

Emmanuel Lévinas

ETICA E INFINITO

Dialoghi con Philippe-Nemo

A cura e con un saggio introduttivo di Franco Riva

Titolo originale: *Éthique et Infini*
Dialogues avec Philippe Nemo
© 1982 Librairie Arthème Fayard, Paris

Per il saggio introduttivo © Franco Riva
Tutti i diritti riservati

I edizione Le Navi: novembre 2012
I edizione I Timoni: aprile 2014
© 2014 Lit Edizioni Srl

Castelvecchi è un marchio di Lit Edizioni
Sede operativa: Via Isonzo 34, 00198 Roma
Tel. 06.8412007 - fax 06.85865742
www.castelvecchieditore.com
info@castelvecchieditore.com

Traduzione di Maria Pasirello e Franco Riva

C A S T E L V E C C H I

LA DISTRAZIONE DA SÉ, OVVERO: LA PROSSIMITÀ, IL SOCIALE

di Franco Riva

Nel suo ultimo libro [L'écriture du désastre, 1981] Blanchot lo chiama «disastro», che non significa né disgrazia, ma come dell'essere che si sarebbe staccato dalla sua fissità di essere, dal suo riferimento a una stella, da ogni esistenza cosmologica: un dis-astro.

E. LÉVINAS, *Etica e Infinito*, 3, pp. 67-68.

Penso all'affermazione di Cartesio secondo la quale il cogito può darsi il sole e il cielo; l'unica cosa che non può darsi è l'idea dell'Infinito.

E. LÉVINAS, *Etica e Infinito*, 4, p. 75.

In *Etica e Infinito* (1982) di Emmanuel Lévinas compare per due volte un'immagine astronomica, ma come capovolta di segno. In un caso si tratta del sole (e del cielo), che il soggetto della conoscenza di Cartesio, il *cogito*, riesce a dare a se stesso facendo di sé quasi la stella fissa del firmamento. Nell'altro caso si cita un'espressione di Maurice Blanchot, che forza la parola «dis-astro» spezzandola, a indicare il fallimento di questo sforzo erculeo di fare di se stessi la leva con cui sollevare il mondo.

Il dis-astro non è una catastrofe. E non è neppure soltanto l'interruzione di un progetto forse già fallito prima del suo stesso sorgere. Il dis-astro inaugura la possibilità che l'umano arrivi a se stesso attraverso l'altro uomo. Tutto sembra allora giocarsi all'interno di questa possibilità: che l'arroccamento su di sé e la perseveranza nel proprio essere, che posticipano e fisiologizzano gli altri in funzione delle proprie necessità vitali o delle ricorrenti ragioni superiori, possano interrompersi per un attimo. Se questa distrazione da sé è possibile, allora non solo sarà possibi-

le la libertà — di questo poi si tratta —, ma sarà possibile anche quel mondo comune in cui l'umano appare all'umano nella sua libertà e nel suo segreto, un mondo che sfugge al dominio della necessità che tutto soffoca e travolge: sia questa necessità nella forma delle leggi inflessibili della natura o in quella dei meccanismi subdoli e schiacciati di una società. Il dis-astarsi da sé è l'etica, è il sociale. È la stessa filosofia.

Mostrare che la distrazione da sé è possibile è questione fenomenologica, perché si tratta di rileggere con attenzione le esperienze in apparenza più normali che intessono il quotidiano e che, proprio per questo, di solito vengono o ricondotte sbrigativamente alle necessità vitali di ciascuno, o interpretate in riferimento a se stessi, come se non contenessero — ma è falso — nessun elemento di un trascendere, nessuna profondità.

Lévinas conia delle icone di pensiero che diventano in qualche modo paradigmatiche, tale è la loro forza e la loro bellezza poetica. Verrebbe così quasi spontaneo fissarsi sulle figure del volto, del comando, di Eros, del femminile, dell'unicità e, per qualche aspetto, questo è anche inevitabile.

Rispetto al risplendere di queste icone, il discorrere di Lévinas è in realtà più torturato, più sofferente, senz'altro lo è in *Etica e Infinito* che tenta una ricerca dentro la propria ricerca. Così, accanto alle icone e alle dicotomie insistenti e quasi ossessive, dove il primo termine funge in genere da negativo e il secondo da positivo — l'essere e l'al di là dell'essere, il sapere e l'oltrepassamento, il comunicare e il dire, la società e il sociale —, bisogna prestare attenzione a ciò che passa attraverso, che fluidifica, che talora addirittura si capovolge: si scopre così tutta la fatica del linguaggio e dell'argomentazione, lo sforzo di un detto mai del tutto adeguato a ciò che intende dire.

La distrazione

Se è possibile distarsi da sé, se qualcosa può essere diverso da come è, e se, ancora, il mondo degli uomini può venire smen-

tito nella configurazione che si ritrova ad avere, nella sua facile e tragica prevedibilità, allora anche l'umano è possibile: possibile perché interrompe il muro invalicabile della necessità che lo soggioga, e possibile perché per un attimo, quasi miracolosamente, si sospende la violenza reiterata di insistere a oltranza su se stessi come se non vi fosse nessun'altra possibilità data all'umano se non quella di lottare (o di patteggiare) con gli altri, come se all'umano non riguardasse la libertà di poter trascendere in qualche modo rispetto a se stessi — che è poi l'unico modo per trovarsi per davvero.

Il fatto che la distrazione da sé sia possibile, che qualcosa nella vita degli uomini possa essere diverso da come è, non appartiene in esclusiva né all'ordine della volontà, né a quello dell'intenzione: questo, almeno, se la volontà e l'intenzione si adagiano anch'esse in un'abitudine stanca a ripetere se stessi, perché finiscono così per coincidere proprio con l'insistenza a oltranza su di sé, accreditando logicamente ciò che già è. Per una volontà che vuole soltanto ciò che deve essere voluto, e per un pensiero che pensa solo ciò che deve essere pensato, la distrazione si riduce a un essere sbadati, a una dimenticanza, a un difetto di concentrazione. E di solito è così: della distrazione si riconosce per lo più il significato negativo e pericoloso, quello che, per esempio, diventa omicida o suicida quando si è alla guida di un veicolo. La distrazione si fa allora una macchietta comica, talora una tragedia.

La distrazione da sé ha poco a che vedere con l'essere sbadati o disattenti, con un puro essere distratti. Perfino all'interno dei suoi significati negativi e pericolosi la distrazione non si riduce del tutto all'essere sbadati. L'invito a non distrarsi implica infatti un'attenzione diversa, che impone di concentrarsi su quello che si sta facendo non solo come un prolungamento, in fondo scontato, di sé, ma anche come un'attenzione di diverso genere che va agli altri, o anche a se stessi considerati come altri di cui si deve essere responsabili. E a un significato di questo genere si avvicina anche quel detto comune per cui quando una persona è troppo stanca, troppo impegnata — quando questa persona è

troppo concentrata su di sé, quasi ingolfata da se stessa, perfino nauseata da sé e dal proprio fare -, è giunto il momento di «distrarsi un po'». Vi è dunque un distrarsi come caduta di tono della lucidità mentale, come disattenzione rispetto a ciò che si fa, come smemoratezza, e vi è un distrarsi che rimanda a un'attenzione diversa, che allontana da sé rimanendo presso di sé in altro modo. Per quest'ultima distrazione la volontà e il pensiero inaugurano un modo diverso di essere, che non è più un semplice prolungamento di sé.

Vi è un *essere* distratti, e vi è un distrarsi da sé: e questo distrarsi da sé per volgersi ad altro, questo essere strappati con forza dall'obbligo fisiologico di rimanere pur sempre presso di sé, inaugura l'apparizione di un mondo differente, che è poi il mondo dell'umano, dove qualcosa d'altro oltre a me e ai miei interessi è presente - e non si tratta per nulla di qualcosa di sopravvenuto o di accidentale rispetto al mio essere.

La distrazione da sé accade all'umano, quasi contro voglia: basta osservare quanto avviene già, nonostante tutto, ogni giorno. Molti impegni quotidiani, infatti, possono sembrare voluti e programmati laddove appartengono invece all'ordine quasi inspiegabile di una sollecitazione che parte da altri, e si inquadrano piuttosto nella cornice di un rispondere che prende forma in pratiche che impensabili rispetto al pensiero di un mondo già del tutto in ordine così come è: quasi il rovesciamento della propria agenda. Nel quotidiano ci si impegna in prima persona e ci si distrae da sé senza che sia sempre possibile distinguere chiaramente tra l'una e l'altra cosa.

La distrazione da sé accade nel quotidiano: questione fenomenologica per eccellenza, che domanda un altro vedere in grado di cogliere quel che non viene colto, o quel che viene distorto. Accade: nella lettura, nel discorso, nell'eros, nel figlio, nella responsabilità per altri.

La distrazione da sé è l'ingresso dell'infinito nell'esistenza, perché essa rompe con ogni definizione: nessuna distrazione da sé sarebbe possibile se, per l'umano, davvero tutto fosse così come è, se tutto corrispondesse senza residui alla propria defini-

zione. La distrazione da sé è lo sbriciolarsi faticoso della ripetitività in apparenza ineluttabile delle proprie faccende. Ingresso e rottura non sono un'apertura agli altri: sono, semmai, l'irruzione dell'impensato dentro il già pensato, il venire in luce della prossimità ad altri, non come un'esistenza buona, bensì come la condizione umana, la bontà dell'esistenza. L'ingresso dell'infinito nell'esistenza - «presenza dell'Infinito in un atto finito» (*Etica e Infinito*, 7: 92) - è la socialità stessa.

La lettura

Leggere è diventata ormai una consuetudine talmente indispensabile per la vita quotidiana da risultare spesso inavvertita nella sua essenza e nel suo significato. Nella sua diffusione globale, della lettura si offre spesso una giustificazione in termini di pura utilità e di pura strumentalità, ma quasi senza sentire nemmeno più il bisogno di giustificarla per davvero tanto la sua necessità è stata ingurgitata: che senso potrebbe avere rendere conto della lettura in un mondo che sembra ridursi sempre di più alle sue parole? Come tale, cioè come utile e come strumentale per le faccende di tutti i giorni, la lettura si trova ricondotta nell'ottica della gestione e della preoccupazione per sé e per le proprie attività.

La lettura sembra essere lì per confermare ciò che deve essere confermato. Si è circondati da scritte che orientano l'esistenza come un manuale di istruzioni, si tratti del numero di un autobus da prendere al mattino, della lettura dei titoli di un giornale, di un cartello stradale che indica la direzione da prendere, della pubblicità dell'indispensabile per la vita. La lettura permette di decifrare utilmente il vademecum dell'esistenza, e sembra esaurire di ritorno l'esistenza stessa nella cifra della strumentalità: un *know how*. La lettura si riduce così ad essere lo strumento di uno strumento.

Della lettura si percepisce in genere questo: che tende a farsi sempre più veloce e strumentale, come se tenesse con noi un

rapporto estrinseco e di mero utilizzo. Perfino i libri, che di per sé chiedono un attimo di pausa, un momento di riflessione e di dedizione, resistono nella forma del manuale. Strumento indispensabile per le necessità della vita, la lettura si allea immediatamente con un'antica e comoda rassicurazione: il mondo è già in ordine, ed è sufficiente una guida turistica. A dispetto di questa evidenza quotidiana che la relega nel regno della strumentalità, nell'esperienza della lettura si trova anche qualcosa di più profondo. La lettura non si lascia infatti esaurire in un rapporto estrinseco e strumentale, perché con l'umano intrattiene piuttosto un rapporto «ontologico»: la lettura è una «modalità del nostro essere» (*Etica e Infinito*, 1: 49) che, ben lungi dal farsi complice con la fine di ogni interrogativo, sospende proprio, e mette perfino in discussione, ciò che è così come è. L'esperienza della lettura solleva in alto, allontana da sé e dal proprio essere centrati su se stessi, fa incontrare dell'altro.

La lettura rapisce. Anche se questo vale soprattutto per la grande letteratura, è già sufficiente per dire che nell'esperienza autentica della lettura succede un inspiegabile distrarsi da sé, che è poi l'apparizione di altri pensieri e di altre voci rispetto alle proprie. La lettura chiama fuori, distrae. La lettura fa dimenticare, ma questa dimenticanza non è un perdere qualcosa: è, casomai, un ritrovare che inaugura l'ingresso del mondo degli altri nel mio mondo. La lettura sconvolge dalle fondamenta la presunzione di un mondo unico.

Ogni lettura degna di questo nome rapisce, e questo rapimento non potrebbe spiegarsi senza il suo rapporto ontologico con l'umano. Con l'esperienza della lettura affiora difatti una frattura nell'essere: ciò che è fa improvvisamente spazio alla trascendenza. La frattura nell'essere, che è poi la denuncia che ciò che è, ciò che si presenta ai nostri occhi, possa esaurire tutta la realtà dell'umano, prende, nel caso della lettura, la forma di una duplice polemica: contro la riduzione della scrittura a un prodotto culturale e contro la nobile reclusione della lettura nelle galere dell'intimismo. La lettura, al contrario, «mette in questione la fiera indipendenza degli esseri nella loro identità». Il rapimento della lettura,

altrimenti, non si spiegherebbe mai. Vale la pena insistervi: la messa in discussione operata dalla lettura non si può interpretare come la sospensione del mondo per rintanarsi ogni tanto in qualche solipsistica interiorità. La lettura discute l'indipendenza degli esseri nella loro identità, mette in contatto: fa apparire cioè il volto dell'altro, perché «quello che si dice scritto nelle anime è scritto innanzitutto nei libri» (*Etica e Infinito*, 10: 105).

Il libro, l'umano

L'esperienza della lettura distrae perché distoglie da sé e conduce verso altre parole e altri pensieri, che sono poi le parole e i pensieri comuni dell'umano. Da questo punto di vista ogni singolo libro appartiene al grande libro dell'umanità perché «l'umanità dell'uomo» consiste proprio nella «responsabilità per altri» (*Etica e Infinito*, 10: 104). Nel vasto panorama della letteratura internazionale, tuttavia, un libro in particolare si presenta come il Libro dei libri, quasi il libro per eccellenza, ed è la Bibbia (ebraica, per Lévinas). Sotto un certo aspetto può sembrare strano parlare di un Libro dei libri dopo avere detto che tutti i libri appartengono al grande libro dell'umanità. E sarebbe facile, forse anche comodo, pensare che Lévinas, ebreo, indichi nella Bibbia il Libro dei libri in virtù della sua appartenenza culturale e religiosa: in parte senz'altro è anche così, e non lo si può nascondere.

Passare dal grande libro dell'umanità – il libro della responsabilità per l'altro –, quel libro a cui ogni singolo libro appartiene – sia questo di qualcuno degli amati autori russi o di Shakespeare –, al Libro dei libri appare però, sotto un altro riguardo, meno strano e meno stonato, meno contraddittorio, per un discorso che vuole essere universale (nel senso di razionale e filosofico) non appena si osservino le motivazioni offerte. Di queste motivazioni, infatti, colpiscono sia la convinta laicità, sia la perfetta coerenza con il grande libro dell'umanità quale libro della responsabilità per gli altri.

Il Libro dei libri è dunque tale sia perché conferma la convergenza tra l'essere veramente umani e la sensibilità per gli altri,

sia perché propone questo motivo con una «eccellenza profetica» (*Etica e Infinito*, 10, 106), ossia in modo esplicito e consapevole. Nel Libro dei libri la responsabilità per l'altro non è implicita, non scorre tra le righe, non si intuisce nel dramma delle vite che vengono a confronto e a scontro tra di loro nella trama narrativa, ma si trova espressa a chiare lettere, fino ad assumere – ed è un passaggio importante – la forma, etica, di un comando: per questo «la Bibbia è il Libro dei libri nel quale si dicono le cose prime – quelle che *dovevano* essere dette perché la vita umana abbia un senso» (*Etica e Infinito*, 1: 50).

Questo Libro non è sacro per la sua origine soprannaturale, e quindi non per l'idea superata di un autore unico o di una configurazione dogmatica. La sacralità del Libro dei libri coincide con la laicità della consapevolezza etica della responsabilità per altri. Non la sacralità delle appartenenze esclusive e delle conseguenti imposizioni culturali, ma la sacralità non sacrale del coraggio sorprendente, senza tentennamenti, di un'umanità più umana. Anziché depositarsi nella sua soprannaturalità, il miracolo della Bibbia viene a coincidere con la sua umanità così umana, quella che esprime il fondamento stesso della prossimità tra uomo e uomo: non lasciare l'altro da solo nella morte; la possibilità di un amore senza concupiscenza; il timore per la vita degli altri piuttosto che la paura per la propria sopravvivenza.

Nel Libro dei libri la rottura con ciò che è e, ancora, l'altro e la responsabilità – in breve: l'etica – vengono messi a fuoco come tali. Si tratta perciò di una sacralità alternativa che desacralizza i falsi luoghi del sacro. In essa si depositano e si annodano una rottura irrevocabile rispetto agli ordini presunti dell'esistenza, una crisi irreversibile perché corrisponde alla distrazione da sé, una pluralità essenziale che sostituisce la monotonia dell'identico, un dialogo strutturale, una messa in discussione dell'egoismo e la fine del dogmatismo gratuito.

Pur senza essere in contraddizione rispetto al grande libro dell'umanità al quale appartengono tutti i libri, per il Libro dei libri rispuntano però dei problemi quando dal contenuto si passa a considerare la forma letteraria con cui esso si presenta, sem-

pre tenendo conto delle esigenze specifiche di un'operazione razionale e filosofica, che aspira a rivolgersi a tutti: sarà pure il Libro dei libri dove si dicono le cose che dovevano essere dette, ma il modo in cui la Bibbia le dice sembra distante da quello concettuale che si ritiene più largamente condivisibile.

Il Libro dei libri pare entrare adesso in conflitto con la tipicità di un discorso razionale. Anche in questo caso, tuttavia, non vi è forse tutto questo contrasto: la specificità della filosofia è indiscutibile, e nessuno si sogna di metterla in dubbio; solo che il suo rigore non la fa diventare il luogo dove il senso comincia o si crea. Ogni «pensiero filosofico riposa» difatti su «esperienze prefilosofiche» (*Etica e Infinito*, 1: 51) che, di nuovo, non si depositano soltanto nella Bibbia ma più in generale nel grande libro dell'umanità, e dove si ritrova lo stesso «problema filosofico inteso come il problema del senso dell'umano, come la ricerca del famoso "senso della vita"» (*Etica e Infinito*, 1: 50). Non fa poi riflettere la constatazione che, pur scritto in un linguaggio narrativo, e poetico, e giuridico, anziché concettuale, il Libro dei libri giunga alla chiarezza etica della responsabilità per l'altro, a una universalità quindi ancora più universale?

Il pensiero del *come*

Nell'esperienza della lettura è in qualche modo anticipato anche il pensiero del *come*: pensiero non più solo di ciò che è così come è, ma del *modo* di essere. Quando interviene il pensiero del *come*, niente di ciò che è rimane uguale a se stesso, e questo fatto si può intendere in due modi diversi, di cui il primo risulta più polemico e il secondo invece più conciliante: o come una vera e propria rottura con la dimensione dell'essere generico, che invita a parlare altre parole e a pensare altri pensieri, o come la presa di coscienza di un modo tipico e non confondibile di essere, che è poi quello dell'umano. In un caso e nell'altro, però, qualcosa si rompe rispetto a ciò che è. Il pensiero del *come* indica infatti una sporgenza, rappresenta l'ingresso della libertà nel-

la vita degli uomini. Il pensiero del come è il pensiero stesso dell'esistenza come modo tipico di essere dell'umano.

L'apparire del pensiero del come distoglie da un fare e da un pensare soliti, dove il fare fa senza pensare a ciò che si fa, e il pensiero pensa senza rapporto con il fare. Il fare e il pensare soliti si fissano sul *che cosa*: il sottinteso è che non vi siano né altri modi di fare e di pensare, né altri modi di essere rispetto alle cose già configurate così come sono. Pensare al modo costringe invece a spostare l'attenzione dall'essere al *come*: dal momento in cui appare il pensiero del come il vero problema diventa il modo secondo cui si è. Niente, allora, sarà più ovvio e tranquillo.

Il come costringe ad allargare lo sguardo, a riguardare sempre di nuovo e da capo. Il come impone di ricordare pensieri dimenticati, e invita a far emergere tanto i sottintesi quanto i malintesi del pensare e del fare soliti. In questo senso, il pensiero del come non è più soltanto un sapere le cose, ma un viverle e un sentirle, un praticarle affettivamente.

Nel come si enuclea un irriducibile, che è il pensiero stesso del come. Questo pensiero non può apparire finché si limita il pensare al che cosa: una volta individuato, il che cosa vale per tutti e per sempre. Il pensiero del come documenta invece la possibilità ambigua dell'esistenza, il fatto che si può essere diversamente, e gli è quindi essenziale la pluralità: il pensiero del come è reso possibile dalla presenza degli altri. In questa pluralità dell'interumano, il pensare diventa attenzione al modo, al fare bene o al fare male. Nel pensiero del come appare anche un subire primigenio, una passività originaria che prende prima di poterla prendere. L'essere tra gli altri, difatti, non viene posto: si «subisce» in qualche modo, così come il pensiero del come che ci prende ogni tanto non si sa «come».

Essere e al di là

Lévinas attribuisce ai pensieri del come tre funzioni, tutte radunate sotto la bandiera della crisi: il modo cambia il significato

dell'essere, fa emergere affettivamente l'essere ingombrati di se stessi e interrompe con l'essere dato.

In tutte e tre queste funzioni, e nella prima soprattutto, l'incontro con Heidegger risulta fondamentale.

a) *Il pensiero del come muta il significato dell'essere*. Prima che appaia il come l'essere è interpretato come un sostantivo, ossia come una natura che permane identica a sé nel proprio essere. Con l'apparizione del come tutto si rovescia: dal sostantivo si passa al verbo, dalla natura all'esistenza e alla sua libertà, dal permanere identici a un esporsi continuo nel rischio della vita. Dalla genericità dell'essere si passa alla personalità dell'essere.

Insieme al significato dell'essere, mutano anche quelli del fare filosofia e dell'analisi razionale: la filosofia non si esaurisce più nella descrizione di ciò che già è, ma si concepisce come risposta al significato che viene incontro, e dunque come «ontologia fondamentale» (*Etica e Infinito*, 2: 60; Heidegger); e all'analisi razionale risulta insufficiente prendere in considerazione soltanto gli aspetti esplicitamente intenzionali dell'esistenza, perché scopre la pienezza di senso del mondo affettivo degli «stati d'animo», che registrano la modalità del nostro essere. Prima ancora di essere un pensiero, il come è una rivelazione del modo con cui si è al mondo, e che si patisce attraverso gli stati d'animo. Tra questi sentimenti rivelativi del nostro modo di essere, l'angoscia riveste un ruolo centrale: sentimento intimo e improvviso, inspiegabile eppure radicato, del proprio niente, l'angoscia porta il nulla talmente vicino a ciò che è, a noi che siamo, che diventa poi difficile farne, accomodando, un derivato dell'essere. Tra il nulla e l'esistenza scorre un rapporto molto più tenace.

Il pensiero del come cambia il significato dell'essere. Su questo Lévinas è ambiguo senza essere ambiguo. È ambiguo, perché si muove nella doppiezza: l'ingresso della modalità per un verso, seguendo Heidegger, cambia il significato dell'essere, e per un altro verso oltrepassa l'essere stesso. E insieme non è ambiguo quando dichiara una fedeltà fenomenologica al primo Heidegger, vale a dire a *Essere e tempo*, e una opposizione al secondo Heidegger per

l'insistenza improvvisa sulla dimenticanza dell'Essere: come a dire che nell'ambiguità tra il modo dell'essere, che è poi l'esistenza, e l'al di là dell'essere prevale l'oltrepassamento.

b) *Il pensiero del come fa emergere, in secondo luogo, l'essere ingombrati da se stessi, portandolo a galla come tale. È il motivo del «c'è» (Il y a), del ritrovarsi come si è. Del fatto che c'è qualcosa si può fare una lettura nel senso della donazione, della sovrabbondanza, della generosità dell'essere come fanno Apollinaire e Heidegger. Se ne può fare anche una lettura nel senso dell'impersonale: e qui il «c'è» dipinge il regno di tutto ciò che non si pone il problema del come. Non si deve però credere che il regno dell'anonomato e il regno dell'umano siano già configurati per conto loro in crudi termini di essere, e stiano perciò l'uno di fronte all'altro: tutt'altro, perché è proprio la presenza, o l'assenza, del pensiero del modo dell'esistenza che fa da spartiacque tra ciò che è anonimo e ciò che diventa invece personale. Il regno dell'«im-personale» (Etica e Infinito, 3: 65) è molto più vicino a noi di quanto non sembri, e questa apertura anonima sull'essere — che ignora il come — non è l'essere dell'umano.*

Esistenza e anonimato, apertura anonima e apertura personale sull'essere si ritrovano collimanti, stranamente vicini, e vi sono delle esperienze che ne restituiscono il disagio. Lévinas ne ha saggiato un'analisi nel 1947, in *Dall'esistenza all'esistente*: l'esperienza dell'insonnia, che fa sperimentare in prima persona il vissuto di una situazione oggettiva che non dipende da sé, ma che insiste sulla coscienza al modo di una depersonalizzazione in atto; e l'esperienza della fatica e dello sforzo, che si trova a metà strada tra l'esistere e l'essere al modo di qualcosa che c'è (Il y a).

c) *Il pensiero del come, infine, interrompe con l'essere dato così come è. L'essere dato, infatti, il fatto di ritrovarsi ad essere in un mondo, circondati da cose che reclamano attenzione, sembra quasi invitare ciascuno a porsi personalmente assumendo la cura per queste cose stesse: ma la cura delle cose ingombra l'esistenza, e la risucchia di ritorno nell'indistinzione da cui voleva*

liberarsi. Ciò che chiama l'esistenza fuori dall'anonomato non è dunque la cura per le cose che mantiene nel centro di quell'essere dato, e che attira sempre più nell'anonomato dell'essere generico. Esistere, apparire alla vita come umani, diventa allora faccenda non più di un porsi ma di un deporsi.

Ciò che fa uscire dall'anonomato dell'esistenza non è una posizione bensì una deposizione di sé; e il nome della deposizione di sé è la responsabilità per l'altro. Il pensiero del come annuncia un al di là dell'essere, un oltrepassamento: ma questo al di là dell'essere, che è poi l'esistere dell'umano, non può dirsi ancora una volta nei termini di un essere anonimo, non qualificato dal modo di essere. L'esistere, modo proprio dell'essere dell'umano, si dice eticamente, nella responsabilità per l'altro. Solo la responsabilità per l'altro permette di uscire dall'oscurità anonima dell'esserci: dà nome ai nomi.

Posizione e deposizione si riferiscono alla sovranità dell'io, immotivata nel momento in cui appare il pensiero del come. Posizione e deposizione si riferiscono anche alla situazione sociale e politica. Il fatto di prendere in prestito delle parole connotate politicamente per dire della situazione dell'esistenza non indica una caduta metaforica del linguaggio. Al contrario. L'uscita dall'anonomato dell'esistenza nella responsabilità per altri corrisponde semmai alla «relazione sociale con altri, la relazione disinteressata» (Etica e Infinito, 3: 68) come fatto nascente dell'esistenza, come risposta al pensiero del come che qualifica quest'essere in quanto umano. Il pensiero del come chiama fuori dall'anonomato, dall'essere non qualificato, e si deposita nella responsabilità per altri: disinteressata. Il sociale è il modo tipico di essere dell'umano, ma lo è nel modo di un essere oltre se stesso: di una capacità di trascendere.

La comunicazione

La distrazione da sé accade, nonostante tutto. Accade nella lettura, nel pensiero del come. Accade nella parola, altra espe-

rienza quotidiana che si situa in quel bivio inafferrabile tra l'esistere in prima persona e l'anonimato. L'esperienza quotidiana della parola si distende tra la realtà innegabile di un mondo in comunicazione, e il dire all'altro. Tra il dire e il comunicare passa – non senza qualche forzatura polemica – la stessa differenza che intercorre tra la lettura come rapimento e la lettura come strumento, e tra l'esistere e l'essere anonimo: mentre il comunicare relazione al modo dell'impersonale e del neutro, dello scambio oggettivo di informazioni, il dire mette di fronte l'uno all'altro. Il dire si riprende la parola già scivolata nel detto.

