chieder conto a Nancy nel momento in cui egli, a proposito della dialettica hegeliana, scrive:

Da una parte l'altro è altrettanto sé quanto me [...] l'altro esce, quindi, da sé con lo stesso movimento con cui anche l'uno esce da sé [...] la negatività dissolve l'altro che è dato, ma non per riportarlo a un sé che si è frantumato in sé, bensì per renderlo un altro che, in quanto è il *mio* altro, è l'alterità infinita in me, del se stesso, oppure è in sé l'alterazione infinita del sé¹²⁷.

Il sé tuttavia, «non può dissolversi poiché non vi è mai stato prima dell'atto di ritorno a sé dall'altro da sé [...] la sua nascita inizia solo con la lacerazione per la quale si può parlare di identità»¹²⁸, in tal senso — prosegue Meazza — « il soggetto esiste appropriandosi in ogni istante della sua alterazione [...] se l'alterità è la forma di un'essenziale alterazione patica del se stesso non potrà che essere la manifestazione di un soggetto ancora più centrato su di sé»¹²⁹.

L'alterità, l'essere-con, come “originario”, il *terzo*, cadrebbe così nella stessa *em-passe* levinassiana, rilevata nella prima parte di questo lavoro. La formula utilizzata da Nancy nel passaggio precedente, *mio altro*, sarebbe l'indice di una «minaccia assoluta

¹²⁶ *L'inquietudine del negativo...* pp. 57-58.

¹²⁷ *Ivi*, pp. 80-81.

¹²⁸ C. Meazza, *La comunità s-velata...* p. 155.

¹²⁹ *Ivi*, p. 156.

ad una relazione che nell'altro salvi o non copra sotto un certo velo l'*alterità* degli altri»¹³⁰.

E se vi è un momento in cui sembrerebbe che la proposta di Nancy possa indicare verso una direzione, o il luogo, in cui l'altro può davvero essere considerato ogni altro come chiunque e ciascuno, in particolare quando si riferisce al tema dell'amore, tuttavia ciò non sembra davvero accadere. L'amore a cui si riferisce Nancy è infatti un "concetto ancora troppo "singolare", immediato a cui manca in fondo l'universalità. Un'amore *parziale*. L'amore — scrive Nancy — «è l'impossibile, e non arriva mai, o arriva solo al limite, attraversandolo»¹³¹.

È qui che sembrerebbe più evidente la prossimità fra Jean-Luc Nancy e Emmanuel Levinas. Prossimità come cifra della medesima difficoltà che, a nostro avviso, come anticipato in apertura a questo capitolo, consiste nell'aver sottovaluto le implicazioni speculative provenienti dalla tradizione teologica, in particolare del paradigma triadico.

Come rileva opportunamente Critchley la questione della mediazione senza mediatore, dell'essere-con come immediatamente originario rimandano al fatto:

che il "prototipo" della figura del "Mediatore" è "Cristo" [...] Tuttavia, non si può evitare una leggera sensazione di déjà vu di fronte a tali osservazioni, perché si potrebbe dire che il desiderio di mediazione senza un mediatore è proprio la motivazione alla base della Terza Persona della Santissima Trinità: lo Spirito, sia nella sua formulazione agostiniana o in Hegel, dove è l'elemento in cui il pensiero della comunità, del "noi", dell'essere-con, avrebbe avuto luogo¹³².

Anche Nancy dunque, come Levinas, avrebbe sottovalutato le implicazioni che l'assunzione del paradigma triadico potrebbero apportare alla nozione di *terzo* come ciò che eccederebbe *la logica stessa dell'eccedenza*.

Nella tradizione teologica infatti Nancy avrebbe potuto trovare quelle risorse necessarie per pensare l'evento di un'esposizione che espone il suo stesso ritiro, senza lascia-

¹³⁰ *Ivi*, p. 155

¹³¹ *Un pensiero finito...* p. 192.

¹³² S. Critchley, WITH BEING-WITH? Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of *Being and Time*, in "Studies in practical philosophy", 1, 1999, p. 63, (trad. nostra).

re traccia. Senza indicare verso un'origine perduta, presente nel suo assentarsi e che pure sarebbe in grado di inaugurare un luogo in cui il bene accade per tutti e ciascuno, in cui «chiunque possa diventare ciascuno»¹³³.

Il paradigma triadico consentirebbe infatti di pensare il terzo come ciò che è sempre incluso nella relazione, non soltanto incluso, ma come possibilità stessa della relazione e di un ripensamento della reciprocità.

La neutralizzazione della trascendenza etica, la trans-immanenza dell'essere singolare plurale: «rischia di ridurre l'intersoggettività a una relazione di reciprocità simmetrica»¹³⁴ che non è in grado di sottrarre l'etica alla logica dell'esclusione.

Se nell'etica come filosofia prima di Levinas, il terzo non è in grado di attivare il più profondo potenziale relazionale a causa della assoluta exteriorità e distanza che lo caratterizza anche in Nancy la questione non sembra essere meno problematica.

L'etica come ontologia, o, l'ontologia come etica, sviluppata dall'Autore, nel tentativo di pensare una trascendenza immanente che non rimandi a nessun al di là, comporta comunque il rischio di ridurre l'alterità al mio altro e, insieme, la difficoltà che l'essere-in-comune concepito come pura immediatezza possa configurarsi come effettivo e condiviso legame partecipativo. L'essere-gli-uni-con-gli-altri, che Nancy sostituisce all'essere-l'uno-per-l'altro di Levinas, non sembra in grado di offrire una formulazione del terzo come ciò che apre la relazione. Non si sottrae in fondo, nonostante tutte le precauzioni dell'Autore, a una relazione che sfugga alle difficoltà insite nel paradigma duale.

Come osserva Alici:

allo scarto tra paradigma duale e paradigma ternario corrisponde una diversa interpretazione della prossimità, libera dalla cattura dell'immediatezza, alla quale sembra collegato — soprattutto oggi — un male inteso senso di autenticità relazionale [...] l'orizzonte della prossimità può essere realmente universale solo se oltrepassa il piano immediato delle relazioni dirette e si apre in linea di principio a uno spettro di relazioni — simmetriche e asimmetriche, dirette e indirette — potenzialmente illimitate: il terzo rende possibile la mediazione delle differenze e imprime un respiro universalista ai processi di riconoscimento,

¹³³ L. Alici, *Il terzo escluso...* p. 166.

¹³⁴ S. Critchley, *WITH BEING-WITH...* p. 66.

traendo la propria legittimazione unicamente dalla natura trascendente del bene comune¹³⁵.

A questo punto, dopo questo lungo percorso, che ha tentato di mettere insieme, a partire da Levinas, la possibilità di un ripensamento della figura del *terzo* e di un'etica della reciprocità asimmetrica, riprendendo i fili della nostra ricerca dovremmo chiederci: la trascenda radicalizza o no la responsabilità? Come ciò che, seppur non “presentandosi”, rende possibile il nostro essere-insieme?

Quali sono le risorse che il paradigma triadico può offrire in questa direzione?

Queste le domande a cui tenteremo di offrire una risposta nel prossimo capitolo riprendendo e facendo reagire alcuni momenti della proposta levinassiana.

¹³⁵ L. Alici, *Il terzo incluso in Differenza e relazioni. Il prossimo e l'estraneo* a cura di S. Labate, Aracne Editrice, Roma 2013, p. 31.

Capitolo 6

Trascendenza e reciprocità

Chi parla e agisce nello spazio pubblico, affida a terzi, a testimoni, un segreto che il suo stesso chi non potrà mai testimoniare. Sebbene nessuno sappia chi egli riveli con gesti e con parole, tuttavia egli deve correre il rischio della rivelazione.

H. Arendt, Vita Activa

6.1 *Il terzo come ingresso permanente*

Riassumendo il plesso di questioni che abbiamo tentato di affrontare nel corso di questo lavoro, “a partire da Levinas”, sulla base di alcune problematiche emerse dalla nozione di terzo, a questo punto si potrebbero isolare almeno tre temi fondamentali che hanno fatto da sfondo alla trattazione: trascendenza, reciprocità e condivisione. Valorizzando nel pensiero di Levinas anche una via di accesso privilegiata al tema del terzo, l’intento è stato quello non tanto di offrire uno studio complessivo sulla sua opera, né tanto meno di avvicinarci ad essa con la presunzione e l’ingenuità di aver intravisto aspetti che egli stesso non avrebbe del tutto compreso. Questo sarebbe non solo presuntuoso ma altresì un cattivo lavoro di interpretazione, poiché, come abbiamo visto, molti autori e interpreti, di certo più autorevoli di chi scrive, hanno affrontato tale questione mettendo in evidenza aporie e difficoltà che il discorso levinassiano comporta. L’intento più generale, di cui ora si dovrà render conto, era invero quello di assumere la filosofia di Levinas, da un lato, come emblema e modello esemplare di un’etica che radicalizza il concetto di responsabilità nel tentativo di salvaguardare al contempo l’alterità specifica di ogni individuo; dall’altro, di riconoscere in tale filosofia lo statuto esemplare di un’etica basata su un paradigma relazionale per lo più di tipo duale o diadico, in cui l’inter-

posizione del terzo assume i tratti di una giustapposizione estrinseca al movimento etico, mettendone in discussione gli stessi assunti fondamentali.

La difficoltà a giustificare l'ingresso in scena del terzo trova, come abbiamo visto, una motivazione non secondaria nel rifiuto levinassiano di una connotazione positiva della dimensione ontologica, traducendosi quindi in una contraddizione fra il piano dell'etica e quello della giustizia.

L'affacciarsi del terzo non soltanto riapre la questione ontologica ma, come «incessante correzione dell'asimmetria della prossimità»¹, mette in questione la tesi fondamentale sulla quale riposa tutta l'opera levinassiana.

Se il terzo è ciò che fa nascere l'esigenza della giustizia, della comparazione e della tematizzazione, ciò che fa problema è, da un lato, garantire il primato del piano etico rispetto a quello ontologico e, dall'altro, mantenere la «preliminare e originaria immediatezza del faccia a faccia»² come cifra costitutiva dell'etica levinassiana. Il terzo infatti sembra evocato per impedire «alla relazione di entrare in uno stallo dello sguardo tra la seconda e la prima persona»³.

Neppure il rimando alla trascendenza divina, attraverso cui si opera il capovolgimento del soggetto responsabile in membro della società, risulta essere meno problematico: «“Grazie a Dio” — scrive Levinas — io sono altri per gli altri. Dio non è in “causa” come un preteso interlocutore: la correlazione reciproca mi lega all'altro uomo nella traccia della trascendenza, nell'*illeità*»⁴. Nell'*illeità* della terza persona Levinas scorge «l'origine dell'alterità dell'essere»⁵ che si colloca in una dimensione di anteriorità irraggiungibile. Da ciò deriva l'ambiguità dello statuto del terzo, della terza persona, che non può essere rappresentato concettualmente ma neppure ricondotto a un «fatto empirico»⁶. Così inteso, il terzo non è in grado di attivare il suo potenziale relazionale, pro-

¹ *Altrimenti che...* p.198.

² F. Ciaramelli, *La legge prima della legge...* p. 39.

³ L. Alici, *In ascolto del terzo...* p. 93.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Scoprire l'esistenza...* p. 205.

⁶ *Altrimenti che...* p. 197.

prio perché confinato in uno spazio di assoluta exteriorità, senza alcuna mediazione. Tutto si decide per Levinas nell'indebitamento illimitato dell'uno-verso-l'altro e per tale motivo l'interposizione del terzo «non aggiunge nulla»⁷.

La comparsa del terzo, infatti, più che far emergere la possibilità di «un *ethos* inteso nella sua accezione più autentica, come rete di pratiche e istituzioni etiche socialmente accreditate e storicamente consolidate»⁸, lascia emergere tutte le complessità derivanti dall'assunzione di una responsabilità incondizionata e assoluta per l'altro che si configura in ultima analisi come «l'unica parentela fra gli uomini»⁹.

«La responsabilità per l'altro — scrive infatti Levinas — è una immediatezza anteriore alla questione: precisamente prossimità. Essa è turbata e diviene problema a partire dall'entrata del terzo»¹⁰.

Il terzo fa problema, *introduce una contraddizione nel Dire* e tutto il linguaggio levinassiano è una costante ed esasperata ricerca di Disdire il Detto¹¹; un continuo sabotaggio del linguaggio ontologico e delle sue categorie che giunge a definire il rapporto tra il Medesimo e l'Altro come separazione assoluta, «ateismo». Separazione così completa — scrive Levinas — «che l'essere separato sta assolutamente solo nell'esistenza senza partecipare all'Essere dal quale è separato [...] rottura della partecipazione a partire dalla quale l'io si pone come il medesimo e come io»¹². In tal senso allora, l'orizzonte comune tanto al Medesimo quanto all'Altro non può più ricercarsi nell'essere, semmai nell'alterità stessa e nella sua assoluta trascendenza.

Il terzo dunque diviene problema non tanto nella sua richiesta di universalità e giustizia quanto piuttosto perché pensato a partire dalla relazione duale di prossimità, assunta come cifra e dimensione originaria dell'umano. Nonostante tutte le precauzioni

⁷ C. Meazza, *L'evento esposto...* p. 241.

⁸ L. Alici, *Uomo, «ethos», educazione: una prospettiva di antropologia filosofica*, in *Uomo, «ethos», educazione*, XXXIV Convegno di Scholé, La scuola, Brescia, 1996, p. 35.

⁹ L. Alici, *Il terzo escluso...* p. 132.

¹⁰ *Altrimenti che...* p. 198.

¹¹ Tradurre l'altro nel linguaggio del medesimo.

¹² *Totalità e infinito...* pp. 56-57.

levinassiane, il terzo permane come un'*incessante correzione dell'asimmetria* poiché pensato proprio a partire da quella radicale asimmetria e infinita superiorità etica del volto nei confronti del soggetto e che deve essere messa radicalmente e necessariamente in discussione nel passaggio alla dimensione della vita associata.

Levinas non ha mai ignorato tale complessità, come risulta chiaramente da questo passo:

Se in fin dei conti gli unici debbono rientrare sotto il genere, perché insistere tanto sull'unicità? Non abbiamo forse edificato una costruzione inutile? Dal momento che bisogna passare per l'idea dello Stato, non si può forse arrivarvi a partire dal principio di Hobbes, dell' "uomo lupo per l'uomo"?¹³.

Sebbene Levinas tenti di temperare questa difficoltà attraverso quella che è stata definita una «operante memoria del fondamento etico»¹⁴ da parte dello Stato, risulta difficile tale assunto in una effettiva istanza etica nella forma delle relazione istituzionalizzata senza tradire il primato della relazione duale.

Come rileva acutamente Bedorf:

Levinas ripone troppo nella figura del terzo nello stesso tempo in cui la sottostima. Vi ripone troppo perché riporta su di essa il peso di un'ontologia che tentato di evitare con così forte empatia nel corso della sua opera [...] Ma Levinas parimenti sottostima la funzione del terzo dato che continua a pensarla a partire dall'altro. Anche se "l'ingresso del terzo" è accompagnato dall'assicurazione che si tratti di un "ingresso permanente", il lettore non può liberarsi dall'impressione che il terzo non sia che una categoria secondaria¹⁵.

¹³ F. Poirié, *Emmanuel Levinas*, nouvelle édition actualisée, Éd. La Manufacture, Besançon, 1992, pp. 106-107.

¹⁴ F. P. Ciglia, *Fenomenologie dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Levinas*, Bulzoni Editore, Roma, 1996, p. 208.

¹⁵ T. Bedorf, *Riflessioni su intersoggettività e terzietà. Prospettiva etica e normatività in Responsabilità di fronte alle storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà* a cura di M. Durante, Il melangolo, Genova, 2008, p. 154.

Il primato assoluto dell'alterità implica almeno due difficoltà rilevanti e interconnesse. «Se l'altro mi *precede* — osserva Resta — viene *prima* di me, ciò comporterà necessariamente una radicale messa in discussione non solo della teoria del Soggetto, ma anche del concetto stesso di decisione e responsabilità»¹⁶.

Rispetto a tali questioni, il confronto con alcuni momenti dell'ermeneutica del sé ricoeuriana ha permesso una sorta di “riabilitazione” di quelle categorie che nell'opera levinassiana risultavano difficilmente componibili con un'etica del riconoscimento inclusivo. In particolare la dialettica incrociata tra primato etico e primato epistemologico ha mostrato la necessità di una diversa declinazione dello statuto del soggetto, ponendo altresì un diverso accento sulla dimensione dell'interiorità. In tal senso l'introduzione del concetto di reciprocità asimmetrica e mutuo riconoscimento ha mostrato come non sussista, in linea di principio, alcuna contraddizione fra la reversibilità dei ruoli da un lato, e il mantenimento dell'unicità della persona dall'altro. Rispetto all'impasse generata dalla relazione etica levinassiana fondata sul *vis à vis*, sbilanciata verso il primato etico dell'alterità, la risposta all'ingiunzione proveniente dal volto risulta sempre possibile proprio perché il soggetto è immediatamente costituito responsabile del suo dire, soggetto responsabile, capace di trasferire il «segno *ego* sulla seconda persona affinché sia una persona»¹⁷.

La diversa declinazione della relazione etica in Ricoeur, derivante da una tematizzazione della soggettività da sempre aperta all'alterità, al punto da implicarla ad un grado così intimo che l'una non può essere pensata senza l'altra, consente un recupero dell'istanza terza che non sembra comportare una frattura fra il piano etico e quello propriamente istituzionale della giustizia. L'assunzione della reciprocità come momento costitutivo della relazione tra il soggetto e l'altro fa sì che il mutuo riconoscimento non abolisca la dissimetria originaria fra i termini in relazione.

L'unità profonda tra l'attestazione del sé, sul piano epistemologico, e l'ingiunzione ad opera dell'altro, sul piano etico, fa sì che «l'alterità venga riconosciuta nella sua irri-

¹⁶ C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jaques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 134.

¹⁷ *Giustizia, amore e responsabilità...p. 73.*

ducibile specificità»¹⁸. Reciprocità e mutuo riconoscimento, come elementi fondamentali dell'etica ricoeuriana, profilano una diversa declinazione dell'istanza terza — soprattutto sul piano delle istituzioni — che consente di sottrarsi all'immediatezza della relazione *vis-à-vis* di matrice levinassiana. Il tu non è soltanto il volto nella sua immediatezza che reclama giustizia ma — scrive Ricoeur — «la persona suscettibile di divenire un modello narrativo o un modello morale. Ne parlo in terza persona come *foyer* della stessa stima di sé che assumo designandomi come autore delle mie intenzioni»¹⁹.

Ciò che fa la differenza rispetto all'impianto levinassiano è certamente il recupero della nozione di reciprocità, per cui il terzo risulta «immediatamente *terzo incluso* nella pluralità costitutiva del potere»²⁰ e grazie alla reversibilità dei ruoli, «ogni agente è il paziente dell'altro. E in quanto affetto dal *potere-su-di-lui* esercitato dall'altro, egli è investito dalla responsabilità di un'azione posta sotto la regola della reciprocità, che la regola di giustizia trasformerà in regola di uguaglianza»²¹. Il terzo testimonia di una reciprocità che non si riduce necessariamente a simmetria, uguaglianza che non si riduce a equivalenza. Per questo — afferma Ricoeur — «non direi che la categoria del ciascuno si identifica con quella dell'anonimo, secondo un'assimilazione troppo rapida con l'*on* di Kierkegaard e di Heidegger. Il ciascuno è una persona distinta, che io raggiungo solo mediante i canali dell'istituzione»²².

La possibilità di stabilire una vera uguaglianza nel rispetto della differenza e dell'unicità dell'altro consiste — scrive Ricoeur — «nel miracolo della reciprocità [...] nel fatto che le persone si riconoscono come insostituibili l'una all'altra nello stesso scambio. Questa reciprocità degli insostituibili è il segreto della sollecitudine»²³.

Il terzo «assume una funzione euristica che consente di riconoscere e oltrepassare contrasti e “punti di rottura” apparentemente insormontabili, evitando tentazioni ridu-

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Il tripode etico...* p. 68.

²⁰ P. Ricoeur, SA, p. 291

²¹ *Ivi*, p. 292.

²² *Il tripode etico...* p. 69.

²³ P. Ricoeur, *Éthique et morale...* p. 258.

zionistiche o composizioni estrinseche»²⁴. La proposta ricoeuriana ci consegna una dimensione della giustizia in cui le istituzioni «non rappresentano più l'esteriorità assoluta che rende improponibile ogni possibilità di relazione [...] ma equivalgono piuttosto all'alterità che appartiene alla costituzione interna del soggetto umano, pur rimanendone distinte»²⁵.

La proposta di Jean-Luc Nancy, per quanto a un primo sguardo potrebbe apparire quanto di più lontano vi sia dall'etica come filosofia prima di Levinas, si è invero dimostrata affatto estranea alla lezione levinassiana: sia per quanto riguarda la ripresa non sempre esplicita, quasi mai dichiarata, di alcuni concetti levinassiani, sia per quanto riguarda il confronto, anch'esso non esplicitamente dichiarato, riguardo la nozione heideggeriana di *Mitsein*, snodo teoretico al centro della formulazione levinassiana di terzo.

