

Augusto Ponzio

ALTERITÀ ED EBRAISMO. L'ESIGENTE GIUDAISMO
DI EMMANUEL LÉVINAS

«Rien, en effet, n'est absolument autre dans l'être servi par le savoir où la variété tourne en monotonie. N'est-ce pas cela la pensée des Proverbes (14-13): 'Même dans le rire le coeur souffre et dans la tristesse s'achève la joie'? La monde contemporain, scientifique, technique et jouisseur, se voit sans issue — c'est-à-dire sans Dieu — non parce que tout y est permis et, par la technique possible, mais parce que tout y est égal. L'inconnu aussitôt se fait familier et le nouveau, coutumier. Rien n'est nouveau sous le soleil. La crise inscrite dans l'Ecclésiaste, n'est pas dans la péché, mais dans l'ennui. Tout s'absorbe, s'enlise et s'emmure dans le Même. Enchantement des sites, hyperbole des concepts métaphysiques, artifice de l'art, exaltation des cérémonies, magie des solennités — partout se soupçonne et se dénonce une machinerie de théâtre, une transcendance de pure rhétorique, le jeu. Vanité des vanités: l'écho de nos propres voix, pris pour réponse au peu de prières qui nous reste encore; partout retombée sur nos propres pieds, comme après les extases d'une drogue. Sauf autrui que, dans tout cet ennui, on ne peut pas laisser tomber.

[...] L'autre, absolument autre c'est Autrui (E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, pp. 31-32.

«Autrui n'est pas seulement connu, il est *salué*. Il n'est pas seulement nommé, mais aussi invoqué. Pour le dire en termes de grammaire, autrui n'apparaît pas au nominatif, mais au vocatif. Je ne pense pas seulement à ce qu'il est pour moi, mais aussi et à la fois, et même avant, je *suis* pour lui» (E. Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 20).

Difficile discorso quello dell'altro che dice la sua alterità. Ancora più difficile il discorso che riporta il discorso dell'altro, accogliendolo, ma senza in-

globalarlo, mantenendone la distanza, la differenza, e tuttavia rapportandovisi non in termini di relativismo e di indifferenza, ma al contrario in termini di non-indifferenza, per giunta non scelta, non voluta ma subita.

Se l'alterità che si manifesta nel discorso è anche culturale, storica, se riguarda un popolo altro, che nella storia occidentale, nella diaspora e nella migrazione, ha espresso la sua singolarità, la sua interiorità, il suo isolamento, fino a patire la persecuzione e lo sterminio — che per quanto riconducibili all'ostilità nei confronti di una minoranza, alla xenofobia e al razzismo, derivano soprattutto dall'abiezione suscitata dall'ignoto e dal mistero dell'alterità — allora la difficoltà del discorso che ne parla è accresciuta dal fatto che questo discorso è irretito in categorie a cui quell'alterità è irriducibile e dal suo appartenere allo stesso sistema concettuale e ideologico da cui l'abiezione dell'alterità, spinta all'estremo dello sterminio, inerisce. «A molti, individui o popoli, può accadere di ritenere, più o meno consapevolmente, che 'ogni straniero è nemico'. Per lo più questa convinzione giace in fondo agli animi come un'infezione latente; si manifesta solo in atti saltuari e incoordinati, e non sta all'origine del sistema di pensiero. Ma quando questo avviene, quando il dogma inespresso diventa premessa maggiore di un sillogismo, allora, al termine della catena, sta il Lager. Esso è il prodotto di una concezione del mondo portata alle sue conseguenze con rigorosa coerenza: finché la concezione sussiste, le conseguenze ci minacciano. La storia dei campi di distruzione dovrebbe venire intesa da tutti come un sinistro segnale di pericolo» (Primo Levi)¹.