Nel quotidiano la parola invade l'esistenza al modo della comunicazione, che viene restituito dai gesti e dai tempi giornalieri spesi per essere informati: la comunicazione è il *pendant* della lettura come strumento; e, come questa, non distrae da se stessi e dal proprio essere dato. Nonostante le apparenze contrarie, e a dispetto della sua etimologia – comunicare ricorda il fare comunione, l'unire (cfr. *Etica e Infinito*, 4: 73) –, per Lévinas la comunicazione non rappresenta di per sé l'uscita dalla solitudine dell'essere: spesso, conferma proprio quella solitudine. La comunicazione, perciò, non è il sociale con cui si nasce a se stessi in quanto uomini.

La diffidenza di Lévinas per la comunicazione viene da due ordini di preoccupazioni: il timore di ricadere nel generico di un'unità non ancora umana e il suo rapporto con il sapere e la conoscenza. Nel comunicare ci si scambia informazioni, oggettivando. E così non ci si trova di fronte ma semplicemente di fianco all'altro, come se l'incontro con lui venisse mediato dall'informazione che si intende comunicare. Il mondo della comunicazione sarebbe un mondo oggettivato e oggettivante, ricacciato nella genericità e nella neutralità dell'essere, di ciò che vale per tutti e per nessuno. La comunicazione equipara, e come tale smarrisce l'incomparabilità delle singole esistenze che non sono comunicabili. Anche per questo motivo «il sociale sta al di là dell'ontologia» (*Etica e Infinito*, 4: 71).

La comunicazione dipende inoltre da un sapere, nel senso che è funzionale alla sua trasmissione. In questo caso la diffiden-

za di Lévinas per la comunicazione insiste sul rapporto tra la conoscenza e il sapere in cui si deposita. La conoscenza tiene un rapporto prensile con ciò che la circonda: comprendere è un prendere. La conoscenza accentra, fissa su di sé, e impedisce la distrazione da sé nell'attimo stesso in cui sembra farsi rapire dalla meraviglia per le cose da conoscere.

A indicare la difficoltà di distarsi da sé attraverso la conoscenza viene evocato Cartesio, che ha fatto della conoscenza il modello per rapportarsi al mondo e agli altri; e il risultato non si fa attendere: il *cogito* fa di se stesso l'astro di riferimento, non fosse per la sua incapacità di darsi l'idea di infinito che trova – inspiegabilmente – già presente dentro di sé. L'io della conoscenza può fare di se stesso il perno del mondo, può darsi da solo «il sole e il cielo», può centrarsi cioè su se stesso, ma non può darsi quel che lo trascende e che lo supera, e che tuttavia alberga nell'intimità più segreta della sua coscienza. La conoscenza porta tutto all'interno anche quando sembra muovere verso l'esterno, perché piega tutto alla propria misura – misura di un prendere.

Vi è quindi un rapporto diretto tra conoscere e comunicare: conoscere al modo della pura oggettivazione è in qualche modo un catturare, e comunicare estende a sua volta questa cattura. La socialità, che è la stessa responsabilità per l'altro, non può quindi «avere la stessa struttura della conoscenza» (cfr. *Etica e Infinito*, 4: 75), perché rimane pur sempre «una solitudine» e non mette sul serio «in comunione con il vero altro»: «la socialità è un modo diverso di uscire dall'essere rispetto alla conoscenza» (*Etica e Infinito*, 4: 73).

La comunicazione, che dipende dalla conoscenza e dall'informazione, non fa in quanto tale il mondo degli uomini. Questa è la radice del dissenso di Lévinas rispetto a Husserl, che continua ad essere riproposto, a partire da *Il tempo e l'altro* (cfr. *Etica e Infinito*, 1: 69 ss.; 4: 75), insieme alle dichiarazioni di fedeltà al suo metodo fenomenologico.

Il dire

Anche il dire è esperienza quotidiana, che si frammischia al comunicare. Il dire quotidiano si presenta nella forma di un parlare con altri, di un salutare altri. Nel parlare e nel salutare avviene qualcosa di diverso rispetto alla comunicazione anonima e standardizzata. Per parlare a qualcuno o per salutare qualcuno bisogna, al di là dello scambio di informazioni, guardarsi in volto, ci si deve accorgere dell'altro. Il dire all'altro diventa così subito più di un semplice parlare: il dire all'altro è un vedere altrimenti. La parola e l'accorgersi, il dire e il volto, sono ancorati l'uno all'altro. Il parlare o il salutare altri non sono perciò soltanto un comunicare o un riconoscere: sono piuttosto di già un «rispondere» (*Etica e Infinito*, 7: 89) ad altri e un rispondere d'altri.

Il dire ha un ritmo responsoriale che non appartiene già più, fin dal suo primo apparire, alla struttura di una comunicazione anonima e seriale. La parola è più della parola. Rispondere è un farsi responsabili, e il farsi responsabili è un rispondere. Risposta, responsabilità: la relazione con altri è un discorso che immerge in un rapporto che precede il rapportarsi stesso. In questo senso, e solo in questo senso, il dire si fa dialogo. Il dialogo è il modo tipico dell'interumano.

Il dire appare raramente nella sua purezza. Esso ha bisogno di tradursi in un detto. Il dire rimane però altro dal detto, come la sorgente rimane altro dal fiume. Anzi, la differenza tra il dire e il detto, che si consuma nella loro confusione, diventa in qualche modo il modello per distinguere più in generale l'ordine dell'interumano dai depositi «materiali» con cui viene equivocato.

Così come il dire è il momento fontale e vivo di ogni parlare, rispetto al quale le parole dette discendono e tradiscono insieme, allo stesso modo il sociale è il movimento sotterraneo e ineludibile rispetto al quale «una società con leggi, istituzioni e relazioni sociali» diventa poi «una necessità» (cfr. *Etica e Infinito*, 7: 89). Il dire precede e sorregge il detto, il sociale precede e sorregge la società.

L'alternanza del dire e del detto, parallela all'alternanza del sociale e della società, pone un duplice problema: quello della prima parola e quello del metodo.

Il problema della prima parola sembra privo di senso dopo avere affermato che il dire autentico è un dialogare. Nel dialogo, infatti, le parole vanno e vengono in qualche modo senza origine e senza fine. Nel dialogo si sta fra le parole. Eppure il problema della prima parola non fa che esplicitare qualcosa che, nel dialogo, è già lì. Nella parola arrivata ad essere parola, nella parola cioè che si sottrae al neutro della comunicazione invadente, nella memoria di un dire ancestrale rispetto ad ogni detto, si fissa una responsabilità per altri. Proprio questo rispondere, questo farsi responsabili, costituisce la prima parola.

Il problema della prima parola non ha senso se lo si prende sul lato della parola detta o della parola rivolta verso l'altro. Esso ha senso solo se lo si prende nella radice del dire all'altro, che è un rispondere. La prima parola in tal modo non è più una parola che si rivolge all'altro, ma una parola con la quale si risponde all'altro – e solo questo spiega, nella sua inesauribilità di principio, il passaggio dal detto al dire, dal parlare all'essere in dialogo.

Per un altro verso, nel modo di questo dire che è un rispondere, il problema della prima parola si riempie di un contenuto etico. La prima parola è un «comando», o un «ordine», che mi viene rivolto e da cui ci si trova investiti: la prima parola è un «Tu non ucciderai» (cfr. *Etica e Infinito*, 7: 88-89), che è la forma etica della distrazione da sé. Forma etica perché la prima parola non è una parola prima, dalla quale tutto il resto discende come dalla sua origine.

La prima parola non è mai garantita, neppure nelle parole stesse che sono spesso l'anticipo e la ricaduta insieme di ogni violenza: lo stesso comando della responsabilità per l'altro si innalza di fronte a ciò che può essere offeso – e proprio perché può venire offeso. La prima parola, quella parola che è più di una parola, che è un comandamento, si innalza nella nudità e nella fragilità del volto d'altri.

Dire e disdire

La prima parola – parola di un ordine – rappresenta il primo problema del rovesciamento che conduce dal detto al dire (e dalla società al sociale). Il secondo problema riguarda il metodo. Il passaggio dal detto al dire mette in una situazione spinosa, che spinge il pensiero del come fin dentro le stesse parole e gli stessi modi del discorso. Se la parola è più di una parola non può né accontentarsi delle parole già dette, né ritornare a un suo utilizzo strumentale. La prima parola comanda anche il pensiero del come della parola stessa: pensiero di far vivere nelle parole e nei discorsi ciò che sta al di là della cattura – pensiero stesso dell'infinito.

Il problema del metodo riguarda dunque la parola che si rivolge all'altro, la parola che si rivolge a Dio, la stessa parola di un dire consapevole e meditato, perfino tecnico: parola della filosofia. La situazione, a questo proposito, è davvero paradossale. Da un lato, infatti, non si può fare a meno di depositare il dire in un detto, di mettere a tema – e, in questo senso, ogni pensare costruisce sistemi e categorie funzionali alla sua costruzione –; da un altro lato, però, un dire consapevole e meditato – un dire filosofico – entra nel detto sbriciolandolo come già detto: il dire filosofico è tale solo se è un continuo disdire. La filosofia mette a fuoco questa presa di distanza, questa interruzione dell'essere dato in quanto scontato, questa ironia circa il sapere troppo sicuro del proprio sapere. Il dire filosofico vive nella «necessità di disdirsi sempre» (*Etica e Infinito*, 9: 100). Nella configurazione di questo dire che è un disdirsi mettendolo in «forma di detto», rompendo sempre da capo «le categorie del discorso», la filosofia imprime forse «nel detto le tracce di questa rottura» (*Etica e Infinito*, 9: 100).

La questione di un dire che è un disdire va però ben al di là del problema della parola filosofica. Riguarda infatti la questione stessa di restituire, nell'universo immenso delle parole, il senso dell'infinito che non può essere catturato in un detto o in sapere chiuso. Si tratta di pensare come dire ciò che non può esse-

re detto fino in fondo, di rendere conto di ciò che non può diventare del tutto oggetto di un discorso. Il dire che disdice della filosofia testimonia a suo modo la presenza dell'infinito, ma non si lascia interpretare più come un limite della conoscenza oggettivante di fronte a ciò che la trascende: quel che può venire scambiato per «un "difetto" dell'infinito risulta al contrario una sua caratteristica positiva: la sua stessa infinità» (*Etica e Infinito*, 9: 101). Nella difficoltà, e nella stessa impossibilità, di tematizzare l'infinito viene a galla la sua infinità.

La struttura di un dire che disdice di continuo è dunque la struttura stessa dell'infinito. Non solo imprevedibilità, altezza sublimi dell'argomento, limite invalicabile della conoscenza, ma anche testimonianza di una distrazione da sé sempre incombente, denuncia del sogno di fare di se stessi la luna e il sole. Il parlare strumentale e il comprendere prensile allora si sgretolano, per fare quasi spazio a un essere parlati più che a un parlare. Nel dire che disdice, l'infinito non sta più fuori, nell'esteriorità, ma dentro. L'interiorità dell'umano diventa un comando che «mi comanda attraverso la mia stessa voce», «la gloria» che «si glorifica nel mio dire» (*Etica e Infinito*, 9: 102).

Eros, il mistero

Nella sua normalità quasi fisiologica la sessualità appartiene al quotidiano più del quotidiano stesso. Sta lì a documentare che quello che in apparenza sembra, con i suoi bisogni improrogabili, un ritorno continuo su di sé, conduce invece fuori da se stessi. Ciò che Eros presenta in superficie, nelle sue parole abusate e nelle sue pubblicità scontate, non è quel che dice per davvero. La differenza solidale tra un dire e un comunicare si ripropone così anche per Eros.

Diversi segnali di comportamento, e molte parole correnti, fanno di Eros un essere concentrati su se stessi, un ritrovarsi incardinati nei propri desideri al punto che Eros e la sua liberazione diventano una bandiera della stessa libertà dell'umano. Eros oscilla

tra una rivendicazione e una moralizzazione, che sono figlie l'una dell'altra perché entrambe tengono l'io sul trono della propria ricerca: da un lato si fa di Eros il manifesto della libertà; dall'altro lato, constatando la sua necessità di riprendere sempre da capo il proprio appagamento, altri pensieri e altre parole ne fanno al contrario il segno inequivocabile di un'insufficienza radicale, come se Eros portasse con sé, ma sul versante negativo questa volta, l'allusione a una pienezza che, in Eros, proprio non si trova.

Una fenomenologia di Eros – il suo *come*, il suo spessore ontologico – pone in risalto che in Eros qualcosa sfugge alla conoscenza, e che in esso si annuncia una trascendenza che non sta al di là dell'umano, ma ne costituisce piuttosto il modo intimo di essere. Nel suo bisogno feroce di andare all'altro che mi strappa da me stesso, Eros rimanda al «mistero» (cfr. *Etica e Infinito*, 5: 76-77) di un'alterità che non appare semplicemente dopo di me e la mia coscienza: testimonia che l'alterità per un verso è già là prima di ogni scelta e di ogni preferenza, prima di ogni successo e di ogni insuccesso, perfino prima dell'incontro con l'altro, e che, per un altro verso, l'alterità non è mai per davvero là, ed è sempre in qualche modo a venire. Tutto il contrario dell'utilizzo di Eros come spinta ad andare oltre, a superare le differenze: Hegel infatti, nel sapere assoluto, «celebra "l'identità dell'identico e del non-identico"». Eros annuncia invece una differenza dell'umano che non è equiparabile né al «numero», vale a dire alla semplice differenza di somme e sottrazioni di singole unità, né alla «natura» con cui si riporta la differenza dell'umano a una diversità di attributi sessuali nei diversi soggetti, maschio e femmina (cfr. *Etica e Infinito*, 5: 75 ss.). L'«alterità erotica» attraverso ciascuno, e chiama fuori da ciò che di fatto si è (*Etica e Infinito*, 5: 75). Eros destabilizza ciò che si crede, o che si vuole, stabile.

Da Eros si viene presi, e questo interrompe la logica lineare e solare della centralità rischiante della coscienza che si gioca nella prospettiva pacifica del porre e del prendere: Eros attira verso una zona di opacità intima, verso qualcosa che sfugge alla conoscenza, e in questo senso attiva sia un «movimento opposto a quello della coscienza» che pone l'altro a distanza e dopo se

stessi, sia uno «scacco della comunicazione» al modo dello scambio di informazioni. Se di una «comunicazione nell'eros» si deve parlare, questo avviene in virtù di quel rovesciamento per cui Eros «si differenzia dal possesso e dal potere» (*Etica e Infinito*, 5: 77). Eros, difatti, si manifesta spesso nel velarsi – il pudore e il femminile. Risulta allora difficile insistere nell'interpretare Eros nei termini classici, e tra loro vicini, di una lotta con l'altro per il reciproco riconoscimento, o di una fusione romantica: tanto la lotta quanto la fusione vivono nell'assenza di una diversità intima, che mi prende prima ancora che la si possa focalizzare; e poco importa che sia un'assenza iniziale, come nel caso della lotta erotica con l'altro, o un'assenza finale come nel caso della fusione con l'altro fino alla soppressione di qualsiasi differenza. Eros non parla in modo scisso il linguaggio dell'unione e quello della differenza: ne parla in modo contestuale, così che differenza e unione si appartengono da sempre a vicenda. Né dialettica dei diversi, quindi, né unioni mistico-razionali. Per questo il discorso su Eros resta in dialogo con il tema della comunicazione e del mistero: comunicazione ancora, ma diversa da quella strumentale e funzionale; sapere in qualche modo, ma diverso dal conoscere perentorio e insindacabile delle classificazioni.

L'esperienza di Eros è attraversata dal discorso sul corpo e sulla differenza dei corpi; è attraversata dal maschile e dal femminile. Di nuovo, chi legge Eros secondo il programma contrapposto della lotta e dell'unione riduce la differenza dei corpi, maschile e femminile, a una complementarità fisiologica (cfr. *Etica e Infinito*, 5: 76) di funzioni e di atti.

L'apparente tranquillità di questo discorso sulla complementarità dei sessi trascura però il modo, umano, del loro rapporto. E questo è il modo di una partecipazione che viene prima di qualsiasi complementarità: «anziché dividere l'umanità in due specie (o in due generi)», le differenze ontologiche vogliono dire che la «partecipazione del maschile e del femminile è propria di ogni essere umano» (*Etica e Infinito*, 5: 77). Eros non fa infatti contrare le differenze, non le confonde tra di loro: fa piuttosto

vibrare la differenza come qualcosa che appartiene fin da subito alla propria identità. In Eros si incontra ciò che «si ritira», tenacemente, nel suo «mistero» (cfr. *Etica e Infinito*, 5: 76-77).

Più che di un prendere, in Eros si fa allora esperienza di un cedere, di un essere strappati a se stessi nel momento in cui tutto sembra ricondurre a sé e al proprio afferrare: esperienza di una depossessione. Eros si iscrive all'insegna di una passività nell'attività, di un «patetico» dell'amore (*Etica e Infinito*, 5: 76) senza il quale, dell'amore e delle sue pene, o delle sue gioie, poco si capirebbe.

L'esperienza del corpo e della differenza sessuale, il fenomeno del pudore e della ritrosia, la lacerazione interiore che rende difficile controllare Eros rinviano nella direzione di questo rovesciamento. Lévinas insiste su due esperienze particolari, quella della carezza erotica e quella del figlio. In entrambe, il movimento del patetico dell'amore e quello del ritrovarsi spossati emergono con nitidezza.

L'esperienza della carezza erotica si distingue dal puro toccare: il toccare e la carezza si contrappongono qui come il leggere strumentale e il leggere profondo, come il comunicare e il dire, come la società e il sociale. A differenza del toccare qualcosa, come ad esempio qualche strumento che si afferra per un lavoro, la carezza di Eros «non sa quel che cerca», e non risponde ad un agire ordinato secondo uno scopo preciso – cosa orrenda e violenta peraltro, se ci si pensa bene, accarezzare l'altro in quest'ottica: nella carezza, infatti, vi è un prendere ma anche un lasciare, un toccare ma anche uno sprofondare nel piacere del tocco. La carezza erotica piuttosto è un «gioco» che domanda di essere sempre giocato di nuovo. Nella carezza si esprime perciò un «disordine fondamentale» che inaugura un ordine e un tempo diversi, il tempo dell'umano (cfr. *Etica e Infinito*, 5: 77).

L'esperienza del figlio è «ancora più misteriosa» di Eros, perché in questo caso l'altro è radicalmente altro pur essendo me in qualche modo: sangue del proprio sangue, se stessi, ma né sesso né proprietà.

Lévinas riprende ampiamente quanto scritto in *Il tempo e l'altro* (1947), per dire che l'esperienza del figlio, e l'esperienza parallela della paternità, rovescia l'aver – il possesso, la priorità – in un essere, che però non è identico a sé. La paternità «è una relazione con un estraneo che, pur essendo altri, è me»: non è un avere, né un causare (generare), ma un modo di essere, perché la paternità è questo «esistere pluralista»: «in questo verbo esistere sono presenti una molteplicità e una trascendenza che mancano perfino alle analisi esistenzialiste più ardite» (*Etica e Infinito*, 5: 79).

Eros è una partecipazione che interroga, un'uscita dalla «solitudine» dell'essere.

Il sociale, l'etica, la filosofia

L'uscita dalla solitudine dell'essere è il sociale, e sembra che vi si arrivi attraverso la rottura, l'altrimenti che essere, e ancora attraverso il dire, l'Eros e il Figlio, come in un cammino dove si passa per gradi progressivi dal singolo alla socialità. Ma è solo un'apparenza, e neppure così ingannevole.

Non è facile dire quanto Lévinas, nell'impostare il discorso sul sociale, tenga presente anche la riflessione di Aristotele, che nella sua *Politica* parla della città in un primo senso come derivata per accrescimento interno dagli individui e dalle famiglie, e in un secondo senso come originaria, vale a dire antecedente agli elementi che pure la formano: come ciò a cui il movimento stesso della natura umana, l'unica dotata di parola e di ragione, tende. I segnali negativi, e perfino oppositivi, sono molti: il pensiero del come, l'al di là dell'essere, il linguaggio che intenzionalmente non vuole più essere né naturalistico, né cosmologico. E tuttavia, a proposito del sociale si osserva anche in Lévinas un passo doppio, ancora più deciso però circa il tema della socialità dell'umano: il sociale diventa infatti la parola cercata e insieme sottomessa fin dall'inizio del discorso. Il sociale è il luogo, umano, della distrazione da sé: luogo stesso della libertà.

Il sociale viene dunque introdotto da un lato come un momento ulteriore ed esplicito del discorso – come tale, compare dopo le singole analisi sugli aspetti dell'esistere: la parola appunto, il come, la responsabilità, l'Eros –; da un altro lato, però, è continuamente sotteso a ciascuna di queste analisi, dove peraltro continua a fare capolino, al punto che diventa la punta della trottola del modo, umano, di essere.

Addirittura l'affermazione filosofica e teoretica per eccellenza, la famosa sentenza sulla filosofia prima come etica – «la filosofia prima è un'etica» –, quella sentenza che disastrosa, capovolgendola, un'impostazione millenaria, non viene pronunciata in corrispondenza dei problemi tradizionalmente ritenuti più fondativi, quando si tratta cioè di polemizzare con il metodo trascendentale del sapere o con il primato della conoscenza oggettivante, o ancora con la questione delicatissima dell'essere e dell'altrimenti che essere. L'affermazione teoretica per eccellenza, quella che fa dell'etica la filosofia prima, attende di essere proferita a tutto tondo in riferimento al sociale, nel momento in cui comincia ad essere affrontato come tale: nel «faccia a faccia degli umani, nella socialità, nella sua significazione morale» (*Etica e Infinito*, 6: 82).

Le parole del sociale sono quindi le parole dell'etica, e le parole stesse della filosofia – almeno se questa non si limita alla descrizione diligente di ciò che è. I segnali di questa incalzante equiparazione sono molteplici, e si possono raccogliere intorno a un triplice gruppo di parole: parole della dissociazione; parole dell'equivalenza; parole dell'immersione. In ciascuno di questi gruppi, le parole della filosofia, quelle dell'etica e quelle del sociale fluidificano tra di loro, e ne emerge infine il sociale come senso immanente del discorso.

Le parole della dissociazione mettono in tensione tra di loro delle dimensioni in un certo senso alternative, quali l'essere e l'esistere, il comunicare e il dire, la società e il sociale, la centatura su di sé e la distrazione da sé. Le parole dell'equivalenza fanno invece apparire nello stesso luogo, con un rapido giro di boa, termini che risultano appartenenti alla stessa famiglia di si-

gnificati: così è per la filosofia come etica, per la responsabilità, per la socialità messa a suggello del discorso su quest'ultima. Le parole dell'immersione recuperano infine, quasi con un colpo di coda, i termini a cui Lévinas affida sovente l'espressione degli snodi più delicati del suo discorso, per sottrarli a una sorta di deriva linguistica o di arricchimento figurato dei ragionamenti. Sono parole che dicono «rottura», «de-possessione», «destituzione», «detronizzazione», «spodestare», «dis-astro», «sovranità», «usurpazione», e ancora il contrario del «prendere», dell'«avere» e del «potere»: parole che vengono pronunciate in riferimento all'essere e alla conoscenza, all'etica e alla responsabilità, a Eros, ma che si depositano alla fine, e prendono una colorazione più vivace di ritorno, proprio nel sociale. Il sociale, infatti, fa uscire i motivi della sovranità e della destituzione, o ancora quelli del prendere e della violenza, dalla loro forza di immagini di un pensiero che intende mettere a tema una rottura, per acquisire tutta la potenza esistenziale, storica e politica, della responsabilità per altri.

Le parole sommerse, in particolare, sono di grande interesse, perché costringono a rileggere l'itinerario di un pensiero per scorgervi quel che fin dall'inizio si affacciava in modo preciso mentre non sembrava allora di dovervi dare forse tutta l'attenzione che meritava.

Bisogna ricordarsi quantomeno che, evocando la lettura delle opere di Durkheim, Lévinas gli affidava l'idea impegnativa che il «sociale è l'ordine stesso dello spirituale», e che di conseguenza esso non si può concepire come la somma delle psicologie individuali quasi fosse un'estrinsecazione della persona: proprio per questo pensiero Durkheim, sociologo, viene investito del titolo, sebbene un po' provocatorio, di «metafisico» (*Etica e Infinito*, 1: 52). O, ancora, sovvienne che, fin dal suo primo apparire, il tema centrale della responsabilità per altri si colora subito di un'intenzione sociale e politica suggerendo, a proposito della pretesa di un io di essere l'astro di riferimento del mondo umano, parole come «sovranità» usurpata, «deposizione» e «un re deposto». L'immagine della deposizione viene impiegata in senso etico, nel

senso cioè della responsabilità per l'altro che incombe prima di essere scelta, ma viene fatta corrispondere, alla lettera, con la «relazione sociale con altri» (*Etica e Infinito*, 3: 68).

Il sociale, soprattutto, si infila nel *Sancta sanctorum* della filosofia, là dove si parla delle caratteristiche di un pensiero puro e rigoroso. A Philippe Nemo che lo interroga, e che usa l'attenzione ai problemi sociali nel senso di un dare finalmente concretezza alla filosofia, per contro all'idea corrente che la vorrebbe astratta e distaccata, Lévinas rovescia immediatamente le carte in tavola, dicendo del sociale non nel senso della concretezza e dell'applicazione, bensì in quello della purezza stessa della filosofia: «D'altra parte non credo che la filosofia pura possa essere per davvero pura senza andare al "problema sociale"» (*Etica e Infinito*, 4: 70).

Il problema della socialità risputa persino a proposito della questione di come nominare Dio.

Nemo chiede, con un accenno di preoccupazione, se l'uscita dalla solitudine dell'essere equivalga poi per la persona a un consegnarsi alla «società», cosa che potrebbe minacciare la sua libertà; e Lévinas replica ripetendo ancora una volta la distinzione tra la società e il sociale, utilizzando in questo caso un altro equivalente: non si tratta di società oggettivata, ma di «prossimità» (*Etica e Infinito*, 9: 94, 101).

La filosofia prima come etica si dice dunque in riferimento al sociale. Le parole della dissociazione, dell'equivalenza, e dell'immersione restituiscono lo sforzo di dire ciò che è umano per eccellenza. E, quasi a sigillo, si ritrova ancora un'ultima espressione, che condensa dissociazioni, equivalenze e immersioni, ma oramai collocata in piena luce.

La filosofia ha di fronte a sé come compito il problema di comprendere, di dare unità; e a questo proposito le dissociazioni e le equivalenze rispuntano intensificate in una fluidità corrente. La filosofia prima come etica trae fuori dal pensiero che fare filosofia voglia dire creare un sistema dove tutto venga ricondotto a una unità di sintesi, più o meno forzata, al modo hegeliano, dove ogni essere si ricompatta fino a sciogliersi nel suo segreto – pen-

siero quindi assoluto dell'assoluto, dove la diversità diventa il pretesto, pur nobile e acuto, per un compattamento solo un po' più movimentato: si tratta casomai di restituire dignità a ciò che rimane diverso e che, proprio in quanto diverso, suscita l'etica, apre al sociale. Il modo dell'unità del pensiero rispecchia anch'esso i modi dell'unità dell'umano: a un sapere assoluto e totalizzante corrisponde infatti una socialità della sintesi e dell'omologazione, mentre a un pensiero dell'Infinito corrisponde una socialità del faccia a faccia (cfr. *Etica e Infinito*, 6: 82 ss.).

L'insieme e il comune

Usciti dalla mentalità cosmologica di fare di se stessi gli astri di riferimento, le parole della filosofia, dell'etica, del sociale si stringono in una vicinanza che è insieme teorica e pratica. Dal momento in cui ci si pone il problema di cosa significa pensare fino a quello in cui si affrontano le problematiche relative alle configurazioni sociali, passando per il momento etico della responsabilità per l'altro, il problema rimane in qualche modo sempre lo stesso, pur collocandosi nel percorso su livelli diversi di attenzione. Si tratta del problema dell'uno e dei molti, del Medesimo e del Diverso, e, soprattutto, del problema di come fare/pensare l'unità dell'umano: è il problema dell'«insieme» (cfr. *Etica e Infinito*, 6: 83). Il problema dell'insieme si giostra in una difforme continuità tra la teoria – e qui diventa, in termini hegeliani, la questione della «sintesi» tra ciò che non coincide (cfr. *Etica e Infinito*, 6: 81-83) –, l'etica – dove prende di petto la questione dell'io e dell'altro – e il sociale – che introduce direttamente alle modalità di convivenza. L'unità del pensiero, la differenza dell'altro, i modi dell'essere insieme si possono però raccogliere tutti sotto il problema del fare e del pensare l'unità. Vi è dunque una forte solidarietà tra il modo stesso di pensare e le forme pratiche della convivenza, di modo che le figure teoriche del pensiero anticipano, o piuttosto esplicitano, le forme pratiche del convivere.