Il tentativo di pensare la comunità, l'*essere fra noi*, come condivisione di un comune sottratto a ogni forma di "comunione" ma anche a ogni possibile variazione dell'indifferenza della pura serie numerica, per mezzo di una ripresa e di una radicalizzazione dell'ontologia heideggeriana, è la sfida che da anni impegna la filosofia di Jean-Luc Nancy. All'uno per l'altro della relazione di prossimità l'Autore sostituisce l'essere-gli-uni-con-gli-altri, derivante da una differente rimodulazione del *con*, inteso come dimensione originaria dell'esserci, apertura stessa della relazione in cui l'alterità non è mai riconducibile alla sovranità del soggetto.

«Il senso — scrive Nancy — non è mai per uno, ma sempre dall'uno all'altro, sempre tra l'uno e l'altro [...] rivelandosi come posta in gioco del senso dell'essere, il *Dasein* si è già rivelato, prima di ogni altra esplicitazione, come essere-con»²⁶. L'intento di Nancy è quello di inscrivere l'alterità del *Mitsein* nel cuore stesso del *Dasein*. Se Levinas ritiene necessario abbandonare il terreno dell'ontologia in direzione dell'*altrimenti che essere*, al contrario Nancy ritiene ancor più necessario non separare l'etica dall'ontologia, poiché «quanto egli [Levinas] intende per "altrimenti che essere" bisogna inten-

²⁴ L. Alici, *In ascolto del terzo...* p. 104.

²⁵ A. Pieretti, *Mondo della vita...*p. 64.

²⁶ *Essere singolare...* pp. 39-40.

derlo come “il più proprio dell’essere”, perché si tratta appunto di pensare l’essere-con piuttosto che la contrapposizione tra l’altro e l’essere»²⁷.

Essere e agire, ontologia ed etica non costituiscono quindi due dimensioni separate, come nell’opera di Levinas, poiché, se così fosse — osserva Nancy — «il senso, l’agire e l’etica dovrebbero venire dopo e d’altrove che dal fatto d’essere»²⁸. Il senso si dà nell’essere-gli-uni-con-gli-altri: non c’è senso — scrive Nancy — «se il senso non è spartito, e questo non perché ci sarebbe un significato, primo o ultimo, che tutti gli esseri avrebbero in comune, ma perché *il senso è esso stesso la spartizione dell’essere*»²⁹. Questo assunto costituisce per Nancy il punto cruciale di un pensiero radicale dell’etica: «*pensare l’origine come ethos, o condotta, non è la stessa cosa che rappresentare un ethos originario (o principale)*, ma scivolare impercettibilmente dall’uno all’altro è facile»³⁰.

Questo sembra, in ultima analisi, ciò che Nancy rimprovererebbe in fondo non soltanto a Heidegger, ma altresì all’etica di Levinas: un’oscillazione che rischia di far precipitare l’etica verso la passione dell’originario, verso la nostalgia di un senso che, seppur assente, continua a presentare la sua “potenza” di esclusione. Non a caso, poco più avanti Nancy aggiunge: «la difficoltà non è solo di Heidegger, la si troverebbe senza dubbio ugualmente in Levinas o in Spinoza»³¹. All’istanza verticale e trascendente del volto come ciò che inaugura il momento etico e che istituisce il soggetto responsabile nell’impossibilità di sottrarsi all’ingiunzione assoluta, Nancy contrappone l’orizzontalità e l’immanenza di un “imperativo” che proviene dal cuore stesso dal *Dasein*. «Essere-con — scrive Nancy — significa fare senso in modo vicendevole, e soltanto in questo modo. Il senso è la misura intera dell’incommensurabile “con”. Il “con” è la misura intera dell’incommensurabile senso (dell’essere)»³².

²⁷ *Ivi*, p. 47 nota.

²⁸ *Ivi*, p. 103.

²⁹ *Ivi*, p. 6.

³⁰ *Il pensiero sottratto....*2003 p. 112.

³¹ *Ibidem*.

³² *Essere singolare...* p. 111.

Nancy sostituisce quindi alla relazione del faccia a faccia, di matrice levinassiana, l'*uno-per-l'altro* della relazione di prossimità, l'essere-gli-uni-con-gli-altri. La relazione *faccia a faccia* proposta da Levinas si renderebbe possibile, secondo la prospettiva di Nancy, soltanto dopo l'incontro con l'Altro, per questo impedirebbe di «pensare *originariamente* la relazione strappandola, contemporaneamente, da ogni fondamentalismo dell'origine». L'«essere-con come spartizione»³³, che designa l'evento stesso dell'esposizione ogni volta singolare dell'esistenza come singolare plurale, rappresenta agli occhi di Nancy un evento più originario ed eccedente la logica di qualsiasi sguardo identificante, di qualsiasi richiamo che proviene da un volto.

La spartizione costituisce allora la cifra di un evento in cui ciò che è spartito è al tempo stesso ciò che spartisce. Nessun primato del soggetto né dell'altro. Nessuna anteriorità dell'etica rispetto all'ontologia. Etica e ontologia possono e devono essere pensate come un'unica dimensione. Ciò che è originario è l'essere-gli-uni-con-gli-altri, la relazionalità in cui il con «perde assolutamente il significato di legame e assume il senso della *con-divisione*»³⁴. La com-parizione è con-divisione originaria dell'esistenza, riconoscimento «né di sé né dell'altro, bensì la comunicazione originaria nell'*apparire gli uni agli altri*»³⁵.

Al riconoscimento basato sul primato etico dell'ingiunzione che proviene dal volto, e al mutuo riconoscimento basato sulla doppia dissimetria tra primato epistemologico del soggetto e primato etico dell'altro, Nancy contrappone il "riconoscimento di un debito originario"³⁶. Ciò consentirebbe di sottrarre la relazione a ogni rischio di chiusura, esclusione e appropriazione derivanti dalla *divinizzazione* dell'Altro «identificando così l'Altro e l'origine in lui»³⁷.

³³ *Ivi*, p. 91.

³⁴ D. Calabrò, *Dis-piegamenti...* p. 107.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ «Si potrebbe affermare che ciò che è riconosciuto, e insieme, riconosciuto in quanto riconoscente, debitore in quanto creditore della stessa e tuttavia singolare esistenza propria, è altrettanto incredibile e vale soltanto come una sorta di promessa che non dipende da nient'altro che dal fatto stesso di essere riconosciuta e in un certo senso di per sé debitrice». J. -L. Nancy, *Cosa resta della gratuità*, Mimesis, Milano, 2018, p. 41.

³⁷ *Gratuità...* p. 31.

La peculiare posizione di Nancy, che può essere designata come “ontologia della relazione”³⁸, conduce verso un pensiero della pluralità che, ponendo l’accento sulla dimensione relazionale come originaria condivisione di un comune inappropriabile, concepisce il terzo come ciò che da sempre è incluso nella relazione. La giustizia si configura, allora, come «misura comune, che non è un’unità di misura applicata a tutti e a ogni cosa, ma è la commensurabilità delle singolarità incommensurabili»³⁹. Commensurabilità delle singolarità incommensurabili significa, in fondo, che la giustizia, la comunità accade come ciò che «è in comune senza mai essere comune»⁴⁰.

La comunità costituisce l’esempio emblematico e concreto di ciò che Nancy descrive come inappropriabile, *logica del limite, rapporto senza rapporto*, che esiste soltanto nella misura in cui è la con-divisione di questa assenza di fondamento, del fatto che — scrive Nancy — «noi condividiamo il ritrarsi dell’origine»⁴¹.

L’originarietà del *Noi* verso cui sembra aprirsi la proposta di Nancy allude al noi come possibilità di senso che coincide con l’esistenza finita, con il nostro essere-esposti-gli-uni-agli-altri, immediatamente, e perciò non richiede più intermediari o mediatori, ciò che fa resistenza alla volontà di appropriazione del soggetto. Per questo la comunità non ci è data come entità autonoma che si costituisce come un “soggetto comunitario” in cui gli individui si riconoscerebbero. *Noi siamo dati e abbandonati alla comunità* nella misura in cui essa accade come «un dono da rinnovare, da comunicare. Un compito infinito nel cuore della finitezza»⁴².

Proprio nella differente declinazione del *con* si decide la natura dell’alterità e del terzo, la piega del nostro stare insieme, che assume in Nancy i tratti di un’ontologia re-

³⁸ Tale espressione compare in una nota di *Essere singolare plurale* con riferimento a É. Balibar, *La filosofia di Marx*. C. Meazza ne *La comunità s-velata*, riprende tale locuzione per riferirsi alla riflessione nanciana dell’essere-con.

³⁹ *Ivi*, p. 103. È difficile non rilevare in questa espressione una eco della formula levinassiana «L’ingresso del terzo è il fatto stesso della coscienza, del raccoglimento in *essere* e, al tempo stesso nell’essere [...] la riduzione dell’essere al calcolo dei possibili; la comparazione degli incomparabili» in *Totalità e infinito...* p. 197.

⁴⁰ *La comunità inoperosa...* p. 184.

⁴¹ *Politica e «essere.con»...* p. 104.

⁴² *Ivi*, p. 79.

lazionale in cui viene deposta ogni possibilità di concepire l'*ethos* a partire da un fondamento originario, rintracciando invece nella pluralità dell'esistenza e non, nell'alterità inaccessibile di matrice levinassiana, il senso della co-esistenza. Essere insieme, Noi, come spartizione del comune inappropriabile nell'esposizione ogni volta singolare dell'esistenza come singolare plurale. Pluralità ogni volta singolare dell'esistenza.

Due approcci, quello di Paul Ricoeur e di Jean-Luc Nancy, attraverso i quali più che di un confronto diretto con l'opera di Emmanuel Levinas, si è provato a tessere le trame di un confronto tematico al fine di esplorare e valorizzare alcuni snodi teoretici che potrebbero offrire un contributo prezioso nel ripensamento della nozione di terzo.

Ciò non è avvenuto tuttavia senza evidenziare al contempo le difficoltà che tanto la lettura ricoeuriana quanto quella nanciana, nonostante alcuni guadagni concettuali, implicano per una piena realizzazione e assunzione dell'istanza terza che non comporti un compromesso troppo elevato fra la dimensione del buono e del giusto.

Se infatti entrambi gli autori tendono a valorizzare l'istanza del terzo nella misura in cui il suo ingresso non sembra implicare o generare una particolare contraddizione nel complesso della relazione etica, tanto in Ricoeur quanto in Nancy permangono delle complessità non trascurabili. Secondo la prospettiva ricoeuriana è certamente possibile affermare che la dimensione della giustizia appartiene «alla sfera teleologica del “buono” e non soltanto a quella normativa del “legale”»⁴³. Tuttavia, nonostante il riconoscimento di un'eccedenza dell'amore rispetto alla giustizia che rende possibile parlare di una *circolarità virtuosa* fra i due termini, l'amore sembra assumere un ruolo in qualche misura “secondario” rispetto alla giustizia come medium ineludibile e condizione necessaria. La giustizia infatti — afferma Ricoeur — «è il medio necessario dell'amore: proprio perché l'amore è sovra-morale, esso entra nella sfera pratica ed etica solo sotto l'egida della giustizia»⁴⁴. In tal senso allora, nonostante l'istituzione giochi un ruolo essenziale, la tensione in fondo irriducibile fra amore e giustizia, impedisce di assumere il

⁴³ L. Alici, *In ascolto del terzo...* p. 103.

⁴⁴ *Amore e giustizia...* p. 43.

terzo come fondamento e legittimazione della giustizia impendendo al contempo una «verticalizzazione metafisica»⁴⁵.

Una difficoltà analoga si rintraccia nell'ontologia singolare plurale di Jean-Luc Nancy. Come si è visto, anche in Nancy la figura del terzo si configura come da sempre presente al punto che la relazione è pensata originariamente e immediatamente come *essere-gli-uni-con-gli-altri*. Tuttavia la rinuncia a qualsiasi mediazione così come il tentativo di pensare l'etica e la comunità in una dimensione totalmente orizzontale, rischia di ridurre la relazione intersoggettiva a una relazione di reciprocità simmetrica in cui — osserva Critchley — «sono *accanto* all'altro ma non lo *affronto* [...] per cui l'altro è sempre il *mio altro*», ricondotto alla capacità di comprensione del sé, del soggetto.

A ciò si aggiunge la difficoltà di attribuire al *comune*, al *tra noi*, una legittimazione sul piano della “fondazione”, o partecipazione a un'istanza comune che sia veramente in grado di accomunare gli individui senza ridursi a un mero ideale regolativo. Se infatti «come Nancy sostiene, l'essere-con è il fatto della pura differenza “in relazione”, cosa spiega la “connessione/relazione” tra coloro che non hanno nulla in comune?»⁴⁶ Detto in altri termini, sebbene tutto lo sforzo di Nancy sia quello di sottrarre l'essere-gli-uni-con-gli-altri a qualsiasi fondamentalismo dell'origine che implicherebbe sempre una forma di esclusione, ciò che fa problema è individuare da un lato il criterio o la norma che guida l'agire e, dall'altro, il fatto che l'istanza del terzo corra il rischio di ridursi a un mero segno posto, vuoto, che non è in grado effettivamente di porsi come autentica condizione della prossimità istituendo un «legame partecipativo universalmente condiviso»⁴⁷.

Alla luce di quanto emerso nei capitoli precedenti, di cui le pagine precedenti costituiscono una breve sintesi, ci è sembrato possibile individuare, al di là delle inevitabili divergenze, una esitazione comune che — a nostro avviso — può essere sintetizzata nella difficoltà a imprimere un respiro universalista ai processi di riconoscimento per cui l'istanza terza risulta confinata nel *limbo dell'ineffabile*, in una oscillazione perma-

⁴⁵ L. Alici, *In ascolto del terzo...* p. 107.

⁴⁶ A. B. Hofmeyr, & M. Kourie, *Levinas, Nancy and the Being...* p. 183.

⁴⁷ L. Alici, *Il terzo incluso...* p. 29.

nente tra presenza e assenza che, lungi dall'eliminare il dualismo soggetto-oggetto, rischia di rinforzarlo.

Tale esitazione, che rende problematica una piena assunzione del terzo che non comporti un prezzo troppo alto e uno scarto difficilmente ricomponibile tra dinamica *interpersonale* e dinamica *intrapersonale*, è riconducibile — a nostro avviso — all'inclinazione, presente secondo differenti intensità in tutti gli autori considerati, a concepire l'istanza terza a partire da un paradigma strettamente diadico.

L'alternativa tra paradigma diadico e paradigma triadico nell'impostare il discorso sul terzo implica uno spettro di questioni che coinvolgono nel medesimo tempo un ripensamento delle categorie di soggetto e altro; prossimità ed estraneità; origine e senso della relazione intersoggettiva.

L'alternativa fra primato gnoseologico e primato etico, tipico di una relazione concepita sotto il segno della polarità fra soggetto-oggetto, è conseguenza diretta, da un lato, della modalità secondo cui è stato pensato in epoca moderna il soggetto, in quella parabola di pensiero che va da Cartesio a Husserl; dall'altro della modalità secondo cui proprio tale concezione della soggettività è stata messa in discussione, in particolare riguardo la capacità di fondazione dell'alterità. Husserl e Levinas rappresentano le due posizioni estreme di questa alternativa: il primo, in quanto ritiene che l'alterità possa essere dedotta e compresa a partire dal soggetto; il secondo, al contrario, riconosce nell'alterità l'iniziativa esclusiva dell'ingiunzione, in cui il soggetto morale si costituisce come tale.

Tale impostazione però, osserva Ferretti,

significa dichiarare fin dall'inizio l'intento di tendere verso il livello della fondazione, andando per quanto possibile alla ricerca dell'origine stessa del senso e della realtà dell'intersoggettività, individuata a partire dall'io o a partire dall'altro⁴⁸.

Ciò significa che il senso ultimo dell'intersoggettività oscilla fra un livello di fondazione di tipo gnoseologico (a partire dalla coscienza di sé del soggetto) e un livello di

⁴⁸ G. Ferretti, *Il bene...* p. 265.

tipo etico (a partire dall'originarietà dell'alterità), per cui essa non è riconosciuta come un fenomeno originario, più originario rispetto alla considerazione dell'io e del tu come termini distinti e contrapposti. Il legame intersoggettivo, la relazione, appare allora in questo contesto non come la cifra più propria dell'umano di cui rendere conto sul piano concettuale, bensì come alcunché di artificioso o artificiale. Da ciò deriva la difficoltà di individuare un legame partecipativo che possa mediare le differenze fra i soggetti, tanto sul piano strettamente teorico quanto su quello pratico. L'autenticità relazionale, osserva Alici,

appare sempre più come un attributo dei rapporti diretti, basati sull'immediatezza del *vis-à-vis*, che proprio per questo non può essere stabilizzata né prolungando tali rapporti attraverso la forma del patto stabile e prolungato [...] né, ancor meno, aprendoli alla terza persona grazie a una qualche mediazione istituzionale⁴⁹.

Tale dinamica emerge con particolare evidenza nel fenomeno di progressiva erosione dei rapporti condivisi, tipico dell'epoca contemporanea, riconducibile alla difficoltà di identificare un legame riconoscibile come costitutivo e che alimenta una oscillazione *schizofrenica*⁵⁰ fra la dimensione pubblica e quella privata, in cui il terzo assume perlopiù i tratti di un correttivo normativo.

Ma il terzo può rivelare il suo potenziale inclusivo se assunto come immediatamente incluso nella relazione: non soltanto come dato empirico e dunque inevitabilmente contingente, bensì come ciò che inaugura la relazione stessa. Cifra costitutiva dell'apertura della relazione. Assunto nell'ottica di un paradigma triadico, che non esclude un rimando alla trascendenza, il terzo consente di tenere insieme prossimità e distanza poiché conduce ad una diversa declinazione dell'intersoggettività in cui viene meno tanto l'imperialismo del soggetto, quanto quello dell'altro. In questa prospettiva né l'io né l'altro possono rivendicare l'origine della relazione ma entrambi si riconoscono nella

⁴⁹ L. Alici, *Il terzo incluso...* pp. 126-127.

⁵⁰ Tale espressione è utilizzata da E. Housset nel suo libro *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Cerf, Paris, 2008, p. 13.

partecipazione grazie a un *terzo termine* di cui non detengono la condizione di possibilità.

Inquadrare il terzo nell'ottica di un paradigma triadico significa allora rendere possibile una sorta di circolarità virtuosa tra prima, seconda e terza persona. Circolarità che affinché possa essere veramente inclusiva non può essere intesa soltanto a livello verbale. Se è certamente possibile accogliere la definizione di Benveniste per cui «solo la “terza persona”, in quanto non persona, ammette un vero plurale»⁵¹, tuttavia, la reversibilità dei pronomi personali, che rende sempre possibile lo scambio tra terza e seconda persona verbale, non può prescindere dalla costituzione ontologica della persona in sé.

Ciò comporta un diverso approccio all'intersoggettività che giustifica contestualmente il riconoscimento sia dell'identità personale, sia dell'identità relazionale. Se ciò che è originario non è né l'io né l'altro, ma la relazione stessa, ciò significa che entrambi si costituiscono nella rete di un'intersoggettività originaria in cui l'identità è strutturalmente una identità di relazione. Come osserva Botturi «si tratta di prendere sul serio il valore dell'identità relazionale e della relazionalità identificante, che toglie d'un colpo legittimità al soggetto fonologico dell'individualismo metodologico e al soggetto sociale, definito in termini di pura appartenenza»⁵².

Non a caso uno dei motivi per cui, tanto nella proposta di Levinas quanto nella proposta di Ricoeur, il terzo permane in una sorta di indecidibilità, sembra dipendere in maniera non secondaria da un misconoscimento dello statuto ontologico e relazionale della persona. In, Levinas infatti, la necessità di rompere i ponti con qualsiasi «filosofia del Neutro»⁵³ la quale richiede ed esalta «un'obbedienza che non è richiesta da nessun volto»⁵⁴, conduce tanto il terzo quanto la stessa alterità dell'altro in uno spazio di anteriorità ed estraneità irraggiungibile, da cui deriva la difficoltà a rintracciare una interiore

⁵¹ E. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano, 1971, p. 270.

⁵² F. Botturi, *Pluralismo e libertà* in AA. VV. *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, a cura di C. Vigna, Vita&Pensiero, Milano, 2002, p. 100.

⁵³ *Totalità e infinito...* p. 306.

⁵⁴ *Ivi*, p. 307.

e condivisa appartenenza a una radice comune e dunque la possibilità stessa di distinguere fra la seconda e la terza persona.

Una difficoltà analoga, anche se diversamente motivata, attraversa l'impostazione ricoeuriana. La pagina conclusiva di *Soi même comme un autre*⁵⁵ non può che sollevare più di un sospetto circa la consistenza ontologica dell'altro e, di conseguenza, sulla stessa consistenza ontologica del sé.