Ma certamente le cose si complicano ulteriormente se si tratta del popolo la cui alterità indifesa che provocava commiserazione e solidarietà, che commuoveva i benpensanti e che permetteva di trarre buoni propositi e precetti morali dalla persecuzione e dall'olocausto con cui nella cultura occidentale esso, quale vittima, è stato per sempre associato, è diventata oggi un'alterità indifendibile: colpevole non solo dal punto di vista dell'antisemitismo estremo e irrazionale, come l'hitlerismo, ma anche, proprio nel mondo liberale e democratico, dal punto di vista di un antisemitismo incoffessato, pacato, dal punto di vista razionale: quel popolo è ora Israele, oggi «Etat armé et dominateur, l'une de grandes puissances militaires du bassin méditerranéen en face du peuple palestinien désarmé dont Israël ne reconnaît pas l'existence!»².

Il testo fra virgolette è di Emmanuel Lévinas e, nel contesto in cui compare, dice della difficoltà dell'apologia del popolo ebraico in seguito al suo coinvolgimento nella politica, al suo presentarsi sotto forma di Stato. La complicità nella politica, nella Storia, agevola, da parte del Discorso totalizzante, la negazione dell'alterità del popolo ebraico, la sua assimilazione all'ordine naturale delle cose con la convinzione della incondizionata applicabilità delle categorie

¹ Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 13-14.

² Emmanuel Lévinas, *L'au-delà du verset*, Seuil, Paris, 1982, p. 226.

sociologiche e politologiche, cioè con la certezza della riducibilità delle questioni sollevate dall'unificazione di Israele ai termini politici ordinari della dominazione, della usurpazione, della guerra, dell'equilibrio fra le potenze mondiali. Allora al discorso altro non resta che la discrezione della domanda, il tentativo di aprire con essa, nelle certezze acquisite, uno spiraglio al dubbio: «Est-ce cela le réel état des choses?», chiede Lévinas di seguito al testo sopra riportato, «Israël n'est-il pas, dans sa force très réelle, aussi ce qu'il y a de plus fragile au monde, de plus vulnérable [...]»? La situazione straordinaria d'Israele che dovrebbe fare nascere il dubbio nei confronti delle categorie prefabbricate della Politica e della Storia è perlomeno il fatto che «depuis deux mille ans, Israël ne s'est pas engagé dans l'Histoire. Innocent de tout crime politique, pur de la pureté de victime, d'une pureté dont sa longue patience a peut-être été l'unique mérite, Israël était devenu incapable de penser une politique qui parachèverait son message monothéiste. L'engagement désormais est pris. Depuis 1948. Mais tout ne fait que commencer!»⁴.

Il discorso di Lévinas è il discorso difficile dell'alterità dell'ebraismo, quale possibilità di messa in discussione dell'esclusivismo della concettualizzazione politica.

Totalité et Infini, uno dei primi testi in cui si profila la concezione filosofica di Lévinas, prende l'avvio dalla considerazione del problema del rapporto fra politica e morale.

L'evidenza, o la verità, del reale, nella sua nudità e nella sua durezza, si rivela, dice Lévinas, allo sguardo della politica, come arte di prevedere e di vincere — nel senso di avere la meglio, ma anche di tenere a bada, di sedare — la guerra. Come già si trova scritto nei frammenti eraclitei, l'essere si rivela come guerra; e la politica, come l'esercizio stesso della ragione, è il riconoscimento del reale. Perciò «la politique s'oppose à la morale, comme la philosophie à la naïveté»⁵. Il concetto di *totalità*, a cui Lévinas oppone quello di *infinito*, è strettamente collegato con la visione della politica in quanto ragione del reale, e tutta la riflessione di *Totalité et Infini* concerne la possibilità di un *sovrappiù* sempre esterno alla totalità, di una *trascendenza* — espressa nel concetto di *infinito* — nei confronti della totalità, e nei confronti della politica che della totalità manifesta la ragione. «La face de l'être, qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de la totalité qui domine la philosophie occidentale. [...] La conscience morale ne peut supporter le regard railleur du politique que si la certitude de la paix domine l'évidence de la guerre»⁶. La questione che Lévinas affronta è se si debba ammettere il primato della politica, ovvero della guerra, ovvero della politica, e fondare sulla politica la morale facendo derivare l'escatologia della pace messianica dalla ontologia della guer-

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, p. 220.