L'insieme dell'umano non si può intendere né al modo naturalistico, che riduce le differenze tra gli individui dello stesso genere a degli accidenti, e dunque a qualcosa che è in fondo irrilevante, né al modo della sintesi hegeliana, che supera le differenze interumane annullandole in un'unità superiore. Il modo naturalistico trascura l'irriducibilità umana dell'esistere, mentre in virtù della sintesi hegeliana «il segreto» del singolo si ritrova «ridicolizzato» (cfr. *Etica e Infinito*, 6: 83). Come deriva anche dalla riflessione di Franz Rosenzweig, l'insieme dell'umano va cercato in un modo diverso sia dalla «totalità», sia dalla «sintesi» tra me e l'altro, perché «tra gli uomini è assente questa sfera del comune che viene presupposta da ogni sintesi. L'elemento comune che permette di parlare di una società oggettivata, e grazie al quale l'uomo assomiglia alle cose e si individualizza come una cosa, non è primario» (*Etica e Infinito*, 6: 83; cfr. 81-83).

L'unità dell'umano va pensata nel faccia a faccia, ossia nella pluralità essenziale: contro ogni nostalgia di compattezza sociali, e contro ogni rimpianto dell'ordine, che rispondono a pensieri disumani dell'unità dell'umano.

L'insieme dell'umano coincide con la sua stessa molteplicità: «L'esperienza irriducibile ed ultima della relazione mi sembra in effetti trovarsi altrove: non nella sintesi, ma nel faccia a faccia degli umani, nella socialità, nella sua significazione morale». Per questo l'etica, vale a dire il pensiero della responsabilità per l'altro, non è secondaria rispetto alla riflessione generale sulle forme del sapere e sul modo di dare unità: «La moralità ha una portata indipendente e preliminare. La filosofia prima è un'etica» (*Etica e Infinito*, 6: 82).

La filosofia prima è un'etica. Questa formula adottata da Lévinas, in *Etica e Infinito*, per ribadire che la significazione morale è indipendente e preliminare, compare altrove rovesciata, scambiando i complementi, per sottolineare che l'etica è la filosofia prima (cfr. E. Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, 1984, prefazione e commento di J. Rolland, Editions Payot & Rivages, Parigi, 1998). Nella versione di *Etica e Infinito* l'affermazione centrale di Lévinas mette ancora in circolo tra di lo-

ro, con una ferma dolcezza, la filosofia, l'etica, e la socialità, ma «nella sua significazione morale».

Il significato morale dell'esistenza non è secondario perché pone frontalmente il problema dell'unità dell'umano: unità di ciò che, di per sé, è incomparabile. Pensare questa unità non è quindi un fare sintesi, perché «non si tratta di pensare insieme me e l'altro: si tratta di essere di fronte. La vera unione o il vero insieme non è un insieme di sintesi, ma un insieme del faccia a faccia» (*Etica e Infinito*, 6: 83).

Pensare il comune deve esprimere l'insieme del faccia a faccia, l'insieme di ciò che resta – come per Eros – plurale. Le parole talora sfuggono: l'insieme e il comune danno vita all'ennesima tensione, come avviene per il dire e il comunicare, per il sociale e la società; ed è anche chiaro che l'insieme porta con sé la pluralità insormontabile dell'umano, mentre il comune viene collocato sul lato della sintesi e della totalizzazione – in breve: dell'accumulo. Ma dell'insieme si registrano poi delle dimensioni autentiche e inautentiche (quelle appunto della sintesi), e allo stesso modo dell'unità si può dire sia al modo del faccia a faccia, sia in quello della sintesi totalizzante.

L'uscita dalla polemica, e lo sbocco della ricerca di un'unità propria dell'interumano, che non sia equiparabile a un mettere insieme cose, non accumuli l'umano e non persista nello sguardo panoramico che lo giustifica, approda in definitiva a una formula paradossale, la quale chiarisce il pensiero e in qualche modo relativizza le stesse parole intorno a cui si sta girando. Il vero insieme dell'umano porta nel proprio cuore il segreto della pluralità come quello della dignità stessa dell'umano. L'insieme è nel faccia a faccia. Lo si chiami quindi come si vuole questo insieme, unità vera, insieme del faccia a faccia – in contrapposizione all'unità non vera, all'insieme della sintesi, al comune come l'intende Lévinas –, ciò che in ogni caso lo segna è un rimanere, tanto nel pensiero quanto nella pratica, nello scarto: il rapporto interumano è «il non sintetizzabile per eccellenza» (*Etica e Infinito*, 6: 82).

L'insieme dell'umano è il modo di uno scarto che non si colma: modo però di una vicinanza, e non di una distanza.

Né totalitarismo, né liberalismo

L'insieme non è una sintesi dei diversi, ma un modo di essere di fronte l'uno all'altro. Dal rifiuto della sintesi deriva, in prima battuta, la critica spietata a ogni totalitarismo; in seconda battuta viene anche la critica del liberalismo, meno scontata e decisamente meno frequentata: sembra infatti che l'opzione sociale per il liberalismo si giustificchi quasi da sola, per la sola forza della reazione polemica contro gli orrori, sperimentati collettivamente, del totalitarismo.

Dalla critica degli atteggiamenti di pensiero totalizzanti, che pretendono di esaurire ogni riserva di senso della realtà, alla critica dei totalitarismi il passo è abbastanza breve. Di qualsiasi colore sia, il totalitarismo è il condensato sociale di un pensiero della totalità; e un pensiero della totalità sarà, a sua volta, la giustificazione di un totalitarismo. Di nuovo, le parole del pensare, quelle dell'etica e quelle del sociale si annodano in una fluidità che permette dei rapidi capovolgimenti, senza perdere nulla in continuità, al punto che si può riconoscere infine che la «critica della totalità» viene anche «dopo un'esperienza politica che non abbiamo ancora dimenticato»: quella, appunto, dei totalitarismi del Novecento.

Il centro della critica della totalità e, insieme, del totalitarismo, è la perdita del «segreto» dell'esistenza. È questo segreto che impedisce la sintesi; è sempre questo segreto che garantisce una società plurale: infatti, «il pluralismo della società è possibile soltanto prendendo il via da questo segreto» (*Etica e Infinito*, 6: 84; cfr. *Totalité et Infinité*, M. Nijhoff, La Haye, 1974, p. 29). Nel suo dialogo con Lévinas, Philippe Nemo cita una pagina di *Totalità e Infinito* per ricordare che l'umano non sta insieme come gli individui accumulati in un genere: una società oggettivata ispirata a quell'idea di comune così diversa dall'insieme del faccia a faccia sarà dunque una degradazione dell'unità dell'umano. Il segreto è la riserva di senso, ineguagliabile, di ogni persona. La sua stessa libertà.

Proprio il tema del segreto permette di affrontare la seconda critica, decisamente meno scontata, al liberalismo. Dalla critica

del totalitarismo sembrerebbe infatti naturale – e spesso lo si passa come tale – un approdo al liberalismo: che cos'altro potrebbe significare il rifiuto della sintesi, lo scardinamento della totalità, l'esigenza del pluralismo?

L'approdo al liberalismo si vuole talmente naturale e razionale che qualsiasi dubbio o qualsiasi critica nei suoi confronti vengono subito incriminati di essere un ritorno, più o meno ammorbidito, ai totalitarismi; producendo un'evidente paralisi: alla crisi del liberalismo non sembra esserci nessuna alternativa se non il liberalismo stesso. Eppure, il liberalismo risponde al totalitarismo ricalcando lo stesso linguaggio: anziché sulla sintesi che accomuna tutti, l'accento si sposta sugli individui e sulle garanzie preliminari. La struttura del ragionamento rimane però intatta, di modo che il segreto delle esistenze non si salva nel liberalismo più di quanto non si salvi nei totalitarismi.

Nel totalitarismo il segreto dell'esistenza viene negato, nel liberalismo viene fatto dipendere – nonostante le sue premesse e i suoi proclami – da una «teoria oggettiva della società secondo la quale quest'ultima funziona meglio quando si lasciano andare le cose in modo liberale» (*Etica e Infinito*, 6: 84). Con questo, nel liberalismo si assiste a un vero e proprio capovolgimento, che ha quasi il sapore di un'autosmentita, perché non sarà la convivenza a basarsi sul «segreto essenziale delle vite», che è libertà e responsabilità per gli altri, ma si farà dipendere la libertà da un certo tipo di organizzazione, ossia da un «sistema» dell'efficienza. La libertà si trova così relativizzata e perfino assorbita all'interno dei giudizi sull'efficienza e sul funzionare, con il rischio prima o poi di non trovare più «voce», per sopravvenuta inutilità.

A proposito del sociale, e nel contesto della doppia e parallela critica al totalitarismo e al liberalismo, Lévinas sembra compiere una sorta di autocritica. Egli riconosce che *Totalità e Infinito* (1961) è il suo «primo libro che va in questa direzione», perché «intende porre il problema del contenuto della relazione intersoggettiva»; giudica tuttavia la sua elaborazione un po' troppo «formale», mentre il problema è di sapere in «cosa consiste positivamente questa "socialità" differente dalla socialità

totale e addizionale». L'autocritica di formalismo non significa una diffidenza, o un'abdicazione, nei confronti del rigore del pensare, ma una riflessione sulla razionalità del sociale: si tratta di «dedurre la necessità di un sociale razionale dalle esigenze stesse dell'intersoggettivo» (*Etica e Infinito*, 6: 84).

Lévinas è alla ricerca, in altri termini, di una razionalità sociale che non risulti schiacciata, in senso moderno, sul principio della paura reciproca e della limitazione della guerra di tutti contro tutti. In questo senso sorge pure la domanda, lucida e spietata, sulla società contemporanea, se per caso non nasca da una limitazione opposta, quella del «principio che l'uomo è per l'uomo» o dell'«infinito che si apre nella relazione etica dell'uomo all'uomo» (*Etica e Infinito*, 6: 85). Se così fosse, se la società sortende quest'altra limitazione, quella del principio che l'uomo è per l'uomo, allora il sociale non è ancora fiorito nella sua possibilità.

Un caso rilevante della necessità di ripensare il sociale riguarda la politica. Nella tradizione moderna la limitazione razionale della guerra di tutti contro tutti si traduce nel pensiero della regola della convivenza, che rimane in qualche modo al di là dell'insieme inteso come faccia a faccia, e dunque di una razionalità sociale che non sia più di stampo totalitario o addizionale. Affidandosi a una razionalità della regola, la politica si pone in qualche modo al riparo da qualsiasi critica, mentre deve «poter essere sempre controllata e criticata a partire dall'etica». Il cenno alla politica non sposta altrove il senso del discorso rispetto al sociale. La politica viene infatti definita una «seconda forma di socialità», che rende giustizia al segreto della vita perché questo segreto non è una «chiusura» che tiene a distanza, ma «la responsabilità per altri» (cfr. *Etica e Infinito*, 6: 84-85). La politica non mette in forma la distanza, ma la prossimità; non la separazione, ma la responsabilità per gli altri.

Alla politica come forma di socialità si può collegare il discorso della paura. La politica come limitazione discende dalla paura egoistica per l'altro. Vi è però un'altra paura, un altro timore, che non è per se stessi, ma per l'altro: il timore di non lasciarlo solo, neppure di fronte all'inesorabilità della morte. E questo ti-

more non più egoistico, questo timore per l'altro, è «probabilmente il fondamento della socialità, dell'amore senza eros» (*Etica e Infinito*, 10: 107).

Il fondamento della socialità assomiglia molto alla distrazione da sé, all'interruzione del perseverare nel proprio essere come fosse un inesorabile a cui l'umano non può sottrarsi. Il timore per la vita dell'altro è un'esperienza che rende problematica la normalità, e la naturalità (il *conatus essendi*), di preoccuparsi solo di se stessi.

Il sociale, questo farsi carico d'altri, è il segreto di una vita.

Volto e moderazione

Il problema del modo in cui l'umano sta insieme, e il rifiuto della sintesi totalizzante, fissa due modelli alternativi di pensiero, quello dell'Uguale e quello dell'Ineguale.

Il pensiero dell'Uguale fa cardine sul sapere dell'assoluto: odio, più o meno dichiarato, per la finitezza; e auspicio che l'altro uomo divenga lo stesso, in una reciprocità che della differenza mantiene soltanto il numero, e alla fine neppure quello. Il pensiero dell'Uguale non va perciò confuso con un principio di uguaglianza e con un'istanza di giustizia.

Il pensiero dell'Ineguale sorge invece dall'idea dell'Infinito: trascendere non significa qui negare la differenza a favore di un'oltre, ma scorgere la trascendenza in ciò che attraversa l'umano, nel suo stesso differire. Fuori dal sapere della totalità, e della sua presunzione, si rimane in una sporgenza radicale che è sempre sul punto incipiente. Niente nell'umano è mai compiuto fino in fondo. L'approdo al sociale è l'infinito nel finito, che non è una negazione bensì l'istituzione radicale di una trascendenza. Sull'idea di infinito viene ancora alla mente Cartesio: l'idea di infinito è l'unica idea che il pensiero non riesce a darsi; la trova piuttosto dentro di sé, ed è «infinitamente» più grande dell'atto mentale con cui la si pensa, al punto che diventa persino una prova dell'esistenza di Dio. L'infinito segnala una «sproporzione

impensabile», «antigrecia» e antisocratica: la sproporzione che sopravviene quando non si fa coincidere tutto il senso della realtà con il pensiero che lo pensa. L'idea di infinito in Cartesio rimane tuttavia solo «teoretica», una forma di «sapere», quando invece «la relazione all'Infinito non è un sapere, ma un Desiderio»: il Desiderio è come «un pensiero» che «pensa più di quanto non pensi» (cfr. *Etica e Infinito*, 7: 92).

Dall'alternativa tra questi due modelli di pensiero – dell'Uguale e dell'Ineguale – discendono due registri di riflessione, dei quali l'uno pare dominante se non fosse per il fatto di venire contrappuntato, e in un certo senso anche corretto, dal secondo: il pensiero iconico da una parte, e il tentativo di dire il sociale oltre gli stilemi reiterati delle polemiche e delle rotture dall'altra parte.

Lévinas procede da un lato lungo la strada di un pensiero iconico, che costruisce le proprie figure a partire dal rovesciamento del sapere dell'assoluto in un pensiero dell'infinito. Si impongono qui i motivi e le figure ben note della filosofia di Lévinas, come emergono soprattutto in *Totalità e Infinito* e in *Altimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974): la critica della fenomenologia perché mantiene pur sempre l'accesso all'altro nell'orizzonte del sapere e della descrizione; l'approccio etico all'altro; il Volto e il comando; la suprema dignità di ciò che è incomparabile, dell'Unico; l'insostituibilità di ciascuno come «soggetto» all'altro, responsabile nei suoi confronti, caricato di oneri a cui deve rispondere senza attendersi reciprocità.

Il pensiero iconico di Lévinas si scolpisce così di nuovo in una serie di rotture, che si muovono tra il paradosso e la provocazione: una fenomenologia alternativa del Volto d'altri, che si presenta nella sua nudità etica, senza descrizione e senza contesto; l'insistenza sull'oltrepassamento del sapere, per i motivi dell'al di là, del segreto, della trascendenza – avvertendo però che non si tratta di una rinuncia, ma di un altro pensare e di un altro sapere –; il superamento della logica della relazione, che continua a tenere l'io al centro nel suo rapportarsi all'altro, quando invece è Altri che viene verso di me e che mi comanda,

indifeso, di arrestare la violenza. Lungo la strada di questo pensiero iconico, infine, si approda alla questione delle precedenti: non più l'essere, il sapere, il soggetto, la conoscenza, ma l'etica che si fissa in un esplicativo, e «originario» dal punto di vista etico, «*Après vous, Monsieur!*»: «Prego, dopo di Lei» (*Etica e Infinito*, 7: 90; cfr. 89-90).

Alla costruzione, anche letteraria, delle icone dell'etica fa da un altro lato contrappunto l'esigenza di dire la relazione sociale, che è poi la stessa etica. Il bisogno di dire più da vicino la relazione sociale compare fin nei discorsi più consolidati, che insistono sull'icona del volto e del comando; emerge nel nesso intimo tra la responsabilità per l'altro, la prossimità e la giustizia; e si avverte più in generale nell'esigenza di passare da un discorso più girato sul negativo, cioè sui motivi della rottura e del capovolgimento, a un dire più in positivo, che costringe il discorso stesso a riproporsi diversamente.

Il doppio registro è avvertito dallo stesso Lévinas. All'improvviso, quasi come un fulmine a ciel sereno, egli avvisa che il sociale fatica a parlare soltanto il linguaggio iconico del Volto dell'altro. Proprio nel cuore del discorso sul Volto, che mi fissa in questa soggezione etica, irrompe la tematica del terzo: infatti, se io «sono solo con l'altro, gli devo tutto; c'è il terzo, però», che introduce al motivo della giustizia, per cui bisogna «soppesare, pensare, giudicare, comparando l'incomparabile». Il terzo infatti è l'altro uomo con cui sono in un rapporto mediato, attraverso il rapporto con chi ho di fronte.

Nella tematica del terzo, che è poi il modo con cui Lévinas apre concettualmente al problema della giustizia, non importa tanto lo sfondamento dell'icona e l'allargamento dei rapporti, importa di più il fatto teorico che nel terzo avanza la «necessità di moderare questo privilegio d'altri, da cui la giustizia». La giustizia consiste in questo: la «relazione interpersonale che stabilisce con altri devo stabilirla anche con gli altri uomini»; la giustizia, «esercitata dalle istituzioni, che sono inevitabili, deve sempre essere controllata dalla relazione interpersonale iniziale» (*Etica e Infinito*, 7: 90).

Responsabilità, prossimità, giustizia

Il privilegio etico d'altri, fissato nell'icona del volto, va moderato. La sua moderazione si rivela, d'altra parte e per un altro aspetto, anche un'intensificazione. Le nuove parole dell'etica – la responsabilità, la giustizia, la prossimità – paiono sorgere in un contesto morale a due, e di questo portano il marchio dell'icona del Volto, anche se tendono ad ampliarsi e a traslitterare. E così, quel che si legge di solito nel senso iconico – il Volto e le figure correlate – si può leggere anche, e contestualmente, come la ricerca di altre parole più rispondenti alla socialità dell'umano.

Tra queste parole la prossimità forse, pur con tutte le sue incertezze, riesce a dire il sociale dell'etica.

Perché proprio la prossimità? Perché la prossimità fa ruotare infine la distrazione da sé sul lato più positivo, sospendendo il linguaggio della rottura – senza che la prossimità sia di per sé risolutiva di ogni cosa, essendo anzi soltanto l'inizio di un mondo umano sempre ancora da venire e da pensare. Perché anche per la prossimità si ripropone il movimento di parole che l'alterna con la socialità, nel tentativo di dire l'umano accanto all'umano; e così, anche in testi coevi a *Etica e Infinito*, compare a più riprese una «prossimità sociale», resa equivalente in qualche caso con una «prossimità dialogale» o «fraternas». E infine perché la prossimità si trova nel cuore tanto della responsabilità quanto della giustizia.

La prossimità si trova nel cuore della responsabilità. Anche la responsabilità ha la sua icona, quella che Dostoevskij affida a Ivan Karamazov: «Noi siamo colpevoli di tutto e di tutti, davanti a tutti; ed io più degli altri». Responsabilità pesante, che frequenta i territori della non reciprocità, anche a costo della vita. Il «legame con altri si stringe soltanto come responsabilità» e poco importa «che questa venga accettata o rifiutata, che si sappia o no come assumerla, che si possa o meno fare qualcosa di concreto per gli altri»: è indipendente da qualsiasi condizione previa, da ogni patteggiamento.

In virtù di questa responsabilità, l'io, il soggetto, si disastra in un essere soggetto ad altri. La responsabilità ridefinisce l'identità dell'io per condurla dapprima verso la deposizione di una sovranità usurpata, e quindi alla soggezione nei confronti del compito che incombe da parte dell'altro, e che non si può rifiutare. D'altra parte, e nonostante parole inequivocabili come «soggezione», «ostaggio», «passività» ora assegnate all'io, solo con una certa fretta, e non senza qualche leggerezza, si può ritenere che questa deposizione e questa soggezione dell'io siano una dismissione della propria persona. Al contrario: la persona viene investita di ritorno dalla stessa dignità dell'Unico che ha di fronte e che gli ordina di diventare responsabile (cfr. *Etica e Infinito*, 8: 94 ss.); oppure, se si preferisce una versione meno provocatoria, ognuno è definito dalle proprie responsabilità. La responsabilità risveglia a se stessi, ma come uno *choc* di ritorno. Il soggetto non si ritrova nel fare di se stesso l'astro di riferimento dell'universo, ma nel disastarsi che assume alla fine il nome della diaconia: «diaconia» che sorge perfino «prima di ogni dialogo». La diaconia interrompe la sostituibilità degli umani e, con questo, la loro in-differenza: nessuno adesso è più sostituibile, nessuno più intercambiabile con nessun altro, cosa che non può succedere in un mondo sociale che si affida o all'accumulo o alla neutralità dell'efficienza.

Al centro di una responsabilità così incombente, del Volto dell'altro così legiferante, si ritrova dunque la prossimità. In uno squarcio del discorso sulla responsabilità appare la prossimità: «Analizzo la relazione interumana come se nella prossimità con altri – al di là dell'immagine che mi faccio dell'altro uomo – il suo volto, l'espressivo in altri (e in questo senso tutto il corpo umano è, più o meno, volto), fosse ciò che mi *ordina* di servirlo» (*Etica e Infinito*, 8: 95).

La prossimità con altri assume la stessa potenza etica del volto: ordina. La prossimità, inoltre, riguarda una situazione che interpella: situazione di una vicinanza dell'altro a me, detta da tutto se stesso, detta dal corpo. Il corpo esprime, il corpo è volto dell'umano. La vicinanza dei corpi – carezza, cura, bisogno,

promiscuità, sofferenza, violenza, nascita, morte – indica la strada alla prossimità: «La prossimità d'altri è presentata nel libro [*Altrimenti che essere*, 1974] come il fatto che altri non è semplicemente vicino a me nello spazio, o vicino come un parente, ma si avvicina a me essenzialmente in quanto mi sento – in quanto sono – responsabile di lui»; e ancora: «La prossimità non si concilia con questa intenzionalità, in particolare non si riduce al fatto che altri mi sia conosciuto» (*Etica e Infinito*, 8: 94).

La prossimità che si trova nel cuore della responsabilità così incombente rievoca ancora la polemica con l'ordine del sapere e con l'al di là dell'essere. Aggiunge però qualcosa d'altro, rende cioè più dinamico il discorso rispetto all'insistenza polemica riproposta di continuo. La prossimità non si sceglie, rimanda alla stessa condizione umana, che è la condizione di esseri incarnati – «gli angeli», infatti, non «si donano» e non «si aiutano» –; e anzi è proprio «l'incarnazione della soggettività umana» che «garantisce la sua spiritualità» (cfr. *Etica e Infinito*, 8: 94).

La prossimità si trova al centro della responsabilità perché pone nuovamente di fronte al problema iniziale, quello dell'essere anonimo e quello del sorgere all'esistenza, quello di ciò che è scontato e quello di ciò che viene assunto responsabilmente. La prossimità c'è e non c'è: si fa prendendo sul serio questa faccenda così spirituale di essere incarnati, corpi accanto a corpi. Lo spirituale dell'umano, la stessa responsabilità, è la vicinanza attenta dei corpi.

La prossimità si trova anche al centro della giustizia. C'è infatti un altro modo per dire della moderazione del primato del Volto d'altri, che sembra ossessionante dal punto di vista etico. La giustizia si propone non solo con il pensiero del terzo, degli altri con cui non siamo direttamente in rapporto, ma anche nella responsabilità. La «responsabilità mi incombere» prima ancora di fare qualcosa; rispetto all'altro siamo «responsabili della sua stessa responsabilità», gravati di una «responsabilità totale, che risponde di tutti gli altri e di tutto negli altri, anche della loro responsabilità». Si arriva perfino a dire, con un attimo di titubanza a causa dei prevedibili equivoci, che «sono responsabile delle

persecuzioni che subisco. Ma solamente io! I miei «vicini» o «il mio popolo» sono già gli altri e, per loro, io reclamo giustizia» (*Etica e Infinito*, 8: 96, 97).

Pensieri allucinanti, questi sulla responsabilità totale, da un'incombenza che sembra caricare davvero l'io di un compito insostenibile, e per di più al di là delle colpe effettivamente commesse. Pensieri difficili da capire al di fuori della prossimità. Senza la prossimità davvero non si comprende da dove derivi all'io la responsabilità che gli compete, e il discorso sembra arrampicare sul vetro del gusto per le icone e per le iperboli, come se la sua certezza provenisse da convinzioni radicate in una fede che precede il discorso stesso.

Ma non è del tutto così. La responsabilità totale, la giustizia che viene reclamata per i torti subiti dagli altri, e anche di quelli con cui non sembra di essere in rapporto, trova la sua plausibilità nella razionalità del sociale: nel fatto indiscutibile, e tuttavia sempre discusso, di essere prossimi, perché con l'umano «ciò che è più naturale diventa la cosa più problematica» (*Etica e Infinito*, 10: 108). La prossimità e la prossimità delle prossimità hanno già sfondato il Volto senza moderazione, hanno già raggiunto – si sono già fatte raggiungere – da responsabilità impréviste e impensate. Ed è la storia comune degli uomini, con le sue speranze e le sue tragedie. Nella prossimità, infatti, si è davvero responsabili non solo per la propria responsabilità, ma anche per la responsabilità degli altri, per le loro colpe: ed è cosa visibile ogni giorno, un'esperienza risorgente, perché nella disattesa delle responsabilità – e forse è questo il significato di regredire dal disinteresse – l'umano fa catastrofe di se stesso.

Il sociale non è la società. Se c'è, quando c'è, il sociale è la responsabilità delle responsabilità, l'umanità stessa dell'umano: giustizia che sola rende giusta ogni giustizia.

Nelle ultime righe di Etica e Infinito (10: 114) Emmanuel Lévinas evoca ancora «l'amore del prossimo», ma per la prima volta con queste parole che sono un'implicita citazione biblica: esso equivale a una «vita veramente umana»; che non «può rimane-

FRANCO RIVA

re vita soddisfatta nella sua uguaglianza all'essere, vita priva di inquietudine», senza che si «risvegli all'altro», senza «disubriacarsi», perché per l'umano «l'essere non è mai – contrariamente a quanto affermano tante tradizioni rassicuranti – la sua propria ragione d'essere».

ETICA E INFINITO

INTRODUZIONE

di Philippe Nemo

I colloqui di questo volume, originariamente registrati e trasmessi da France-Culture tra febbraio e marzo 1981, sono stati in seguito leggermente rivisti e integrati per la pubblicazione. Essi costituiscono una presentazione essenziale della filosofia di Emmanuel Lévinas, il cui titolo più adatto è sicuramente *Etica e Infinito*. I dieci colloqui seguono lo sviluppo del pensiero di Lévinas dagli anni della formazione agli articoli più recenti sul problema di Dio – appena raccolti in volume¹ –, passando attraverso *Dall'esistenza all'esistente* e *Il Tempo e l'Altro*, due testi fondamentali pur nella loro brevità, e *Totalità e Infinito* e *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, le due opere filosofiche di maggior rilievo.

Anche se concisa – e infatti numerosi aspetti della filosofia di Lévinas non vengono affrontati –, si tratta comunque di una presentazione fedele, ma di una fedeltà speciale: essa viene formulata dall'autore in prima persona, il quale assume una prospettiva generale sulla sua opera, cerca di rendere più semplici le sue argomentazioni e non si trincerava dietro la notorietà e l'elenco completo delle sue pubblicazioni. Lévinas riesce così a prendere in contropiede la falsità e l'insensatezza diffuse nelle nostre accademie. In definitiva, si tratta dunque della fedeltà al discorso garantita dalla presenza viva del suo autore.