Come osserva Alici infatti:

la dinamica funzionale e intercambiabile delle relazioni intersoggettive, veicolata dalle persone verbali (io-tu-egli), ha la sua condizione in una irriducibilità della persona ontologica alla persona verbale. Le conseguenze sul piano della massima inclusività sono evidenti: "chiunque" può essere riconosciuto come "qualcuno"; potendo diventare un tu, anch'egli è già da sempre "uno dei nostri"⁵⁶.

Ciò implica una differenza che coinvolge direttamente la qualità della relazione, la quale può essere sottratta tanto alle derive dell'individualismo quanto a quelle della disseminazione post-moderna, individuando nel *noi* non soltanto il frutto di una relazione immediata, ma un legame costitutivo e condiviso, che ha nella reciprocità la sua chiave interpretativa.

⁵⁵ «mi permetterò di sottolineare, più di quanto egli [Levinas] senza dubbio possa volere, la necessità di mantenere una certa equivocità sul piano puramente filosofico dello statuto dell'Altro, soprattutto se l'alterità della coscienza deve essere ritenuta irriducibile a quella dell'altro [...] Forse il filosofo, in quanto filosofo deve confessare, che egli *non sa* e non *può* dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c'è punto rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio — Dio vivente, Dio assente — o un posto vuoto. Su questa aporia dell'Altro si arresta il discorso filosofico» in *Sé come un altro*...p. 473.

⁵⁶ L. Alici, *Trascendentalità, intersoggettività e vita morale* in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIX, 2017, 2 p. 206.

6.2 Prossimità, reciprocità e trascendenza

Se riletta alla luce del paradigma triadico, la reciprocità — contro ogni sospetto levinassiano — non si riduce a uno scambio necessariamente simmetrico ma assume una connotazione positiva ed eticamente vincolante, sotto il segno dell'inclusione. Ciò si rende possibile se la reciprocità viene assunta come modalità costitutiva della relazione interpersonale che, nella sua forma più propria e autentica non si riduce a uno scambio necessariamente simmetrico, né a una dinamica di causa-effetto, ma rivela «la natura potenzialmente bilaterale della relazione umana»⁵⁷, in cui il riconoscimento reciproco testimonia l'eccedenza della persona umana al di là di qualsiasi livellamento o misconoscimento dell'alterità specifica dell'individuo.

La convertibilità dei ruoli cui allude la reciprocità, come forma primaria della relazione, si rende possibile unicamente nella misura in cui i termini che entrano in relazione si riconoscono, si trovano nella medesima condizione, rispetto a un *terzo termine*. Terzo termine di cui entrambi partecipano senza detenerne il primato e che, proprio per questo, rende possibile il processo di interazione dialogica.

È certamente vero che sia Ricoeur, sia Nancy, nonostante le differenze del loro approccio, valorizzino la nozione di reciprocità, soprattutto nell'immediatezza della relazione io-tu. Ciò nondimeno tale reciprocità diviene difficilmente spendibile, traducibile, nell'orizzonte dei “rapporti lunghi”. Non tanto per un disconoscimento del suo valore intrinsecamente relazionale, quanto piuttosto per la mancanza di un suo possibile ancoraggio ad una dimensione “originaria” e inappropriabile, che sia in grado allo stesso tempo di garantire una pratica effettiva dell'inclusione, in cui il legame partecipativo non si risolva troppo rapidamente né ad un mero calcolo, secondo la logica contrattuale, né a un mero ideale difficilmente concretizzabile nelle pratiche sociali. Un'autentica forma di reciprocità contiene in sé un potenziale generativo che impedisce di risolvere la relazione a un mero scambio equivalente ma promuove una mutualità che non annulla il *proprium* di ciascun individuo né la differenza.

⁵⁷ L. Alici, *Differenza e reciprocità...* p. 130.

Per questo risulta indispensabile introdurre una distinzione fondamentale fra due forme di reciprocità: da un lato, una forma di reciprocità simmetrica, tipica delle relazioni duali e dirette, il più delle volte riconducibili al paradigma contrattuale e che, puntando alla parificazione dei ruoli, annulla inevitabilmente le differenze; dall'altro, una forma di reciprocità asimmetrica, in cui l'asimmetria dei ruoli non esclude la piena reciprocità fra i termini, che discende dal valore e dalla dignità intrinseca della persona. Potremmo forse dire allora che asimmetria e reciprocità non costituiscono necessariamente due dimensioni contrapposte bensì due aspetti complementari e non disgiungibili, nella prospettiva di un paradigma relazionale che può aprirsi ad uno spettro di relazioni potenzialmente illimitate. L'asimmetria non implica necessariamente una forma di assoggettamento prevaricante, ma diviene una possibile forma in cui esperire il legame intersoggettivo. Come osserva Vigna, «l'altro, rispondendo al mio desiderio e apparendo come colui che mi sostiene o mi fonda, diventa inevitabilmente colui da cui dipendo. Così, la relazione di me all'altro si instaura come una relazione asimmetrica»⁵⁸, inquadrandosi «in una forma più articolata e comprensiva di reciprocità, in cui l'autenticità del rapporto non escluda, di per sé, l'asimmetria dei ruoli e, comunque, la possibilità di partecipare cooperativamente ad un'impresa comune»⁵⁹.

Una forma più autentica e articolata di reciprocità, eticamente qualificata, può essere quindi guadagnata individuando nel terzo il principio istitutivo della reciprocità stessa. In questo modo la reciprocità cessa di essere intesa come modalità relazionale privilegiata dei rapporti diretti e perfettamente simmetrici, estendendo il suo potenziale relazionale a una rete di rapporti in cui il terzo è sempre incluso.

Se la relazione di reciprocità — come osserva Pieretti — si attua secondo un duplice movimento,

essa richiede che ciascuno di coloro che vi prendono parte non pretenda di essere riconosciuto nelle proprie prerogative, ma sia disposto ad offrire il riconoscimento delle prerogative dell'altro. In secondo luogo,

⁵⁸ C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, I, Orthotes, Napoli- Salerno 2015, pp. 294-295.

⁵⁹ L. Alici, *Il «noi» come origine e come compito*, in AA.VV., *Forme della reciprocità*, a cura di L. Alici, Il Mulino, Bologna 2004, p. 29.

essa esige che l'altro, una volta riconosciuto, replichi offrendo a sua volta il riconoscimento delle prerogative del primo. Ne deriva che, siccome le prerogative non sono unilateralmente rivendicate, ma sono piuttosto reciprocamente offerte, ciascuno dei due soggetti che è coinvolto nel gesto oblativo, viene reintegrato nella propria identità dall'altro»⁶⁰.

Di conseguenza, è altrettanto vero che, affinché essa possa essere estesa a uno spettro di relazioni più ampie, occorre disporsi al riconoscimento di una potenzialità relazionale che non escluda la mediazione di un legame. La reciprocità come pratica virtuosa e inclusiva, sottolinea giustamente Alici:

postula un processo di partecipazione al bene comune, inteso come un "valore aggiunto" irriducibile alla somma degli interessi individuali. Questa partecipazione è un compimento dell'"apertura "orizzontale" in direzione della trascendenza "verticale" al bene, che favorisce un decentramento dei soggetti, liberando la relazione da "un'idea troppo corta" di prossimità⁶¹.

Nel nesso tra reciprocità e trascendenza è possibile radicalizzare quella che Ricoeur chiama «la meraviglia della trasposizione analogica», per cui il movimento «di me all'altro incrocia il movimento inverso dall'altro a me»⁶², per il fatto che il reciproco riconoscimento trova la sua effettiva condizione di possibilità in un legame partecipativo rispetto al quale i termini della relazione si trovano nella medesima condizione. In questa prospettiva, allora, l'incontro fra l'io e l'altro e, conseguentemente, la possibilità di un reciproco riconoscimento non dipendono da un rapporto necessariamente diretto, frutto di un livellamento delle differenze in cui l'uguaglianza è ricavata da un accordo preventivo e, per questo, sempre revocabile, bensì nel riconoscimento di una mediazione partecipativa.

⁶⁰ A. Pieretti, *Il mondo della vita...* p. 58.

⁶¹ L. Alici, *Grammatica e sintassi della reciprocità* in *Tessere della reciprocità* a cura di Luca Alici e S. Pierosara, Franco Angeli, Milano, 2015, p. 40.

⁶² *Sé come un altro...* p. 451.

Tale mediazione partecipativa postula — a nostro avviso — un paradigma triadico, che ad un livello ulteriore, non meramente empirico fattuale, possa assumere la valenza trascendente del bene che accomuna, ponendosi proprio per questo come costitutivo della stessa reciprocità.

Il terzo, in fondo, ha a che fare con l'antica e difficile questione della relazione fra l'uno e i molti, con quella particolare nozione di *comune* come uno dei molti «che non si *presenta* nella modalità di ciò che raccoglie e rende possibile»⁶³. Comune come segno di una particolare *eccedenza* che non risolve l'unità in un'unità indifferente in cui le differenze specifiche perderebbero tanto la loro consistenza quanto la loro unicità. In un certo senso non sarebbe azzardato affermare che esso custodisce il *mistero dell'originario*; il suo accadere non può quindi essere ridotto o ricondotto ad uno schema di causa-effetto, che ancora una volta rischierebbe di compromettere l'enigma dell'alterità e della differenza.

Sarebbe forse più corretto dire che il terzo appartiene alla sfera del possibile, non è un mero dato di fatto, un dato empirico, o almeno, non si può dire che sia soltanto questo. Esso ha forse piuttosto a che fare, in questo senso, con l'evento del possibile, che a sua volta rimanda all'eccedenza dell'essere umano. Se pensato radicalmente, prima di configurarsi come quel medio che si dà concretamente e storicamente nella forma delle istituzioni — come ha mostrato con particolare efficacia Paul Ricoeur — il terzo è quell'elemento costitutivo per cui la relazione potrebbe dar prova della sua non chiusura; il nome in cui convergerebbe la possibilità del “per tutti e ciascuno” nella forma dell'inclusione. Se il terzo — come ci ricorda Levinas — «è altro dal prossimo, ma anche un altro prossimo, ma anche un prossimo dell'Altro e non semplicemente il suo simile»⁶⁴, significa che esso è ciò in cui ogni altro può assumere la figura di un volto *a cui e di cui* rispondere.

A un livello ulteriore il terzo può assumere i tratti del bene che accomuna, di un bene trascendente che istituisce un legame partecipativo universalmente condiviso. Anche Levinas non sembra lontano da questa prospettiva quando scrive: «Egli (II) al fondo

⁶³ C. Meazza, *La comunità s-velata...* p. 12.

⁶⁴ *Altrimenti che...* p. 196.

del tu. Egli è il Bene in un senso eminente, precisissimo: non mi riempie di Beni, ma mi costringe alla bontà, migliore dei beni da ricevere»⁶⁵. Se il terzo viene inquadrato in una prospettiva triadica, esso non è soltanto, come accade in Levinas, ciò che limita la responsabilità del soggetto ma ciò che la rende possibile nella sua radicalità e universalità.

Si può dunque accogliere il richiamo alla trascendenza che pervade l'intera opera di Emmanuel Levinas, in particolar modo in relazione al terzo, sviluppandola in quella direzione, che in alcuni momenti non sembra esclusa da Levinas, per cui esso si configura come bene, come ciò che è originario rispetto all'essere convocato del soggetto come unico eletto alla responsabilità verso l'altro, e in cui tanto il soggetto quanto l'altro si riconoscono come *reciprocamente* donati in un legame che accomuna.

In un contesto in cui trascendenza e reciprocità evidenziano una coappartenenza originaria e non una giustapposizione estrinseca, diventa possibile onorare un'apertura inclusiva illimitata: da un lato, infatti, il terzo si pone come condizione e apertura stessa della relazione e, dall'altro, come la persona empirica *di* cui e *a* cui rispondo; terzo come a colui che può assumere ogni volta i tratti del "tu", nell'orizzonte di una partecipazione aperta e condivisa sotto il segno di un'autentica reciprocità universalmente inclusiva.

Seguendo il "filo rosso" del terzo nella trattazione degli autori che abbiamo preso in considerazione, è apparso difficile liberarsi dall'impressione «che prima venga l'altro, poi l'io e quindi il terzo»⁶⁶. Assumendo il paradigma triadico come possibile chiave interpretativa ci pare possibile affermare — utilizzando le parole di Waldenfels — che «il terzo non è qualcosa di secondario, bensì, da un punto di vista strutturale, è co-originario rispetto all'estraneo e al proprio»⁶⁷, ponendosi quindi come orizzonte al quale collegare la possibilità di con-dividere il comune.

⁶⁵ E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982, trad. it. G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano, p. 92.

⁶⁶ B. Waldenfels, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Rosenberg&Sellier, Torino, 2011, p. 70

⁶⁷ *Ibidem*.

6.3 Con-dividere il comune

Nella prospettiva che abbiamo delineato ci sembra possibile portare ad un livello ulteriore anche l'istanza che più sta cuore a Jean-Luc Nancy e che da anni ormai impegna la sua filosofia: la possibilità dell'*essere-in-comune* come cifra costitutiva dell'uomo, come *partizione* e condivisione di un "in comune"⁶⁸ sottratto a qualsiasi forma di appropriazione in quanto « appartiene a tutti e a nessuno »⁶⁹.

Come abbiamo evidenziato nel quinto capitolo, la rinuncia a qualsiasi mediazione e la risoluzione della relazione intersoggettiva su un piano di assoluta immanenza rendono difficile individuare non soltanto il principio che determina l'agire, ma altresì ciò che tiene insieme e rende possibile il *noi* come essere-gli-uni-con-gli-altri. Non basta infatti invocare il *comune* perché si dia immediatamente la possibilità di una garanzia oggettiva in grado di tenere insieme differenza, molteplicità e contingenza. A questo proposito anche Riva osserva:

La prospettiva della comunità rinvia ad un essere da sempre già dati gli uni agli altri, già da sempre intrecciati. Bisogna però chiedersi dove conduca la consapevolezza di una co-appartenenza originaria, e che cosa implichi dal punto di vista delle modalità istituite della convivenza. Perché se non vuole risolversi in una nuova fagocitazione delle personalità coinvolte, o nell'assegnazione insuperabile di un comune destino epocale, il pensiero della co-datità dell'io e dell'altro deve spingersi sino a indicare i modi in cui l'essere-dati gli uni agli altri si esplicitano diciamo così autenticamente, e altrettanto i modi attraverso i quali questo darsi comune e questa apertura dall'origine vengono più o meno sottilmente sottratti⁷⁰.

Sulla stessa linea anche Mancini scrive: «il singolo ha una dignità e una libertà che nessuna comunità può pretendere di sacrificare. La comunità possiede a sua volta una

⁶⁸ *La comunità inoperosa...* p. 174.

⁶⁹ *Ivi*, p. 182.

⁷⁰ F. Riva, *La rinuncia al se. Intersoggettività ed etica pubblica*, Edizioni Lavoro, Roma, 2002, p. 21.

dignità e un valore che nessun singolo può considerare un possesso o una propria creazione»⁷¹.

Il ripensamento del terzo tale da aprirsi, come abbiamo detto sopra, a un bene trascendente può offrire, a nostro avviso, un contributo prezioso alle difficoltà che, sebbene in maniera diversa, attraversano le proposte degli autori presi in considerazione in questo lavoro. In fondo l'idea di un *comune* assunto nella sua datità immediata è difficilmente distinguibile, richiamandoci al lessico levinassiano, a una totalità chiusa e auto-referenziale. Abbiamo il sospetto che finché il terzo continuerà a sostare nella soglia dell'ineffabile, concepito a partire da uno schema duale, la relazione sia sempre a un passo dal chiudersi in una logica di dominio dell'impersonale in cui il *noi* non avrebbe più il volto di una condivisione radicale e proprio per questo aperta, ma localistica ed escludente.

Provare a ripensare il terzo come bene che accomuna in cui la reciprocità, ancorché asimmetrica, trova il suo principio costitutivo, significa provare a pensare un'accoglienza e un'ospitalità senza appropriazione mettendo in primo piano l'essere delle persone come fondamento del loro legame, poiché «l'umano condiviso è quello di cui tutti siamo ospiti e non padroni»⁷². Su questa linea si possono accogliere le intuizioni di Jaques Maritain che, riprendendo alcuni momenti della filosofia di Tommaso, propone un'interessante rilettura del bene comune con particolare riferimento alla trascendenza:

Il bene comune terreno è da una parte superiore al bene proprio di ciascuna [persona] ma su ciascuna si riversa, e dall'altra parte sostiene in ognuna lo slancio per il quale essa va verso il suo bene proprio eterno e il "Tutto" trascendente, e sorpassa l'ordine nel quale è costituito il bene comune della città terrena⁷³.

La possibilità di condividere il comune che rimanda, secondo la sua semantica più propria, a un *munus* — dono non riconducibile ad un artificio contrattuale ma in cui il

⁷¹ R. Mancini, *L'uomo e la comunità*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 2004, p. 166.

⁷² P. A. Sequeri, *Sapere della fede e politiche dello spirito*, in AA.VV., *Libertà, giustizia e bene...* p.186.

⁷³ J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia, 1963, pp. 36-37.

«gesto della donazione vive appunto nell'intenzione di azzerarne la necessità»⁷⁴ — trova nel rimando a un bene sommo e trascendente la sua possibilità più propria.

Il rimando al bene comune, di cui il terzo si rivela principio euristico, non deve far pensare in maniera frettolosa e ingenua a un bene *ricosciuto* da tutti come tale, poiché in tal modo non ci si allontanerebbe troppo da una vaga istanza di universalità che rischia ogni volta di parificare, o peggio, annullare, le differenze specifiche dei singoli individui. Né a un mero ideale universale e perciò astratto, difficilmente perseguibile e realizzabile nella vita concreta degli individui. Affinché possa essere concretamente condiviso esso non può fare a meno di una solida base antropologica; come osserva Pieretti, «solo a partire da una dimensione umana fondamentale che si realizza concretamente in forme comunitarie rispettose dell'identità personale, infatti, è possibile restituirgli il senso di una condizione di vita di cui partecipano tutti, ma ciascuno con modalità proprie»⁷⁵. Come abbiamo detto, non è sufficiente dunque che esso sia *ricosciuto* da tutti come tale, piuttosto è necessario che tutti si riconoscano in esso come esseri in debito di *partecipazione* così si realizzi quel processo di inclusione che Habermas, seppur sostenendo una tesi molto differente dalla nostra, definisce come «forma di inclusione dell'altro che ne salvaguarda la diversità, senza né *livellare* astrattamente né *confiscare* totalitaristicamente»⁷⁶.

Nel riconoscimento del bene comune come principio costitutivo della convivenza è possibile istruire diversamente il rapporto con la giustizia, le istituzioni e la politica, tale da superare quell'aspetto tirannico e violento più volte denunciato da Levinas che, a questo proposito, in una pagina di *Totalità e infinito* egli scrive: «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, quasi in contumacia»⁷⁷.

⁷⁴ P. A. Sequeri, *Paralogismi del dono e teologia della grazia*, in AA.VV., *Etiche e politiche della modernità* a cura di C. Vigna, Vita&Pensiero, Milano, 2003, p. 157.

⁷⁵ A. Pieretti, *Mondo della vita...* p. 42.

⁷⁶ J. Habermas, *Una considerazione genealogica del contrasto cognitivo della morale*, in *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 95.

⁷⁷ *Totalità e infinito*, p. 308.

In tal senso diviene anche possibile accogliere l'intuizione di Ricoeur, il quale nelle pagine di *Amore e giustizia* evoca:

un sentimento autentico di cooperazione che conduce fino alla confessione di essere reciprocamente in debito. Così come la Regola d'oro, lasciata a se stessa, s'abbassa al rango di massima utilitaristica, nello stesso modo la regola di giustizia, lasciata a se stessa, tende a subordinare la cooperazione alla competizione [...] solo l'affinità segreta con il comandamento d'amore salva [...] da questa ricaduta in un irreflessivo utilitarismo⁷⁸.

L'amore che — come osserva Alici — «parla il linguaggio smisurato del dono, annunciandosi come principio originario che ci costituisce e ci precede»⁷⁹, consente non solo di “entrare” nella giustizia ma altresì di “uscirne” assumendo — scrive ancora Alici — «il volto della profezia intransigente e insieme della supplezza misericordiosa, dinanzi alle cadute legalistiche della giustizia stessa, quando essa si rassegna a vigilare il perimetro degli egoismi privati, assicurando una equità distributiva di superficie»⁸⁰. Il giusto troverebbe così nel bene, più precisamente nell'amore del bene, quella radice nascosta in grado di garantire la qualità etica del legame.

A differenza della spiegazione che — scrive Fabris — «offre i motivi, le cause per cui qualcosa è quello che è, e consente di gestire in maniera strumentale i nostri rapporti con le cose e con gli altri uomini»⁸¹, il senso come «condizione di orientamento, orizzonte di riferimento in base al quale l'uomo è in grado di agire e pensare», può forse essere individuato in quel bene che accomuna, che ci costituisce e ci precede e che perciò, è in grado di far incontrare una pluralità che — richiamandoci ancora una volta alle parole di Ricoeur — «include dei terzi che non saranno mai dei volti»⁸².