Proprio Lévinas nel commentare il *Fedro* di Platone ha insistito spesso sulla sovranità e sulla modestia dell'autore, padre del discorso: il discorso scritto, interrogato e franteso, viene disfeso a parole, viene rimesso in gioco e sottoposto alla prova dell'istante, dell'altro uomo in carne e ossa, che ne è in ultima

analisi il destinatario. In questo senso, e in questa situazione, il *dire* dell'autore vivente rende autentico il *detto* dell'opera consegnata: infatti egli è l'unico ad avere il diritto di disdire il detto, facendone risaltare così la verità. Parlando del proprio pensiero l'autore decide ciò che vuole ridire e, nell'assecondare talora le richieste dell'interlocutore, mette in luce in modo più pregnante quello che gli sta maggiormente a cuore. Lévinas ha voluto prestarsi proprio a questo esercizio rispondendo alle domande, che comunque lo sollecitavano a esprimersi soltanto su temi intorno a cui aveva già riflettuto a lungo nei suoi libri – senza escludere per questo la possibilità di sviluppi o chiarimenti inediti.

Emmanuel Lévinas è il filosofo dell'etica, sicuramente l'unico moralista del pensiero contemporaneo. Tuttavia a coloro che lo credono specialista dell'etica come se l'etica fosse una specialità, queste pagine faranno conoscere, prima della lettura delle opere, la tesi essenziale: l'etica è la filosofia prima, a partire dalla quale le altre branche della metafisica acquisiscono senso. Infatti, la questione prima, quella per cui l'essere si squarcia e l'umano si istituisce come «altrimenti che essere» e trascendeza al mondo – e senza la quale, di rimando, ogni interrogazione del pensiero non è che vanità e un inseguire il vento –, è la questione della giustizia.

1. BIBBIA E FILOSOFIA

PHILIPPE NEMO: Come si comincia a pensare? Con delle domande poste a se stessi e da se stessi, in conseguenza di avvenimenti originali? Oppure partendo dalle riflessioni e dalle opere con le quali si è venuti a contatto?

EMMANUEL LÉVINAS: Probabilmente il pensiero comincia da traumi o da tentativi che non si riesce neppure a esprimere: una separazione, una scena di violenza, un'improvvisa consapevolezza della monotonia del tempo. Poi, leggendo i libri – non necessariamente filosofici –, questi choc iniziali diventano domande e problemi, danno da pensare. Il ruolo delle letterature nazionali può essere qui molto importante, ma non perché vi si imparano parole: vi si vive «la vita vera che è assente», la quale cessa appunto di essere utopica. Penso che nella grande paura del libro manchi il riferimento «ontologico» dell'umano al libro, il quale viene spesso ridotto a una fonte di informazioni o a un «utensile» della conoscenza, a un *manuale*, mentre è una *modalità* del nostro essere. Leggere significa infatti porsi al di sopra del realismo – o della politica –, della nostra preoccupazione per noi stessi, senza tuttavia andare a finire nelle buone intenzioni da anime belle né nell'idealità normativa di ciò che «deve essere». In questo senso la Bibbia sarebbe, secondo me, il libro per eccellenza.

PHILIPPE NEMO: Quali grandi libri ha dunque incontrato per primi? La Bibbia o i filosofi?

EMMANUEL LÉVINAS: Prestissimo la Bibbia e all'università i primi testi filosofici dopo un'infarinatura di psicologia nella scuola secondaria e una lettura veloce di alcune pagine sull'«idealismo filosofico» in una «Introduzione alla filosofia». Tuttavia tra la Bibbia e i filosofi ci sono stati i classici russi – Puskin, Lermontov, Gogol, Turgenev, Dostoevskij e Tolstoj – e anche i grandi scrittori dell'Europa occidentale, in particolare Shakespeare, da me ammiratissimo in *Amleto*, *Macbeth* e *Re Lear*.

Il problema filosofico inteso come il problema del senso dell'umano, come la ricerca del famoso «senso della vita» – sul quale si interrogano continuamente i protagonisti dei romanzi russi –, è una buona introduzione ad autori come Platone e Kant previsti dal programma di licenza di filosofia. Serve tempo per cogliere i cambiamenti.

PHILIPPE NEMO: Nel suo caso come hanno trovato un accordo le due modalità di pensiero, quella biblica e quella filosofica?

EMMANUEL LÉVINAS: Dovevano forse accordarsi? Il sentimento religioso così come lo avevo ricevuto consisteva molto più nel rispetto per i libri – la Bibbia e i suoi commenti tradizionali, frutto del pensiero di antichi rabbini – che in credenze determinate, senza che questo implicasse una sua attenuazione.

Il sentimento che la Bibbia è il Libro dei libri nel quale si dicono le cose prime – quelle che *dovevano* essere dette perché la vita umana abbia un senso, e che vengono dette in una forma che lascia aperte per i commentatori le dimensioni stesse della profondità – non equivaleva semplicemente a una sostituzione della coscienza del «sacro» con un giudizio letterario. La straordinaria presenza dei personaggi della Bibbia, la pienezza etica della stessa e le misteriose possibilità dell'esegesi: tutto ciò significava per me originariamente la trascendenza, e niente di meno. Non è cosa da poco intravedere e scoprire l'ermeneutica, in tutta la sua audacia, come vita religiosa e come liturgia.

Anche se la concretezza dei temi biblici non si rifletteva immediatamente nelle pagine dei filosofi, i testi dei grandi pensa-

tori mi sembrarono, grazie al ruolo assunto dall'interpretazione nella loro lettura, più vicini che contrapposti alla Bibbia. Muovendo i primi passi non avevo tuttavia l'impressione che la filosofia fosse area per essenza, e non lo penso neppure oggi. E se in filosofia il versetto non può avere il valore di prova, il Dio del versetto può continuare ad essere per il filosofo, e nonostante tutte le metafore antropomorfiche del testo, la misura dello Spirito.

PHILIPPE NEMO: La sua opera successiva si può infatti interpretare come un tentativo di accordare l'essenziale della teologia biblica con la tradizione filosofica e il suo linguaggio.

Nella sua riflessione, c'è stato qualcosa di più di una coesistenza pacifica tra le due «biblioteche»?

EMMANUEL LÉVINAS: Non ho mai avuto l'intenzione esplicita di «accordare» o di «conciliare» le due tradizioni. Se si sono trovate in sintonia è forse perché il pensiero filosofico riposa sempre su esperienze prefilosofiche, e nel mio caso la lettura della Bibbia è rientrata tra queste esperienze fondanti.

La Bibbia ha svolto perciò, e in gran parte senza rendermene conto, un ruolo essenziale nel mio modo di pensare filosofico, vale a dire di pensare rivolgendosi a tutti gli uomini. A misurare la profondità religiosa dell'esperienza fondante della Bibbia contribuisce tuttavia, secondo me, anche la coscienza pungente che il racconto della Storia sacra non rappresenta semplicemente una serie di avvenimenti conclusi, ma conserva un rapporto immediato e attuale con il destino della diaspora ebraica nel mondo. Qualsiasi dubbio intellettuale sul dogmatismo implicito nell'uno o nell'altro punto di questo antico libro perdeva di significato e diventava privo di efficacia rispetto a ciò che vi è di costantemente grave nella storia ebraica reale. Ai miei occhi la tradizione filosofica occidentale non ha mai perso il diritto all'ultima parola. Tutto deve infatti essere espresso nella sua lingua, ma forse essa non coincide con il luogo del senso originario degli esseri, con il luogo in cui il sensato comincia.

PHILIPPE NEMO: Rivolgiamo dunque l'attenzione a questa tradizione. Quali filosofi ha letto per primi?

EMMANUEL LÉVINAS: Come le ho già detto, avevo letto i grandi scrittori russi ancora prima di iniziare i miei studi di filosofia in Francia. L'incontro serio con la letteratura specificamente filosofica e con i filosofi è avvenuto poi a Strasburgo. Là, a diciotto anni, ho incontrato quattro professori che nel mio spirito sono associati a un prestigio senza confronti: Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines e Henri Carteron.

Uomini: ecco che cosa sono! È, questa, un'esclamazione spontanea che mi viene immancabilmente in mente quando rievoco quegli anni così ricchi, e che nulla nella vita ha potuto smentire. Maurice Halbwachs è morto da martire durante l'Occupazione. Proprio il contatto con questi maestri mi ha rivelato le grandi virtù di onestà intellettuale e di intelligenza, ma anche di chiarezza e di eleganza, dell'università francese. A essa devo l'iniziazione ai grandi filosofi: Platone, Aristotele, Cartesio e i cartesiani, Kant, però non ancora Hegel, alla Facoltà di lettere di Strasburgo negli anni Venti!

Nell'insegnamento e nell'attenzione degli studenti mi sembravano particolarmente vivaci Durkheim e Bergson: proprio loro venivano citati ma anche contestati. Erano stati senza ombra di dubbio i professori dei nostri maestri.

PHILIPPE NEMO: Mette sullo stesso piano il pensiero sociologico di Durkheim e il pensiero propriamente filosofico di Bergson?

EMMANUEL LÉVINAS: A prima vista Durkheim dava il via a una sociologia sperimentale, ma la sua opera appariva anche come una «sociologia razionale»: una elaborazione delle categorie fondamentali del sociale, quella che oggi verrebbe chiamata una «eidetica della società», a partire dall'idea chiave secondo la quale il sociale non può essere ridotto alla somma delle psicologie dei singoli individui. Durkheim metafisico! Ovvero, l'idea che il sociale è l'ordine stesso dello spirituale, nuovo intrigo

nell'essere al di là dello psichismo animale e umano; il piano delle «rappresentazioni collettive» definito vigorosamente e in grado di aprire nella vita individuale la dimensione dello spirito, l'unica in cui l'individuo può essere riconosciuto e persino affrancato.

In un certo senso, in Durkheim è presente una teoria dei «livelli dell'essere», dell'irriducibilità di questi livelli gli uni agli altri: idea che acquisisce il suo significato più pieno nel contesto husserliano e heideggeriano.

PHILIPPE NEMO: Lei ha citato anche Bergson. Qual è il contributo più importante che egli ha dato alla filosofia?

EMMANUEL LÉVINAS: La teoria della durata. La distruzione del primato del tempo degli orologi; l'idea che il tempo della fisica è soltanto derivato. Senza questa affermazione della priorità in qualche modo «ontologica» – e non soltanto psicologica – della durata, irriducibile al tempo lineare e omogeneo, Heidegger non avrebbe potuto osare la sua concezione della temporalità finita del *Dasein*. Senza dimenticare, è chiaro, la differenza radicale tra la concezione bergsoniana e quella heideggeriana del tempo. Bergson ha il merito di aver liberato la filosofia dal prestigioso modello del tempo scientifico.

PHILIPPE NEMO: Ma a quale domanda o a quale inquietudine, più personali, ha corrisposto la sua lettura di Bergson?

EMMANUEL LÉVINAS: Sicuramente al terrore di ritrovarsi in un mondo privo di possibili novità, senza futuro per la speranza, un mondo in cui tutto è già stabilito. All'antico terrore di fronte al destino, fosse pure quello di un meccanismo universale – destino assurdo, poiché ciò che sta per accadere è in un certo senso già accaduto! Invece Bergson metteva in risalto la realtà propria e irriducibile del tempo. Non so se la scienza più avanzata ci rinserri ancora in un mondo senza «nulla di nuovo», ma ci assicura almeno il rinnovamento dei propri orizzonti. Giustappunto

Bergson ci ha insegnato la spiritualità del nuovo, l'«essere» liberato dal fenomeno in un «altrimenti che essere».

PHILIPPE NEMO: Dopo aver terminato gli studi, quali erano le sue intenzioni rispetto alla filosofia?

EMMANUEL LÉVINAS: Volevo sicuramente «lavorare in filosofia». Ma fare questo che cosa avrebbe potuto significare al di fuori di un'attività puramente pedagogica o al di fuori della volontà di produrre libri? Forse fare sociologia come scienza empirica, cosa che Durkheim chiedeva e raccomandava, dopo averne elaborato gli *a priori*, ai suoi allievi? O ripetere l'opera di Bergson, conclusa, compiuta, perfetta come un poema? Oppure proporre delle variazioni? Grazie a Husserl ho scoperto il significato concreto della possibilità di «lavorare in filosofia» senza trovarsi immediatamente rinchiusi in un sistema di dogmi, ma nello stesso tempo senza correre il rischio di procedere per intuizioni caotiche. Impressione di apertura e di metodo, contemporanea-mente; sentimento dell'opportunità e della legittimità di un'interrogazione e di una ricerca filosofica che si vorrebbe realizzare «senza uscire dai ranghi»: senza dubbio è stata questa la prima attrattiva del messaggio di Husserl, che formula «la filosofia come scienza rigorosa». Non è però con questa promessa un po' formale che la sua opera mi ha conquistato.

PHILIPPE NEMO: In che modo ha incontrato l'opera di Husserl?

EMMANUEL LÉVINAS: Per puro caso. A Strasburgo. Una giovane collega, Gabrielle Peiffer, con la quale abbiamo poi condiviso la traduzione di *Meditazioni cartesiane* e che proprio su Husserl stava preparando quello che allora veniva chiamato il *mémoire* di diploma di studi superiori, mi caldeggiò un testo che stava leggendo; e, se non sbaglio, si trattava di *Ricerche logiche*. Mi sono immerso nella lettura, all'inizio molto difficile, con grande impegno ma anche con molta costanza, e senza guida.

Così pian piano mi si è rivelata la verità essenziale di Husserl, alla quale credo ancora oggi sebbene, pur aderendo al suo metodo, non obbedisca a tutti i suoi precetti di scuola.

Innanzitutto la possibilità *sich zu besinnen*, ossia di conoscersi o di riconoscersi, di porre con chiarezza la domanda «a che punto siamo?», di fare il punto. Il significato più generale della fenomenologia — al di là della visione delle essenze, della *Wesensschau* che ha sollevato tanto clamore — forse è proprio questo. Una riflessione radicale, centrata su di sé, un *cogito* che si cerca e si descrive senza farsi ingannare da nessuna forma di spontaneità, da nessuna presenza già data; con una diffidenza ancora maggiore nei confronti di ciò che si impone naturalmente al sapere, divenuto mondo e oggetto, ma la cui oggettività oscura e ingombra in realtà lo sguardo che la fissa. Bisogna sempre risalire all'intero orizzonte dei pensieri e delle intenzioni che minano all'oggettività, ma che sono da essa offuscati e fatti dimenticare. La fenomenologia è il richiamo a questi pensieri, a queste intenzioni scordate; piena coscienza, ritorno alle intenzioni sottintese — fraintese — del pensiero che è al mondo. Riflessione completa necessaria alla verità, anche se il suo esercizio concreto significava farne emergere i limiti. Presenza del filosofo presso le cose, senza illusione, senza retorica, nel loro vero statuto; presenza che illumina proprio questo statuto, il senso della loro oggettività, del loro essere, e che non risponde soltanto alla questione di sapere «cos'è?», ma alla domanda «com'è ciò che è, cosa significa che è?».

In quanto richiamo delle intenzioni offuscate del pensiero, la metodologia del lavoro fenomenologico è pure all'origine di alcune idee che mi sembrano indispensabili per ogni analisi filosofica. Significa dare nuovo vigore all'idea medievale di intenzionalità della coscienza: ogni coscienza è coscienza di qualcosa, e non può essere descritta senza riferirsi all'oggetto verso cui «si protende». Mira intenzionale che non è un *sapere*, ma che è qualificata «affettivamente» o «attivamente», nel suo stesso dinamismo, in sentimenti o in aspirazioni. Prima contestazione radicale della priorità del teoretico nel pensiero occidentale, ri-

presa da Heidegger con grande scalpore, in particolare nella descrizione dell'utensile. Idea correlativa all'intenzionalità, non meno caratteristica della fenomenologia: i modi della coscienza che accosta gli oggetti dipendono *per essenza* dall'essenza degli oggetti. Anche Dio può conoscere una cosa materiale soltanto girandole intorno. L'essere comanda l'accesso all'essere. L'accesso all'essere appartiene alla descrizione dell'essere. A mio avviso, anche in questo caso è annunciato Heidegger.

• PHILIPPE NEMO: Lei ha però centrato tutta la sua opera sulla metafisica in quanto etica... In apparenza c'è poco da trarre direttamente da Husserl, il cui ambito privilegiato di riflessione è il mondo e la sua costituzione piuttosto che l'uomo e il suo destino.

EMMANUEL LÉVINAS: Di Husserl dimentica l'importanza dell'intenzionalità assiologica di cui ho appena parlato. Il carattere di valore non è attribuito agli esseri dalla modificazione di un *sapere*, ma deriva da un atteggiamento specifico della coscienza, da un'intenzionalità non teoretica, immediatamente irriducibile alla conoscenza. Si tratta di una possibilità del pensiero di Husserl che può essere sviluppata al di là di ciò che lo stesso Husserl ha affermato a proposito del problema etico e della relazione con altri, e che in lui rimane ancora sul piano della rappresentazione (benché Merleau Ponty abbia cercato di interpretarla diversamente). La relazione con altri può venire indagata come intenzionalità irriducibile, anche se si arriva infine a scorgervi la rottura stessa dell'intenzionalità.

PHILIPPE NEMO: Questa sarà esattamente la sua linea di pensiero. Ha conosciuto Husserl?

EMMANUEL LÉVINAS: Per un anno sono stato suo uditore a Friburgo. Era appena andato in pensione, ma insegnava ancora. Ho potuto avvicinarlo e venivo ricevuto amabilmente. In quel periodo la conversazione con il maestro era costituita, dopo alcune domande o repliche dello studente, da suoi monologhi,

perché egli era preoccupato di ricordare gli elementi fondamentali del proprio pensiero, anche se talvolta si lasciava andare ad analisi fenomenologiche particolari e inedite, riferite ai numerosi manoscritti non pubblicati. Gli «Archivi Husserl» di Lovanio, organizzati e diretti dal Padre van Breda, mio esimio amico, ora rimpianto, ne hanno rese disponibili e accessibili molte pagine. I corsi che ho seguito riguardavano la nozione di psicologia fenomenologica nel 1928, e la costituzione dell'intersoggettività nell'inverno 1928-1929.

2. HEIDEGGER

PHILIPPE NEMO: A Friburgo, dove era andato per seguire l'insegnamento di Husserl, lei scoprì un filosofo che prima non conosceva ma che avrebbe avuto un'importanza capitale nell'elaborazione del suo pensiero: Martin Heidegger.

EMMANUEL LÉVINAS: Ho scoperto infatti *Essere e tempo*², che veniva letto nell'ambiente da me frequentato. Ben presto ho provato una grande ammirazione per questo libro, uno dei più belli della storia della filosofia – lo affermo dopo molti anni di riflessione. Uno dei più belli tra altri quattro o cinque...

PHILIPPE NEMO: Quali?

EMMANUEL LÉVINAS: Il *Fedro* di Platone, ad esempio, la *Critica della ragion pura* di Kant, la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Aggiungerei il *Saggio sui dati immediati della coscienza* di Bergson. La mia ammirazione per Heidegger coincide soprattutto con l'ammirazione per *Essere e tempo*.

Cerco sempre di rivivere l'atmosfera di quelle letture, dove il 1933 era ancora impensabile.

Nonostante sia verbo per eccellenza, si impiega abitualmente la parola essere come fosse un sostantivo. In francese si dice l'essere, oppure *un* essere. Con Heidegger è stata risvegliata la «verbalità» nella parola essere, ciò che in essa è evento, l'«accadere» dell'essere, come se le cose e tutto ciò che è «condussero un treno d'essere», «facessero un mestiere di essere». Heidegger ci ha abituati proprio a questa sonorità verbale.

Benché oggi sia scontata, questa rieducazione del nostro orecchio è indimenticabile! La filosofia sarebbe dunque stata – anche quando non se ne rendeva conto – un tentativo di rispondere alla domanda sul significato dell'essere come verbo. Mentre Husserl proponeva ancora – o sembrava proporre – un programma trascendentale per la filosofia, Heidegger la definiva chiaramente, in rapporto agli altri modi di conoscenza, come «ontologia fondamentale».

PHILIPPE NEMO: Che cos'è l'ontologia in questo contesto?

EMMANUEL LÉVINAS: È proprio la comprensione del verbo «essere».

L'ontologia si distinguerebbe da tutte le discipline che indagano ciò che è, gli esseri, cioè gli «essenti», la loro natura, i loro rapporti – dimenticando che quando esse parlano degli essenti presuppongono la comprensione del senso della parola essere, senza tuttavia averlo esplicitato. Queste discipline non si preoccupano di tale esplicitazione.

PHILIPPE NEMO: *Essere e tempo* è apparso nel 1927.

In quell'epoca era una novità assoluta questo modo di presentare il compito della filosofia?

EMMANUEL LÉVINAS: È l'impressione che mi è rimasta. Capita sicuramente di ritrovare a posteriori nella storia della filosofia degli orientamenti che sembrano annunciare retrospettivamente le grandi innovazioni di oggi. Queste innovazioni, però, consistono almeno nel tematizzare qualcosa che prima non lo era. Tematizzazione che richiede della genialità e che fornisce un nuovo linguaggio.

Il mio lavoro di allora sulla «teoria dell'intuizione» in Husserl è stato dunque influenzato da *Essere e tempo* nella misura in cui cercavo di presentare Husserl come colui che ha intravisto il problema ontologico dell'essere, la questione dello *statuto* anziché quella della *quiddità* degli esseri.

Più che dedicarsi alla ricerca delle condizioni trascendentali nel senso idealistico del termine, l'analisi fenomenologica si interroga, nella ricerca della costituzione del reale per la coscienza – affermavo –, sul significato dell'essere degli «essenti» nelle diverse regioni della conoscenza.

Le analisi dell'angoscia, della preoccupazione, dell'essere-per-la-morte di *Essere e tempo* costituiscono un esercizio supremo della fenomenologia, brillante e convincente: il suo scopo è descrivere l'essere o l'esistere dell'uomo – non la sua natura. Il cosiddetto esistenzialismo è stato determinato sicuramente da *Essere e tempo*. Heidegger non amava che si attribuisse al suo libro questo significato esistenzialista. L'esistenza umana lo interessava in quanto «luogo» dell'ontologia fondamentale, ma l'analisi dell'esistenza contenuta in quest'opera ha segnato e determinato le analisi chiamate successivamente «esistenzialiste».

PHILIPPE NEMO: Che cosa l'ha colpita in modo particolare nel metodo fenomenologico di Heidegger?

EMMANUEL LÉVINAS: L'intenzionalità che anima lo stesso esistere e tutta una serie di «stati d'animo» i quali, prima della fenomenologia heideggeriana, erano considerati «ciechi», semplici contenuti: le pagine sull'affettività, sulla *Befindlichkeit* e, ad esempio, sull'angoscia. A un'analisi banale l'angoscia sembra un movimento affettivo senza causa o, a essere più precisi, «senza oggetto», mentre nell'analisi heideggeriana proprio il fatto di essere senza oggetto si presenta veramente carico di significato. L'angoscia, che ai filosofi poteva apparire una nozione derivata, risultò di una negazione, e forse, come in Bergson, illusoria, sarebbe la via d'accesso autentica e adeguata al nulla. Secondo Heidegger non si «accede» al nulla attraverso una serie di passaggi teorici, ma con un accesso diretto e irriducibile, nell'angoscia. Come per effetto di un'intenzionalità, l'esistenza stessa è animata da un senso, dal senso ontologico primordiale del nulla. Esso non deriva da ciò che si può sapere *sul* destino dell'uomo, o *sulle* sue cause, o *sui* suoi fini: l'esistenza, nel suo stesso evento

di esistenza, significa il nulla nell'angoscia, come se il verbo esistere avesse un complemento diretto.

Essere e tempo è rimasto il modello stesso dell'ontologia. I concetti heideggeriani di finitezza, di esser-ci, di essere-per-la-morte, ecc., rimangono fondamentali. Anche se ci si libera del rigore sistematico di questo pensiero, si resta segnati proprio dallo stile delle analisi di *Essere e tempo*, dai «punti cardinali» a cui si riferisce l'«analitica esistenziale». So che il mio omaggio a *Essere e tempo* sembrerà tiepido ai discepoli entusiasti del grande filosofo, tuttavia proprio grazie a *Essere e tempo*, penso, rimane valida l'opera successiva di Heidegger, che non mi ha fatto la stessa impressione. Non nel senso, è chiaro, che sia insignificante: ma è molto meno convincente. Non lo dico a causa dei suoi coinvolgimenti politici, posteriori di alcuni anni a *Essere e tempo*, benché io non li abbia mai dimenticati, e benché Heidegger, secondo me, non si sia mai disculpato dalla sua partecipazione al nazionalsocialismo.

PHILIPPE NEMO: Quali aspetti del secondo Heidegger la deludono?

EMMANUEL LÉVINAS: Forse la scomparsa della fenomenologia vera e propria, e il posto di primo piano che l'esegesi della poesia di Hölderlin e le etimologie cominciano a occupare nelle analisi di Heidegger. Sia chiaro, so che nel suo pensiero le etimologie non sono una contingenza: secondo Heidegger il linguaggio ha in sé una saggezza che deve essere esplicitata. Questo modo di pensare, tuttavia, mi sembra molto meno controllabile di quello di *Essere e tempo* – libro in cui sono già presenti, è vero, alcune etimologie, ma a margine e soltanto per completare gli aspetti particolarmente forti nell'analisi vera e propria e nella fenomenologia dell'esistenza.

PHILIPPE NEMO: Per lei il linguaggio non ha questa importanza originaria?

EMMANUEL LÉVINAS: Per me, infatti, il *detto* non conta tanto quanto il *dire*, il quale mi interessa meno per le informazioni di cui è veicolo che per il fatto di rivolgersi a un interlocutore. Ci ritorneremo.

Nonostante queste riserve, penso che un uomo che inizia a filosofare nel Ventesimo secolo non può non aver attraversato la filosofia di Heidegger, sia pure per uscirne. Il suo pensiero è un grande avvenimento del nostro secolo.

Filosofare senza aver conosciuto Heidegger comporterebbe una parte di «ingenuità» nel senso husserliano del termine: secondo Husserl esistono saperi rispettabilissimi e certi, i saperi scientifici, che sono però «ingenui» nella misura in cui, assorbiti dal proprio oggetto, ignorano il problema dello statuto della loro oggettività.

PHILIPPE NEMO: Stando così le cose, ripeterebbe per Heidegger quello che Sartre diceva del marxismo, che si tratta cioè dell'orizzonte insuperabile del nostro tempo?

EMMANUEL LÉVINAS: Anche a Marx non posso perdonare molte cose... Per quanto riguarda Heidegger, non si possono ignorare in effetti l'ontologia fondamentale e la sua problematica.

PHILIPPE NEMO: Ma oggi esiste una scolastica heideggeriana...

EMMANUEL LÉVINAS: ...che scambia le peripezie del percorso per i riferimenti ultimi del pensiero.

Devo inoltre sottolineare anche un ulteriore, fondamentale apporto del pensiero di Heidegger: un nuovo modo di leggere la storia della filosofia. Hegel aveva già salvato i filosofi del passato dalla loro arcaicità, ma facendoli entrare nel «pensiero assoluto» come momenti, o come tappe da attraversare; erano *aufgehoben*, cioè veramente annientati, e nello stesso tempo conservati. In Heidegger è presente un modo nuovo, diretto, di dialogare con i filosofi e di ricercare nei grandi classici insegnamenti assolutamente attuali. Sia chiaro, il filosofo del passato non si

concede immediatamente al dialogo, ma per renderlo attuale è necessario tutto un lavoro di interpretazione. In questa ermetica, tuttavia, non si manipolano anticaglie: l'impensato viene ricondotto al pensato e al dire.

3. L'«IL Y A»

PHILIPPE NEMO: Lei ha cominciato a scrivere pubblicando articoli e saggi su Husserl e Heidegger. Si può quindi dire che inizialmente è stato uno storico della filosofia o un analista degli altri filosofi. Il primo libro nel quale esprime il suo pensiero personale è un piccolo volume dal titolo *Dall'esistenza all'esistente*. Come afferma nella prefazione, lo ha scritto durante la guerra, nello stalag. Di che cosa tratta?

EMMANUEL LÉVINAS: Di ciò che io chiamo l'«il y a». Non sapevo che Apollinaire avesse scritto un'opera intitolata *Il y a*. Nel suo caso, però, l'espressione esprime la gioia di ciò che esiste, l'abbondanza, un po' come l'«*es gibt*» di Heidegger. Per me, invece, «il y a» è il fenomeno dell'essere impersonale: «il». La mia riflessione su questo argomento prende il via da ricordi dell'infanzia: si dorme da soli, per gli adulti la vita continua; il bambino percepisce il silenzio della sua cameretta come «brusio».

PHILIPPE NEMO: Un silenzio che fa brusio?