Nel riconoscimento dell'altezza del bene come legame partecipativo universalmente condiviso, la coscienza morale del bene «è quella che resiste nell'incondizionato della

⁷⁸ *Amore e giustizia*... p. 42.

⁷⁹ L. Alici, *Il terzo escluso*... p. 152.

⁸⁰ *Ivi*, p. 154.

⁸¹ A. Fabris, *Etica dell'indifferenza* in AA. VV., *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità* a cura di E. Bonan e C. Vigna, Vita&Pensiero, Milano, 2004, p. 266.

⁸² *Sé come un altro*... p. 292.

giustizia — che riguarda già la dignità dell'altro e del terzo»⁸³ trovando «nella sua destinazione al riconoscimento del bene-che-è-comune il suo profilo più alto e condivisibile»⁸⁴.

La condizione trascendentale della condivisione non può prescindere — a nostro avviso — da un rimando al bene comune come ciò che, proprio in quanto trascendente, oltrepassa e insieme include ogni terzo come *chiunque* e *ciascuno*, al di là di ogni logica appropriativa, e perciò esclusiva ed escludente, che pensa e concepisce la relazione secondo uno schema duale.

Mediante questo spostamento di prospettiva il terzo cessa di essere inteso unicamente come mero dato empirico e, traendo la propria legittimazione nel rimando al bene comune, è in grado di porsi come principio istitutivo della relazione stessa, garantendo al contempo l'alterità irriducibile di ogni singolo individuo e il suo riconoscimento.

In questo orizzonte si profila quell'antiorità del *noi* forse troppo in fretta rigettata da Levinas che, in una pagina di *Totalità e Infinito*, scrive: «l'esaltazione del Neutro può presentarsi come l'antiorità del Noi rispetto all'Io, della situazione rispetto agli esseri in situazione»⁸⁵. Ma non è forse nel *noi* che la relazione intersoggettiva cessa di essere concepita a partire dall'uno o dall'altro termine della relazione, ponendo come suo fondamento ultimo la pluralità dell'esistente?

Se nel bene condiviso l'umano trova la cifra autentica di ciò che accomuna, non è forse nel *noi come origine e come compito* che si rende possibile l'accoglienza e l'inclusione di chiunque e di ciascuno? Ci soccorre qui un'osservazione di Bertoldi, che a questo proposito scrive: «partire dal noi significa quindi partire dall'originario "essere in relazione", dal presupposto, reso evidente dal momento solipsistico, dall'atto con cui l'ego torna in sé, che l'intersoggettività precede e fonda la stessa soggettività singola»⁸⁶.

Nella possibile ripresa e rivalutazione del bene comune, seppur coscienti delle riserve che la filosofia contemporanea esprime a riguardo, è forse possibile individuare,

⁸³ P. A. Sequeri, *Le radici dell'etica, l'idea del bene* in AA. VV, *Etica del plurale. Giustizia...* p. 231.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Totalità e infinito...* p. 307.

⁸⁶ R. Bertoldi, *Alterità e ospitalità*, in *Forme del bene condiviso...* p. 125.

sia pure in forme indirette e atematiche, non soltanto la cifra più propria della mediazione della reciprocità ma altresì una diversa articolazione del «“noi” come origine (che parla il linguaggio del *nostro* statuto relazionale) e il “noi” come compito (che deve guadagnare sul piano morale la capacità di perseguire il bene)»⁸⁷.

Non sarebbe azzardato richiamare a questo proposito, come mera suggestione da sviluppare ulteriormente in un altro contesto, il contributo che potrebbe provenire da un’attenta riflessione speculativa sull’evento trinitario, al quale in fondo tutti gli autori trattati restano in qualche misura estranei. Come osserva Meazza:

solo una pratica filosofica presa dall’incanto delle proprie procedure può ignorare che l’immaginazione speculativa trinitaria abbia rappresentato il più tremendo tentativo di condurre il pensiero verso un *commune* della relazione, un comune dell’uno e dei molti sottratto al regime della semplice identità, della semplice differenza o indifferenza e della semplice unità dialettica di unità e differenza⁸⁸.

Forse, quel *discorso altro* a cui Ricoeur si riferisce nell’ultima pagina di *Soi même comme un autre*; così come la questione della mediazione⁸⁹ senza mediatore, dell’essere-con come immediatamente originario al quale rimanda Nancy; la ricerca di una significazione ultima sottratta all’imperialismo del medesimo e la *metafora della curvatura dello spazio intersoggettivo*⁹⁰ a cui Levinas fa riferimento in una pagina di *Totalità e infinito*, avrebbe potuto trovare proprio nell’ispirazione trinitaria la possibilità di un fecondo sviluppo che qui abbiamo soltanto evocato come un possibile ulteriore sviluppo della questione del terzo.

Anche Falque, in un interessante saggio che mette a confronto il Terzo della tradizione ebraica e il Terzo della tradizione cristiana, scrive:

⁸⁷ L. Alici, *Il noi come compito e come origine...* p.

⁸⁸ C. Meazza, *Dopo Levinas...* pp. 231-232.

⁸⁹ cfr. a questo proposito la nota 133 del cap. 5 del presente lavoro.

⁹⁰ Un’interessante riflessione sulla possibilità di individuare un nesso fra alcuni momenti della filosofia levinassiana e la tradizione teologica cristiana, si trova nell’ultimo libro di A. Bergamo, *Levinas e la curvatura dello spazio intersoggettivo*, Città Nuova, Roma, 2018.

poiché il dogma cristiano, indipendentemente dall'adesione e dalla fede, pone il Terzo come struttura stessa della divinità. Lungi dal richiedere solo una fraternità in cui il "due" del rapporto di un uomo con un altro uomo si riferisce al "terzo" della relazione dell'uomo a Dio, il "terzo" nel sistema cristiano che, e in termini rigorosi, ha a che fare con il tutto della divinità, come forse anche dell'umanità: la stessa Trinità [...] la Trinità offre probabilmente la cornice teologica a un pensiero fenomenologico del tutto inaspettato sul Terzo, e che proprio per questo merita di essere interrogato⁹¹.

È forse da qui che si può provare a ripartire individuando una "terza via" che, nella consapevolezza del pluralismo delle culture e delle forme di vita della nostra società contemporanea, non rimanga in quella divaricazione, efficacemente descritta da MacIntyre, secondo cui la vita sociale si trova fra due estremi difficilmente componibili:

una in cui regnino sovrane le scelte libere e arbitrarie degli individui e una in cui regni sovrana la burocrazia, in modo tale da limitare appunto le scelte libere e arbitrarie degli individui. Dato questo profondo accordo culturale, non sorprende che la politica delle società moderne oscilli fra una libertà che non è altro che mancanza di una regolamentazione del comportamento individuale e forme di controllo collettivistico che hanno il solo scopo di limitare l'anarchia dell'interesse privato⁹².

Se non si vuole correre il rischio di liquidare le differenze interindividuali e con esse la dignità specifica che contraddistingue l'essere umano, è forse necessario correre un rischio diverso, che comporta una «riabilitazione del concetto etico di bene»⁹³ sottratto alla «deriva della metafisica del Bene verso l'ontologia del Godimento autoreferenziale, ossia verso il benessere»⁹⁴.

Nel plesso di questioni che abbiamo tentato di ricostruire, attraverso un confronto tematico con alcuni autori, senza alcuna pretesa di giungere a conclusioni definitive, ma

⁹¹ E. Falque, *La condilection ou le tiers de l'amour* in *Le Tiers* Archivio di filosofia LXXIX n. 1-3, Pisa, 2006, pp. 459-460, (trad. nostra).

⁹² A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano, 1988, p. 50.

⁹³ P. A. Sequeri, *Le radici dell'etica...* p. 229.

⁹⁴ *Ivi*, p. 232.

cercando piuttosto di proporre degli spunti di riflessione, abbiamo cercato di aprire il discorso, seppur in punta di piedi, a una dimensione ulteriore, “altra” rispetto all’alterità interpersonale. Sullo sfondo di questo orizzonte allargato, da cui il nostro lavoro è profondamente ispirato e al contempo debitore, ci sembra di poter dire che la questione del terzo e un suo adeguato ripensamento offrano l’opportunità di accedere con una diversa sensibilità alle domande, sempre più urgenti e non più trascurabili, da cui l’epoca contemporanea è attraversata e di cui l’odierna crisi politica ed economica rappresenta l’infausto emblema.

La possibilità di individuare uno spazio in cui condivisione e inclusione non implicino due dimensioni irriducibili né un’astratto livellamento delle differenze attraverso il rimando a un artificio contrattuale, dipende in maniera non secondaria da una diversa interpretazione della prossimità e della relazionalità che trova — a nostro avviso — una via percorribile in quel nesso che lega insieme il terzo, la reciprocità e la trascendenza, e che, riletto alla luce di un paradigma triadico, configuri il rimando al bene non come vuoto contenitore, o come mera somma di interessi particolari.

Nell’assunzione concreta del nostro essere relazionale che ha nel bene comune la sua legittimazione più profonda, l’esercizio della responsabilità può essere esteso a chiunque come ciascuno e, al contempo, ognuno diviene responsabile della relazionalità stessa che divide con gli altri e per questo può essere estesa ad ogni relazione possibile. Non soltanto a quel tipo di relazioni che, in alcuni tornanti di questo lavoro abbiamo indicato con l’aggettivo “corte”, ovvero tutte quelle relazioni che mi riguardano da vicino, ma anche a tutte quelle che non ricadono propriamente nella mia sfera di azione, di cui il terzo rappresenta l’emblema. Come colui che non “dipende” da me e di cui pure sono e posso essere responsabile.

Si intravedono dunque, in queste complesse trame teoretiche, le condizioni di possibilità per un’etica della reciprocità che faccia dell’inclusione un tratto costitutivo, in cui «lo schema del riconoscimento, della riconoscenza, per essere realmente gratuito, si apre a un terzo la cui natura stessa è di non aspettarsi di essere ringraziati»⁹⁵.

⁹⁵ *La condilection...* p. 460, (trad. nostra).

Conclusioni

L'ipotesi da cui si è lasciata guidare la presente ricerca è che la nozione di terzo costituisca un terreno concettuale particolarmente fecondo che, riletto e problematizzato alla luce del nesso fra trascendenza e reciprocità, diviene costitutivo della reciprocità stessa, aprendo verso un orizzonte in cui diviene possibile con-dividere il comune.

Mosso da tale convinzione lo studio è stato portato avanti attraverso successive approssimazioni tematiche. Assumendo alcuni momenti dell'opera di Emmanuel Levinas come punto di partenza e interlocutore principale, abbiamo seguito e analizzato il filo del terzo nei diversi autori, rinvenendo ad un tempo i possibili elementi di convergenza e le opposizioni, con l'intento di valorizzarne di volta in volta i guadagni concettuali e rileggerli alla luce di una prospettiva il più possibile unitaria.

Scegliendo Levinas come via di accesso privilegiata al tema del terzo l'intento è stato quello non tanto di offrire uno studio complessivo sull'opera dell'Autore, né tanto meno quello di avvicinarci alla sua opera con la presunzione e l'ingenuità di aver intravisto in essa qualcosa che lui stesso non avrebbe del tutto compreso. Questo sarebbe stato non soltanto presuntuoso ma altresì un cattivo lavoro di interpretazione, poiché, come abbiamo visto, molti autori e interpreti, di certo più autorevoli di chi scrive, hanno affrontato tale questione mettendo in evidenza le aporie e le difficoltà che il discorso levinassiano comporta. In tal senso la filosofia di Levinas è stata assunta da un lato, come emblema e modello esemplare di un'etica che radicalizza il concetto di responsabilità nel tentativo di salvaguardare al contempo l'alterità specifica di ogni individuo, dall'altro, come esempio generale di un'etica basata su un paradigma relazionale per lo più duale o diadico, in cui l'interposizione del terzo assume i tratti di una giustapposizione estrinseca al movimento etico, mettendone in discussione gli stessi assunti fondamentali. Tuttavia, nel rilevare le difficoltà che si annodano attorno alla questione del terzo, riteniamo di non aver disconosciuto quegli aspetti dell'eredità levinassiana che —

se adeguatamente intesi e aperti al confronto critico con altri autori — si rivelano ancora oggi una fonte preziosa e inesauribile per un discorso sull'etica.

I tre capitoli che costituiscono la prima sezione sono stati dedicati rispettivamente alla ricostruzione dei rapporti fra Husserl e Heidegger; alla ricostruzione del nesso fra soggettività e alterità; alla problematizzazione di tale nesso alla luce del tema del terzo.

Il primo capitolo ha messo in luce i presupposti teorici alla base dell'etica levinassiana come filosofia prima. Ci è parso interessante soffermarci su questa prima fase della produzione levinassiana, non soltanto per motivi di completezza, bensì anche e soprattutto per il fatto che già in queste opere è possibile individuare le tracce di quelle premesse teoriche che stanno alla base della nozione di terzo esplicitamente sviluppate nelle opere della maturità.

Il rapporto con la fenomenologia husserliana e l'ontologia heideggeriana rappresenta infatti una costante del pensiero levinassiano. La ricostruzione di tale rapporto ha consentito di comprendere il rifiuto costantemente rivendicato dall'Autore nei confronti dell'ontologia occidentale e insieme il suo rivoluzionario approccio rispetto ai temi della soggettività, dell'alterità e dell'etica, da cui consegue la ricerca di una significazione ultima del senso non riconducibile alla dimensione teoretico-rappresentativa.

La prospettiva husserliana, dopo una prima fase di entusiastica accettazione da parte dell'Autore, si rivela ben presto come profondamente caratterizzata da un atteggiamento teoretico-rappresentativo e per questo essenzialmente sovra-storico. Per questo afferma Levinas: «La rappresentazione affermata come la base di tutti gli atti della coscienza: ecco cosa compromette la storicità della coscienza e conferisce, per conseguenza, un carattere intellettualistico all'intuizione»¹. L'ontologia heideggeriana sembra rispondere — almeno in un primo momento — alle esigenze levinassiane circa una nuova teoria del soggetto. Il *Dasein* heideggeriano appare come il luogo in cui gli elementi della teoria husserliana vengono radicalizzati. Esso si colloca, da un lato, nel nucleo dell'analitica esistenziale, assumendo una posizione di fondazione rispetto al mondo e alla totalità degli utilizzabili che ad esso rinviano, e non possiede alcuna sussistenza al di

¹ E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris, 1930, trad. it. S. Petrosino, V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, p. 173.

fuori di questo rinvio; dall'altro lato, l'assolutezza del *Dasein* convive con la sua fondamentale condizione di *Geworfenheit*, escludendo qualsiasi deriva di tipo idealistico. Tuttavia anche l'impostazione heideggeriana, non risulta, agli occhi di Levinas, meno problematica. L'interpretazione complessiva che ne emerge mette in evidenza come da un lato, Levinas apprezzi la concretizzazione ontologico-esistenziale della coscienza e, dall'altro, ne critichi l'esito finitistico a cui questa concretizzazione stessa conduce. Gli esiti dell'analitica esistenziale heideggeriana appaiono, secondo l'Autore, estremamente negativi e lo portano a mettere in discussione tutto l'impianto dell'ontologia heideggeriana, affermando come essa sia in fondo una filosofia dell'immanenza, senza alcun riferimento al trascendente, che permane pertanto sotto il segno dell' "imperialismo del medesimo/stesso". Nell'opera *De l'évasion*, il progressivo allontanamento dai suoi maestri, culmina nell'esigenza di un «movimento che si spinge, ora, al di là del soggetto, al di là di una soggettività che, pur colta prima del pensiero, nel mobile palpitare della sua vita, non riesce a raggiungere altro che la nausea di sé e il desiderio di liberarsi della sua struttura ontologica, divenuta ormai un guscio rigido e soffocante²». Esigenza di una soggettività de-centrata e deposta dalla sua auto-referenzialità che si costituisce come *soggettività responsabile* nella totale accoglienza del volto dell'altro. Scrive così Levinas nelle pagine di *Totalità e infinito*: «il volto che accolgo mi fa passare dal fenomeno all'essere in un altro senso; nel discorso mi espongo all'interrogazione d'Altri e questa urgenza della risposta — stimolo acuto del presente — mi genera alla responsabilità; *in quanto responsabile sono ricondotto alla mia realtà ultima*»³.

Il concetto di soggettività responsabile, argomento del secondo capitolo, viene radicalizzato nell'opera del 1974 attraverso un rivolgimento più serrato al soggetto in se stesso e non, all'alterità altrui, come accade invece in *Totalità e infinito*. In particolare questa radicalizzazione deve essere inquadrata nella più generale radicalizzazione del tema della trascendenza che conduce al *paradosso* della soggettività come sostituzione all'altro. Il filo rosso che lega tutta l'indagine sulla soggettività è il concetto di "passivi-

² F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo*, Cedam, Padova, 1988, p. 45.

³ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961, trad. it. A. Dall'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1990, p. 183.

tà” che raggiunge il suo culmine di esasperazione iperbolica nella trattazione della soggettività come “sostituzione”, contrapposta da un lato, alla concezione tradizionale del soggetto come sostanza e, dall’altro, a quello del soggetto come coscienza di matrice tipicamente idealistica. La nozione di soggettività come sostituzione, da un lato esaspera la responsabilità verso altri, al punto tale che Levinas potrà parlare di «passione infinita della responsabilità»⁴ quale vera e propria individuazione irrecusabile e insostituibile del soggetto e, dall’altro, costituisce l’unica modalità con cui l’altro può essere nel soggetto senza che ciò comporti il venir meno della sua identità. La sostituzione infatti — osserva Ferretti — «non è tanto l’atto di sostituirsi ad altri compiuto da un io già costituito in se stesso, quanto l’evento stesso dell’io come possibilità del sacrificio per altri»⁵. L’io è dunque se stesso nella misura in cui si sostituisce ad altri. L’io della responsabilità — scrive Levinas — «è me e non un altro io a cui si vorrebbe accoppiare un’anima gemella dalla quale si esigerebbe sostituzione e sacrificio. Ora, dire che Altri deve sacrificarsi agli altri, sarebbe predicare il sacrificio umano»⁶.

L’analisi del nesso fra soggettività e alterità ha mostrato una relazione etica asimmetrica e non reciproca, dal momento che la responsabilità per altri si pone come *principium individuationis* della soggettività che non è condizionata dalla reciprocità altrui.

Nell’impianto levinassiano dunque il terzo, la pratica della giustizia, riceve il suo senso soltanto in modo derivato dalla relazione di prossimità, facendo emergere non poche difficoltà per l’intero assetto dell’impostazione etica levinassiana.

Ciò si è reso particolarmente evidente nella necessaria ripresa dell’ontologia che tradisce l’immediatezza del Dire come significazione dell’uno-per-l’altro, ponendo un limite all’assoluta responsabilità del soggetto nei confronti del volto. La responsabilità per l’altro — scrive infatti Levinas — «è una immediatezza anteriore alla questione: precisamente prossimità. Essa è turbata e diviene problema a partire dall’entrata del terzo. [...] il terzo introduce una contraddizione nel Dire la cui significazione dinanzi al-

⁴ E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Nijhoff, La Haye, 1974; trad. it. S. Petrosino, M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, Jacabook, Milano, 1983, p. 141.

⁵ G. Ferretti, *Il bene al di là dell’essere. Temi e problemi della filosofia levinassiana*, ESI, Napoli, 2003, p. 72.

⁶ E. Levinas, *Altrimenti che essere...* p. 159.

l'altro andava, fino ad allora, in un senso unico»⁷. L'ingresso in scena del terzo non soltanto reintroduce la dimensione ontologica ma, come «incessante correzione dell'asimmetria della prossimità»⁸ mette in questione la tesi fondamentale sulla quale riposa tutta l'opera levinassiana.

Se il terzo è ciò che fa nascere l'esigenza della giustizia, della comparazione e della tematizzazione, ciò che fa problema è, da un lato, garantire il primato del piano etico rispetto a quello ontologico e, dall'altro, mantenere la «preliminare e originaria immediatezza del faccia a faccia»⁹ come cifra costitutiva dell'etica levinassiana.

Neppure il rimando alla trascendenza divina, attraverso cui si opera il capovolgimento del soggetto responsabile in membro della società, risulta essere meno problematico. « “Grazie a Dio” — scrive Levinas — io sono altri per gli altri. Dio non è in “causa” come un preteso interlocutore: la correlazione reciproca mi lega all'altro uomo nella traccia della trascendenza, nell'*illeità*»¹⁰. Nell'*illeità* della terza persona Levinas scorge «l'origine dell'alterità dell'essere»¹¹ che si colloca in una dimensione di anteriorità irraggiungibile. Da ciò deriva l'ambiguità dello statuto del terzo, della terza persona, che non può essere rappresentato concettualmente ma neppure ricondotto a un «fatto empirico»¹². Così inteso il terzo non è in grado di attivare il suo potenziale relazionale proprio perché confinato in uno spazio di assoluta esteriorità senza alcuna mediazione. Tutto si decide per Levinas nell'indebitamento illimitato dell'uno-verso-l'altro e per tale motivo l'interposizione del terzo «non aggiunge nulla»¹³.

⁷ *Ivi*, p. 196.

⁸ *Ivi*, p. 198.

⁹ F. Ciaramelli, *La legge prima della legge. Levinas e il problema della giustizia*, Castelvechi, Roma, 2016, p. 39.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano, 1998, p. 205.

¹² E. Levinas, *Altrimenti che essere...* p. 197.

¹³ C. Meazza, *L'evento esposto come evento d'eccezione*, Inschibboleth, Roma, 2012, p. 241.

Tali difficoltà, alle quali va incontro la nozione levinassiana di terzo, sono state poi rilette e interpretate nel quarto e quinto capitolo della seconda parte della tesi, attraverso il doppio dialogo con Paul Ricoeur e Jean-Luc Nancy.

Dopo aver ricostruito le tappe del dialogo fra Emmanuel Levinas e Paul Ricoeur circoscrivendone il nucleo concettuale essenziale, l'analisi ha individuato i principali elementi di divergenza fra i due Autori, sviluppando alcuni snodi teorici della filosofia ricoeuriana che rappresentano un prezioso contributo per l'ipotesi che sorregge il nostro lavoro. È certamente nell'opera del 1990, *Sé come un altro*, che gli elementi di divergenza fra i due Autori appaiono in maniera più evidente. Qui si legge: «tutta la filosofia di Emmanuel Levinas riposa sull'iniziativa dell'altro nella relazione intersoggettiva. In verità, tale iniziativa non instaura alcuna relazione, nella misura in cui l'altro rappresenta l'esteriorità assoluta rispetto ad un io definito dalla condizione di separazione. L'altro, in tal senso, si ab-solve da ogni relazione. Questa irrelazione definisce l'esteriorità stessa¹⁴». Tale impostazione solleva due interrogativi fondamentali. Che relazione sussiste tra l'io e l'altro, se, come pretende Levinas, entrambi si caratterizzano per la loro assoluta separazione? E ancora, l'ingiunzione che proviene dal volto dell'altro, dal *maestro di giustizia*, non esige forse la capacità di rispondere a tale ingiunzione? «La questione — scrive Ricoeur — è, allora, di sapere se, per essere intesa e ricevuta, l'ingiunzione non debba far appello ad una risposta, che compensi la dissimetria del faccia a faccia»¹⁵. Secondo Ricoeur dunque l'ingiunzione levinassiana, la chiamata del volto, darebbe origine a una preminenza del momento morale, normativo, rispetto a quello propriamente etico. È a partire da tali questioni che è stato possibile riconoscere l'importanza del contributo ricoeuriano. Come Levinas, anche Ricoeur ha l'ambizione «di elaborare una filosofia del soggetto non prigioniera dell'alternativa del *cogito* cartesiano (il soggetto esaltato) e del *cogito* spezzato (soggetto umiliato) di Nietzsche»¹⁶ e che sia in grado di rendere conto dell'alterità senza ricondurla al primato del soggetto. Mediante la distin-

¹⁴ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, trad. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 284.

¹⁵ P. Ricoeur, *Sé come un altro...* p. 285.

¹⁶ O. Mongin, *Il concetto di attestazione in L'Io dell'altro* a cura di A. Danese, Marietti, Genova 1993, p. 35.

zione fra identità *idem* e identità *ipse* emerge una concezione relazionale dell'identità che nega al soggetto di comprendersi come piena coincidenza con sé stesso, in quanto il suo riconoscersi dipende costituzionalmente dal suo riconoscersi *attraverso e nella* relazione con l'altro. Dalla complessa architettura che governa l'ermeneutica del sé, scaturisce non soltanto una differente concezione della soggettività a cui viene attribuito uno statuto ontologico e non meramente etico, ma altresì una diversa declinazione della relazione che non esclude la reciprocità. Ciò che garantisce che il soggetto non assuma la posizione di fondamento non è la separazione assoluta e l'asimmetria fra i due termini della relazione, bensì la duplice dissimmetria relativa al primato epistemologico dell'io e al primato etico del tu, che costituisce la cifra della proposta ricoeuriana. La risposta responsabile all'ingiunzione etica che proviene dall'altro può essere garantita soltanto attraverso una dinamica relazionale aperta al mutuo riconoscimento in cui la reciprocità non significhi il venir meno delle differenze specifiche. L'unità profonda tra l'attestazione del sé, sul piano epistemologico e, l'ingiunzione ad opera dell'altro, sul piano etico, fa sì che «l'alterità venga riconosciuta nella sua irriducibile specificità»¹⁷. La reciprocità e il mutuo riconoscimento, come due degli elementi fondamentali dell'etica ricoeuriana, profilano così una diversa declinazione dell'istanza terza che consente di sottrarsi all'immediatezza della relazione *vis-à-vis* di matrice levinassiana. Il tu non è soltanto il volto nella sua immediatezza che reclama giustizia ma — scrive Ricoeur — «la persona suscettibile di divenire un modello narrativo o un modello morale. Ne parlo in terza persona come *foyer* della stessa stima di sé che assumo designandomi come autore delle mie intenzioni»¹⁸. Ciò che fa la differenza rispetto all'impianto levinassiano, è certamente il recupero della nozione di reciprocità che fa sì che il terzo sia «immediatamente *terzo incluso* nella pluralità costitutiva del potere»¹⁹ e grazie alla reversibilità dei ruoli «ogni agente è il paziente dell'altro. E in quanto affetto dal *potere-su-di-lui* esercitato dall'altro, egli è investito dalla responsabilità di un'azione posta sotto la regola del-

¹⁷ *Ibidem*,

¹⁸ P. Ricoeur, *Il tripode etico della persona* in *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare* a cura di A. Danese, Dehoniane, Roma, 1991, p. 68.

¹⁹ P. Ricoeur, *Sé come un altro...* p. 291.

la reciprocità, che la regola di giustizia trasformerà in regola di uguaglianza»²⁰. Il terzo nella prospettiva ricoeuriana testimonia una reciprocità che non si riduce necessariamente a simmetria, uguaglianza che non si riduce a equivalenza. La proposta ricoeuriana ci consegna così una dimensione della giustizia in cui le istituzioni «non rappresentano più l'esteriorità assoluta che rende improponibile ogni possibilità di relazione [...] ma equivalgono piuttosto all'alterità che appartiene alla costituzione interna del soggetto umano, pur rimanendone distinte»²¹.

Anche la prospettiva nanciana, esaminata nel quinto capitolo, si è rivelata essere particolarmente feconda in direzione di un'etica della reciprocità. Sebbene, diversamente da Ricoeur, Nancy limiti il suo confronto con Levinas a pochissimi riferimenti espliciti, ad uno sguardo più attento — come abbiamo avuto modo di vedere — questa sorta di “timore reverenziale” assume i tratti di un *occultamento*, di una *secretazione*. Come se Nancy, in alcuni momenti della sua opera, cancellasse quelle tracce che in realtà potrebbero rivelare più di una prossimità con il filosofo di Kaunas, al punto che si sarebbe tentati quasi di affermare che si tratti in fondo di un debito non riconosciuto. Molti temi fondamentali della proposta nanciana, quali ad esempio quelli della nudità, dell'esposizione, dell'inanticipabilità e della mancanza di segreto, non possono non richiamare una profonda eco della lezione levinassiana. Non a caso, soprattutto in ambito anglosassone, si è assistito negli ultimi anni a un crescente interesse verso i due Autori²².

Ma a prescindere dal ruolo che l'eredità levinassiana ha avuto nell'opera di Jean-Luc Nancy, la motivazione principale per cui abbiamo deciso di inserire Nancy risiede da un lato, nel fatto che nell'elaborazione della nozione di terzo Nancy, prende le mosse dal medesimo nucleo concettuale dal quale era partito Levinas²³, ovvero la nozione heideggeriana di *mitsein* e dall'altro, perché proprio dalla diversa interpretazione del *con-*

²⁰ *Ivi*, p. 292.

²¹ A. Pieretti, *Mondo della vita e bene condiviso* in AA.VV., *Forme del bene condiviso*, a cura di Luigi Alici, Il Mulino, Bologna 2007, p. 64.

²² Cfr. in particolare M. Fagan, *Ethics and Politics after Poststructuralism: Levinas, Derrida and Nancy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016; M. Kourie, B. Hofmeyr, *Levinas, Nancy and the Being of Plurality* In *Philosophia. International Journal of Philosophy* 17 (2), 2016, 175-188; D. Rugo, *Jean-Luc Nancy and the Thinking of Otherness: Philosophy and Powers of Existence*, Bloomsbury, London, 2013.

²³ cfr. in particolare le pagine 14; 48; 56; de *Il tempo e l'altro*.

esserci è stato possibile valorizzare il tema del comune sottratto a qualsiasi logica escludente. La convinzione che guida la “riformulazione” nanciana del *Dasein* heideggeriano, è che «l’essere-con (il *Mitsein*, il *Miteinandersein* e il *Mitdasein*) è definito con chiarezza, dallo stesso Heidegger, essenziale alla costituzione del *Dasein* medesimo [...] il *Dasein* è soltanto l’uno, ogni uno, dell’uno-con-l’altro»²⁴. Ciò rende piuttosto esplicito l’intento di Nancy, che non è tanto quello di una mera interpretazione dell’analitica esistenziale quanto piuttosto una vera e propria prosecuzione di ciò che Heidegger avrebbe invece con troppa fretta abbandonato. «Il senso — scrive Nancy — non è mai per uno, ma sempre dall’uno all’altro, sempre tra l’uno e l’altro [...] rivelandosi come posta in gioco del senso dell’essere, il *Dasein* si è già rivelato, prima di ogni altra esplicazione, come essere-con»²⁵. Essere e agire, ontologia ed etica non costituiscono due dimensioni separate, come nell’opera di Levinas, poiché, se così fosse — scrive Nancy — «il senso, l’agire e l’etica dovrebbero venire dopo e d’altrove che dal fatto d’essere»²⁶. Il senso si dà nell’essere-gli-uni-con-gli-altri: non c’è senso — scrive Nancy — «se il senso non è spartito»²⁷. Questo assunto si è rivelato essere il punto cruciale di un pensiero radicale dell’etica: «*pensare l’origine come ethos, o condotta, non è la stessa cosa che rappresentare un ethos originario (o principale), ma scivolare impercettibilmente dall’uno all’altro è facile*»²⁸. All’istanza verticale e trascendente del volto come ciò che inaugura il momento etico e che istituisce il soggetto responsabile nell’impossibilità di sottrarsi all’ingiunzione assoluta, Nancy contrappone l’orizzontalità e l’immanenza di un “imperativo” che proviene dal cuore stesso dal *Dasein*. «Essere-con — scrive Nancy — significa fare senso in modo vicendevole, e soltanto in questo modo. Il senso è la misura intera dell’incommensurabile “con”. Il “con” è la misura intera del-

²⁴ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, trad. it. D. Tarrizzo, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 2001, p. 39.

²⁵ J.-L. Nancy, *Essere singolare...* pp. 39-40.

²⁶ *Ivi*, p. 103.

²⁷ *Ivi*, p.6.

²⁸ J.-L. Nancy, *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001, trad. it. M. Vergani, *L’«etica originaria» di Heidegger in Il pensiero sottratto*, Bollati Boringhieri, 2003 p. 112.

l'incommensurabile senso (dell'essere)»²⁹. Alla relazione del faccia a faccia di matrice levinassiana, Nancy contrappone l'*uno-per-l'altro* della relazione di prossimità, l'essere-gli-uni-con-gli-altri. La relazione *faccia a faccia* proposta da Levinas si renderebbe possibile, secondo la prospettiva di Nancy, soltanto dopo l'incontro con l'Altro, per questo impedirebbe di «pensare *originariamente* la relazione strappandola, contemporaneamente, da ogni fondamentalismo dell'origine». L'«essere-con come spartizione»³⁰, che designa l'evento stesso dell'esposizione ogni volta singolare dell'esistenza come singolare plurale, rappresenta agli occhi di Nancy un evento più originario ed eccedente la logica di qualsiasi sguardo identificante, di qualsiasi richiamo che proviene da un volto. La spartizione costituisce allora la cifra di un evento in cui ciò che è spartito è al tempo stesso ciò che spartisce. Nessun primato del soggetto né dell'altro. Nessuna anteriorità dell'etica rispetto all'ontologia. Etica e ontologia possono e devono essere pensate come un'unica dimensione. Ciò che è originario è l'essere-gli-uni-con-gli-altri, la relazionalità in cui il con «perde assolutamente il significato di legame e assume il senso della *con-divisione*»³¹ La com-parizione è con-divisione originaria dell'esistenza, riconoscimento «né di sé né dell'altro, bensì la comunicazione originaria nell'*apparire gli uni agli altri*»³².

Al riconoscimento basato sul primato etico dell'ingiunzione che proviene dal volto e al mutuo riconoscimento basato sulla doppia dissimetria tra primato epistemologico del soggetto e primato etico dell'altro, Nancy contrappone il "riconoscimento di un debito originario"³³. Ciò consentirebbe di sottrarre la relazione ad ogni rischio di chiusura,

²⁹ J.-L. Nancy, *Essere singolare...* p. 111.

³⁰ J. -L. Nancy, *Essere singolare...* p. 91.

³¹ D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano, 2006 p. 107

³² *Ibidem*,

³³ «Si potrebbe affermare che ciò che è riconosciuto, e insieme, riconosciuto in quanto riconoscente, debitore in quanto creditore della stessa e tuttavia singolare esistenza propria, è altrettanto incredibile e vale soltanto come una sorta di promessa che non dipende da nient'altro che dal fatto stesso di essere riconosciuta e in un certo senso di per sé debitrice». J. -L. Nancy, *Gratuité*, trad. it. F. Nodari, *Cosa resta della gratuità*, Mimesis, Milano, 2018, p. 41.

esclusione e appropriazione derivanti dalla *divinizzazione* dell'Altro «identificando così l'Altro e l'origine in lui»³⁴.

La peculiare posizione di Nancy conduce dunque verso un pensiero della pluralità che, ponendo l'accento sulla dimensione relazionale come originaria condivisione di un comune inappropriabile, concepisce il terzo come ciò che da sempre è incluso nella relazione.

La comunità costituisce l'esempio emblematico di ciò che Nancy descrive come inappropriabile, *logica del limite, rapporto senza rapporto*, che esiste soltanto nella misura in cui è la con-divisione di questa assenza di fondamento, del fatto che «noi condividiamo il ritrarsi dell'origine»³⁵. L'originarietà del *Noi* verso cui fa cenno la proposta di Nancy è il noi come possibilità di senso che coincide con l'esistenza finita, con il nostro essere-esposti-gli-uni-agli-altri, immediatamente, e che perciò non richiede più intermediari o mediatori, ciò che fa resistenza alla volontà di appropriazione del soggetto. Per questo la comunità non ci è data come entità autonoma che si costituisce come un "soggetto comunitario" in cui gli individui si riconoscerebbero. *Noi siamo dati e abbandonati alla comunità* nella misura in cui essa accade come «un dono da rinnovare, da comunicare. Un compito infinito nel cuore della finitezza»³⁶.

Complessivamente dunque, il confronto tematico con l'opera di Paul Ricoeur e Jean-Luc Nancy, ha consentito di approfondire e valorizzare da un lato, la reciprocità come categoria indispensabile della relazione e, dall'altro, la condivisione come partecipazione a un'origine che accomuna senza che ciò comporti necessariamente l'annullamento della differenza specifica di ogni individuo.

Ciò non è avvenuto tuttavia senza mostrare al contempo le difficoltà che, tanto la lettura ricoeuriana quanto quella nanciana, comportano una piena realizzazione e assunzione dell'istanza terza che non comporti un compromesso troppo elevato fra la dimensione del buono e del giusto.

³⁴ J.-L. Nancy, *Essere singolare...* p. 31.

³⁵ J.-L. Nancy, *Politica e «essere.con»*. *Saggi, conferenze, conversazioni* a cura di F. De Petra, Mimesis, Milano, 2013, p. 104

³⁶ *Ivi*, p. 79.

Da quanto emerso dal confronto ci è sembrato possibile rinvenire una esitazione comune negli autori che può essere sintetizzata nella difficoltà a imprimere un respiro universalista ai processi di riconoscimento per cui l'istanza terza risulta confinata nel *limbo dell'ineffabile*, in una oscillazione permanente tra presenza e assenza che, lungi dall'eliminare il dualismo soggetto-oggetto, non fa che rinforzarlo.

A partire dalle comuni difficoltà riscontrate negli autori, l'ultimo capitolo ha ripreso la tematica del terzo esplicitandola alla luce del nesso fra trascendenza e reciprocità.

Se il terzo viene inquadrato nell'ottica di un paradigma triadico in un contesto in cui trascendenza e reciprocità dialogano e non sono nemici, esso può onorare un'apertura inclusiva illimitata poiché da un lato, si pone come condizione e apertura stessa della relazione e, dall'altro, come la persona empirica *di* cui e *a* cui rispondo, terzo come a colui che può assumere ogni volta i tratti del "tu", nell'orizzonte di una partecipazione aperta e condivisa sotto il segno di un'autentica reciprocità inclusiva. In questo senso allora, ad un livello ulteriore il terzo può assumere la valenza trascendente del bene che accomuna, ponendosi proprio per questo come costitutivo della stessa reciprocità.

Tale chiave interpretativa ha consentito di far emergere un differente orizzonte della prossimità e dell'autenticità relazionale che non può essere limitata ai rapporti diretti e immediati ma si estende potenzialmente a una serie di rapporti illimitati, in cui il terzo non è soltanto il prossimo, il mio prossimo, ma anche l'estraneo o colui che non è ancora e forse, non sarà mai.

Concludendo possiamo dire che il presente studio, lungi dall'offrire una risposta conclusiva circa la questione del terzo, ha tentato piuttosto di suggerire — provando a immergersi nell'orizzonte di una ricerca più ampia — una possibile chiave interpretativa del terzo che, come si suggerisce nelle pagine conclusive dell'ultimo capitolo, potrebbe trovare un ulteriore sviluppo e un prezioso contributo in una attenta riflessione speculativa sull'evento trinitario.

Bibliografia

I. Levinas

1. Fonti

Opere in Volume

La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Alcan, Paris, , successive ed. Vrin, Paris; trad. it. *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, a cura di S. Petrosino, trad. di V. Perego, Jaca Book, Milano, 2002.

De l'évasion, in «Recherches Philosophiques», v (1935/36), 373-392, riedito in volume da J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier, 1982, trad. it. *Dell'evasione*, a cura di D. Ceccon e G. Francis, Elitropia, Reggio Emilia, 1983; ora anche Cronopio, Napoli, 2008.

De l'existence à l'existant, Fontaine, Paris, 1947 ; Vrin, Paris 1987, trad. it. *Dall'esistenza all'esistente*, a cura di F. Sossi, con una premessa di P. A. Rovatti, Marietti, Casale Monferrato, 1986.

Le Temps et l'Autre, in J. Wahl e altri, *Le Choix, Le Monde, L'Existence* (Cahiers du Collège Philosophique), B. Arthaud, Paris-Grenoble, 1947, pp. 125-196; 2^a ed. immutata con l'aggiunta di una nuova *Préface*, Fata Morgana, Montpellier, ; 2^a ed. conforme alla 2^a, Puf, Paris, 1983, 1991, trad. it. della 2^a ed., *Il Tempo e l'Altro*, a cura di F. P. Ciaglia, il melangolo, Genova, 1987.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris, 1949, 2^a ed. aumentata Ivi 1967, 1994, trad. it. degli ultimi quattro saggi della 2^a ed. in *La traccia dell'altro*, a cura e con postilla di F. Ciaramelli, Pironti, Napoli, 1979; nuova trad. it. completa *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, a cura di F. Sossi, Cortina, Milano, 1998.

Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité, Nijhoff, La Haye, 1961, Livre de poche, LGF Paris, 1990, trad. it. *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di A. Dall'Asta, con introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1980, 2^a ed. con nuova introd. di S. Petrosino, Ivi 1990.

Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme, Albin Michel, Paris, 1963, 2^a ed. rifulsa e completata, Ivi, 1976; 3^a ed. conforme alla 2^a, Livre de poche, LGF Paris, 1984, trad. it. parziali *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di G. Penati, La Scuola, Brescia, 1986; *Il Messianismo*, a cura di F. Camera, Morcelliana, Brescia, 2002 (trad. it. di due

testi del 1960-61); nuova trad. it. completa *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano, 2004.

Quatre Lecture Talmudiques, Minuit, Paris, 1968, 1976, trad. it. *Quattro letture talmudiche*, pref. e trad. di A. Moscato, il melangolo, Genova, 1982.

Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, Montpellier, 1972, 1978, Livre de poche, Paris, 1987, trad. it. *Umanesimo dell'altro uomo*, a cura, con introd. e note di A. Moscato, il melangolo, Genova, 1985.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Nijhoff, La Haye, 1974, 1978, Livre de poche, LGF, Paris, 1990, trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino e M. T. Aiello, con introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1983.