EMMANUEL LÉVINAS: Qualcosa di simile a ciò che si sente quando si avvicina all'orecchio una conchiglia vuota, come se il vuoto fosse pieno, come se il silenzio fosse un rumore. Qualcosa che si può percepire anche quando si pensa che, persino se non ci fosse nulla, il fatto dell'«il y a» non si può negare. Non che ci sia questa o quella cosa determinata, ma è aperta la scena stessa dell'essere: il y a. Nel vuoto assoluto che si può immaginare prima della creazione – il y a.

PHILIPPE NEMO: Poco fa ha ricordato l'«*es gibt*», l'«il y a» tedesco, e l'analisi che ne ha offerto Heidegger in termini di generosità, dal momento che nell'«*es gibt*» è presente il verbo *geben* che significa 'dare'. Secondo lei, invece, non c'è generosità nell'«il y a»?

EMMANUEL LÉVINAS: Io insisto infatti sull'impersonalità dell'«il y a»: «il y a» come «piove» o «fa notte», senza né gioia né abbondanza.

È un rumore che ritorna dopo ogni negazione di questo rumore. Né nulla, né essere. Per indicarlo mi servo talvolta di questa espressione: il terzo escluso. Di questo «il y a» che persiste non si può affermare che è un evento d'essere, ma neppure che è il nulla, benché non ci sia nulla. *Dall'esistenza all'esistente* tenta di descrivere questa cosa orribile, e d'altronde la descrive come orrore e sgomento.

PHILIPPE NEMO: Quando il bambino sul suo letto sente la notte prolungarsi fa un'esperienza dell'orrore...

EMMANUEL LÉVINAS: ...che non è angoscia, però. Il libro è apparso con una fascetta sulla quale avevo fatto stampare: «Dove non si tratta di angoscia». Nel 1947 a Parigi si cominciava a parlare molto di angoscia... In questo libro sono descritte altre esperienze molto vicine all'«il y a», in particolare quella dell'insonnia. Nell'insonnia si può e non si può affermare che c'è un «io» che non riesce a dormire. L'impossibilità di uscire dalla veglia è qualcosa di «oggettivo», di indipendente dalla mia iniziativa. Una tale impersonalità assorbe la mia coscienza; la coscienza è spersonalizzata. Io non veglio: «ciò» veglia. Forse la morte è una negazione assoluta in cui «la musica è finita» (non se ne sa nulla, d'altra parte). Ma nella sconvolgente «esperienza» dell'«il y a» si ha l'impressione di una totale impossibilità di uscirne e di «fermare la musica».

Si tratta di un tema che ho ritrovato in Maurice Blanchot, benché non parli dell'«il y a» ma del «neutro» o del «fuori».

Nella sua opera si possono reperire in proposito un gran numero di espressioni assai suggestive: parla del «trambusto» dell'essere, del suo «rumore», del suo «mormorio». Di notte, in una camera d'albergo in cui, al di là della parete, «ciò non smette di agitarsi»; «non si sa che cosa fanno accanto». Qualcosa di molto simile all'«il y a». Non si tratta più di «stati d'animo», ma di fine della coscienza oggettivante, di un rovesciamento dello psicologico. Questo è probabilmente il vero tema dei suoi romanzi e dei suoi racconti.

PHILIPPE NEMO: Intende dire che nelle opere di Blanchot non c'è né psicologia né sociologia, ma ontologia, poiché in questo «il y a», orribile o no che sia, è in gioco proprio l'essere?

EMMANUEL LÉVINAS: In Blanchot non è più essere e neppure un «qualcosa», e ciò che si dice va sempre disdetto — è un evento che non è né essere né nulla. Nel suo ultimo libro³ Blanchot lo chiama «disastro», che non significa né morte né disgrazia, ma come dell'essere che si sarebbe staccato dalla sua fissità di essere, dal suo riferimento a una stella, da ogni esistenza cosmologica: un *dis-astro*. Egli attribuisce al sostantivo disastro un significato quasi verbale. Sembra che per lui sia impossibile uscire da questa situazione sconvolgente, ossessiva.

Nel piccolo libro del 1947 del quale stiamo parlando, e come peraltro in quello del 1948 che lo segue, intitolato *Il Tempo e l'Altro*, si cercano ancora le idee a cui tengo oggi ed emergono molte intuizioni che segnano un percorso più che un punto di arrivo. Si è presentata l'esigenza di provare a uscire dall'«il y a»: uscita dal nonsenso. In *Dall'esistenza all'esistente* analizzavo altre modalità dell'essere assunto nel suo significato verbale: la fatica, la pigrizia, lo sforzo. In tali fenomeni mostravo il terrore di fronte all'essere, un arretramento impotente, un'evasione e quindi, anche in questi casi, l'ombra dell'«il y a».

PHILIPPE NEMO: Qual era la sua proposta di «soluzione»?

EMMANUEL LÉVINAS: La mia prima idea era che forse l'«essente», il «qualcosa» che si può indicare con il dito, corrisponde a un dominio dell'«il y a» che spaventa nell'essere. Parlavo così dell'essente o dell'esistente determinato come del chiarore dell'alba nell'orrore dell'«il y a», del momento in cui sorge il sole, in cui le cose appaiono per se stesse, in cui non sono portate dall'«il y a» ma lo dominano. Non si dice che il tavolo è, che le cose sono? Si riporta dunque l'essere all'esistente, e l'io vi domina già gli esistenti che possiede. Parlavo di conseguenza dell'«ipostasi» degli esistenti, cioè del passaggio per cui dall'essere si va a un *qualcosa*, dalla condizione di verbo alla condizione di cosa. L'essere che si pone, pensavo, è «salvo». Questa idea era di fatto soltanto una prima tappa, poiché l'io che esiste è ingombrato di tutti gli esistenti che domina. Secondo me l'ingombro dell'esistenza era la forma assunta dalla famosa «Cura» heideggeriana.

Da qui un movimento completamente diverso: per uscire dall'«il y a» non bisogna porsi, ma deporsi; compiere un atto di deposizione, nello stesso senso dei re depositi. La deposizione della sovranità da parte dell'io è la relazione sociale con altri, la relazione disinteressata. Lo scrivo in tre parole per rimarcare ciò che essa significa: l'uscita dall'essere.

Io diffido della parola «amore» che è svilita, ma fin da quest'eporre fine al brusio anonimo e insensato dell'essere. La liberazione dall'«il y a» mi si è presentata nella forma di una tale relazione. Da quando tutto ciò mi si è imposto e mi si è chiarito allo spirito, non ho quasi più parlato nei miei libri dell'«il y a» per se stesso. Tuttavia l'ombra dell'«il y a», e del nonsenso, mi sembrò ancora necessaria come la prova stessa del dis-inter-esse.

4. LA SOLITUDINE DELL'ESSERE

PHILIPPE NEMO: Dopo *Dall'esistenza all'esistente* lei ha scritto *Il Terzo e l'Altro*, volume in cui sono raccolte quattro conferenze tenute al Collège di filosofia di Jean Wahl.

Quali sono state le circostanze che l'hanno condotta a fare queste conferenze?

EMMANUEL LÉVINAS: Jean Wahl – al quale devo molto – era attento a tutto ciò che aveva un senso, anche al di fuori delle forme consacrate dalla tradizione alla sua manifestazione. Egli si interessava in particolare alla continuità tra l'arte e la filosofia. Riteneva necessario offrire l'occasione di ascoltare discorsi non accademici accanto alla Sorbona e proprio per questo motivo aveva fondato il Collège nel quartiere latino: era il luogo dove il non-conformismo intellettuale – e anche quello che si considerava tale – veniva tollerato e atteso.

PHILIPPE NEMO: Era il 1948. In quel periodo, dopo il grande sconvolgimento della guerra e della liberazione, molti intellettuali si occupavano dell'aspetto sociale dei problemi. Lei invece rimaneva fedele al suo progetto metafisico?

EMMANUEL LÉVINAS: Certamente. Non bisogna però dimenticare che era l'epoca in cui Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty dominavano l'orizzonte filosofico, in cui arrivava in Francia la fenomenologia tedesca e si cominciava a conoscere Heidegger. Non si discuteva soltanto di problemi sociali: erano presenti una sorta di apertura generale e curiosità per ogni cosa.

D'altra parte, non credo che la filosofia pura possa essere per davvero pura senza andare al «problema sociale».

Il Tempo e l'Altro è una ricerca sulla relazione con altri in quanto questa ha per elemento il tempo, come se il tempo fosse la trascendenza, come se fosse l'apertura per eccellenza verso altri e verso l'Altro. Questa tesi sulla trascendenza, pensata come diacronia, in cui il Medesimo è non-indifferente all'Altro senza soffocarlo in nessun modo — neppure con la coincidenza più formale con lui in una semplice simultaneità —, in cui l'estraneità del futuro non si descrive immediatamente nel suo riferimento al presente dove dovrebbe avvenire e dove sarebbe già anticipata in una protensione; questa tesi dunque, che attualmente mi preoccupa molto, trent'anni fa l'avevo soltanto intravista. Ne *Il Tempo e l'Altro* riflettevo dunque su di essa a partire da una serie di evidenze più immediate che anticipavano alcuni elementi del problema come lo vedo oggi.

PHILIPPE NEMO: «*Il fine di queste conferenze* — scrive nella prima pagina — *è mostrare che il tempo non è il fatto di un soggetto isolato e solo, ma è la relazione stessa del soggetto con altri*»⁴.

Davvero uno strano modo di cominciare, poiché esso presuppone che la solitudine è in sé un problema.

EMMANUEL LÉVINAS: La solitudine era un tema «esistenzialista». A quel tempo l'esistenza era descritta come la disperazione della solitudine, oppure come l'isolamento nell'angoscia.

Il libro rappresenta un tentativo di uscire da questo isolamento dell'esistere, così come il libro precedente era un tentativo di uscire dall'«il y a».

Anche in questo caso sono presenti due tappe. Dapprima prendo in considerazione un'«uscita» verso il mondo nella conoscenza: il mio sforzo consiste nel mostrare che il sapere è in realtà un'immanenza, e che in esso non accade nessuna lacerazione dell'isolamento dell'essere. D'altra parte, nella comunicazione del sapere ci si ritrova a lato d'altri, senza confronto con lui, e quindi non nella dirittura del di-fronte-a lui. Essere in rap-

porto diretto con altri non significa tematizzarlo e considerarlo allo stesso modo in cui si considera un oggetto conosciuto, né trasmettergli una conoscenza.

In realtà nulla è più privato del fatto di essere. L'esistenza è l'unica cosa che non posso comunicare: posso raccontarla ma non posso dividerla. La solitudine appare perciò come l'isolamento che segna l'evento stesso di essere. Il sociale sta al di là dell'ontologia.

PHILIPPE NEMO: Lei scrive inoltre: «*È una banalità affermare che non esistiamo mai al singolare. Siamo circondati da esseri e da cose con cui intratteniamo relazioni. Siamo con gli altri con la vista, con il tatto, con la simpatia, con il lavoro in comune. Tutte queste relazioni sono transitive: io tocco un oggetto, vedo l'altro, ma non sono l'altro*»⁵.

EMMANUEL LÉVINAS: Ad essere messo in discussione è proprio questo *con*, inteso come possibilità di uscire dalla solitudine. «Esistere con» rappresenta una vera condivisione dell'esistenza? Come realizzare questa condivisione? O ancora — considerato che il termine «condivisione» suggerirebbe che l'esistenza rientra nell'ordine dell'avere —: si dà una partecipazione all'essere che ci faccia uscire dalla solitudine?

PHILIPPE NEMO: Si può condividere quello che si ha, non si può condividere ciò che si è?

EMMANUEL LÉVINAS: Anche in Heidegger la relazione fondamentale dell'essere non è quella con altri, ma quella con la morte, dove si denuncia tutto ciò che vi è di non-autentico nella relazione con altri, poiché si muore soli.

PHILIPPE NEMO: Lei continua affermando: «*Io sono totalmente solo, perciò l'essere in me, il fatto che esisto, il mio esistere costituisce l'elemento assolutamente intransitivo, qualcosa senza intenzionalità e senza rapporto. Tra esseri ci si può scambiare tutto,*

tranne l'esistere, e in questo senso essere significa isolarsi attraverso l'esistere. In quanto sono, io sono monade. Io sono senza porte né finestre proprio a causa dell'esistere, e non per un qualche contenuto incommunicabile dentro di me: In quanto incommunicabile, significa che [l'esistere] è radicato nel mio essere, che rappresenta la cosa più privata in me, così che ogni ampliamento della mia conoscenza e dei miei mezzi per esprimermi non ha conseguenze sulla mia relazione con l'esistere, relazione interiore per eccellenza».

EMMANUEL LÉVINAS: Bisogna capire bene, tuttavia, che la solitudine non è, in quanto tale, il tema principale di queste riflessioni: è soltanto uno dei segni dell'essere. Non si tratta di uscire dalla solitudine, ma piuttosto di uscire dall'essere.

PHILIPPE NEMO: La prima soluzione, quindi, è l'uscita da sé costituita dal rapporto verso il mondo nella conoscenza e in quelli che lei chiama i «nutrimenti».

EMMANUEL LÉVINAS: Con questo termine mi riferisco a tutti i nutrimenti terrestri: i godimenti con i quali il soggetto inganna la sua solitudine. La stessa espressione «ingannare la propria solitudine» indica il carattere illusorio e puramente apparente di questa uscita da sé. Per quanto riguarda la conoscenza, è per essa senza una relazione con ciò che viene eguagliato e inglobato, con ciò di cui si sospende l'alterità, con ciò che diventa immamente, perché è alla mia misura e alla mia portata. Penso all'affermazione di Cartesio secondo la quale il *cogito* può darsi il suo le e il cielo; l'unica cosa che non può darsi è l'idea dell'Infinito. La conoscenza è sempre un'adeguazione tra il pensiero e ciò che esso pensa. In ultima analisi nella conoscenza c'è un'impossibilità di uscire da sé, e quindi la socialità non può avere la sua stessa struttura.

PHILIPPE NEMO: Questo è paradossale, per certi versi. Per la coscienza comune la conoscenza è, al contrario e quasi per definizione, ciò che ci fa uscire da noi stessi. Lei afferma invece che

nella conoscenza, persino degli astri, di ciò che è più lontano, restiamo nell'elemento del «medesimo»?

EMMANUEL LÉVINAS: La conoscenza è sempre stata interpretata come assimilazione. Anche le scoperte più sorprendenti finiscono per essere assorbite, comprese, con tutto ciò che di «prendere» si trova nel «comprendere».

La conoscenza più audace e lontana non ci mette in comunione con il veramente altro, non rimpiazza la socialità: la conoscenza è ancora e sempre una solitudine.

PHILIPPE NEMO: A questo proposito lei parla della conoscenza come di una luce: ciò che viene chiarificato è per ciò stesso posseduto.

EMMANUEL LÉVINAS: O può essere posseduto. Persino le stelle più lontane.

PHILIPPE NEMO: L'uscita dalla solitudine è invece uno spossamento oppure una de-pres-a?

EMMANUEL LÉVINAS: La socialità è un modo diverso di uscire dall'essere rispetto alla conoscenza. Ne *Il Tempo e l'Altro* l'argomentazione non è condotta fino in fondo, ma allora era il tempo ad apparirmi una liberazione dell'esistenza. Nella relazione con altri quel libro fa emergere innanzitutto delle strutture non riducibili all'intenzionalità e mette in dubbio l'idea husserliana che l'intenzionalità rappresenti la spiritualità stessa dello spirito. Cerca inoltre di comprendere il ruolo del tempo in questa relazione: il tempo non è una semplice esperienza della durata, ma un dinamismo che ci conduce altrove rispetto alle cose che possediamo. Come se nel tempo ci fosse un movimento al di là di ciò che è identico a noi. Il tempo come relazione all'alterità inattingibile, e quindi interruzione del ritmo e dei suoi ritorni. In quel testo le due analisi più importanti che sostengono questa tesi riguardano da una parte la relazione erotica, relazione —

senza confusione -- con l'alterità del femminile, e dall'altra la relazione di paternità che va da me a un altro il quale, in un certo senso, è ancora me e tuttavia resta assolutamente altro; temporalità simile alla concretezza e al paradosso logico della fecondità. Relazioni con l'alterità che rompono con quelle in cui il Medesimo domina o assorbe o ingloba l'Altro, e di cui il modello è il sapere.

5. L'AMORE E LA FILIAZIONE

PHILIPPE NEMO: Nonostante alcune metafore suggeriscano che l'amore è conoscenza, la prima analisi in cui la relazione all'*altro* rompe con il modello del soggetto che conosce un oggetto sarebbe quella riguardante l'*eros*. L'alterità di altri sarebbe significativa come il futuro del tempo?

EMMANUEL LÉVINAS: Nell'*eros* si esalta un'alterità tra esseri non riducibile alla differenza logica o numerica che distingue formalmente un qualsiasi individuo da un qualsiasi altro. L'alterità erotica, però, non si iscrive neppure nei limiti dell'alterità dovuta ad attributi diversi che differenziano esseri comparabili. Il femminile è altro per un essere maschile non soltanto perché di natura diversa, ma anche perché l'alterità è, in qualche modo, la sua natura. Nella relazione erotica non è questione di un attributo altro in altri, ma di un attributo di alterità in lui. Ne *Il Tempo e l'Altro*, dove il maschile e il femminile non sono pensati nella reciprocità neutra che comanda il loro commercio interpersonale, dove l'io del soggetto è posto nella sua virilità e dove è ricercata inoltre -- si tratta di puro anacronismo? -- la struttura ontologica propria della femminilità (di cui dirò qualcosa fra poco), il femminile è descritto come il *da sé altro*, come l'origine del concetto stesso dell'alterità. Che cosa importano la pertinenza ultima di questi punti di vista e i notevoli correttivi che essi richiedono! Permettono di cogliere in quale senso, irriducibile a quello della differenza numerica e della differenza di natura, si può pensare l'alterità che comanda la relazione erotica, nella quale niente riduce l'alterità che in essa si esalta. Nella relazione

amorosa l'alterità e la dualità non scompaiono, del tutto all'opposto di quanto avviene nella conoscenza che è soppressione dell'alterità e che nel «sapere assoluto» di Hegel celebra «l'identità dell'identico e del non-identico». È una falsa idea romantica quella dell'amore come una confusione di due esseri. Il patetico della relazione erotica è il fatto di essere due, e il fatto che in essa l'altro è assolutamente altro.

PHILIPPE NEMO: Sarebbe il non-conoscere-altri a costituire la relazione?

EMMANUEL LÉVINAS: In questo caso il non-conoscere non va inteso come una *privazione* della conoscenza. L'imprevedibilità è la forma dell'alterità solo rispetto alla conoscenza: per quest'ultima l'altro è essenzialmente imprevedibile. Nell'eros, invece, l'alterità non è sinonimo di imprevedibilità. Non è per un fallimento del sapere che l'amore è amore.

PHILIPPE NEMO: Le ricordo alcuni passi del capitolo che, appunto ne *Il Tempo e l'Altro*, lei dedica alla relazione amorosa.

«La differenza tra i sessi non è la dualità di due termini complementari, perché questi presuppongono un tutto preesistente. Ora, dire che la dualità sessuale presuppone un tutto significa porre in par-tenza l'amore come fusione. Il carattere patetico dell'amore consiste invece in una insuperabile dualità degli esseri: è una relazione con ciò che si sottrae per sempre. La relazione non neutralizza ipso facto l'alterità: la conserva. In questo caso l'altro in quanto altro non è un oggetto che diventa nostro o che si identifica con noi; l'altro si ritrae al contrario nel suo mistero. In questo concetto del femminile mi interessa non soltanto l'inconoscibile, ma un modo d'essere che consiste nel sottrarsi alla luce. Nell'esistenza il femminile è un evento diverso da quello della trascendenza spaziale o dell'espressione, che vanno verso la luce: è una fuga dinanzi alla luce. Il modo di esistere del femminile consiste nel nascondersi, o nel pudore. Inoltre l'alterità del femminile non è una semplice exteriorità d'oggetto, ed essa non è costituita neppure da un'opposizione di volontà».

«[...] La trascendenza del femminile consiste nel ritirarsi altrove, movimento opposto a quello della coscienza. Non per questo, però, è inconscio o subconscio, e io non vedo altra possibilità se non chiamarlo mistero. Mentre ponendo altri come libertà, pensandolo in termini di luce, si è costretti a confessare il fallimento della comunicazione, qui ho ammesso soltanto lo scacco del movimento che tende a impadronirsi o a possedere una libertà. Si può ammettere una comunicazione nell'eros soltanto mostrando in che cosa l'eros si differenzia dal possesso e dal potere. Esso non è né una lotta, né una fusione, né una conoscenza. Bisogna riconoscere il suo posto eccezionale tra le relazioni: è la relazione con l'alterità, con il mistero, cioè con l'avvenire, con ciò che, in un mondo in cui tutto si trova là, non si trova mai là».

EMMANUEL LÉVINAS: Come vede, quest'ultima affermazione attesta la preoccupazione di pensare insieme il tempo e l'altro. D'altra parte tutte queste allusioni alle differenze ontologiche tra il maschile e il femminile sembrerebbero forse meno arcaiche se esse, anziché dividere l'umanità in due specie (o in due generi), significassero che la partecipazione del maschile e del femminile è propria di ogni essere umano.

Sarebbe, questo, il senso dell'enigmatico versetto di Genesi 1, 27, «maschio e femmina li creò»?

PHILIPPE NEMO: Lei continua con un'analisi della voluttà: «In realtà ciò che è accarezzato non è toccato. La carezza non cerca la morbidezza velutata o il tepore della mano offerta nel contatto. L'assenza della carezza è il suo stesso cercare, poiché essa non sa cosa cerca. Questo "non sapere", questo disordine fondamentale costituisce l'aspetto essenziale della carezza. È come un gioco con qualcosa che si sottrae, e un gioco assolutamente privo di progetto e di piano, non con ciò che può divenire nostro e identificarsi con noi, ma con qualcosa d'altro, sempre altro, sempre inaccessibile, sempre a venire. E la carezza è l'attesa di questo avvenire puro senza contenuti».

Esiste una seconda figura di relazione con altri che non è una relazione di conoscenza e realizza in modo autentico l'uscita

fuori dall'essere, e che implica anch'essa la dimensione del tempo: è la filialità.

EMMANUEL LÉVINAS: La filialità è ancora più misteriosa: è una relazione con altri in cui altri è radicalmente altro, e in cui tuttavia è in qualche modo me. L'io del padre ha a che fare con un'altra che è sua, senza essere né possesso né proprietà.

PHILIPPE NEMO: Lei afferma che il figlio rappresenta delle possibilità impossibili per il padre e che sono però le *sue* possibilità?

EMMANUEL LÉVINAS: Una volta da Jean Wahl ho tenuto una conferenza sulla filialità alla quale ho voluto dare il titolo «Al di là del possibile», come se nella fecondità – e a partire dalle possibilità dei figli – il mio essere oltrepassasse le possibilità inscritte nella natura di un essere. Ci tengo a sottolineare lo sconvolgimento – che la filialità significa – da una parte della condizione ontologica e anche logica della sostanza, dall'altra della soggettività trascendentale.

PHILIPPE NEMO: Lei considera questo sconvolgimento un tratto propriamente ontologico e non soltanto un accidente psicologico, o forse un'astuzia della biologia?

EMMANUEL LÉVINAS: Penso che gli «accidenti» psicologici siano i modi in cui si manifestano le relazioni ontologiche.

Lo psicologico non è una contingenza.

Considerare le possibilità dell'altro come proprie possibilità, poter uscire dalla chiusura della propria identità e da ciò che è assegnato verso qualcosa che non è assegnato ma che comunque è proprio: ecco la paternità. In essa questo avvenire al di là del mio essere proprio, dimensione costitutiva del tempo, assume un contenuto concreto. Chi non ha figli non deve leggersi una qualche forma di disprezzo: la filialità biologica è soltanto la prima figura della filialità, che può benissimo essere concepita come relazione

tra esseri umani senza legame di parentela biologica. È possibile avere un atteggiamento paterno nei confronti d'altri. Considerare altri come proprio figlio significa per l'appunto stabilire con lui le relazioni che io chiamo «al di là del possibile».

PHILIPPE NEMO: Può farci qualche esempio di filiazione spirituale? È possibile individuare qualcosa di simile nella relazione da maestro a discepolo?

EMMANUEL LÉVINAS: Filiazione e fraternità – relazioni parentali senza basi biologiche –, metafore correnti della nostra vita quotidiana: la relazione da maestro a discepolo le implica sicuramente ma non è ad esse riducibile.

PHILIPPE NEMO: Lei scrive: «La paternità è una relazione con un estraneo che, pur essendo altri, è me; la relazione dell'io con un me stesso che tuttavia è estraneo a me. Il figlio infatti non è semplicemente la mia opera, come una poesia o un oggetto fabbricato, e non è neppure una mia proprietà. Né le categorie del potere né quelle dell'avere possono designare la relazione con il figlio. Né la nozione di causa né quella di proprietà permettono di cogliere il fatto della fecondità. Io non ho mio figlio: io sono in qualche modo mio figlio. In questo caso, però, le parole "io sono" hanno un significato diverso da quello eleatico o platonico. In questo verbo esistere sono presenti una molteplicità e una trascendenza che mancano perfino alle analisi esistenzialiste più ardite. D'altra parte il figlio non è un mia prova o la mia sofferenza: è un io, è una persona. L'alterità del figlio, infine, non è quella di un alter ego; la paternità non è una simpatia con la quale posso mettermi al posto del figlio. Sono mio figlio attraverso il mio essere, e non attraverso la simpatia [...]. La libertà diviene e il tempo si compie non secondo la categoria di causa, ma secondo la categoria del padre [...]. La paternità non è semplicemente un rinnovamento del padre nel figlio e la sua confusione con lui. Essa è anche l'esteriorità del padre rispetto al figlio. La paternità è un esistere pluralista?».

6. SEGRETO E LIBERTÀ

PHILIPPE NEMO: Oggi parleremo di *Totalità e Infinito*, libro del 1961 che, insieme a *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, è una delle sue principali opere di filosofia.

Il titolo contiene in se stesso un problema o una domanda. In che cosa si oppongono «totalità» e «infinito»?

EMMANUEL LÉVINAS: Nella critica della totalità già presente nell'accostamento di queste due parole si trova un riferimento alla storia della filosofia, che può essere interpretata come un tentativo di sintesi universale, cioè come una riduzione di ogni esperienza, di tutto ciò che è sensato, a una totalità in cui la coscienza racchiude il mondo, non lasciando nulla al di fuori di sé, e diventa quindi pensiero assoluto. La coscienza di sé è nello stesso tempo la coscienza del tutto.

Nella storia della filosofia ci sono state poche proteste contro questa totalizzazione. Per quanto mi riguarda, ho incontrato per la prima volta una critica radicale della totalità nella filosofia di Franz Rosenzweig, la quale rappresenta essenzialmente una discussione di Hegel. Questa critica prende il via dall'esperienza della morte: nella misura in cui l'individuo inglobato nella totalità non ha vinto l'angoscia della morte, né rinunciato al suo destino particolare, non si trova a proprio agio nella totalità o, se si vuole, la totalità non si è «totalizzata». In Rosenzweig si ha dunque una disgregazione della totalità, e l'apertura di una via completamente diversa nella ricerca del sensato.

PHILIPPE NEMO: Una via non esplorata dalla filosofia occidentale, che le ha preferito in blocco quella dei sistemi?

EMMANUEL LÉVINAS: Si tratta in effetti di tutto il cammino della filosofia occidentale che approda al pensiero di Hegel, il quale può sembrare con buone ragioni il punto di arrivo della filosofia stessa. Questa nostalgia della totalità si può osservare in tutta la riflessione occidentale, nella quale lo spirituale e il sensato dimorano pur sempre nel sapere. Come se la totalità fosse stata persa, e questa perdita costituisse il peccato dello spirito. Di conseguenza è la visione panoramica del reale a costituire la verità e a soddisfare pienamente lo spirito.

PHILIPPE NEMO: A suo modo di vedere, questa visione globalizzante, caratteristica dei grandi sistemi filosofici, costituisce un insulto a un'altra esperienza del senso?

EMMANUEL LÉVINAS: L'esperienza irriducibile e ultima della relazione mi sembra in effetti trovarsi altrove. Essa si trova non nella sintesi, ma nel faccia a faccia degli umani, nella socialità, nella sua significazione morale.

Bisogna però capire che la moralità non si aggiunge come uno strato secondario, al di sopra di una riflessione astratta sulla totalità e sui suoi pericoli: la moralità ha una portata indipendente e preliminare. La filosofia prima è un'etica.

PHILIPPE NEMO: Nell'opporci all'idea che tutto il senso possa venire totalizzato fino in fondo in un unico sapere, lei individua cose che definisce «non-sintetizzabili». Si tratta delle situazioni etiche?

EMMANUEL LÉVINAS: Il non-sintetizzabile per eccellenza è sicuramente la relazione tra uomini. Ci si può chiedere anche se l'idea di Dio, in particolare come è pensata da Cartesio, possa far parte di una totalità dell'essere, e se essa non sia piuttosto trascendente rispetto all'essere. Il termine «trascendenza» significa proprio che non si possono pensare insieme Dio e l'essere.

Allo stesso modo, nella relazione interpersonale non si tratta di pensare insieme me e l'altro: si tratta di essere di fronte. La vera unione o il vero insieme non è un insieme di sintesi, ma un insieme del faccia a faccia.

PHILIPPE NEMO: Le ricordo un altro esempio di non-sintetizzabile citato nel libro: una vita umana, dalla nascita alla morte, può essere scritta da qualcun altro, ovviamente da chi non è morto, che lei chiama il sopravvissuto o lo storico.

Ora, ognuno si rende conto che esiste una differenza irriducibile tra il percorso della propria vita e ciò che di esso verrà consegnato in seguito attraverso la successione cronologica degli avvenimenti della storia e del mondo. Quindi la mia vita e la storia non formano una totalità?

EMMANUEL LÉVINAS: I due punti di vista sono infatti assolutamente non-sintetizzabili. Tra gli uomini è assente questa sfera del comune che viene presupposta da ogni sintesi.

L'elemento comune che permette di parlare di una società organizzata, e grazie al quale l'uomo assomiglia alle cose e si individualizza come una cosa, non è primario. La vera soggettività umana è indiscernibile, secondo l'espressione di Leibniz, e perciò gli uomini non stanno insieme come individui di un genere. Questo si è sempre saputo parlando del segreto della soggettività, ridicolizzato però da Hegel: parlare così andava bene per il pensiero romantico...

PHILIPPE NEMO: Dato che il segreto vi è inammissibile, c'è del totalitarismo nel pensiero della totalità?

EMMANUEL LÉVINAS: La mia critica della totalità ha fatto seguito, in effetti, a un'esperienza politica che non abbiamo ancora dimenticato.

PHILIPPE NEMO: Parliamo di filosofia politica. In *Totalità e Infinito* lei cerca di fondare la «socialità» su qualcosa di diverso

rispetto a un concetto globale e sintetico de «la» società. Ecco le sue parole: «*Il reale non deve essere determinato soltanto nella sua oggettività storica, ma anche a partire dal segreto, che spezza la continuità del tempo storico a partire dalle intenzioni interiori. Il pluralismo della società è possibile soltanto prendendo il via da questo segreto*»¹⁰. Una società rispettosa delle libertà non potrebbe avere quindi a fondamento semplicemente il «liberalismo», teoria oggettiva della società secondo la quale quest'ultima funziona meglio quando si lasciano andare le cose in modo liberale. Un tale liberalismo farebbe dipendere la libertà da un principio oggettivo e non dal segreto essenziale delle vite. La libertà sarebbe allora del tutto relativa: basterebbe dimostrare oggettivamente la maggiore efficienza di un certo tipo di organizzazione, sul piano politico o economico, perché la libertà resti senza voce. Per fondare una società autenticamente libera serve niente meno che l'idea metafisica del «segreto»?

EMMANUEL LÉVINAS: *Totalità e Infinito* è il primo dei miei libri ad andare in questa direzione: esso intende porre il problema del contenuto della relazione intersoggettiva. Quello che abbiamo affermato fino ad adesso, infatti, è soltanto negativo.

Successivamente la mia preoccupazione è stata questa: in che cosa consiste positivamente questa «socialità» differente dalla socialità totale e addizionale?

Il passo da lei citato rimane ancora abbastanza formale rispetto a ciò che oggi mi sembra l'essenziale.

Le mie affermazioni non devono indurre a pensare che io sostituisca in qualche modo la ragione e l'aspirazione della ragione all'universalità: tento soltanto di dedurre la necessità di un sociale razionale dalle esigenze stesse dell'intersoggettivo così come lo descrivo. È estremamente importante sapere se la società nel significato corrente del termine è il risultato di una limitazione del principio che l'uomo è un lupo per l'uomo, o se al contrario provenga dalla limitazione del principio che l'uomo è per l'uomo. Il sociale con le sue istituzioni, le sue forme universali, le sue leggi, deriva dal fatto che sono stati posti dei limiti alle

conseguenze della guerra tra gli uomini, oppure dal fatto che è stato limitato l'infinito che si apre nella relazione etica dell'uomo all'uomo?

PHILIPPE NEMO: Nel primo caso si è di fronte a una concezione della politica che ne fa una regolazione interna alla società, come in una società di api o di formiche: è una concezione naturalistica e «totalitaria». Nel secondo è presente invece una regolazione superiore, di un'altra natura, etica, che sovrasta la politica?

EMMANUEL LÉVINAS: La politica, in effetti, deve poter essere sempre controllata e criticata a partire dall'etica. Questa seconda forma di socialità renderebbe giustizia al segreto che rappresenta per ciascuno la propria vita, segreto che scaturisce non da una chiusura che isolerebbe qualche ambito rigorosamente privato di un'interiorità inaccessibile, ma dalla responsabilità per altri. La responsabilità per altri nel suo avvento etico è incredibile, ad essa non ci si può sottrarre, ed è quindi principio di individuazione assoluta.

7. IL VOLTO

PHILIPPE NEMO: In *Totalità e Infinito* lei parla a lungo del volto, uno dei suoi temi ricorrenti. In che cosa consiste e a che cosa serve questa fenomenologia del volto, vale a dire l'analisi di ciò che accade quando guardo altri faccia a faccia?

EMMANUEL LÉVINAS: Non so se si può parlare di «fenomenologia» del volto, poiché la fenomenologia descrive ciò che appare. Allo stesso modo mi chiedo se si può parlare di uno sguardo rivolto verso il volto, dato che lo sguardo è conoscenza e percezione. Penso piuttosto che l'accesso al volto è immediatamente etico. Quando lei vede un naso, degli occhi, una fronte, un mento e può descriverli si rivolge ad altri come se questi fosse un oggetto. Il modo migliore di incontrare altri è di non notare il colore dei suoi occhi! Quando si osserva il colore degli occhi non si è in relazione sociale con altri. La relazione con il volto può senz'altro essere dominata dalla percezione, ma il volto in quanto volto non vi si riduce.

C'è innanzitutto la dirittura stessa del volto, la sua esposizione diretta, senza difesa. La pelle del volto è quella che rimane più nuda, più spoglia: la più nuda, benché di una nudità dignitosa; la più spoglia, dato che nel volto si trova una povertà essenziale, provata dal fatto che si cerca di mascherarla assumendo delle pose e dandosi un contegno. Il volto è esposto, minacciato, come se ci invitasse a un atto di violenza, e allo stesso tempo il volto è ciò che ci vieta di uccidere.

PHILIPPE NEMO: I racconti di guerra ci dicono infatti che è difficile uccidere qualcuno che ti guarda in faccia.

EMMANUEL LÉVINAS: Il volto è significazione, e significazione senza contesto. Intendo cioè affermare che nella retitudine del suo volto altri non è un personaggio in un contesto. Di solito si è un «personaggio»: si è professore alla Sorbona, vicepresidente del Consiglio di Stato, figlio di un tale, tutto ciò che si trova nel passaporto, il modo di vestirsi e di presentarsi. E ogni significazione, nel senso corrente del termine, è relativa a un tale contesto: il senso di qualcosa sta nella sua relazione a qualcos'altro. Il volto, al contrario, è senso da solo: tu sei tu.

Si può quindi dire che il volto non è «visto»: è ciò che non può diventare un contenuto afferrabile dal pensiero. Il volto è l'incontenibile, conduce al di là, e per questo la sua significazione lo fa uscire dall'essere in quanto correlativo di un sapere. La visione al contrario è la ricerca di un'adequazione, è ciò che assorbe l'essere per eccellenza, mentre la relazione con il volto è immediatamente etica. Il volto è ciò che non si può uccidere o, almeno, ciò il cui *sensu* consiste nel dire «tu non ucciderai». È vero, l'omicidio è un fatto banale: si può uccidere altri. L'esigenza etica non è una necessità ontologica. Il divieto di uccidere non rende impossibile l'omicidio, anche se l'autorità del divieto permane nella cattiva coscienza del male compiuto – malignità del male. Essa si trova anche nelle Scritture, alle quali l'umanità dell'uomo è esposta nella misura in cui è impegnata nel mondo. A dire il vero, però, l'apparizione nell'essere di queste «stranezze etiche» – umanità dell'uomo – è una lacerazione dell'essere. Essa è significante anche se l'essere si riannoda e si riprende.

PHILIPPE NEMO: Altri è volto. Ma altri, ugualmente, mi parla e io gli parlo. Il discorso umano è dunque un ulteriore modo di infrangere ciò che lei chiama «totalità»?

EMMANUEL LÉVINAS: Certamente. Volto e discorso sono legati: il volto parla.

E parla in quanto è esso stesso a rendere possibile, e a cominciare, ogni discorso. Poco fa ho rifiutato la nozione di visione per descrivere la relazione autentica con altri: proprio il discorso, e più esattamente la risposta o la responsabilità, è questa relazione autentica.

PHILIPPE NEMO: Visto che la relazione etica è al di là del sapere e che, d'altra parte, è assunta in modo autentico dal discorso, significa che anche il discorso non appartiene all'ordine del sapere?

EMMANUEL LÉVINAS: Nel discorso ho sempre distinto il *dire* e il *detto*. Che il *dire* debba comportare un *detto* è una necessità dello stesso ordine di quella che impone una società con leggi, istituzioni e relazioni sociali. Il *dire*, invece, è il fatto che di fronte al volto io non resto semplicemente là a contemplarlo: gli rispondo. Il *dire* è un modo di salutare altri, ma salutare altri significa già rispondere di lui. È difficile tacere in presenza di qualcuno, e questa difficoltà deriva in ultima analisi dalla significazione propria del *dire*, qualunque sia il *detto*.

Bisogna parlare di qualcosa, della pioggia o del bel tempo non ha importanza, ma bisogna parlare, rispondere a lui e rispondere già di lui.

PHILIPPE NEMO: Lei dice che nel volto di altri c'è un «elevatione», un'«altezza». Altri è più alto di me. Che cosa intende dire?

EMMANUEL LÉVINAS: Il «tu non ucciderai» è la prima parola del volto, e si tratta di un ordine. Nell'apparizione del volto si trova un comandamento, come se mi parlasse un maestro. Nello stesso tempo, tuttavia, il volto di altri è spoglio: è il povero per il quale io posso tutto e al quale devo tutto. E io, chiunque io sia, proprio in quanto «prima persona», sono colui che ha sufficienti risorse per rispondere all'appello.

PHILIPPE NEMO: Si ha la tentazione di dirle: sì, in alcuni casi... A volte, al contrario, l'incontro di altri avviene nei modi della violenza, dell'odio e del disprezzo.

EMMANUEL LÉVINAS: Senza dubbio. Io penso però che, qualunque sia il motivo che spiega questo rovesciamento, l'analisi del volto così come l'ho appena proposta, con la signoria d'altri e la sua povertà, con la mia sottomissione e la mia ricchezza, è primaria: è il presupposto di tutte le relazioni umane. In mancanza di tutto ciò, di fronte a una porta aperta non diremmo neppure: «Prego, dopo di Lei!». Quello che ho cercato di descrivere è un «Prego, dopo di Lei!» originario.

Lei ha parlato della passione dell'odio. Temevo un'obiezione molto più grave: com'è possibile punire e reprimere? Com'è possibile che esista una giustizia? A determinare le leggi e a instaurare la giustizia sono la presenza di fatto della molteplicità degli uomini e quella del terzo accanto ad altri. Se sono solo con l'altro, gli devo tutto; c'è il terzo, però. Io so che cos'è il mio prossimo in rapporto al terzo? So se il terzo è in sintonia con lui o se è la sua vittima? Chi è il mio prossimo? Di conseguenza bisogna soppesare, pensare, giudicare, comparando l'incomparabile. La relazione interpersonale che stabilisco con altri devo stabilirla anche con gli altri uomini. È perciò necessario moderare questo privilegio d'altri, e di qui deriva la giustizia. Questa, esercitata dalle istituzioni, che sono inevitabili, deve sempre essere controllata dalla relazione interpersonale iniziale.

PHILIPPE NEMO: Ecco dunque l'esperienza cruciale nella sua metafisica, quella che rende possibile l'uscita dall'ontologia di Heidegger come ontologia del Neutro, ontologia senza morale.

È a partire da questa esperienza etica che lei costruisce un'etica? In un secondo momento, infatti, l'etica è fatta di regole. Bisogna stabilire queste regole?

EMMANUEL LÉVINAS: Il mio compito non è di costruire l'etica: tento soltanto di cercarne il senso. Infatti non credo che ogni filosofia debba essere programmatica. È soprattutto Husserl che ha proposto l'idea di un programma della filosofia. Si può certamente costruire un'etica in funzione di ciò che ho appena detto, ma non è questo il mio tema specifico.

PHILIPPE NEMO: Può precisare in che cosa la scoperta dell'etica nel volto rompe con le filosofie della totalità?

EMMANUEL LÉVINAS: Il sapere assoluto, così come è stato cercato, promesso o raccomandato dalla filosofia, è un pensiero dell'Uguale. Nella verità l'essere è catturato. Nonostante si sappia che la verità non è mai definitiva, si promette una verità più completa e adeguata. L'essere finito che siamo non può ovviamente esaurire il compito del sapere. Nonostante questo, e pur entro i limiti in cui tale compito viene raggiunto, esso consiste proprio nel fare in modo che l'Altro divenga il Medesimo. Al contrario l'idea dell'Infinito implica un pensiero dell'Ineguale.

Io prendo il via dall'idea cartesiana dell'infinito, in cui l'*idea* di questa idea, cioè ciò che questa idea intenziona, è infinitamente più grande dell'atto stesso con cui lo si pensa. C'è sproporzione tra l'atto e ciò a cui l'atto fa accedere. Secondo Cartesio si tratta di una delle prove dell'esistenza di Dio: siccome il pensiero non avrebbe potuto produrre qualcosa che lo supera, ne viene necessariamente che l'idea dell'Infinito deve essere stata posta in noi da un Dio infinito, e che bisogna quindi ammettere. A interessarmi non è però la prova cercata da Cartesio. Meravigliato, rifletto sulla sproporzione tra ciò che egli chiama la «realità oggettiva» e la «realità formale» dell'idea di Dio, proprio sul paradosso – così antichico – di un'idea «posta» in me, mentre Socrate ci ha insegnato che è impossibile *mettere* un'idea in un pensiero senza averla già trovata in esso.

Allora, nel volto, così come io ne descrivo l'approccio, si produce il superamento dell'atto attraverso ciò a cui l'atto stesso conduce. Nell'accesso al volto è presente sicuramente anche un accesso all'idea di Dio.

In Cartesio l'idea dell'Infinito resta un'idea teoretica, una contemplazione, un sapere. Io penso invece che la relazione all'Infinito non sia un sapere: è un Desiderio.

Ho tentato di descrivere la differenza tra Desiderio e bisogno con il fatto che il Desiderio non può essere soddisfatto, che in qualche modo si nutre dei propri appetiti e cresce con la sua

soddisfazione. E anche con il fatto che il Desiderio è come un pensiero che pensa più di quanto non pensi, o più di ciò che pensa. Struttura paradossale, senza dubbio, ma non più della presenza dell'Infinito in un atto finito.

8. LA RESPONSABILITÀ PER ALTRI

PHILIPPE NEMO: In *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, l'ultimo suo grande libro pubblicato, lei parla della responsabilità morale. Husserl aveva già parlato della responsabilità, ma di una responsabilità per la verità, mentre Heidegger aveva parlato dell'autenticità. Lei invece che cosa intende per responsabilità?

EMMANUEL LÉVINAS: Parlo della responsabilità come della struttura essenziale, primaria, fondamentale della soggettività; e descivo di conseguenza la soggettività in termini etici. Qui l'etica non si aggiunge come un supplemento rispetto a una base esistenziale preliminare: il nodo stesso del soggetto si stringe proprio nell'etica intesa come responsabilità. Io intendo la responsabilità come responsabilità per altri, quindi come responsabilità per ciò che non è affar mio, o anche che non mi riguarda; ovvero: chi mi fissa è avvicinato da me in quanto volto.

PHILIPPE NEMO: Avendo scoperto altri nel suo volto, in che modo lo si scopre come colui verso il quale si è responsabili?

EMMANUEL LÉVINAS: Descrivendo il volto positivamente, e non soltanto negativamente. Lei si ricorda ciò che dicevamo: l'avvicinamento al volto non appartiene all'ordine della pura e semplice percezione, dell'intenzionalità che va verso l'adeguazione. In positivo affermo che appena altri mi guarda io ne sono responsabile, anche senza dover *assumere* nessuna responsabilità nei suoi confronti: la sua responsabilità *mi incombe*. Si tratta di una responsabilità che va al di là di ciò che faccio. Di solito si

è responsabili di ciò che si fa in prima persona. In *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* sostengo che la responsabilità è all'origine un *per altri*, vale a dire che sono responsabile della sua stessa responsabilità.

PHILIPPE NEMO: Relativamente a quali aspetti questa responsabilità per altri definisce la struttura della soggettività?

EMMANUEL LÉVINAS: La responsabilità non è un semplice attributo della soggettività, come se quest'ultima esistesse già in se stessa, prima della relazione etica. La soggettività non è un *per sé*: ancora una volta essa è, fin da subito, per un altro. La prossimità d'altri è presentata nel libro come il fatto che altri non è semplicemente vicino a me nello spazio, o vicino come un parente, ma si avvicina a me essenzialmente in quanto mi sento – in quanto sono – responsabile di lui. Si tratta di una struttura che non assomiglia affatto alla relazione intenzionale che, nella conoscenza, ci mette in contatto con l'oggetto – qualunque sia questo oggetto, fosse pure un oggetto umano. La prossimità non si concilia con questa intenzionalità, in particolare non si riduce al fatto che altri mi sia conosciuto.

PHILIPPE NEMO: Posso conoscere qualcuno alla perfezione senza che questa conoscenza diventi mai, per se stessa, una prossimità?

EMMANUEL LÉVINAS: No. Il legame con altri si stringe soltanto come responsabilità, sia che essa venga accettata o rifiutata, sia che si sappia o no come assumerla, sia che si possa o no fare qualcosa di concreto per altri. Dire «*ecommi*», fare qualcosa per un altro, donare: essere spirito umano significa questo.

L'incarnazione della soggettività umana garantisce la sua spiritualità (non riesco a immaginare cosa potrebbero mai donarsi gli angeli o come potrebbero aiutarsi reciprocamente). Diaconia prima di ogni dialogo: io analizzo la relazione interumana come se nella prossimità con altri – al di là dell'immagine che mi fac-

cio dell'altro uomo – il suo volto, l'espressivo in altri (e in questo senso tutto il corpo umano è, più o meno, volto), fosse ciò che mi *ordina* di servirlo. Ricorro a questa formula estrema: il volto mi chiede e mi ordina. La sua significazione è un ordine significativo. Preciso che il volto significa un ordine nei miei confronti, ma non nel modo in cui un qualsiasi segno significa il suo significato: questo ordine è la significanza stessa del volto.

PHILIPPE NEMO: Del volto lei dice contemporaneamente «mi chiede» e «mi ordina». Non c'è contraddizione?

EMMANUEL LÉVINAS: Il volto mi chiede come si chiede a qualcuno a cui si comanda, come quando si dice: «*Le si chiede*».

PHILIPPE NEMO: Ma altri non è anch'egli responsabile nei miei confronti?

EMMANUEL LÉVINAS: Forse, ma questo è affar *suo*. In *Totalità e Infinito* uno dei temi fondamentali, del quale non abbiamo ancora parlato, è che la relazione intersoggettiva è una relazione non-simmetrica. In questo senso io sono responsabile d'altri senza aspettarmi di essere ricambiato, anche se dovesse costarmi la vita. L'inverso è affar *suo*. Io sono soggezione ad altri proprio nella misura in cui la relazione tra altri e me non è reciproca, e io sono «soggetto» essenzialmente in questo senso. Sono io che sopporto tutto. Lei conosce certamente questa affermazione di Dostoevskij: «*Siamo tutti colpevoli di tutto e di tutti davanti a tutti, e io più degli altri*»¹¹. Non a causa dell'una o dell'altra colpa effettivamente mia, a causa di errori che avrei commesso, ma perché io sono responsabile di una responsabilità totale che risponde di tutti gli altri e di tutto negli altri, anche della loro responsabilità. L'io ha sempre una responsabilità *in più* rispetto a tutti gli altri.

PHILIPPE NEMO: Questo significa che se gli altri non fanno quello che devono fare è a causa mia?

EMMANUEL LÉVINAS: Da qualche parte mi è capitato di dire – è un'affermazione che non amo molto citare perché deve essere completata da altre considerazioni – che io sono responsabile delle persecuzioni che subisco. Ma solamente io! I miei «vicini» o «il mio popolo» sono già gli altri e, per loro, io reclamo giustizia.

PHILIPPE NEMO: Lei si spinge fino a questo punto!

EMMANUEL LÉVINAS: Perché io sono responsabile anche della responsabilità d'altri. Si tratta di formule estreme che non vanno separate dal loro contesto. In concreto intervengono molte altre considerazioni che richiedono la giustizia anche per me. Sul piano pratico le leggi eliminano alcune conseguenze, ma la giustizia ha senso soltanto se conserva lo spirito del dis-interesse che anima l'idea della responsabilità per l'altro uomo.

L'io non si distacca, di principio, dalla sua «prima persona»: sostiene il mondo. La soggettività, che si costituisce nel movimento stesso per il quale a essa incombe di essere responsabile per l'altro, arriva fino alla sostituzione per altri: assume la condizione – o l'incondizione – di ostaggio. La soggettività in quanto tale è originariamente ostaggio, e risponde fino al punto di espiare per gli altri.

Ci si può mostrare scandalizzati da questa concezione utopica e inumana per un io, ma l'umanità dell'umano – la vita vera – è assente. L'umanità nell'essere storico e oggettivo, lo squarcio stesso del soggettivo, dello psichismo umano, nella sua originalità lucidità o disubriacatura, è l'essere che si disfa della sua condizione di essere: il dis-inter-esse. È il significato del titolo del libro: «*altrimenti che essere*».

La condizione ontologica si disfa, o è disfatta, nella condizione o nell'incondizione umana. Essere umano significa: vivere come se non si fosse un essere tra gli esseri, come se con la spiritualità umana le categorie dell'essere si ribaltassero in un «altrimenti che essere». Non soltanto in un «essere altrimenti»: essere altrimenti è ancora essere. A dire il vero non esiste nessun verbo che possa indicare l'evento dell'inquietudine dell'«altri-

menti che essere», del suo dis-inter-esse e della messa-in-questione di questo essere – o di questo esse – dell'essente.

Sono io a sopportare altri, ad esserne responsabile. Si capisce così come nel soggetto umano si manifesti, insieme a una soggettività totale, anche la mia primo-genitura. La mia responsabilità è incredibile, nessuno potrebbe rimpiazzarmi.

Di fatto si tratta di dire l'identità stessa dell'io umano a partire dalla responsabilità, cioè a partire da questa posizione o da questa deposizione dell'io sovrano nella coscienza di sé: deposizione che è proprio la sua responsabilità per altri.

La responsabilità è ciò che mi incombe in modo esclusivo e che, *umanamente*, io non posso rifiutare. Questo onere è una suprema dignità dell'Unico. Io non-intercambiabile, io sono io soltanto nella misura in cui sono responsabile. Io posso sostituirmi a tutti, ma nessuno può sostituirsi a me: è questa la mia inalienabile identità di soggetto. Esattamente in questo senso Dostoevskij afferma: «*Siamo tutti colpevoli di tutto e di tutti davanti a tutti, e io più degli altri*».

9. LA GLORIA DELLA TESTIMONIANZA

PHILIPPE NEMO: La relazione etica ci fa uscire dalla «solitudine» dell'essere. Se non siamo più nell'essere, siamo allora solo in una società?

EMMANUEL LÉVINAS: Lei si chiede: che cosa ne è dell'Infinito annunciato dal titolo *Totalità e Infinito*? Io non temo la parola Dio, che compare molto spesso nei miei saggi. L'Infinito mi viene all'idea nella significanza del volto: il volto *significa* l'Infinito. Questo non appare mai come tema, ma proprio in questa significanza etica, cioè nel fatto che più sono giusto, più sono responsabile. Non si è mai sdebitati nei confronti d'altri.

PHILIPPE NEMO: Nell'esigenza etica c'è un infinito appunto per il fatto che essa è inappagabile?

EMMANUEL LÉVINAS: Sì, essa è esigenza di santità. Nessuno può mai affermare: ho fatto tutto il mio dovere. Tranne l'ipocrisia... Proprio in questo senso si dà un'apertura al di là di ciò che si delimita, e tale è la manifestazione dell'Infinito. Non si tratta di una «manifestazione» nel senso di «svelamento», che sarebbe adeguazione a un dato. Al contrario: proprio della relazione all'Infinito è di non essere svelamento.

Quando in presenza di altri dico «Eccomi!», questo «Eccomi!» è il luogo attraverso il quale l'Infinito entra nel linguaggio, ma senza darsi a vedere: non appare poiché non è tematizzato, almeno originariamente. Il «Dio invisibile» non va inteso come Dio invisibile ai sensi, ma come Dio non-tematizzabile nel pensiero, e tuttavia come non-indifferente al pensiero che non è tematizzazione, e probabilmente neppure una intenzionalità.

Le illustro una caratteristica singolare della mistica ebraica. In alcune vecchissime preghiere, fissate da antiche autorità, il fedele comincia la frase dicendo a Dio «tu» e la termina dicendo «egli», come se durante questo avvicinamento al «tu» sopraggiungesse la sua trascendenza in «egli». Nelle mie descrizioni l'ho chiamato l'«illeità» dell'Infinito. Allo stesso modo nell'«Eccomi!» dell'approccio ad altri l'Infinito non si mostra. Allora come può acquisire senso? Affermerò che il soggetto che dice «Eccomi!» testimonia l'Infinito. Attraverso questa testimonianza, la cui verità non è verità di rappresentazione o di percezione, si realizza la rivelazione dell'Infinito. Tramite questa testimonianza si glorifica la gloria stessa dell'Infinito. Il termine «gloria» non appartiene al linguaggio della contemplazione.

PHILIPPE NEMO: Senta: chi testimonia di che cosa e di chi nella testimonianza? Il testimone o il profeta, di cui lei parla, che cosa ha visto accadere per dover poi testimoniare?

EMMANUEL LÉVINAS: Lei continua a pensare alla testimonianza come se essa si fondasse su una conoscenza e su una tematizzazione, mentre il concetto di testimonianza che io cerco di descrivere implica sicuramente una forma di rivelazione, ma questa rivelazione non ci dà nulla. Il parlare filosofico, invece, equivale sempre a una tematizzazione...

PHILIPPE NEMO: ...D'altra parte, le si potrebbe chiedere perché persino lei tematizza tutto ciò, e proprio in questo momento. In un certo senso, non è anche per testimoniare?

EMMANUEL LÉVINAS: Ovviamente ho mosso a me stesso tale obiezione. Da qualche parte ho parlato del *dire* filosofico come di un dire che ha la necessità di disdarsi sempre, e ho pure fatto di questo disdire una caratteristica propria del filosofare. La filosofia è conoscenza, non lo nego, in quanto nomina addirittura ciò che non è nominabile e tematizza ciò che non è tematizzabile, ma nel dare la forma del *detto* a ciò che rompe con le categorie del discorso forse imprime nel detto le tracce di questa rottura.

La testimonianza etica è una rivelazione che non è una conoscenza. Bisogna aggiungere inoltre che si «testimonia» in questo modo soltanto dell'Infinito, soltanto di Dio, di cui nessuna presenza, né tantomeno nessuna attualità, è capace. Non esiste infinito attuale, affermavano i filosofi. Quello che potrebbe sembrare un «difetto» dell'infinito risulta al contrario una sua caratteristica positiva: la sua stessa infinità.