Sur Maurice Blanchot, Fata Morgana, Montpellier, 1975, trad. it. *Su Blanchot*, con introd. di F. Fistetti e A. Ponzio, Palomar, Bari, 1994.

Nomes propres, Fata Morgana, Paris, 1976, Livre de poche, LGF, Paris, 1987, trad. it. *Nomi propri*, con introd. e note a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato, 1984.

Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, Minuit, Paris, 1977, trad. it. *Dal Sacro al Santo. Cinque nuove letture talmudiche*, a cura di O. M. Nobile Ventura, con introd. di S. Cavalletti, Città Nuova, Roma 1985.

De Dieu qui vient à l'idée, Vrin, Paris, 1982, 2^a ed. rivista e aumentata, con una nuova *Préface*, Ivi, Livre de poche, LGF, Paris, 1995, trad. it. della 1^a ed. *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, trad. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano, 1983.

Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo, Fayard et Radio France, Paris 1982, Livre de poche, LGF Paris, 1986, trad. it. *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, a cura di E. Baccarini e con introd. di G. Mura, Roma, Città Nuova, 1984.

L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques, Minuit, Paris, 1982, Livre de poche, LGF, Paris, 1986, trad. it. *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, a cura di G. Lissa, Guida, Napoli, 1986.

Transcendence et intelligibilité, Labor et Fides, Genève, 1984, trad. it. *Trascendenza e intelligibilità*, a cura di F. Camera, Marietti, Genova, 1990.

Hors Sujet, Fata Morgana, Montpellier, 1987, trad. it. *Fuori dal Soggetto*, a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Genova, 1992.

A l'heure des nations, Minuit, Paris, 1988; trad. it. *Nell'ora delle nazioni*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano, 2000.

De l'oblitération, Entretien avec F. Armengaud à propos de l'oeuvre de Sosno. Photographies de André Villers, Éditions de la Différence, Paris, 1990.

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre, Grasset, Paris, 1991, Livre de poche, LGF, Paris, 1993; trad. it. *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano, 1998.

Dieu, la Mort e le Temps, Établissement du texte, notes et postface de J. Rolland, Grasset, Paris, 1993; trad. it. *Dio, la morte e il tempo*, a cura di S. Petrosino, trad. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano, 1996.

Liberté et commandement, Préface de P. Hayat, Fata Morgana, Paris, 1994; trad. it. parziale *Libertà e comando*, in E. Levinas - A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, Guerini e associati, Milano, 1989, pp. 15-29.

Les imprévus de l'histoire, Préface de P. Hayat, Fata Morgana, Paris, 1994.

L'intrigue de l'infini. Textes réunis et présentés par M.-A. Lescourret, Flammarion, Paris, 1995.

Altérité et transcendance, Préface de P. Hayat, Fata Morgana, Paris, 1995; trad. it. *Alterità e trascendenza*, a cura di P. Hayat, il melangolo, Genova, 2006.

Nouvelles lectures talmudiques, Minuit, Paris, 1996.

Carnets de captivité; suivi de Écrits sur la captivité; et Notes philosophiques diverses. Volume publié sous la responsabilité de R. Calin et de C. Chalier; préface générale de Jean-Luc Marion, Grasset, Paris, 2009 (*Oeuvres*, 1).

Principali articoli

Sur les «Ideen» de M. E. Husserl, in «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», 107 (1929), anno 54°, n. 3-4, 230-265; ora in *Les imprévus de l'histoire* 45-93.

Fribourg, Husserl e la phénoménologie, in «Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande», 5 (1931), n. 43, 402-414; ora in *Les imprévus de l'histoire* 94-106.

Martin Heidegger et l'ontologie, in «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», (1932), anno 57°, n. 5-6, 395-431.

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, in «Esprit», 2 (1934), n. 26, 199-208; ora in IH 27-41; trad. it. di A. Cavalletti in *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, con introd. di G. Agamben, Quodlibet, Macerata, 1996, 19-35.

L'oeuvre d'Edmond Husserl, in «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», 129 (1940), anno 65°, n. 1-2; 33-85.

Il y a, in «Deucalion», 1 (1946), 141-154.

Pluralisme et transcendance, in Actes du Xme Congrès International de Philosophie, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1949, vol. 1, 381-383, ripreso con leggere modifiche in *Totalità e infinito* 251-254;283-286

La réalité et son ombre, in «Les Temps Modernes», 4 (1948), n. 38, 771-789; ora in IH 123-148, trad. it. a cura di F. Ciglia in NP it. 174-190.

La transcendance des mots. A propos des «Biffures» de Michel Leiris, in «Les Temps Modernes», 4 (1948), n. 44, 1090-1095.

L'ontologie est-elle fondamentale?, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 56 (1951), n. 1, 88-98.

Éthique et esprit, in «Evidences», 1952, n. 27, 4-12.

Liberté et Commandement, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 58 (1953), 254-271, ora in LC 27-48; trad. it. in E. Levinas - A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, Milano, Guerini e Associati, 1989, 15-29.

Le moi et la totalité, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 59 (1953), 353-373, ora in EN 25-52; 41-67. trad. it. in *Levinas. Filosofia e trascendenza. Con due saggi di E. Levinas*, a cura di A. Moscato, Marietti, Genova, 1992, 11-34.

La philosophie et l'idée de l'Infini, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 62 (1957), 241-253; anche in *La traccia dell'altro* cit., 5-23 e poi in *Etica come filosofia prima* cit. 31-46.

Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine, in «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», 147 (1957), 556-569.

La ruine de la représentation, in *Edmond Husserl 1859-1959*, Nijhoff, La Haye, 1959, 73-85.

Réflexions sur la «technique» phénoménologique, in Husserl, Minuit, Paris, 1959, 108-118.

Intentionnalité et métaphysique, in «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», 149 (1959), anno 84°, 471-479.

Principes et visages, in «Esprit», 28 (1960), n. 5, 863-865, ora in IH 166-169.

Le débat russo-chinois et la dialectique, in «Esprit», 28 (1960), n. 10, 1622-1624.

Transcendance et Hauteur, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 56 (1962), n. 3, p. 89-113.

E. Levinas *Les Philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes*, Centre de Documentations Universitaires, Paris, 1963, 325-328.

«*Entre deux mondes*» (*Biographie spirituelle de Franz Rosenzweig*), in *La conscience juive*, Puf, Paris, 1963, 121-149.

Martin Buber und die Erkenntnistheorie, in *Martin Buber. Philosophen des . Jahrhunderts*, Kohlhammer, Stuttgart, 1963, tr. fr. e it. in *Nomi propri* 29-49; 21-39.

Existenz und Ethik (su Kierkegaard), in «Schweizer Monatshefte», 43 (1963), 170-177, tr. fr. e it. in *Nomi propri* 99-109; 81-89.

La trace de l'autre, in «Tijdschrift voor Filosofie», 25 (1963), 605-623, ora in ede 187-202; 215-233.; trad. it. anche in *La traccia dell'altro cit.* 25-45 e in E. Baccarini, *Levinas. Soggettività e Infinito* sotto cit. 89-114.

La signification et le sens, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 69 (1964).

Philosophie de la prière, in «Bulletin du Consistoire central des Israélites de France», 1964, 57-59, ora con il titolo *Éducation et prière* in dl 400-405; 335-339.

Intentionnalité et sensation, in «Revue International de Philosophie», 19 (1965), 34-35.

Enigme et phénomène, in «Esprit», 33 (1965), n.6, 1128-1142, ora trad. It. anche in *La traccia dell'altro cit.*, 47-65.

Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 98 (1965), 208-221..

La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporaine, in *Martin Buber. L'homme et le philosophe*, Ed. de l'Institut de Sociologie de l'Univ. Libre de Bruxelles, Bruxelles, 1968, 43-58.

La substitution, in «Revue Philosophique de Louvain», 66 (1968), 487-508; ripreso in *Altrimenti che essere* 125-166; 123-163.

Un Dieu homme? in *Qui est Jesus-Christ* («Recherches et Débats, n. 62»), 1968, 186-192,.

- Humanisme et an-archie*, in «Revue International de Philosophie», 22 (1968), 223-337.
- Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques*, in *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio* (Archivio di filosofia), Cedam, Padova, 1969, 155-157.
- Au-delà de l'essence*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 75 (1970), 265-283, ripreso con il titolo di *Essence et désintéressement in Altrimenti che essere*, 5-26.
- Sans identité*, in «L'éphémère», 1970, n. 13, 27-44,
- L'état de César et l'état de David*, in *La teologia della storia*, vol II: *Rivelazione e storia* (Archivio di filosofia), Cedam, Padova, 1971, 71-80.
- Le Dit et le Dire*, in «Le Nouveau Commerce», n. 18-19, 1971, 19-48, ripreso con il titolo di *De l'intentionnalité au sentir in Altrimenti che essere* 29-76; 29-75.
- La proximité*, in «Archives de Philosophie», 34 (1971), 373-391, ripreso con il titolo *Sensibilité et proximité* in AE 77-124; 77-122.
- Vérité du dévoilement et vérité du témoignage*, in *La testimonianza* (Archivio di filosofia), Cedam, Padova, 1972, 101-110, ripreso con il titolo *Subjectivité et Infini in Altrimenti che essere* 167-218; 165-213.
- De l'être à l'autre*, in «La Revue de Belles-Lettres», 96 (1972), 193-199, poi con il titolo *L'être et l'autre. A propos de Paul Celan*, in *Sens et existence, Hommage à Paul Ricoeur*, Seuil, Paris, 1975, 23-30..
- Idéologie et idéalisme*, in *Demitizzazione e ideologia* (Archivio di filosofia), Cedam, Padova, 1973, 135-145.
- Tout autrement* (sulla filosofia di J. Derrida), in «L'Arc», n. 54, 1973, 33-37.
- De la conscience à la veille. A partir de Husserl*, in «Bijdragen», 35 (1974), 235-249.
- Leçon talmudique sur la justice*, in «Bulletin du Consistoire central des Israélites de France», 1974, 85-105; ora in *Nouvelles lectures talmudiques*, cit. 7-42.
- Trois notes sur la positivité et la transcendance*, in *Mélanges André Néher*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1975, 21-27, trad. it. in *Filosofia e trascendenza* cit. 35-43.
- Dieu et la philosophie*, in «Le Nouveau Commerce», 1975, n. 30-31, 97-128.
- Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch*, in *Utopie - Marxisme selon Ernst Bloch. Un système de l'inconstructible* (En hommage à Ernst Bloch pour son e anniversaire), a cura di G. Raulet, Payot, Paris, 1976, pp.381-326.
- Sécularisation et faim*, in *Ermeneutica della secolarizzazione* (Archivio di Filosofia), Cedam Padova, 1976, 101-109, ripreso in *Cahier de l'Herne*, 1991, sotto cit., 76-82.

De la déficience sans souci au sens nouveau, in «Concilium» n. 113, 1976, n. 3, ed. Fr 85-93, ed. it. 453-462.

La révélation dans la tradition juive, in *La révélation*, Éd. des Facultés univ. Saint-Louis, Bruxelles, 1977, 55-77.

Herméneutique et Au-delà, in *L'ermeneutica della filosofia della religione* (Archivio di filosofia), Cedam, Padova, 1977, 11-20.

La philosophie et l'éveil, in «Les études philosophiques», 1977, n. 51, 118-120.

La pensée de l'être et la question de l'Autre, in «Critique», 29 (1978), 187-197.

Transcendence et Mal, in «Le nouveau commerce», 1978, n. 41, 55-75.

Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie, in «Revue International de philosophie», 32 (1978), 492-511.

Politique après!, in «Les temps modernes», 1979, n. 389, 521-529.

De la signifiante du sens, in *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset et Fasquelle, Paris, 1980, 238-247.

Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain, in *Esistenza, mito, ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli*, vol. II (Archivio di filosofia), Cedam Padova, 1980, 345-357, ora in DVI 211-230; 165-178.

La mauvaise conscience et l'inexorable, in «Exercices de la patience», 1981, n. 2, 109-113, trad. it. di F. Sossi, *La cattiva coscienza e l'inesorabile, anche in «aut-aut»*, 1985, n. 206-207, 141-146.

Langage quotidien et rhétorique sans éloquence, in *Alltag und Philosophie - Le quotidien et la philosophie*, Paul Haupt, Bern-Stuttgart, 1981, 165-171.

Notes sur le sens, in «Le Nouveau commerce», 1981, n. 48, 97-127.

La souffrance inutile, in «Giornale di Metafisica» 4 (1982) (nuova serie), n. 1, 13-26.

Éthique comme philosophie première, in *Justifications de l'éthique*, Éd. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1982, 41-51; ora a cura di J. Rolland, Payot, Paris, 1998; trad. It. in *Etica come filosofia prima cit.*, 47-59.

Philosophie, justice et amour. Entretien avec E. Levinas, in «Concordia» 1983, n. 3, 59-73; e anche in «Esprit», 1983, n. 8-9, 8-17; trad. it di A. Cristin, *Filosofia, giustizia e amore*, in «Aut-Aut», 1985, n. 209-210, 3-18.

Sur l'idée de l'infini EN nous, in *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Puf, Paris, 1983, 49-52.

La conscience non-intentionnelle, in *Philosophes critiques d'eux mêmes* (Série publiée sous les auspices de la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie, vol.), Bern/Frankfurt a. M./New York, 1983, 143-171.

De l'Un à l'Autre. Transcendence et temps, in *Neoplatonismo e religione*, (Archivio di filosofia), Cedam, Padova, 1983, 21-38, ora in EN 153-175, trad. it. in E. Baccarini, *Levinas, Soggettività e Infinito* sotto cit. 114-145.

De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty, in *Paradigmes de théologie philosophique*, Ed. Universitaires, Fribourg, 1983, 181-186.

De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme, in «Etudes Philosophiques», 38 (1984), n. 2, 157-163, trad. it. di F. P. Ciglia in *Filosofia, Religione, Nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Guida, Napoli, 1988, 57-65.

De la sensibilité, in «Tijdschrift voor Filosofie», 46 (1984), n. 3, 409-417.

Paix et proximité, in E. Levinas, (Les Cahiers de la Nuit Surveillée, n.), Verdier, Lagrasse, 1984, 339-346, trad. it. *L'uomo religioso di fronte ai problemi dell'Europa e della pace*, in *Identità culturale dell'Europa. Le vie della pace*, sic editrice, Milano, 1984, 43-51.

Les droits de l'homme et les droits d'autrui, in *L'indivisibilité des droits de l'homme*, Ed. Universitaires, Fribourg, 1985, 35-45.

De l'éthique à l'exégèse, in «Les nouveaux cahiers», 21 (1985), n. 82 (E. Levinas), 66-69, trad. it. come Prefazione a ADV it. 53-57.

Judaïsme et kénose, in *Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo* (Archivio di filosofia), Cedam, Padova, 1985, 13-28.

Diachronie et représentation, in *A la recherche du sens. Actes du colloque en honneur de P. Ricoeur* in «Revue de l'université d'Ottawa», 55 (1985), n. 4, 85-98, ora in EN 177-197; 193-212; già trad. it. di O. Aime e G. Ferretti, in *Temporalità ed escatologia*, a cura di G. Ferretti, Marietti, Torino, 1986, 43-68.

La Bible et les Grecs, in «Cosmopolitiques», 1986, n. 4.

De l'unicité, in *Intersoggettività, socialità, religione* (Archivio di filosofia), Cedam, Padova, 1986, 301-307, ora in EN 209-217; 223-231.

Détermination philosophique de l'idée de culture, in *Philosophie et culture / Philosophy and Culture*, Éd. de Befroi / Éd. Montmorency, Montréal, 1986, 73-82; ora in en 199-208; 213-22; trad. it. già in *Etica come filosofia prima* cit., 61-72.

Vorwort zur deutschen Übersetzung di Totalité et Infini, tr. ted. di W. N. Krewani, Aber, Freiburg i. B. / München, 1987, 7-12, ora in tr. fr. E it. in EN 249-252; 263-266.

Mourir pour..., in *Heidegger. Questions ouvertes*, Osiris, Paris, 1988, 255-264.

L'Autre, Utopie et Justice, Entretien réalisé par J. M. et J. R., in «Autrement», 1988, n. 102, 52-60.

Husserl - Heidegger, in *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, a cura di H. R. Sepp, Alber, Freiburg i. B. 1988, 27-32.

Socialité et argent, in «Tijdschrift voor Filosofie», 50 (1988), 415-421; ripreso in *Cahier de l'Herne*, 1991, sotto cit. 134-138.

Droits de l'homme et bonne volonté, in «Le supplement», 1989, n. 168, 57-60,

Écrit et sacré, in *Introduction à la philosophie de la religion*, a cura di F. Kaplan e J. L. Vieillard Baron, Cerf, Paris, 1989, 353-362.

Philosophie et transcendance, in *Encyclopedie philosophique universelle*, vol. I, dir. A. Jacob, Puf, Paris, 1989, 38-45; ora in *Altérité et transcendance* cit. 27-56.

De l'être à l'autre, in *Le Temps de la responsabilité*, Entretiens sur l'éthique sous la direction de Frédéric Lenoir, Fayard, Paris, 1990, ora come *Avant-Propos* di EN 9-11; 27-28.

Fuori dal soggetto, appositamente composto per l'ed. it. di HS (1992), 161-168.

2. Letteratura Critica

D. Arbib, *La lucidité de l'éthique. Études sur Levinas*, Hermann, Paris, 2014.

AA. VV., *Levinas e la cultura del XX secolo*, a cura di P. Amodio, G. Giannini, G. Lissa, Giannini Editore, 2003.

AA. VV., *La responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Levinas fra alterità e terzietà*, a cura di M. Durante, Il Melangolo, Genova, 2008.

E. Baccarini, *Levinas. Soggettività e infinito*, Studium, Roma, 1985.

G. Baihache, *Le sujet chez E. Levinas : fragilité et subjectivité*, Puf, Paris, 1994.

R. Bernasconi, S. Critchley, *Re-reading Levinas*, Athlone Press, London, 1991.

J. Bloechl, (ed.), *The face of the other and the trace of God. Essays on the philosophy of Emmanuel Levinas*, Fordham, New York (NY), 2000.

- E. Bonan, *Soggetto ed essere. Indagini sul pensiero di Emmanuel Levinas*, Piazza Editore, Treviso, 2002.
- B. Borsato, *L'alterità come etica: una lettura di Emmanuel Levinas*, EDB, Bologna 1995
- R. Burggraeve, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Peeters, Louvain, 1997.
- P. L. Cabri, *La lettura infinita. Interpretazioni talmudiche di E. Levinas*, Garamond, Roma 1993.
- R. Calin, *L'exception du soi*, PUF, Epiméthée, Paris, 2005.
- R. Calin, F.-D. Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, Ellipses, Paris, 2005.
- F. Camera, *L'ermeneutica tra Heidegger e Levinas*, Morcelliana, Brescia, 2001.
- B. Casper, *Evento e preghiera. Per un'ermeneutica dell'accadimento religioso*, a cura di S. Bancalari, Cedam, Padova, 2003.
- ID., *Etica, religione e storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, a cura di D. Venturilli, il melangolo, Genova, 2007.
- ID., *In ostaggio per l'altro*, a cura di A. Fabris, Ets, Pisa, 2012.
- C. Chalier, *Figures du féminin. Lecture d'E. Levinas*, La nuit surveille, Paris 1982; nuova edizione aggiornata, Edition des femmes, Paris 2006.
- ID., *Judaïsme e Altérité*, Lagrasse, Paris, 1982.
- ID., *Levinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris, 1993.
- ID., *La trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Cerf, Paris, 2002.
- ID., *Le lettere della creazione. L'alfabeto ebraico*, trad it. di D. Simeone, Giuntina, Firenze, 2011
- C. Chalier, M. Abensour, Emmanuel Levinas, *Cahier de l'Herne*, Paris, 1991.
- A. Chiappini, *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Levinas lettore del Talmud*, pref. di J. Halperin, Giuntina, Firenze, 1999.
- F. Ciaramelli, «Le judaïsme dans l'oeuvre de Levinas», *Revue philosophique de Louvain*, 1983.
- ID., *Creazione e differenza ontologica nel pensiero di E. Levinas*, in «Archivio di Filosofia», 1985, n. 1-2.