In *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* ho scritto: «L'Infinito, di cui non è capace nessun tema, né nessun presente, è testimoniato dunque dal soggetto o dall'Altro nel Medesimo, in quanto il Medesimo è per l'Altro. Qui la differenza si assorbe nella misura in cui la prossimità si fa più vicina, e proprio attraverso questo assorbimento si accusa gloriosamente e mi accusa sempre più. Qui il Medesimo, nel suo rifugio di Medesimo, è sempre più obbligato nei riguardi dell'Altro, obbligato fino alla sostituzione come ostaggio, espiazione che coincide in fin dei conti con lo straordinario e diacronico rovesciamento del Medesimo nell'Altro nell'ispirazione e nello psichismo¹². Intendo dire che questo modo di manifestarsi dell'Altro o dell'Infinito nella soggettività è il fenomeno stesso dell'«ispirazione», e definisce quindi l'elemento psichico, proprio l'elemento pneumatico dello psichismo.

PHILIPPE NEMO: Vale a dire lo Spirito. Se Dio non è quindi visto, di Lui viene resa testimonianza. Se non è tematizzato, è attestato.

EMMANUEL LÉVINAS: Il testimone testimonia ciò che è stato detto attraverso di lui. Infatti ha affermato «Eccomi!» davanti ad altri e, poiché di fronte ad altri riconosce la responsabilità che gli incombe, scopre di aver manifestato ciò che il volto d'altri ha significato per lui. La gloria dell'Infinito si rivela attraverso ciò che è capace di realizzare nel testimone.

PHILIPPE NEMO: Mentre la vita sembra andare in tutt'altra direzione, dal momento che vuole solamente se stessa e comanda unicamente la persistenza nell'essere, dire «Eccomi!» significa al contrario manifestare qualcosa al di là della vita e della morte, e per ciò stesso glorioso...

EMMANUEL LÉVINAS: La gloria di Dio, è questo l'«altrimenti che essere». «L'idea dell'Infinito, che in *Cartesio* si colloca in un pensiero che non può contenerla, esprime la sproporzione tra la gloria e il presente, sproporzione che coincide con l'ispirazione. Sotto un peso superiore alla mia capacità, una passività più passiva di ogni passività correlativa di atti, la mia passività esplode dicendo: "Ecomi!". Nella sincerità della testimonianza l'esteriorità dell'Infinito diviene in qualche modo "interiorità"»¹³.

PHILIPPE NEMO: In questa impossibilità di poter essere conosciuto, l'infinito è quindi assorbito?

EMMANUEL LÉVINAS: No. Comanda.

PHILIPPE NEMO: In questo senso, almeno, l'infinito non è esteriore: viene avvicinato in modo decisivo.

EMMANUEL LÉVINAS: Infatti. Comanda, e in tale senso è interiore. «La gloria che non mi colpisce come rappresentazione né come interlocutore davanti a cui e davanti al quale io mi pongo si glorifica nel mio dire, comandandomi attraverso la mia stessa voce. Quindi l'interiorità non è un luogo segreto da qualche parte dentro di me: essa è questo rovesciamento in cui l'eminentemente esteriore, proprio in virtù di questa esteriorità eminente, di questa impossibilità di essere contenuto e perciò di entrare in un tema – infinita eccezione all'essenza –, mi riguarda e mi investe e mi ordina attraverso la mia stessa voce. Comandamento che si fa sentire attraverso la voce di colui al quale egli comanda, l'infinitamente esteriore diviene voce interiore, ma voce che testimonia la fissione del segreto interiore e che fa segno ad altri. Segno di questa stessa donazione del segno. Via tortuosa. Claudel ha scelto come epigrafe del suo *La scarpetta di raso* un proverbio portoghese che può essere inteso nel senso da me appena esposto: "Dio scrive diritto attraverso linee tortuose"»¹⁴.

10. LA DUREZZA DELLA FILOSOFIA E LE CONSOLAZIONI DELLA RELIGIONE

PHILIPPE NEMO: L'insistenza sulla testimonianza, irriducibile a un sapere tematizzante, implica una definizione indiretta del profetismo?

EMMANUEL LÉVINAS: Il profetismo è in effetti la forma fondamentale della rivelazione – a condizione di intendere il profetismo in un senso molto più ampio di quello che comportano il dono, il talento o la vocazione particolari di coloro che vengono chiamati i profeti. Io penso il profetismo come un momento della condizione umana in quanto tale. Per ogni uomo assumere la responsabilità per altri è un modo di testimoniare la gloria dell'Infinito, e di essere ispirato. Nell'uomo che risponde per altri si dà del profetismo e si dà dell'ispirazione, paradossalmente ancora prima di sapere cosa si esige concretamente da lui. Questa responsabilità prima della Legge è rivelazione di Dio. In un testo del profeta Amos la profezia sembra posta come il fatto fondamentale dell'umanità dell'uomo: «Dio ha parlato: chi non profetizzerebbe?»¹⁵. Se le cose stanno così, a fianco dell'esigenza etica illimitata la profezia si interpreta in forme concrete, nelle quali si è fatta testo e libri. In queste forme concrete, diventate religioni, gli uomini trovano delle consolazioni, ma questo non mette affatto in dubbio la struttura rigorosa che ho cercato di definire, in cui sono sempre io ad essere responsabile e a sopportare l'universo, qualunque sia la prosecuzione della storia.

In relazione a queste riflessioni mi è stato chiesto se l'idea messianica ha ancora un senso per me, e se è necessario conservare l'idea di una tappa ultima della storia in cui l'umanità non

nerà più violenta, in cui squarerà definitivamente la crosta dell'essere e in cui tutto si chiarirà. Ho risposto che per essere degni dell'era messianica bisogna ammettere che l'etica ha un senso, anche senza le promesse del Messia.

PHILIPPE NEMO: Le religioni positive, o almeno le tre grandi religioni del Libro riconosciute in Occidente, si definiscono ciascuna per il loro rapporto con un testo, definitivamente stabilito, che contiene la Rivelazione. Ora, quando lei parla della «rivelazione» apportata dalla «testimonianza» sembra trovare un'altra origine alla verità religiosa, e addirittura nel presente.

EMMANUEL LÉVINAS: Quello che affermo a questo proposito impegna solo me, senza dubbio! Ed è proprio a questo titolo che rispondo alla domanda. Sono convinto di questo: che la Bibbia sia il risultato di profezie e che in essa la testimonianza – non dico l'«esperienza» – etica sia depositata in forma di scritture. Tutto ciò, però, si accorda perfettamente con l'umanità dell'uomo in quanto responsabilità per altri così come è emersa nei nostri dialoghi. Il fatto che la critica storica moderna abbia dimostrato, contrariamente a quello che si credeva alcuni secoli fa, che gli autori della Bibbia sono più di uno e sono vissuti in epoche molto diverse, non cambia nulla a questa convinzione. Al contrario. Ho sempre pensato infatti che il grande miracolo della Bibbia non consista affatto nell'origine letteraria comune ma, all'opposto, nella confluenza di letterature differenti in uno stesso contenuto essenziale. Il miracolo della confluenza è più grande del miracolo dell'autore unico. Ora, il polo di questa confluenza è l'etica, che domina incontestabilmente tutto questo libro.

PHILIPPE NEMO: Si spingerebbe fino ad affermare che un qualunque uomo etico, in qualsiasi tempo e in qualsiasi luogo, potrebbe offrire testimonianze, scritte od orali, che eventualmente potrebbero costituire una Bibbia? O che tra uomini appartenenti a tradizioni diverse o che non si riconoscono in nessuna tradizione religiosa potrebbe esistere una Bibbia comune?

EMMANUEL LÉVINAS: Sì, la verità etica è comune. Anche se differente, la lettura della Bibbia esprime nella sua diversità ciò che ogni persona vi apporta. La condizione soggettiva della lettura è necessaria alla lettura del profetico, però bisogna aggiungerci sicuramente la necessità del confronto e del dialogo. E a partire da ciò emerge tutto il problema del richiamo alla tradizione, che non è un'obbedienza ma un'ermeneutica.

PHILIPPE NEMO: Questo vale sicuramente per la lettura della stessa Bibbia da parte degli Ebrei e dei Cristiani, ma io intendo andare più in là con la mia domanda. Volevo cioè chiedere: se è la testimonianza dell'etica a rivelare la gloria dell'Infinito, e non un testo che contiene un sapere, qual è il privilegio della Bibbia? Non si potrebbe leggere come una Bibbia Platone, o qualche altro grande testo in cui l'umanità ha voluto riconoscere una testimonianza dell'Infinito?

EMMANUEL LÉVINAS: Poco fa, descrivendo – di sfuggita – l'umano come uno squarcio nell'essere che mette in questione la fiera indipendenza degli esseri nella loro identità, assoggettata all'altro da tale squarcio, non ho fatto ricorso alle profondità «insondabili» e utopiche dell'«interiorità». Ho parlato della Scrittura e del Libro. Ho pensato alla loro fermezza, dura come un versetto, che si rafforza già in tutte le lingue, prima di diventare lettere tracciate con lo stilo o con la penna.

Quello che si dice scritto nelle anime è scritto innanzitutto nei libri, il cui statuto è sempre stato ridotto troppo velocemente, banalizzandolo, a quello degli utensili o dei prodotti culturali della Natura o della Storia. La letteratura realizza invece una lacerazione nell'essere e non è riconducibile a qualche voce intima oppure all'astrazione normativa dei «valori», così come il mondo in cui viviamo non è riducibile all'oggettività dei suoi oggetti.

Penso che attraverso ciascuna letteratura parli – o balbetti o si dia un contegno o lotti contro la sua caricatura – il volto umano. Nonostante la fine dell'eurocentrismo, screditato da così tanti orrori, credo all'eminenza del volto umano espresso nella

letteratura greca e nella nostra, che le deve tutto: grazie a esse, la nostra storia ci fa vergognare.

Nelle letterature nazionali si dà partecipazione alla Sacra Scrittura, in Omero e in Platone, in Racine e in Victor Hugo, così pure in Puskin, in Dostoevskij o in Goethe, ma anche, beninteso, in Tolstoj o in Agnon. Io sono certo tuttavia dell'incomparabile eccellenza profetica del Libro dei Libri, che tutte le letterature del mondo aspettavano o che commentano. Le Sacre Scritture non significano attraverso il racconto dogmatico della loro origine soprannaturale o sacra, ma attraverso l'espressione del volto dell'altro uomo prima che si sia dato un contegno o una posa, e che esse illuminano. Espressione tanto irrecusabile quanto sono imperiose le preoccupazioni del mondo quotidiano per noi esseri storici. Le Sacre Scritture mi parlano attraverso tutto quello che nel corso dei secoli hanno risvegliato nei lettori e che hanno ricevuto dalla loro esegesi e dalla loro trasmissione. Esse comandano *tutta la gravità delle lacerazioni* in cui, nel nostro essere, viene messa in questione la buona coscienza del suo esserci. È questa la loro santità, al di fuori di ogni significazione sacramentale; statuto unico, e irriducibile a quello dei sogni da «anime belle», nel caso si possa chiamare statuto questo vento di crisi – ossia questo spirito – che soffia e lacerava malgrado il riannodarsi dei nodi della Storia.

PHILIPPE NEMO: Nonostante l'avvicinamento all'Infinito sia essenzialmente lo stesso per ogni uomo, soltanto le religioni particolari offrono agli uomini delle consolazioni. L'esigenza etica è universale, mentre la consolazione è un affare di famiglia?

EMMANUEL LÉVINAS: In effetti la religione non è identica alla filosofia. E quest'ultima non offre necessariamente le consolazioni che può dare la prima. La profezia e l'etica non escludono affatto le consolazioni della religione, tuttavia – lo ripeto di nuovo – forse è degna di queste consolazioni soltanto una umanità che può anche farne a meno.

PHILIPPE NEMO: Parliamo dei suoi ultimi lavori. Attualmente lei continua la sua riflessione sulla responsabilità per altri con una riflessione sulla responsabilità per la morte d'altri. Che cosa si deve intendere?

EMMANUEL LÉVINAS: Penso che nella responsabilità per altri si sia responsabili, in ultima analisi, della morte dell'altro. La rettitudine dello sguardo dell'altro non è un'esposizione per eccellenza, vale a dire esposizione alla morte? La morte mira, «a bruciapelo», proprio al volto nella sua dirittura. Quello che nel volto viene detto come domanda significa certamente un appello al *donare* e al *servire* – ossia il comandamento di donare e servire –, ma al di sopra di questo, e includendolo, si dà l'ordine di non lasciare solo altri, fosse pure di fronte all'inesorabile. È questo probabilmente il fondamento della socialità, dell'amore senza eros. Il timore della morte dell'altro è sicuramente alla base della responsabilità nei suoi confronti.

Un tale timore è altro dalla paura. Penso che la nozione di paura per l'altro uomo contrasti con le brillanti analisi dell'affettività fatte da Heidegger: dei sentimenti, dell'emozione, della *Befindlichkeit*. Secondo lui ogni emozione ha una doppia intenzionalità: è emozione *davanti* a qualcosa e *per* qualcosa. La paura è sempre paura di ciò che spaventa e insieme paura per me. Heidegger insiste sul fatto che in tedesco i verbi che esprimono l'emozione sono sempre riflessivi, come in francese i verbi commuoversi, spaventarsi, rattristarsi, ecc. Secondo lui l'angoscia è un'emozione eccezionale in cui il *di* e il *per* coincidono: angoscia *della* finitudine è angoscia *per* la mia finitudine. E a causa di questo ritorno su di sé ogni emozione risale in un certo senso all'angoscia. Mi è sembrato che nella paura per l'altro non ci sia questo ritorno a sé. Non è in essa che il concetto di timore di Dio ritrova il suo significato, sfrondata da ogni riferimento all'idea di un Dio geloso?

PHILIPPE NEMO: In che cosa?

EMMANUEL LÉVINAS: Timore dis-inter-essato; timidezza, vergogna... Non timore di una punizione, in ogni caso.

PHILIPPE NEMO: Temendo per altri e non per se stessi, si può semplicemente vivere?

EMMANUEL LÉVINAS: Si tratta della domanda che va posta, difatti, fino in fondo. Ho dei doveri nei confronti dell'essere? Essendo, persistendo nell'essere, non uccido?

PHILIPPE NEMO: Adesso che il paradigma biologico ci è diventato familiare sappiamo con certezza che ogni specie vive a spese di un'altra, e che all'interno di ogni specie ciascun individuo ne sostituisce un altro. Non si può vivere senza uccidere.

EMMANUEL LÉVINAS: **Non si può vivere nella società, con il suo modo di funzionare, senza uccidere, o almeno senza preparare la morte di qualcuno. Di conseguenza, la domanda importante sul senso dell'essere non è: «Perché c'è qualcosa e non il nulla?»** – questione leibniziana tanto commentata da Heidegger –, ma: «Essendo io non uccido?».

PHILIPPE NEMO: Dalla constatazione che non si può vivere senza uccidere o, almeno, senza lotta, alcuni traggono la conclusione che di fatto bisogna uccidere, e che la violenza è funzionale alla vita e guida l'evoluzione. Lei invece rifiuta questa risposta?

EMMANUEL LÉVINAS: L'esplosione dell'umano nell'essere, lo squarcio dell'essere di cui ho parlato durante questi dialoghi, la crisi dell'essere, l'altrimenti che essere, si caratterizzano per il fatto che ciò che è più naturale diventa la cosa più problematica.

Io ho diritto all'essere? Essendo nel mondo occupo il posto di qualcuno? Messa in questione della perseveranza ingenua e naturale nell'essere!

PHILIPPE NEMO: In esergo al suo *Altrimenti che essere* lei cita queste due frasi di Pascal: «Il mio posto al sole è là: ecco l'inizio e l'immagine dell'usurpazione di tutta la terra» e «Ci si è serviti come si è potuto della concupiscenza per giocare al bene pubblico: si tratta di mera funzione, invece, e di una falsa immagine della carità. Infatti non si tratta che di odio, in fondo»⁶. Ammettiamo di essere d'accordo con lei, che siamo cioè di fronte alla domanda ultima, o prima, della metafisica. Come risponderebbe? Si spingerebbe fino ad affermare che lei non ha il diritto di vivere?

EMMANUEL LÉVINAS: Non intendo affatto insegnare che il suicidio deriva dall'amore del prossimo e da una vita veramente umana.

Voglio dire che una vita veramente umana non può rimanere vita *soddisfatta* nella sua uguaglianza all'essere, vita priva di inquietudine. Essa si risveglia all'altro, cioè deve sempre disubriarsi. L'essere non è mai – contrariamente a quanto affermano tante tradizioni rassicuranti – la sua propria ragione d'essere: il ben noto *conatus essendi* non è la fonte di ogni diritto e di ogni senso.

1. *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Parigi, 1982 [trad. it. G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1986].
2. *L'Être et le Temps* [traduzione francese dal tedesco di Rudolf Boehm e Alphonse de Waelhens, Gallimard, Parigi, 1964] [trad. it. di Pietro Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 1976] [Il titolo originale dell'opera, una delle principali e tra le più influenti di Martin Heidegger (1889-1976), è *Sein und Zeit* (Niemeyer, Tübinga, 1927) e venne inizialmente pubblicata nell'ottavo volume del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* di Edmund Husserl, al quale fu anche dedicato *Edmund Husserl in Verehrung und Freundschaft zugeeignet* ('Dedicato a Edmund Husserl in Rispetto e Amicizia').]
3. *L'Écriture du désastre*, Gallimard, Parigi, 1981 [trad. it. *La scrittura del disastro* (curatela, traduzione e postfazione di F. Sossi), Se, Milano 1990].
4. *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979, p. 17 [trad. it., *Il Tempo e l'Altro*, a cura di F.P. Ciglia, Il Melangolo, Genova, 1997].
5. *Ivi*, p. 21.
6. *Ivi*, pp. 78-79.
7. *Ivi*, p. 81.
8. *Ivi*, p. 82.
9. *Ivi*, pp. 86-87.
10. *Totalité et Infini*, M. Nijhoff, La Haye, 1974, p. 29 [trad. it. A. Dell'Asia, *Totalità e Infinito*, introduzione di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1980].
11. *Les Frères Karamazov*, La Pléiade, p. 310 [trad. it., *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano, 1979].
12. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974, p. 187 [trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1983].
13. *Ibidem*.
14. *Ibidem*.
15. Amos, 3, 8.
16. B. Pascal, *Pensées* (Éd. Br.), 295 e 451 [trad. it., *Pensieri* (traduzione, introduzione e note di P. Serini), Einaudi, Torino, 1962].

- | | |
|---|---|
| Agnon, S.J., 106 | Goehe, J.W., 106, 111 |
| Apollinaire, G., 16, 65 | Gogol, N.V., 50, 111 |
| <i>Il y a</i> , 65 | |
| Aristotele, 27, 52 | Hallwachs, M., 52, 111 |
| Bergson, H., 52-54, 59, 61, 111 | Heidegger, M., 15, 16, 53, 56, 59, |
| <i>Saggio sui dati immediati della</i> | 60-63, 65, 66, 69, 71, 90, 93, 107, |
| <i>coscienza</i> , 59 | 108, 110 |
| Bibbia, 11-13, 49-51, 53, 55, 57, | <i>Essere e tempo</i> , 15, 59-62, 110, |
| 104, 105, 111, 113, 116-119, 121, | 111, 116 |
| 123, 125-127 | Hegel, G.W.F., 24, 52, 59, 63, |
| Amos, 103, 110, 111 | 76, 81, 82, 83, 111 |
| Genesi, 77, 111 | <i>Fenomenologia dello Spirito</i> , |
| Blanchot, M., 5, 66, 67, 111 | 59, 111 |
| <i>La scrittura del disastro</i> , 110, 111 | Hölderlin, J.C.F., 62, 112 |
| Blondel, M., 52, 111 | Hugo, V., 106 |
| Breda H., van, 57, 111 | Husserl, E., 19, 54-57, 59, 60, 63, |
| | 65, 90, 93, 110 |
| Carteron, H., 52 | <i>Meditazioni cartesiane</i> , 54 |
| Cartesio, 5, 19, 37, 38, 52, 72, 82, | <i>Ricerche logiche</i> , 54 |
| 91, 102, 111 | |
| Claudel, P., 102, 111 | Leibniz, G.W., 83, 112 |
| <i>La scarpetta di raso</i> 102, 111 | Lermontov, M.J., 50, 112 |
| | Lévinas E. |
| Dostoevskij, F.M., 40, 50, 95, 97, | <i>Altrimenti che essere o al di là</i> |
| 106, 111 | <i>dell'essenza</i> , 38, 47, 81, 93, 94, |
| <i>I fratelli Karamazov</i> , 110 | 101, 110 |
| Durkheim, E., 29, 52, 53, 54, 111 | <i>Dall'esistenza all'esistente</i> , 16, |
| | 47, 65-67, 69, 112, 116 |
| Kant, I., 50, 52, 59, 111 | <i>Di Dio che viene all'idea</i> , 110, |
| <i>Critica della ragion pura</i> , 59, 111 | 112, 115, 117, 118, 119 |
| | <i>Il Tempo e l'Altro</i> , 19, 27, 47, 67, |

69, 70, 73, 75, 76, 77, 110, 112,
114, 116, 118, 119, 120, 123
Totalità e Infinito, 112-124

Marx, K., 63, 112
Merleau-Ponty, M., 69, 112

Omero, 106, 112

Pascal, B., 109, 110, 112

Pensieri, 110

Peiffer, G., 54, 112

Platone, 47, 50, 52, 59, 105, 106,
112

Pradines, M., 52, 112

Puskun, M., 50, 106, 112

Fedro, 47, 59, 112

Racine, J., 106, 112

Rosenzweig, F., 32, 81, 112

Sartre, J.P. 63, 69, 112

Shakespeare, W., 11, 50, 112

Amleto, 50, 112

Macbeth, 50, 112

Re Lear, 50, 112

Socrate, 91, 112

Tolstoj, L., 50, 106, 112

Turgenev, I.S., 50, 112

Wahl, J., 69, 78, 112

INDICE ANALITICO

A cura di Franco Riva e Federica Stizza

ALTERITÀ, 72-73, 75-76, 77, 79
Alterità del figlio, 78-79; alterità e conoscenza, 76-77; alterità e differenza,
75-77; alterità e dualità, 76; alterità e identità, 76; 78; alterità e potere, 77-
79; alterità erotica, 74, 75-77; alterità e unicità, 97; alterità e volto, 87, 89,
90, 91, 95, 101, 106
Cfr. in particolare *Totalità e Infinito* 1961; *Altrimenti che essere* 1974

ALTRO/ALTRE, 68, 69-71, 73, 74-79, 83, 87-88, 91, 93-97, 101, 105
Altro e avvenire, 70, 75, 77, 78; Altro e medesimo, 70, 73, 74, 78-79, 82,
91, 101; Altro e responsabilità, 68, 85, 89, 93-97, 101, 105, 107; Altro e vi-
sione, 70, 87, 89, 93; morte dell'Altro, 106-108; oggettivazione dell'Altro,
71; per-altro, 94-96; povertà d'Altro, 87, 89-90; privilegio d'Altro, 90
Cfr. in particolare *Totalità e Infinito* 1961; *Altrimenti che essere* 1974

AMORE, 68

Cfr. Eros

Amore del prossimo, 109; amore e carità, 109; amore e conoscenza, 75;
amore ed eros, 76, 107; amore senza eros, 107

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (IV-A); *Tra noi* 1991 (*Filosofia, giustizia e
amore*); *Il pensiero dell'altro* 2008 (Edizioni Lavoro, pp. 45-54; 73-94)

BIBBIA, 51, 104-109

Cfr. Letteratura; Libro

Bibbia ed etica, 51, 104-108; Bibbia e filosofia, 50-52; Bibbia e letteratura,
104-106; Bibbia e Libro dei libri, 50, 104-106; Bibbia e miracolo, 104;
Bibbia e santità, 106; Bibbia e trascendenza, 50; Bibbia e umano, 108;
Bibbia e universale, 87, 111

Cfr. *L'aldilà del versetto* 1982; *Fuori dal Soggetto* 1987 (*Le corde e il legno.
Sulla lettura ebraica della Bibbia*); *Nell'ora delle nazioni* 1988 (*Lettere tal-
mudiche; La Bibbia e i Greci*)

COGITO, 55, 67-68, 72

Cogito e deposizione, 68; cogito e dis-astro, 67; cogito e identità, 73, 76-

77; cogito e Infinito, 72; cogito e intenzionalità, 55-56; cogito e posizione, 68; cogito e progetto, 77; cogito e sapere, 55-56
Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (I-C, 3); *Tra noi* 1991 (*La coscienza non-intenzionale*)

COMANDAMENTO, 89, 95, 102, 107

Cfr. Legge; Responsabilità; Uccidere; Volto

COME, PENSIERO DEL, 55, 66-68, 89-91

Cfr. Altro/Altri; Dialogo; Dire; Discorso; Esistenza; Essere; Filosofia; Letteratura; Lettura; Linguaggio; Nuovo; Parola; Pensiero; Sapere; Sociale; Trascendenza; Vita; Umano

Come e che cosa, 55; *come* e dire, 63, 89, 100; *come* e dis-astro, 67; *come* e discorso, 89; *come* e dis-inter-esse, 68, 96; *come* ed esistenza, 77, 106-107, 109; *come* ed essere, 56, 88, 91; *come* ed etica, 82, 85, 88, 91, 99; *come* e filosofia, 55, 82; *come* e insonnia, 66; *come* e letteratura, 49-50, 104, 105-106; *come* e lettura, 49-50; *come* e linguaggio, 99; *come* e parola, 88-90; *come* e sapere, 91; *come* e socialità, 75, 87, 108; *come* e vita, 82, 97, 108-109

COMUNE, 70-71

Cfr. Insieme

Comune e genere, 83; comune e insieme dell'umano, 83; comune e sintesi, 83; comune e solitudine dell'essere, 70-73; comune e totalizzazione, 81

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (I-B, 7; Conclusioni, 9)

COMUNICAZIONE, 77

Cfr. Dire

Comunicazione e comunione, 73; comunicazione e conoscenza, 70-71; comunicazione ed eros, 77; comunicazione e impersonale, 70; comunicazione e oggettivazione, 71; conoscenza e sguardo, 87; comunicazione e solitudine dell'essere, 70-71

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (II-A, 4; III-B, 4-5); *Alirimenti che essere* 1974 (IV, 5)

CONOSCENZA, 56, 60-61, 70-73, 75-77, 87, 94, 100, 101

Conoscenza e adeguazione, 72; conoscenza e immanenza, 70; conoscenza e luce, 73; conoscenza e oggettivazione, 70-71, 94; conoscenza e possesso, 73, 77; conoscenza e solitudine, 73; conoscenza e tematizzazione, 69, 71, 99-100, 103; conoscenza e violenza, 71-72

Cfr. *Il Tempo e l'altro* 1948 (II, Trascendenza della luce...); *Etica come filosofia prima* 1982 (I, 2); *Tra noi* 1991 (*La coscienza non-intenzionale*)

CORPO, 87, 94

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (I-B, 3); *Alirimenti che essere* 1974 (I, 7; III)

COSCIENZA, 50, 61

Buona coscienza, 106; cattiva coscienza, 88; coscienza di sé, 97; coscienza e femminile, 77; coscienza e fenomenologia, 55-56, 61; coscienza e intenzionalità, 55-56; coscienza e mistero, 76-77; coscienza e possesso, 77; coscienza oggettivante, 67; coscienza totalizzante, 81; spersonalizzazione della coscienza, 66
Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (II-A, 1); *Alirimenti che essere* 1974 (II, 1-2); *Tra noi* 1991 (*La coscienza non-intenzionale*)

COSMOLOGIA, 67, 72-74

Cfr. Cogito; Coscienza; Comunicazione; Comune; Conoscenza; Esistenza; Essere; Identità; Intenzionalità; Io; Sapere; Società; Soggettività; Totalità; Verità

Cosmologia e astro, 67, 72-74; cosmologia e dis-astro, 67-68; cosmologia e sole, 68, 72; cosmologia tolemaica, 67-68, 72; esistenza cosmologica, 67-68

DESTINO, 53, 56, 61, 81

Cfr. Nuovo

DIALOGO, 64, 94, 104, 105, 108

Dialogo e diaconia, 94

Cfr. *Di dio che viene all'idea* 1982 (III, II Dialogo)

DIO, 56, 82, 91, 99-103

Dio del versetto, 51; Dio ed essere, 82; Dio e Infinito, 91, 99; Dio e pensiero, 100; Dio e testimonianza, 101; Dio e volto, 91; Dio invisibile 99, 101; esistenza di Dio, 91; Idea di Dio e realtà formale, 91; idea di Dio e realtà oggettiva, 91; timore di Dio, 107

Cfr. *Di dio che viene all'idea* 1982 (II, Dio e la filosofia, 3); *Tra noi* 1991 (*Diaconia e rappresentazione*); *Dio, la morte e il tempo* 1993 (II, Un Dio «trascendente fino all'essenza»)

DIRE, 63, 64, 100

Cfr. Comunicazione

Dire e detto, 63, 89, 100; dire e discorso, 89, 100; dire e disdire, 89, 100; dire e Prima parola, 89

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (I-B, 3, 5; I-C, 3; III-B, 4-5); *Alirimenti che essere* 1974 (I, 3, 6; II, 3-4; V, 3); *Di Dio che viene all'idea* 1982 (II, Dio e la filosofia, 5); *Dio, la morte e il tempo* 1993 (II, La significanza del Dire, La sincerità del Dire)

DISCORSO, 47, 88-89

Discorso ed etica, 89; discorso e responsabilità, 89; discorso e risposta, 89; discorso e sapere, 89; discorso e rottura della totalità, 88; discorso e volto, 89; discorso umano, 89

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (I-B); *Il pensiero dell'altro* 2008 (Edizioni Lavoro, pp. 60-76)

EBRAISMO, 100, 105

Cfr. *L'aldilà del versetto* 1982; *Nell'ora delle nazioni* 1988 (*Pensiero e santità*)

EROS, 75-76

Cfr. Alterità; Altro/Altri; Amore; Corpo; Infinito; Prossimità; Volto

Eros e carezza, 77; eros e conoscenza, 76-77; eros e de-possessione, 76-78; eros e dualità, 76; eros e femminile, 74, 75-77; eros e fusione, 76-77; eros e mistero, 77

Cfr. *Il Tempo e l'altro* 1948 (IV, Potere e relazione con altri); *Totalità e Infinito* 1961 (IV-B, D)

ESEGESI TESTUALE, 50, 62

Esegesi testuale e Bibbia, 50, 106; *esegesi testuale ed ermeneutica*, 50, 62, 106; *esegesi testuale e metodo storico-critico*, 50-52, 106

Cfr. *L'aldilà del versetto* 1982

ESISTENZA, 54, 61-62, 65, 66, 69, 70-71, 79, 89-90

Cfr. Vita

Condivisione dell'esistenza, 71; esistenza e angoscia, 61-62, 66, 70, 107; esistenza e Cura, 68; esistenza ed esistente, 65, 66-67, 68, 69; esistenza ed esistenzialismo, 61; esistenza e femminile, 76; esistenza e ontologia, 60-63; esistenza e orrore, 66, 68; esistenza e significazione morale, 68, 93; esistenza e solitudine, 70, 71, 72; esistenza e timore, 107-108; esistenza pluralista, 79; fenomenologia dell'esistenza, 63; segreto dell'esistenza, 84-85

Cfr. *Dall'esistenza all'esistente* 1947; *Il Tempo e l'altro* 1948 (I)

ESSERE, 53-54, 56, 59-60, 67, 70, 82, 88, 91

Accesso all'essere, 56; altrimenti che essere, 54, 70-71, 81, 93, 94, 96, 101-102, 108; esser-ci e buona coscienza, 106; essere altrimenti, 96; essere come sostantivo, 59, 67, 96; essere come verbo, 59-61, 66, 68, 79, 96; essere con-altri, 70-71; essere e creazione, 65; essere e destino, 56; essere e dis-inter-esse, 68, 96; essere e «Il y a», 65-68, 70; essere e insonnia, 66; essere e Neutro, 90; essere e nulla, 61, 66, 67, 108; essere e tempo, 59-62; essere e usurpazione, 109; essere finito, 61, 91, 107; essere impersonale, 65-66; essere-per-l'altro, 68; essere-per-la-morte, 61-62, 71-72; essere proprio, 78;

evasione dall'essere, 67, 72, 77, 88-90, 99; lacerazione dell'essere, 88, 105-106; persistenza nell'essere, 101, 108; ragion d'essere, 71-72, 109; solitudini dell'essere, 70-73, 99

Cfr. *Dell'evasione* 1935-36; *Altrimenti che essere* 1974 (I, 1-2, 6, 8; VI)

ETICA, 56, 82, 85, 88, 89, 90-91, 93, 99, 100, 103, 104-106

Cfr. *Come*, pensiero del; Infinito; Filosofia; Politica; Prossimità; Sociale; Volto

Etica come filosofia prima, 82; etica e Infinito, 100, 103-107; etica e metafisica, 55-56; etica e ontologia, 88, 93, 99; etica e oggettivazione epistemologica, 56; etica e regole, 91; etica e responsabilità, 93; etica e significazione morale, 82; etica e universalità, 84, 106

Cfr. *Etica come filosofia prima* 1982 (I, 3); *Tra noi* 1991 (*L'ontologia è fondamentale?*)

FEDE, 101, 103

Cfr. Bibbia; Dio; Ebraismo; Esegesi testuale; Infinito; Profetismo; Religione; Santità; Testimonianza

Fede e ispirazione, 101-102, 103; fede e profetismo, 100, 103; fede e testimonianza, 100, 101-104; fede e vocazione, 103

Cfr. *Di dio che viene all'idea* 1982 (II, Dio e la filosofia)

FILOSOFIA, 49-54, 59-60, 62, 65, 69, 70, 81-84, 100, 103

Filosofia della totalità, 91; filosofia e concetto, 90; filosofia e conoscenza, 100; filosofia ed esistenza, 61; filosofia e fenomenologia, 54-57, 60-63, 69, 87; filosofia e metafisica, 52, 55-56, 61-62, 90, 109; filosofia e metodo, 54-55, 61; filosofia e ontologia, 53-54, 61-63, 67, 90; filosofia e scienza, 54; filosofia e significazione morale, 82; filosofia prima, 55, 82; storia della filosofia, 59, 60, 63, 81

Cfr. *Etica come filosofia prima* 1982 (I, 3); *Tra noi* 1991 (*La filosofia del risveglio*)

GIUSTIZIA, 90, 96, 99

Giustizia e comparazione, 90; giustizia e dis-inter-esse, 97; giustizia e incomparabile, 90; giustizia e istituzioni, 84, 89, 90; giustizia e prossimità, 90; giustizia e responsabilità, 95-97, 99; giustizia e terzo, 90; giustizia e volto, 90

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (I-C, 3); *Altrimenti che essere* 1974 (V, 3); *Il pensiero dell'altro* 2008 (Edizioni Lavoro, pp. 45-54; 73-94)

IDENTITÀ, 76, 78-79, 105

Identità dell'identico e del non identico, 76; identità dell'Io, 97; identità e responsabilità, 96-97; identità e sostituzione, 97, 101; identità e unicità, 97

Cfr. *Altrimenti che essere* 1974 (IV, 2-4)

INDIVIDUO, 53

Principio di individuazione, 84-85; Individuo e cosa, 82-83; individuo ed eros, 75; individuo e insieme, 84; individuo e sostituzione, 108; individuo e totalità, 52, 82

INFINITO, 72, 81, 83, 84, 87, 90-92, 100, 101-102, 106

Cfr. Totalità

Gloria dell'Infinito, 100-103, 105; «Illeità» dell'Infinito, 100; Infinità dell'Infinito, 100; Infinito, Desiderio e bisogno, 91-92; Infinito, dire e detto, 89, 100; Infinito e comando, 102; Infinito ed «Eccomi», 100, 101; Infinito e rappresentazione, 100; Infinito e rivelazione, 100-101, 103, 105; Infinito e sproporzione, 91, 102; Infinito, esteriorità e interiorità, 101-102; Infinito nel finito, 90-91

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (I-A, 5; Conclusioni, 3); *Altrimenti che essere* 1974 (V, 2); *Di Dio che viene all'idea* 1982 (II, Dio e la filosofia, 3); *Etica come filosofia prima* 1982 (I, 2); *Tra noi* 1991 (*Sull'idea dell'Infinito in noi*)

INSIEME, 82-84

Cfr. Comune

Insieme del faccia a faccia, 82-83; insieme dell'umano, 53, 83; insieme di genere, 83; insieme di sintesi, 82

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (I-B, 7; Conclusioni, 9)

INTENZIONALITÀ, 55-56, 61, 71-73, 74, 91, 93-94, 99, 107

Intenzionalità e adeguazione, 72, 88, 93; intenzionalità e conoscenza, 56; intenzionalità ed esistenza, 61-62; Intenzionalità non teoretica, 56; rottura dell'intenzionalità, 56, 67

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (II-A, 1); *Altrimenti che essere* 1974 (II, 1-4); *Etica come filosofia prima* 1982 (I, 2)

Io, 68, 79, 89, 96, 97, 105

Deposizione dell'Io, 97; Io e mondo, 96; Io e Prima persona, 96; Io e sostituzione, 96-97; Io sovrano, 97; Io umano, 96-97; Posizione dell'Io, 97
Cfr. *Il pensiero dell'altro* 2008 (Edizioni Lavoro, pp. 39-44; 54-56)

LAVORO, 71

Cfr. *Il Tempo e l'altro* 1948 (III, L'oggetto e il piano); *Totalità e Infinito* 1961 (II-D, 4)

LETTERATURA, 49-51, 104-106

Cfr. Bibbia. Esegesi testuale; Filosofia, Lettera, Libro, Religione; Tradizione

Letteratura e biblioteche, 51; letteratura e libro, 49-52, 54, 59, 103-104, 105-106; letteratura e narrazione, 106; letteratura e sacro, 50, 51, 106; letteratura e strumentalità, 49; letteratura e testo, 104, 105; letteratura e umano, 49, 105; letteratura universale, 51-52
Cfr. *Nomi propri* 1976 (*L'altro in Proust*); *L'aldilà del versetto* 1982

LEGGE, 103

Cfr. Comandamento; Giustizia; Responsabilità; Volto

LETTURA, 49, 50, 51, 105

Letture ed esistenza, 49, 50, 51; lettura e strumentalità, 49; lettura e umano, 49

LIBERTÀ, 77, 79, 81, 84

Libertà ed efficienza, 84; libertà e liberalismo, 84; libertà e possesso, 77; libertà e segreto, 81, 84; libertà e trascendenza, 77

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (I-C, 1-2); *Altrimenti che essere* 1974 (IV, 6); *Etica come filosofia prima* 1982 (I, 1)

LIBRO, 49-52, 54, 59, 103-106

Cfr. Bibbia; Letteratura

LINGUAGGIO, 62-63

Linguaggio della contemplazione, 100; linguaggio ed etimologie, 63; linguaggio e Infinito, 100; linguaggio e originalità, 63; linguaggio e tematizzazione, 100

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (I-B, 3-5; I-C, 3; III-B, 4-5); *Altrimenti che essere* 1974 (I, 3; II, V, 1); *Di Dio che viene all'idea* 1982 (II, Dio e la filosofia, 5); *Il pensiero dell'altro* 2008 (Edizioni Lavoro, pp. 60-67)

LUOGO-DIMORA, 60-61

Luogo dell'Infinito, 100; luogo dell'interiorità, 102; luogo dell'umano, 53; luogo del senso degli esseri, 52, 79

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (II-D); *Altrimenti che essere* 1974 (VI)

MISTERO, 76-78

Cfr. Alterità; Altro/Altri; Eros; Infinito; Prossimità; Segreto; Trascendenza; Tempo; Volto

Mistero e Altro, 77; mistero e avvenire, 77; mistero e conoscenza, 77; mistero e filiazione, 78; mistero e luce, 77

Cfr. *Il Tempo e l'altro* 1948 (III, La morte e l'Avvenire; L'evento e l'altro)

MOLTEPLICITÀ, 79, 90

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (III-C, 1)

MONDO, 53, 55, 56, 77, 81, 83, 88, 96, 105-106
Cfr. Conoscenza; Lavoro; Luogo-Dimora; Sociale; Umano
Essere nel mondo, 59, 88, 108; mondo della conoscenza, 55, 70, 72, 76-77, 106; mondo e avvenire, 77; mondo e destino, 53; mondo e nutrimenti, 72; mondo e utensili, 49, 56, 105; mondo umano, 88, 106; trascendenza al mondo, 48; trovarsi nel mondo, 53
Cfr. *Il Tempo e l'altro* 1948 (II, La salvezza per mezzo del mondo...), *Dio, la morte e il tempo* 1993 (II, Essere e mondo)

NUOVO, 54

Cfr. Destino
Nuovo e altrimenti che essere, 54; nulla di nuovo, 53

PAROLA, 89

Cfr. *Come*, pensiero del; Comandamento; Comunicazione; Dialogo; Dire; Discorso; Linguaggio; Volto
Parola e altro, 91; parola e comando, 88-89; Prima parola, 89; parola e vita, 49
Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (I-B, 3-5; I-C, 3; III-B, 4-5); *Altrimenti che essere* 1974 (I, 3, 6; II, 3-4; V, 3)

PENSIERO, 49, 63, 88

Inizio del pensare, 49; pensiero assoluto, 81; pensiero dell'Ineguale, 91; pensiero dell'Uguale, 91; pensiero e adeguazione, 72; pensiero e *come*, 91-92; pensiero e conoscenza, 72-73; pensiero ed eccedenza, 72, 91-92; pensiero e oggettività, 55; pensiero filosofico, 53; pensiero occidentale, 55, 82; pensiero romantico, 83; pensiero sociologico, 52; pensiero totalizzante, 82, 84
Cfr. *Etica come filosofia prima* 1982 (I, 2-3); *Il pensiero dell'altro* 2008 (Edizioni Lavoro, pp. 60-67)

PERSONA, 79

Cfr. Esistenza; Essere; Individuo; Io; Soggettività
Persona e animato, 65-67; persona e «I y a», 65-68; persona e impersonale, 65-68; persona e Io, 67, 96-97; persona e interpersonale, 75, 83, 90; Prima persona, 89, 94, 96
Cfr. *Il pensiero dell'altro* 2008 (Edizioni Lavoro, pp. 45-67)

POLITICA, 49, 62, 83-85

Cfr. Individuo; Libertà, Molteplicità; Socialità, Totalità; Unità
Politica ed etica, 85; politica e liberalismo, 84; politica e responsabilità, 83-84; politica e socialità, 85; politica e totalitarismo, 85
Cfr. *Dal Sacro al Santo* 1977 (I, Politica in dubbio); *L'aldilà del versetto* 1982 (*Politica in subordine*)

PROFETISMO, 100, 103, 107
Profetismo ed etica, 103, 105-106; profetismo e umano, 105
Cfr. *Dio, la morte e il tempo* 1993 (II, Dalla coscienza al profetismo)

PROSSIMITÀ, 90, 94

Cfr. Alterità; Altro/Altri; *Come*, pensiero del; Corpo; Giustizia; Identità; Libertà; Persona; Responsabilità; Santità; Soggettività; Volto
Prossimità e conoscenza, 94-95; prossimità e diaconia, 95; prossimità e dissimmetria, 90, 95, 100; prossimità e fecondità, 74; prossimità e filiazione, 75, 78-79; prossimità e fraternità, 79; prossimità e paternità, 74, 78-79; prossimità e Terzo, 90; prossimità e vicinanza, 94, 96, 100
Cfr. *Altrimenti che essere* 1974 (III, 6; V, 1-2)

RELIGIONE, 50-51, 100, 103-104, 106

Religione e Bibbia, 50, 104; religione e consolazione, 103, 106; religione ed ermeneutica, 50; religione ed etica, 103-104; religione e filosofia, 50, 100, 103, 107; religione e messianicità, 103-104; religione e Rivelazione, 103-104; religioni del Libro, 104; religioni positive, 104
Cfr. *L'aldilà del versetto* 1982

RESPONSABILITÀ, 68, 85, 93, 97, 99, 101, 103, 104, 107

Responsabilità e appello, 89; responsabilità e autenticità, 89; responsabilità e colpa, 95, 97; responsabilità ed «Economia», 94; responsabilità e disinteresse, 96; responsabilità e dissimmetria, 95-96; responsabilità e libertà, 77, 79, 81, 84; responsabilità e parola, 95; responsabilità e persecuzione, 94, 96; responsabilità e prossimità, 94; responsabilità e reciprocità, 95-96; responsabilità e risposta, 89; responsabilità e segreto, 85; responsabilità e unicità, 97; responsabilità e volto, 90, 93, 95, 102; responsabilità per altri, 68, 85, 93, 97, 103-104, 107; responsabilità per la verità, 93; responsabilità totale, 95
Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (III-B); *Altrimenti che essere* 1974 (I, 5); *Il pensiero dell'altro* 2008 (Edizioni Lavoro, pp. 73-94)

SANTITÀ, 99, 106

Cfr. *Alterità e Trascendenza* 1995 (IV, Violenza del volto)

SAPERE, 55-56, 61, 70, 74, 76, 82-84, 88, 89, 91, 103, 105

Non sapere, 77; sapere assoluto, 76, 82-83, 91; sapere e conoscenza, 56, 60-61, 70-71, 76, 91; sapere e discorso, 89; sapere e dominio, 74; sapere e immanenza, 70, 74; sapere e mondo, 53; sapere e oggettività, 63
Cfr. *Etica come filosofia prima* 1982 (I, 2); *Tra noi* 1991 (*La coscienza non-intenzionale*)

SEGRETO, 81
Cfr. Mistero

Segreto della soggettività, 83; segreto e sociale, 84; segreto e totalità, 83-84; segreto interiore, 102

SENSO, 50-51, 61, 69, 82, 88, 103-104, 108-109

Non-senso, 67-68; senso e totalizzazione, 81, 83; senso e volto, 88

Cfr. *Altrimenti che essere* 1974 (V, 4); *Dio, la morte e il tempo* 1993 (II, Essere e senso)

SOCIALE, 52, 70-71, 84, 87, 89, 107

Cfr. Alterità; Altro/Altri; Comune; Giustizia; Insieme; Individuo; Luogo - Dimora; Molteplicità; Mondo; Politica; Prossimità; Responsabilità; Società; Volto; Umano; Unità; Universale

Sociale e comune, 83; sociale e dissimmetria, 94-95; sociale e diverso, 70, 73; sociale e faccia a faccia, 71, 82-83, 87; sociale e individuo, 53, 85; sociale e insieme, 83; sociale e libertà, 81, 84; sociale e medesimo, 70, 74; sociale e molteplicità, 90; sociale e ontologia, 71; sociale e paura dell'altro, 107; sociale e pluralismo, 84; sociale e reciprocità, 75, 94-95; sociale e relazione, 56, 68, 70-74, 75-79, 82, 85, 87-91, 94, 95, 99; sociale e significazione morale, 82; sociale e sintesi, 53, 81-83; sociale e società, 53; 84-85, 89; sociale e timore per l'altro, 107-108; sociale e unità, 83; sociale e universale, 84

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (I-B, 7); *Altrimenti che essere* 1974 (V, 1-2); *Il pensiero dell'altro* 2008 (Edizioni Lavoro, pp. 45-54; 60-67)

SOCIETÀ, 52, 83-85, 89, 99, 108

Cfr. Sociale

Pluralismo della società, 84; società ed efficienza, 85; società e libertà, 84; società e sintesi, 83; società oggettivata, 83

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (I-B, 7); *Il pensiero dell'altro* 2008 (Edizioni Lavoro, pp. 45-54; 60-67; 73-94)

SOGGETTIVITÀ, 70, 75, 78, 83, 93-94, 96-97

Cfr. Esistenza; Essere; Individuo; Io; Persona

Intersoggettività, 57, 84, 95; segreto della soggettività, 83; Soggettività e posizione, 68; soggettività e ostaggio, 96, 101; soggettività e passività, 102; soggettività e posizione, 68; soggettività e primogenitura, 97; soggettività e responsabilità, 93-94, 97; soggettività e soggezione, 95-97; soggettività e sostituzione, 96, 101; soggettività etica, 93; soggettività e sovranità, 68, 75; soggettività e usurpazione, 109; soggettività in relazione, 70, 75; soggettività isolata, 70-72; soggettività trascendentale, 78; soggettività umana, 83, 94

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (III-C, 1; Conclusioni, 8-9); *Altrimenti che essere* 1974 (I, 4, 9, II, 4); *Dio, la morte e il tempo* 1993 (II, La questione della soggettività; La soggettività etica; La soggettività come anarchia)

TEMPO, 49, 63-64, 79

Diacronia del tempo, 70, 101; tempo della fisica, 53-54; tempo e Altro, 67, 69-70, 73-76; tempo e avvenire, 70, 77; tempo ed esistenza, 54, 74; tempo e durata, 53, 73; tempo e ontologia, 53

Cfr. *Il Tempo e l'altro* 1948 (III, Tempo ed altri); *Dio, la morte e il tempo* 1993 (I, Il tempo pensato a partire dalla morte; La morte pensata a partire dal tempo)

TESTIMONIANZA, 99-102, 103-105

Cfr. Bibbia; Dio; Ebraismo; Fede; Infinito; Religione; Profetismo
Testimonianza e conoscenza, 100-101; testimonianza ed etica, 101, 104-105; testimonianza e Gloria dell'Infinito, 99-105; testimonianza e rappresentazione, 100; testimonianza e rivelazione, 100-101; testimonianza e sincerità, 102; testimonianza etica, 101; testimonianza, ispirazione e psichismo, 101, 103

Cfr. *Altrimenti che essere* 1974 (III, 3; V); *Dio, la morte e il tempo* 1993 (II, Testimonianza ed etica)

TOTALITÀ, 81, 85, 87, 88, 91, 95, 99

Cfr. Infinito

Disgregazione della totalità, 81; nostalgia della totalità, 82; totalità dell'essere, 82; totalità e assoluto, 63, 76, 81; totalità e Infinito, 81, 84-85, 87, 95, 99; totalità e libertà, 81-84; totalità e morte, 81; totalità e totalitarismo, 83; totalità e totalizzazione, 81-84; totalità e volto, 88, 91

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (I-A, 2); *Dio, la morte e il tempo* 1993 (I, Morte e Totalità del *Dasein*); *Il pensiero dell'altro* 2008 (Edizioni Lavoro, pp. 39-69)

TRADIZIONE, 69

Tradizione ed ermeneutica, 105; tradizione filosofica occidentale, 55; tradizione religiosa, 104

TRASCENDENZA, 50, 70, 82

Trascendenza del femminile, 77; trascendenza, Dio ed essere, 82; 102; trascendenza e Altro, 70; trascendenza e fecondità, 78; trascendenza e Infinito, 100; trascendenza e parola, 100; trascendenza e tempo, 70; trascendenza spaziale, 76

Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (I-A, 3); *Alterità e Trascendenza* 1995 (I, Filosofia e Trascendenza)

UMANO, 49-50, 53, 61, 77, 88, 96-97, 104-107
Condizione dell'umano, 96; esplosione dell'umano, 108; in-condizione dell'umano, 97; molteplicità dell'umano, 90; rapporto inter-umano, 83; umanità dell'umano, 96, 103-104; umano e ragion d'essere, 109; umano e segreto, 81, 84-85; unità dell'umano, 83
Cfr. *Altrimenti che essere* 1974 (VI); *Tra noi* 1991 (*Diritto dell'uomo e buona volontà*)

UNIVERSALE, 53, 81, 84
Meccanismo universale, 53; sintesi universale, 81; universale ed etica, 82, 106; universale e ragione, 84
Cfr. *Il pensiero dell'altro* 2008 (Edizioni Lavoro, pp. 45-56)

UCCIDERE, 87-89, 108
Cfr. Comandamento; Legge; Responsabilità; Volto

UNITÀ, 82-83
Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (III-C, 1)

VERITÀ, 55-56, 91, 93, 100, 104-105
Verità di rappresentazione, 100; verità ed essere, 93; verità e Infinito, 100; verità e testimonianza, 100; verità etica, 101; verità religiosa, 104
Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (I-B, 2); *Altrimenti che essere* 1974 (II, 1; V, 1)

VITA, 49-50, 83, 95-96, 102, 108-109
Cfr. Esistenza
Disubriacatura della vita, 96, 109; senso della vita, 50-51; vita e morte, 107-108; vita veramente umana, 83, 109
Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (II-C, 2); *Altrimenti che essere* 1974 (VI)

VOLTO, 87-93, 95, 106-107
Altezza del volto, 89; fenomenologia del volto, 87; volto e appello, 95, 107; volto e comando, 90, 92, 97, 107; volto e corpo, 87, 95; volto ed esposizione, 87, 107; volto e Infinito, 91, 99, 101; volto e moderazione, 90; volto e nudità, 87, 89; volto e odio, 89; volto e parola, 89; volto e primato della conoscenza, 87, 89; volto e primato dell'etica, 89-90, 99; volto e rettitudine, 88, 107; volto e sguardo, 87, 89, 94; volto e significazione, 88, 95, 99, 102; volto e Terzo, 90; volto e «Tu non ucciderai», 88-89; volto e violenza, 87-89
Cfr. *Totalità e Infinito* 1961 (III); *Altrimenti che essere* 1974 (III, 6); *Tra noi* 1991 (*Dell'unicità*); *Il pensiero dell'altro* 2008 (Edizioni Lavoro, pp. 45-54; 73-94)

INDICE DELLE FAMIGLIE E DELLE CONTRAPPOSIZIONI

Famiglie

Bibbia: Letteratura; Libro
Comandamento: Legge; Responsabilità; Uccidere; Volto
Come, pensiero del: Altro/Altri; Comunicazione; Dialogo; Dire; Discorso; Esistenza; Essere; Filosofia; Letteratura; Lettura; Linguaggio; Nuovo; Parola; Pensiero; Sapere; Senso; Trascendenza; Vita
Cosmologia: Cogito; Coscienza; Conoscenza; Esistenza; Essere; Identità; Intenzionalità; Io; Pensiero; Sapere; Soggettività; Totalità; Verità
Eros: Alterità; Altro/Altri; Amore; Corpo; Infinito; Prossimità; Volto
Etica: Come, pensiero del; Filosofia; Prossimità; Sociale; Volto
Fede: Bibbia; Dio; Ebraismo; Esegesi testuale; Infinito; Profetismo; Religione; Testimonianza
Letteratura: Bibbia; Esegesi testuale; Filosofia; Letteratura; Libro; Religione; Tradizione
Legge: Comandamento; Giustizia; Responsabilità; Volto
Libro: Bibbia; Letteratura
Mistero: Alterità; Altro/Altri; Eros; Infinito; Prossimità; Segreto; Tempo; Trascendenza; Volto
Mondo: Conoscenza; Lavoro; Luogo-Dimora; Sociale; Umano
Parola: Come, pensiero del; Comandamento; Comunicazione; Dialogo; Dire; Discorso; Linguaggio; Volto
Persona: Esistenza; Essere; Individuo; Io; Soggettività
Politica: Individuo; Libertà; Molteplicità; Socialità; Totalità; Unità

Prossimità: Alterità; Altro/Altri; *Come*, pensiero del; Corpo; Giustizia; Identità; Libertà; Persona; Responsabilità; Santità; Soggettività; Volto
Sociale: Alterità; Altro/Altri; Comune; Giustizia; Individuo; Insieme; Luogo-Dimora; Molteplicità; Mondo; Politica; Prossimità; Società; Volto; Umano; Unità; Universale
Soggettività: Esistenza; Essere; Individuo; Io; Persona
Testimonianza: Bibbia; Dio; Ebraismo; Fede; Infinito; Religione; Profetismo
Uccidere: Comandamento; Legge; Responsabilità; Volto

Contrapposizioni

Dire vs Comunicazione
 Eros vs Amore
 Infinito vs Totalità
 Insieme vs Comune
 Nuovo vs Destino
 Sociale vs Società
 Vita vs Esistenza

INDICE

La distrazione da sé, ovvero: la prossimità, il sociale <i>di Franco Riva</i>	5
ETICA E INFINITO	45
Introduzione <i>di Philippe Nemo</i>	47
1. Bibbia e filosofia	49
2. Heidegger	59
3. L'«il y a»	65
4. La solitudine dell'essere	69
5. L'amore e la filiazione	75
6. Segreto e libertà	81
7. Il volto	87
8. La responsabilità per altri	93
9. La gloria della testimonianza	99
10. La durezza della filosofia e le consolazioni della religione	103
Note	110
Indice dei nomi	111
Indice analitico	113
Indice delle famiglie e delle contrapposizioni	125