- ID., *Trascendenza et étique. Essai sur Levinas*, Ousia-Vrin, Bruxelles-Paris, 1989.
- ID., *La Legge prima della legge. Levinas e il problema della giustizia*, Castelvecchi, Roma, 2016.
- F.P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Levinas*, Cedam, Padova, 1988.
- ID., *Fenomenologie dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Levinas*, Bulzoni, Roma, 1996.
- ID., *Voce di silenzio sottile. Sei studi su Levinas*, Ets, Pisa, 2012.
- J. Cohen, *Alternance de la métaphysique. Essai sur Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris, 2009.
- R. A. Cohen, *Elevations. The Heights of the Good in Rosenzweig and Levinas*, The University of Chicago Press, Chicago (IL), 1994.
- ID., R. A. Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy Interpretation after Levinas*, University Press, Cambridge, 2004
- ID., *Levinasian meditations. Ethics, philosophy and religion*, Duquesne University Press, Pittsburgh (PA), 2010.
- ID., *Out of Control. Confrontations between Spinoza and Levinas*, SUNY Press, New York, 2016.
- D. Cohen-Levinas (a cura di), *Levinas et l'expérience de la captivité. Colloques di 4 octobre 2010 au collège du Bernardins*, Lethilleux, Paris, 2011.
- A. Cools, *Langage et subjectivité. Vers un approche différend entre Maurice Blanchot et Emmanuel Levinas*, Louvain-la-Neuve, Leuven, 2007.
- J.-F. Courtine, Levinas. *La trama logica dell'essere*, a cura di G. Pintus, Inshibboleth, Roma, 2013.
- S. Critchley, A. Dianda (ed.), *The problem with Levinas*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- C. Del Mastro, *La métaphore chez Lévinas. Une philosophie de la vulnérabilité*, Lesius, Bruxelles, 2012.
- C. Davis, *Levinas, an introduction*, Polity Press, Cambridge, 1988.
- J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano, 1998.

- ID., *Violenza e metafisica*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. di G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1990.
- ID., *L'animale che dunque sono*, trad. di M. Zannini, Jaca Book, Milano, 2006.
- M. Dupuis (ed.), *Levinas en contrastes*, De Boeck, Bruxelles, 1994.
- ID., *Pronoms et visage : lecture d'Emmanuel Levinas*, Kluwer Academic Publishers, Dodrecht, 1996.
- M. Durante, *Fenomenologia della legge. La questione del terzo nella filosofia di Emmanuel Levinas*, Theleme, Torino, 2002;
- ID., *Comunità e alterità nell'opera di Emmanuel Levinas. Il terzo, la legge, la giustizia*, Theleme, Torino, 2002.
- S. Facioni, S. Labate, M. Vergani (a cura di), *Levinas inedito. Studi critici*, Mimesis, Milano-Udine, 2015.
- M. Fagan, *Ethics and politics after poststructuralism: Levinas, Derrida and Nancy*, University Press, Edinburgh, 2013.
- E. Feron, *De l'idée de la transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Million, Grenoble, 1992.
- G. Ferretti, *La filosofia di Levinas, alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1999.
- ID., *Il bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinassiani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2003.
- ID., *Bene e giustizia nel pensiero di Emmanuel Levinas*, in *L'essere che è, l'essere che accade*, vita e pensiero, a cura di C. Danani, B. Giovanola, M. L. Perri, D. Verducci, Vita&Pensiero, Milano, 2014.
- B. Forthomme, *Une philosophie de la transcendance: la métaphysique d'Emmanuel Levinas*, La Découverte, Paris, 1984.
- D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Puf, Paris, 2008. N. FROGNEUX, F. Mies, *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Le Cerf, Paris, 1998.
- B. Giacomini, *Relazione e alterità. Tra Simmel e Levinas*, Il Poligrafo, Padova, 1999. R. GIBBS, *Correlations between Rosenzweig and Levinas*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1992.
- J. Greisch, J. Rolland, *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Cerf, Paris 1993.

- F. Guibal, *La gloire en exil. Le témoignage philosophique d'Emmanuel Levinas*, Cerf, Paris, 2004.
- J. Hansen (a cura di), Levinas. *De l'Être à l'Autre*, Puf, Paris, 2006.
- P. Hayat, *La liberté investie. Levinas*, Kimé, Paris, 2014.
- F. J. Herrero Hernandez, *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenologia*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2005.
- E. Housset, R. Calin (a cura di.), *Levinas: au-delà du visible. Etudes sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*, in «Cahiers de philosophie de l'Université de Caen», n. 49, 2012.
- S. Labate, *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Cittadella, Assisi, 2000.
- F. Laruelle (a cura di), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Jean-Michel Place, Paris, 1980.
- M.-A. Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Flammarion, Paris, 1994.
- G. Lissa., *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi Levinasiani*, Guida, Napoli, 2003.
- S. Malka, Emmanuel Lévinas. *La vita e la traccia*, trad. di C. Polledri, Jaca Book, Milano, 2003.
- L. Margaria, *PASSIVO e/o ATTIVO. L'enigma dell'umano tra Lévinas e Ricoeur*, Armando Editore, Roma, 2005
- J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Vrin, Paris, 2012.
- C. Meazza, *Il testimone del circolo. Note sulla filosofia di Levinas*, Franco Angeli, Milano, 1996.
- G. Mole, Levinas, Blanchot, Jabès. *Figures of estrangement*, University Press of Florida, Orlando, 1997.
- A. Moscato, *Semantica della trascendenza. Note critiche su E. Levinas*, in *Levinas, filosofia e trascendenza*, Marietti, Genova, 1992.
- S. Mosès, *Al di là della guerra. Tre saggi su Levinas*, il nuovo melangolo, Genova, 2007.
- G. Mura, *Emmanuel Levinas: ermeneutica e separazione*, Città Nuova, Roma, 1982.

- S. Moyn, *Origins of the other. Emmanuel Levinas between revelation and ethics*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 2005.
- F. Nodari, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas, Morcelliana*, Brescia, 2011.
- A. Peperzak, *To The Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Purdue University Press, West Lafayette, 1993.
- S. Petrosino, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano, 1980.
- ID., *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di E. Levinas*, Marietti, Genova, 1992.
- ID., *Lévinas e l'essenza del linguaggio*, "Idee", 3 (1993).
- ID., *Emmanuel Levinas. Le due sapienze*, Feltrinelli, Milano, 2016.
- I. Poma, *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricœur e Levinas*, Esi, Napoli, 1996.
- A. Ponzio, *I segni dell'altro. Eccedenza letteraria e prossimità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1995.
- ID., *Responsabilità e alterità in Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano, 1995.
- J. Rolland, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Puf, Paris, 2000.
- R. Ronchi, Bataille, *Lévinas, Blanchot, Un sapere passionale*, Spirali, Milano, 1985.
- P. A. Rovatti (a cura di), *A partire da Levinas. La passività del soggetto, l'ombra dell'essere, l'enigma dell'etica*, «Aut – Aut», i 209-210, settembre-dicembre 1985.
- F. Salvarezza, *Emmanuel Lévinas*, Mondadori, Milano, 2003.
- G. Sansonetti, *L'altro e il tempo. La temporalità nel pensiero di E. Levinas*, pref. di X. Tilliette, Cappelli, Bologna, 1985.
- ID., *Levinas e Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 1998.
- ID., *Emmanuel Levinas. Tra filosofia e profezia*, Il Margine, Trento, 2009.
- F.-D. Sebbah, *Emmanuel Levinas, ambiguïtés de l'éthique*, Les Belles Lettres, Paris, 2000.
- A. Smock, *Disastrous Responsibility*, in «L'Esprit Créateur», 3, 1984.
- T. Speccher, *Urgenze messianiche. Quattro studi attorno alla filosofia di Emmanuel Levinas*, Aracne, Roma, 2008.

I. F. Stone, *Reading Levinas/Reading Talmud*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1988.

J.-L. Thaysse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, l'Harmattan, Paris, 1998.

E. L. Thomas, *Emmanuel Levinas. Ethics, Justice and The Human beyond Being*, Routledge, New York-London, 2004.

M. Tura, *Infinito e Molteplice. Etica e religione in Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano – Udine, 2015.

M. Vergani, *Dire l'altro. L'opera di Levinas*, in U. Curi e B. Giacomini (a cura di), «Paradosso», Xenos. Filosofia dello straniero, Il Poligrafo, Padova, 2002.

ID., *Dal soggetto al nome proprio. Fenomenologia della condizione umana tra etica e politica*, Mondadori, Milano 2007.

ID., *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia, 2011

E. Wyschogrod, *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics*, Martinus Nijhoff, L'Haye, 1974.

II. Paul Ricoeur

1. Fonti

Opere principali

(con M. Dufrenne) *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, Seuil, Paris 1947.

Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Temps présent, Paris 1948.

Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire, Aubier-Montaigne, Paris, trad. It. di M. Bonato, *Filosofia della volontà I. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.

E. Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, traduzione, introduzione e note di P. Ricoeur, Gallimard, Paris 1950.

Histoire et vérité, Seuil, Paris 1955 (II ed. Ampliata 1964; III ed. ampliata 1967), trad. it. III ed. di C. Marco, A. Rosselli, *Storia e verità*, Marco Editore, Cosenza 1994.

Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité I. L'homme faillible, Aubier-Montaigne, Paris 1960, trad. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa I. L'uomo fallibile*, Il Mulino, Bologna 1970.

Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal, Aubier-Montaigne, Paris 1960, trad. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa II. La simbolica del male*, Il Mulino, Bologna 1970.

De l'interprétation. Essai sur Freud, Seuil, Paris 1965, trad. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967 (II ed. 2002).

(con G. Marcel) *Entretiens Paul Ricoeur - Gabriel Marcel*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, trad. it. di F. Riva, *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, edizioni del Lavoro, Roma 1998.

Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I, Seuil, Paris 1969, trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977.

La méaphore vive, Seuil, Paris 1975, trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981.

Temps et récit I, Seuil, Paris 1983, trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto I*, Jaca Book, Milano 1986.

Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction, Seuil, Paris 1984, trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto II. La configurazione nel racconto di funzione*, Jaca Book, Milano 1987.

Temps et récit III. Le temps raconté, Seuil, Paris 1985, trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988.

Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Seuil, Paris 1986, trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989.

À l'école de la phénoménologie, Vrin, Paris 1986.

Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Labor et Fides, Genève 1986, trad. it. di I. Bertoletti, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993

Soi-même comme un autre, Seuil, Paris 1990, trad. it. di D. Iannota, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

Liebe und Gerechtigkeit. Amor et Justice, Mohr, Tübingen 1990, trad. it. di I. Bertoletti, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000.

Lectures I. Autor du politique, Seuil, Paris 1991.

Lectures II. La contrée des philosophes, Seuil, Paris 1992.

Lectures III. Aux frontières de la philosophie, Seuil, Paris 1994.

La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Callmann-Lévy, Paris 1995, trad. it. di D. Iannotta, *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997.

Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, Esprit, Paris 1995, trad. it. di D. Iannotta, *Riflessione fatta: Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998.

Le Juste, Esprit, Paris 1995, trad. it. di D. Iannotta, *Il Giusto*, SEI, Torino 1998 (nuova ed. Effatà Editrice, Torino 2005).

Lectures on ideology and Utopia, Columbia University Press, New York 1986, trad. franc. di P. Ricoeur, *L'Idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris 1997, trad. it. di G. Grampa, C. Ferrari, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994.

Autrement. Lettre d'«Autrement qu'être ou au-delà de l'essence» d'Emmanuel Levinas, PUF, Paris 1997, trad. it. di I. Bertoletti, *Altrimenti. Lettura di «Altrimenti che essere o al di là dell'essenza» di Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2007.

(con J.P. Changeux) *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998, trad. it. di M. Basile, *La natura la regola. Alle radici del pensiero*, Cortina, Milano 1999.

(con A. Lacocque) *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998, trad. it. di F. Bassani, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Paideia, Brescia 2002.

Paul Ricoeur. L'unique et le singulier, Alice, Liège 1999, trad. it. di E. D'Agostini, *L'unico e il singolare. Intervista*, Servitium, Gorle 2000.

La mémoire, l'histoire, l'oubli, Seuil, Paris 2000, trad. it. di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003.

Le Juste II, Esprit, Paris 2001, trad. it. di D. Iannotta, *Il Giusto II*, Effatà Editrice, Torino 2007.

L'hermeneutique biblique, Cerf, Paris 2001.

Parcours de la reconnaissance. Trois études, Stock, Paris 2004, trad. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005.

Sur la traduction, Bayard, Paris 2004, trad. it. di D. Jervolino in *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia 2001.

Le juste, la justice et son échec, l'Herne, Paris 2005.

Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments, Seuil, Paris 2007, trad. it. di D. Iannotta, *Vivo fino alla morte. Seguito da Frammenti*, Effatà, Cantalupa 2008.

Saggi e articoli

La relation à autrui. Le «socius» et le prochain in *L'amour du prochain* («Cahiers de la vie spirituelle»), Cerf, Paris 1954.

Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne, in «Revue de métaphysique et de morale» 59, 1954, n. 4, pp. 380-397.

Études sur les «Méditations Cartésiennes» de Husserl, in «Revue philosophique de Louvain» 52, 1954, pp. 75-109.

Philosophie et Ontologie I. Le retour à Hegel, in «Esprit» 23, 1955, n. 8, pp. 1378-1391 (anche in J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*).

La parole est mon royaume, in «Esprit» 23, 1955, n. 2, pp. 192-205.

«*Le symbole donne à penser*», in «Esprit» 27, 1955, pp. 60-76.

Événement et sens, in «Archivio di filosofia» 2, 1971, pp. 15-34.

Analogie et intersubjectivité chez Husserl d'après les inédits de la période 1905-1920 in «Husserliana» XIII, Iso Kem, Nijhoff 1973.

Discours et communication, in *La communication II - Actes du XV Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française*, Montréal 1971, Montmorency, Montréal 1973, pp. 23-48.

Hegel aujourd'hui, in «Études théologiques et philosophiques» 49, 1974, n. 3, pp. 335-355.

La sfida semiologica, a cura di M. Cristaldi, Armando, Roma 1974 (raccolta di saggi).

Le «lieu» de la dialectique, AA. VV. *Dialectics. Dialectique*, Nijhoff, La Haye 1975, pp. 92-108.

Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire, in «Revue philosophique de Louvain» 75, 1977, pp. 126-147.

La fonction narrative et l'expérience humaine du temps, in «Archivio di Filosofia» 46, 1980, n. 2-3, pp. 49-68.

L'histoire comme récit et comme pratique, in «Esprit» 49, 1981, n. 54, pp. 155-165.

Meurt le personnalisme, revient la personne, in «Esprit» 1, 1983, pp.113-119.

Le temps raconté, in «Révue de Métaphysique et de Morale» 89, 1984, n. 4, pp. 436-452.

Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona, a cura di A. Danese, Prefazione di Paul Ricoeur, Città Nuova Editrice, Roma 1984.

Ipseité, Alterité, Socialité, in «Archivio di Filosofia» (*Intersoggettività, socialità, religione*), 54, 1986, n. 1-3, pp. 17-33, 35-40; Atti del colloquio internazionale, Roma 1986.

L'identité narrative, in «Esprit» 7-8, 1988, pp. 295-314.

Le scandale du mal, in «Esprit», 1988, pp. 57-64.

Narrativité, phénoménologie et herméneutique in Encyclopédie philosophique universelle I. L'univers philosophique, a cura di A. Jacob, Pur, Paris 1989.

Approches de la personne, in «Esprit» 58, 1990, n. 160, pp. 115-130 (ripubblicato anche in *Lecture 2*), trad. it. di I. Bartoletti, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997.

L'unicité humaine du pronom «je» (scambio epistolare P. Ricoeur - E. Levinas) in *Éthique e responsabilité, Paul Ricoeur*, a cura di J.C. Aeschlimann, Langages, Á La Baccinière, Neuchâtel 1994, pp. 35-37.

Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique in «Esprit» 11, 1994, pp. 28-48.

Il tripode etico della persona, in Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare, a cura di A. Danese, Dehoniane, Roma 1991, pp. 65-86.

Le padron puet-il guérir?, in «Esprit» 3-4, 1995, pp. 78-82, trad. it. *Il perdono può guarire?*, in «La società degli individui» 19, 2004, pp. 5-10.

Fragility and responsibility in *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, a cura di R. Kearney, Sage Publications, London-Thousand Oaks - New Delhi 1996, trad. it. *Fragilità e responsabilità*, in «Il Tetto» 1992, n. 171, pp. 325-366.

Molteplice estraneità, in D. Jervolino, *P. Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, pp. 115-134; relazione inaugurale del Congresso europeo di ermeneutica, svolta in tedesco (Halle, 21-24 settembre 1994), trad. it. di G. Losito dall'originale francese in *Inquiétante étrangeté*.

The crisis of the cogito, in «Synthèse» 106, 1996, n. 1, pp. 57-66.

L'ermeneutica e la saggezza pratica, in «Annuario filosofico» 13, 1997, pp. 7-8.

Il pensiero dell'altro. Con un dialogo tra Levinase Ricoeur, a cura di F. Riva, Edizioni del Lavoro, Roma 1999.

Dalla morale all'etica e alle etiche, in «Hermeneutica» 2001 (nuova serie), pp. 5-16.

Le droit de un punir, in AA. VV., *Die Normativität des Wirklichen*, Klee-Cotta, Stuttgart 2002, pp. 439-457.

Aristote. De la colere à la justice et à l'«amitié politique», in «Esprit» 11, 2002, pp. 19-31.

(con Clement Bruno), *Faire intrigue, faire question: sur la littérature et la philosophie*, in «Les Cahiers de L'Herne», Paris 2004, n.81, pp. 191-204.

Le promesse d'avant la promesse, in *La philosophie au risque de la promesse*, a cura di Marc Crépon e Marc de Launay, Bayard, Paris 2004, pp. 25-34.

Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern - Vergessen - Verzeihen, Wallstein, Göttingen 1998, trad. it. di N. Salomon, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna 2004.

Phénoménologie de la reconnaissance. Phänomenologie der Anerkennung, trad. in tedesco di A. Letzkus, in *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricoeur auf den Menschen*, a cura di S. Horth, P. Reifenberg, Alber, Freiburg - München 2004, pp. 138-159.

La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don / La lucha por el reconocimiento y la economía del don (conferenza inaugurale), in *Hermeneutica y responsabilidad. Homenaje a P. Ricoeur*, a cura di Agis Villaverde et al., (Atti del convegno internazionale di filosofia di Santiago de Compostela, 20-22 novembre 2003), Universidade-Servicio de publicaciones et Intercambio científico, Santiago de Compostela 2005, pp. 112-116.

Emmanuel Mounier. L'attualità di un grande testimone, trad. it. di G. Losito, introduzione di D. Jervolino, Città Aperta, Troina (En) 2005.

Décrire et interpreter, in «Esprit» 7, 2005, pp. 112-116.

Devenir capable, être reconnu, in «Esprit» 7, 2005, pp. 125-129.

L'autorité du texte et le lien communautaire, in «Esprit» 3-4, 2005, pp. 187-190.

Accompagner la vie jusqu'à la mort, in «Esprit», 2006, n. 323, pp. 316-320.

La condition d'étranger, in «Esprit», 2006, n. 323, pp. 264-275.

Equivalence et surabondance. Les deux logiques, 2006, n.323, pp. 167-173.

P. Ricoeur, *L'Attestazione*, in *Dall'attestazione al riconoscimento*, a cura di F. Scaramuzza, Mimesis, Milano, 2016

2. Letteratura critica

AA.VV., *Paul Ricoeur*, Issue spéciale de la revue «Esprit», 7-8, 1988.

AA.VV., *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. Danese, Marietti, Genova 1993.

AA.VV., *La sagesse pratique. Autour de l'oeuvre de Paul Ricoeur*, CNDP-CRDP Ac. Amiens, Paris-Amiens 1998.

AA.VV., *La Justice. Entretien avec Paul Ricoeur*, «Le Philosophoire. Laboratoire de philosophie», 15, 2001.

AA.VV., *Paul Ricoeur*, «Revue de métaphisique et de morale», 2006, 2.

AA.VV., *Saggezza pratica e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007.

O. Abel, *Paul Ricoeur. La promesse et la règle*, Éditions Michalon, Paris 1996.

ID., *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Ellipse, Paris, 2007.

O. Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella, Assisi 2007.

L. Alici, *In ascolto del terzo: Ricoeur fra Sartre e Lévinas*, in *Paul Ricoeur e «Les Proches» Vivere e raccontare il novecento*, a cura di Vinicio Busacchi e Giovanna Costanza, ed. Effatà, Cantalupa, 2016.

Luca Alici, *Il paradosso del potere: Paul Ricoeur tra etica e politica*, Vita&Pensiero, Milano, 2007.

L. Altieri, “*Je est un autre*”. *Una lettura del Parcours de la Reconnaissance di Paul Ricoeur*, «Per la filosofia. Filosofia e insegnamento», 61, 2004.

L. Altieri, *Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito intinerante di Paul Ricoeur*, La Città del Sole, Napoli 2004.

L. Arduin, *Il concetto di autonomia nella petite éthique di Paul Ricoeur*, «Fenomenologia e società», 3, 2002.

- A. Argiroffi, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricoeur*, Giappichelli, Torino 2002.
- F. Azouvi - M. Revaut D'Allones, *Paul Ricoeur*, Éditions de l'Herne, Paris 2004.
- O. Bertrand, *La pensée politique de Paul Ricoeur*, «Carrefour», 2004.
- E. Bonan, *Tra reciprocità e dissimmetria: la Regola d'oro nel pensiero di Paul Ricoeur*, in AA.VV., *La Regola d'oro come etica universale*, a cura di C. Vigna, S. Zanardo, Vita e Pensiero, Milano 2005.
- B. Bonato, *Introduzione a P. Ricoeur*, L'attestazione.
- G. Brena, *Ricoeur e Rawls sul problema della giustizia*, in AA.VV., *Etiche e politiche della post-modernità*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- F. Brezzi, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Il Mulino, Bologna 1969.
- F. Brezzi, *Ricoeur. Interpretare la fede*, Il Messaggero, Padova 1999.
- F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- V. Brugiattelli, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur. Per un'etica del superamento dei conflitti*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento 2012.
- M. Buzzoni, *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*, Studium, Roma 1988.
- D. Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricoeur*, «Ragion pratica», 14, 2000.
- D. Canale, *Ricoeur e la dialettica del riconoscimento*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 2000, 2.
- D.M. Cananzi, *Il 'giusto' tra proceduralismo e fondazionismo. Ricoeur 'lettore' di Rawls*, «Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 2004.
- D.M. Cananzi, *Diritto Linguaggio Interpretazione. Appunti sul pensiero di Paul Ricoeur*, Giappichelli, Torino 2004.
- L. Casini, *Il vascello a tre alberi di Paul Ricoeur*, «Cultura & Libri», 145/146, 2003-2004.
- C. Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano, 2012.

- M. Chiodi, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1990.
- F. Ciaramelli, *Ipseità, alterità e pluralità. Nota sull'ultimo Ricoeur*, «Aut Aut», 212, 1991.
- M. Cinquetti, *Ricoeur e il male. Una «sfida» per «pensare altrimenti»*, Seneca, Torino 2005.
- G. Cucci, *Ricoeur oltre Freud. L'etica verso un'estetica*, Cittadella, Assisi 2007.
- R. A. Cohen, J. L. Marsh, *Ricoeur as Another. The ethics of subjectivity*, State University of New York Press, Albany, 2002.
- A. Danese, *Da Mounier a Ricoeur. Itinerari di riflessione*, in AA.VV., *L'idea di persona*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- B.P. Dauenhauer, *Paul Ricoeur. The Promise and Risk of Politics*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1998.
- F. Dermange, *La capacité ricoeurienne: entre Aristote et la tradition biblique*, «Revue de théologie et de philosophie», 135 (2003).
- F.X. Druet, E. Ganty, *Rendere justice au droit: en lisant Le Juste de Paul Ricoeur*, Presses Universitaires de Namour, Namour 1999.
- R. Dworkin, *Reply to Paul Ricoeur's 'The pluralità of sources of Law'*, «Ratio juris», 1994, 3.
- F. Fistetti, *Il socratismo politico di Paul Ricoeur*, «Filosofia politica», 1998, 3.
- M. Foessel, O. Mongin, *La pensée Ricoeur*, «Esprit», 323, 2006.
- M. Foessel, O. Mongin, *Paul Ricoeur. De l'homme coupable à l'homme capable*, Ministère des affaires étrangères, ADPF, Paris 2005.
- M. Goldoni, *Giustizia come distanza ed etica della traduzione. Aspetti della filosofia politica e giuridica di Paul Ricoeur*.
- J. Greisch, R. Kearney, *Paul Ricoeur. Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 1988, Éditions du Cerf, Paris 1991.
- J. Greicsh, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, J. Millon, Grenoble 2001.
- L.E. Hahn, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Open Court, Chicago and Lasalle 1995.

- D. Iannotta, *L'alterità nel cuore dello stesso*, Introduzione a P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- D. Iannotta, *Frammenti di lettura. Percorsi dell'altrimenti con Paul Ricoeur*, Aracne, Roma 1998.
- D. Iannotta, *Metafisica e morale in Paul Ricoeur*, in AA.VV., *Percorsi dell'etica contemporanea*, a cura di C. Di Marco, Mimesis, Milano 1999.
- D. Iannotta, *Identità e memoria: la problematica del tempo in Paul Ricoeur*, «Cultura & Libri», 145/146, 2003-2004.
- D. Iannotta, *Gli itinerari della giustizia: Paul Ricoeur*, Prefazione a P. Ricoeur, *Il Giusto*. Vol. 1.
- D. Iannotta, *Persona e comunità: filosofia e prassi in Paul Ricoeur*, in AA.VV., *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale. Mounier e oltre*, a cura di M. Toso, Z. Formella e A. Danese, Las, Roma 2005.
- B. Ilunga Kayombo, *Paul Ricoeur*, L'Harmattan, Paris 2004.
- D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova 1993.
- D. Jervolino, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995.
- D. Jervolino, *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2003.
- D. Jervolino, *Ricoeur e Mounier: eredità e futuro in P. Ricoeur*, Emmanuel Mounier.
- F. Mariani Zini, *Il problema del terzo nell'ultimo Ricoeur*, «Rivista di estetica», 43, 1994.
- L. Margaria, *Passivo e/o attivo. L'enigma dell'umano tra Lévinas e Ricoeur*, Armando, Roma 2005.
- P. Marrone, *Studi sul pensiero di Paul Ricoeur*, Cluet, Trieste 1986.
- V. Melchiorre, *Il metodo fenomenologico di Paul Ricoeur*, Introduzione a P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*.
- O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Éditions du Seuil, Paris 1994.

G. Mura, *Disagio, senso, esistenza. L'ermeneutica del "simbolo" in Paul Ricoeur*, «Cultura & Libri», 145/146, 2003-2004.

L. Pialli, *Fenomenologia del fragile: fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998.

A. Pieretti, *Ricoeur: la fenomenologia della volontà come metodo di rinvio all'originario*, Introduzione a P. Ricoeur, *La semantica dell'azione*.

E. Pucci, *Amore, comunità umana e giustizia nel pensiero di P. Ricoeur*, «Idee», 24, 1993.

S. Ricotta, *Giustizia, intersoggettività, istituzioni. Ricoeur tra Mounier e Levinas*, in AA.VV., *Forme della reciprocità*, a cura di Luigi Alici, Il Mulino, Bologna 2004.

A. Rigobello, *Prefazione a Il conflitto delle interpretazioni*.

M. Salvioli, *Il tempo e le parole. Ricoeur e Derrida «a margine» della fenomenologia*, ESD, Bologna 2006.

E. Soetje, *Ricoeur fra narrazione e storia*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1993.

Y. Sugimura, *L'homme, médiation imparfaite. De L'homme faillible à l'herméneutique du soi*, in Paul Ricoeur, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris, 1995.

F. Turollo, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova 2000.

F. Turollo, *Libertà, giustizia e bene nel pensiero di Paul Ricoeur*, in AA.VV., *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2003.

C. Vigna, *Sulla giusta pena. Qualche considerazione a partire da Ricoeur*, in AA.VV., *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, a cura di E. Bonan e C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2004.

G. Zaccaria, *Sulla filosofia del diritto dell'ultimo Ricoeur*, in AA.VV., *La filosofia del diritto dei giuristi*, a cura di A. Rotolo e B. Pieri, II, Gedit, Bologna 2003.

III. Jean-Luc Nancy

1. Fonti

(con P. Lacoue-Labarthe) *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Seuil, Paris, 1978.

Ego sum, Flammarion, Paris, 1979, trad. it., R. Kirchmayr, *Ego sum*, Bompiani, Milano, 2008.

La juridiction du monarque hegelien, in AA. VV., *Rejouer le politique*, Galilée, Paris, 1981.

Le partage des voix, Galilée, Paris, 1982, trad. it., A. Folin, *La partizione delle voci*, Il poligrafo, Padova, 1993.

(con P. Lacoue-Labarthe) *Le retrait du politique*, Galilée, Paris, 1983.

La sovranità persona, in “Sapere e Potere”, 1, 1984.

L'oubli de la philosophie, Galilée, Paris, 1986, trad. it. *L'oblio della filosofia*, a cura di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1999.

L'expérience de la liberté, Galilée, Paris, 1988, trad. it. *L'esperienza della libertà*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2000.

L'histoire finie, in “Revue des Sciences Humaines”, 89, 1989.

La communauté desouvrée. C. Bourgois, Paris 1983, trad. it. *La comunità inoperosa*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1992.

Une pensée finie, Gallilée, Paris, 1990, trad. it. *Un pensiero finito*, a cura di L. Bonesio, Marcos y Marcos, Milano 1992.

Exscription (On Bataille), in “Yale French Studies”, 78, 1990.

(con P. Lacoue-Labarthe) *Le mythe nazi*, La tour d'Aigues, L'Aube, Paris, 1991, trad. it. *Il mito nazi*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1992.

(con J. C. Bailly) *La comparution. Politique a venir*, Bourgois, Paris, 1991, trad. it. *La comparizione. Politica a venire*, a cura di , Cronopio, Napoli 1993.

Corpus, Métailié, Paris, 1992, trad. it. *Corpus*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995.

L'indestructible, in “Intersignes”, 2, 1992.

À la frontière, figures et couleurs, in “Le désir de l'Europe”, 1992, trad. it., *Alla frontiera, figure e colori*, in “Tellus”, 1, 1996.

La naissance continuée d'Europe, in “Le désir de l'Europe”, 1992.

Le sens du monde, Galilée, Paris, 1993, trad.it. *Il senso del mondo*, a cura di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997.

Les muses, Galilée, Paris, 1994, trad. it. *Le muse*, a cura di C. Tartini, Diabasis, Reggio Emilia 2006.

Renouer la politique, in “Intersignes”, 8-8, 1994.

Être, singulier, pluriel, Galilée, Paris, 1996, trad. it. *Essere, singolare, plurale*, a cura di D. Tarizzo Einaudi, Torino 2001.

L'éthique originare de Heidegger, 1996 e L'être-avec-de-l'être-là, 2003 in trad. it., *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Napoli, 1996. L'etica originaria di Heidegger, trad it a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1996, ora sull'agire A. Moscati, Cronopio, Napoli 2005. Heidegger e l'etica, A. Moscati Cronopio, Napoli 2005..

Hegel, l'inquiétude du négatif, Hahcette, Paris, 1997, trad. it. *Hegel, l'inquietudine del negativo*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1998.

Cosmos basileus, in “Lignes”, 35, 1998.

L'Intrus, Paris, Galilée, 2000, trad. it. *L'intruso*, a cura di V. Piazza, Cronopio, Napoli, 2005.

Le pensée derobée, in “Lignes”, 2000, trad. it. *Il pensiero sottratto*, a cura di M. Vergani, Bollati Boringhieri, Torino, 2003

Des sens de la démocratie, in “Transeuropéennes”, 17, 2000.

Tre frammenti su nichilismo e politica, in AA. VV., *Nichilismo e politica*, a cura di R. Esposito, C. Galli e V. Vitiello, Roma-Bari, 2000.

Il ritratto e il suo sguardo a cura di R. Kirchmayr, Raffaello Cortina, Milano, 2002.

La création du monde ou le mondialisation, Galilée, Paris 2002, trad. it. *La creazione del mondo o la mondializzazione*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2003.

La Déclousion: Déconstruction du christianisme I, Galilée, Paris 2005, trad. it. *La Dischiusura: decostruzione del cristianesimo I*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli, 2007.

Vérité de la démocratie, Galilée, Paris 2008, trad. it. *Verità della democrazia*, a cura di R. Borghesi e A. Moscati, Cronopio, Napoli, 2009.

L'Adoration: Déconstruction du christianisme 2, Galilée, Paris, 2010, trad. it. *L'Adorazione: Decostruzione del cristianesimo 2*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2012.

*Atlan: les détrempe*s, Hazan, Paris, 2010.

L'altro ritratto, a cura di D. Calabrò, M. Villani, Castelvecchi, Roma, 2014.

2. Letteratura critica

La letteratura critica su Nancy è al momento in fase di costruzione, ci limitiamo a segnalare le opere consultate

AA.VV. *Intorno a Jean-Luc Nancy*, a cura di U. Perone, Rosenberg&Sellier, Torino 2012.

AA.VV. *Pensare il presente*, a cura di G. Baptist, Seminari cagliaritari, 11-13 dicembre 2007, Cagliari 2010.

E. Aranauld, *The impossible sacrifice of poetry, Bataille and the nankin critique sacrifice*, in "Diacritics", 26, 2, 1996.

D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano 2006.

ID., *L'ora meridiana. Il pensiero inoperoso di Jean-Luc Nancy tra ontologia, estetica e politica*, Mimesis, Milano, 2012.

S. Critchley, *WITH BEING-WITH? Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of Being and Time*, *Studies in Practical Philosophy 1 (1)*:53-67.

J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Marietti, Genova 2007.

M. Fagan, *Ethics and politics after poststructuralism: Levinas, Derrida and Nancy*, University Press, Edinburgh, 2013.

D. Ingram, *The retreat of the political in the modern age: Jean-Luc Nancy on totalitarianism and community*, in "Research in Phenomenology", 18, 1998.

M. Kourie, B. Hofmeyr, *Levinas, Nancy and the Being of Plurality* In *Philosophia. International Journal of Philosophy* 17 (2), 2016.

C. Meazza, *La comunità s-velata. Questioni per Jean-Luc Nancy*, Guida, Napoli 2010.

E. Morin, *Jenseits der brüderlichen Gemeinschaft. Das Gespräch zwischen Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy*, Ergon, Würzburg, 2006.

D. Rugo, *Jean-Luc Nancy and the Thinking of Otherness: Philosophy and Powers of Existence*, Bloomsbury, London, 2013.

IV. Etica e reciprocità

AA.VV., *L'idea di persona*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1996.

AA.VV., *La libertà del bene*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 1998.

AA.VV., *Percorsi dell'etica contemporanea*, a cura di C. Di Marco, Mimesis, Milano 1999.

AA.VV., *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

AA.VV., *Lessico della libertà. Percorso tra 15 parole chiave*, Paoline, Milano 2005.

AA.VV., *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2003.

AA.VV., *Etiche e politiche della post-modernità*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2003.

AA.VV., *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, a cura di Luigi Alici, Il Mulino, Bologna 2004.

AA. VV., *Forme del bene condiviso*, a cura di Luigi Alici, Il Mulino, Bologna, 2007.

AA.VV., *La Regola d'oro come etica universale*, a cura di C. Vigna - S. Zanardo, Vita e Pensiero, Milano 2005.

AA.VV., *Dire persona oggi*, «Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia», Morcelliana, Brescia 2006.

- L. Alici, *Il terzo escluso*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.
- F. Botturi, *La generazione del bene: gratuità ed esperienza morale*, Vita&Pensiero, Milano, 2009.
- A. Danese, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, Città Nuova, Roma 1984.
- R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.
- R. Girard, *Celui par qui le scandale arrive*, Desclée De Brouwer, 2001, trad. it. *La pietra dello scandalo*, Adelphi, Milano, 2004.
- E. Greblo, *Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum*, «Filosofia Politica», 2002, 2.
- J. Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Cerf, Paris 2000.
- D. Jervolino, *Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica*, La Città del Sole, Napoli 1996.
- H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979, trad. it. di P. Rinaudo, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.
- E. Mounier, *Le personalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1964, trad. it. A. Cardin, *Il Personalismo*, AVE, Roma 2004.
- M. Nedoncelle, *La reciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier, Paris, 1942.
- M.C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, a cura di G. Zanetti, trad. it. di S. Berdea, Diabasis, Reggio Emilia 2003.
- B. Pascal, *Pensieri, opuscoli e lettere*, trad. it. di A. Bausola, Rusconi, Milano 1978.
- A. Pieretti, *Persona: ascolto e reciprocità*, in *Dire persona, oggi*, «Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia», Morcelliana, Brescia 2006.
- ID., *Mondo della vita e bene condiviso* in AA.VV., *Forme del bene condiviso*, a cura di Luigi Alici, Il Mulino, Bologna 2007
- A. Rigobello, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessioni nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977.
- A. Rigobello, *Autenticità nella differenza*, Studium, Roma 1989.

V. Rosito, *L'ordine della reciprocità. Il ruolo del dono e dello scambio nella religione e nelle istituzioni*, Cittadella, Assisi, 2012.

A. Sen, *On ethics and economics*, Blackwell, Oxford 1987, trad. it. di S. Maddaloni, *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

P. Strawson, *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*, Methuen, London 1959, trad. it. di E. Bencivenga, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Feltrinelli, Milano 1978.

P. Tillich, *Love, power, and Justice*, Oxford University Press, Oxford 1954, trad. it. di S. Galli, *Amore, potere e giustizia*, Vita e Pensiero, Milano 1994.

F. Viola, *Forme della cooperazione. Pratiche, regole, valori*, Il mulino, Bologna, 2004.

F. Viola - G. Zaccaria, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2001.

F. Viola - G. Zaccaria, *Le ragioni del diritto*, Il Mulino, Bologna 2003.

E. Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Paris 1966, trad. it. di L. Battaglia Cofrancesco, *La filosofia politica*, Guida Editori, Napoli 1973.

V. Opere complementari consultate

AA. VV., *Difficile justice* a cura di J. Halpérin e N. Hansson, Albin Michel, Paris, 1998.

AA. VV., *Le tiers* in *Archivio di Filosofia*, 1-3, a cura di M. M. Olivetti, Roma-Pisa, , 2006.

AA. VV., *Teoria*, vol. 2, a cura di A. Fabris, ETS, Pisa, 2006.

AA. VV., *Phàsis 0, Ex-Position*, a cura di D. Cohen-Levinas, G. Dalmaso, Edizioni In-schibboleth, Roma, 2012.

AA. VV., *Phàsis 1, Appel/Élection*, a cura di D. Cohen-Levinas, G. Dalmaso, Edizioni In-schibboleth, Roma, 2013.

AA. VV., *Tessere reciprocità*, a cura di Luca Alici e S. Pierosara, Franco Angeli, Milano, 2015.

AA. VV., *Phàsis 4, Frontières de l'identité*, a cura di D. Cohen-Levinas, G. Dalmaso, Edizioni In-schibboleth, Roma, 2016.

H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2017.

- T. Ariemma, *Logica della singolarità. Antiplatonismo e ontografia in Deleuze, Derrida, Nancy*, Aracne Editrice, Roma, 2009
- E. Balibar, *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018.
- E. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano, 1971.
- R. Bertoldi, *Alterità e ospitalità in Forme del bene condiviso*, a cura di Luigi Alici, Il Mulino, Bologna, 2007.
- P. Bojanič, *Violenza e messianesimo*, Mimesis, Milano, 2014.
- ID., *De la terreur à l'extrême violence*, Toulouse: EuroPhilosophie Éditions, 2017.
- C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata*, Rosenberg&Sellier, Torino, 2004.
- C. Ciocan, *Emmanuel Levinas 100: Proceedings of the Centenary Conference*, București, Zeta Books, 2007.
- ID., *Emmanuel Levinas*“, in: Vincenzo Costa & Antonio Cimino (ed.), *Storia della fenomenologia*, Carocci, Roma, 2012.
- G. Cotta, *Individualismo, relazione, differenza* in *Forme del bene condiviso*, a cura di Luigi Alici, Il Mulino, Bologna, 2007.
- S. Currò, *Quando Dio viene al soggetto. Il significato religioso del pensiero di Levinas e la provocazione per la pedagogia religiosa*, Armando Editore, Roma, 2003.
- A. Fabris, *Etica dell'indifferenza* in AA. VV., *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità* a cura di E. Bonan e C. vigna, Vita&Pensiero, Milano, 2004.
- J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Bari, 2008.
- ID., *Teoria della morale*, Laterza, Bari, 2016.
- E. Housset nel suo libro *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Cerf, Paris, 2008. Lévinas, Jaspers e il pensiero della differenza. Confronti con Derrida, Vattimo, Lyotard
- A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando Editore, Roma, 2007.
- R. Mancini, *L'uomo e la comunità*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 2004
- J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia, 1963.

- S. Marzano, *Lévinas, Jaspers e il pensiero della differenza. Confronti con Derrida, Vattimo, Lyotard, Zamorani*, Torino, 1999.
- C. Meazza, *L'evento esposto come evento d'eccezione. Materiali per un pensiero neo-critico*. Ed. ampliata, Edizioni Inschibboleth, Roma, 2014.
- D. Pagliacci, *L'amore tra prossimità e fraternità in Forme del bene condiviso*, a cura di Luigi Alici, Il Mulino, Bologna, 2007.
- A. Peperzak, *Autruï, Société, Peuple de Dieu. Quelques réflexions à partir d'Emmanuel Levinas*, in "Archivio di Filosofia", n. 1-3, 1986, pp. 309-318.
- S. Pierosara, *L'orizzonte e le radici. Sul riconoscimento delle radici comunitarie*, Aracne Editrice, Roma, 2011.
- H. Putnam, *Filosofia ebraica, una guida di vita. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Carocci Editore, Roma, 2011
- J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1993.
- C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- S. Ricotta, *Giustizia, intersoggettività, istituzioni. Ricoeur tra Mounier e Levinas*, in AA.VV., *Forme della reciprocità*, a cura di Luigi Alici, Il Mulino, Bologna 2004.
- F. Riva, *La rinuncia al se. Intersoggettività ed etica pubblica*, Edizioni Lavoro, Roma, 2002.
- P. A. Sequeri, *Sapere della fede e politiche dello spirito*, in AA.VV., *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari, 2006.
- B. Waldenfels, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Rosenberg&Sellier, Torino, 2011.