⁵ Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff 1968, "Preface", p. IX.

⁶ Ivi, p. X

ra, la pace finale — come senso ultimo della storia, di cui gli individui, a loro insaputa, sono i portatori — dalla ragione che fa il suo gioco nella guerra; oppure se sia plausibile una escatologia che non accetta l'ontologia della totalità prodotta dalla guerra, che non introduce una visione teleologica nella totalità, che non insegna il senso della storia, ma che pone in relazione con ciò che è al di là della totalità e della storia ma, al tempo stesso, non meno originario di esse e *all'interno* di esse, malgrado l'irriducibilità alle loro categorie (è l'idea cartesiana dell'infinito nel finito, del più nel meno). *Totalité et Infini* mostra la possibilità di un'escatologia al di là del senso ultimo della storia, di una morale non fondata sulla politica e di una pace non derivata dalla guerra; e individua la rottura della totalità e l'eccedenza rispetto all'ontologia, che producono l'*infinizione*, il rapporto con l'infinito, non in un sapere, in una rappresentazione, in un'operazione conoscitiva, ma nel rapporto etico imposto dalla trascendenza dell'altro, di ciascuno in quanto altro nei confronti di una visione totalizzante, rispetto alla omologazione a un medesimo. La rivelazione dell'infinito che comporta il primato della morale e delle sue categorie — la responsabilità, il rispetto, la discrezione (discrezione non solo come atteggiamento soggettivo, ma anche come oggettiva e insuperabile separazione di individui dei quali ciascuno è irriducibilmente altro) — avviene nel rapporto con l'altro, col *volto* dell'altro, come ciò che pone in presenza con un senso per sé, che non attende l'intenzionalità conoscitiva, la visione totalizzante, la comprensione del senso della storia, per essere significativa. In questo modo,

«l'eschatologie, en tant que l'au delà de l'histoire arrache les êtres à la juridiction de l'histoire et de l'avenir — il le suscite dans leur pleine responsabilité et les y appelle. Soumettant au jugement l'histoire dans son ensemble, extérieur aux guerres mêmes qui en marchent la fin, il restitue à chaque instant sa signification pleine dans cet instant même: toutes les causes sont mûres pour être entendues. Ce n'est pas le jugement dernier qui importe, mais le jugement de tous les instants dans le temps où l'on juge les vivants. L'idée eschatologique du jugement (contrairement au jugement de l'histoire où Hegel a vu à tort la rationalisation de celui-là) implique que les êtres ont une identité 'avant' l'éternité, avant l'achèvement de l'histoire, avant que les temps soient révolus, pendant qu'il en est encore temps, que les êtres existent en relation certes, mais à partir de soi et non pas à partir de la totalité. L'idée de l'être débordant l'histoire rend possible des *étant's* à la fois engagés dans l'être et personnels. appelés à répondre à leur procès et, par conséquent, déjà adultes, mais, par là-même, des *étant's* qui peuvent parler, au lieu de prêter leurs lèvres à une parole anonyme de l'histoire. La paix se produit comme cette aptitude à la parole. La vision eschatologique rompt la totalité des guerres et des empires où l'on ne parle pas. Elle ne vise pas la fin de l'histoire dans l'être compris comme totalité — mais met en relation avec l'infini de l'être, qui dépasse la totalité. La première 'vision' de l'eschatologie (ainsi distincte des opinions révélées des religions positives) atteint la possibilité même de l'eschatologie c'est-à-dire la rupture de la totalité, la possibilité d'une *signification sans contexte*. L'expérience de la morale ne décule pas de cette vision — elle *consomme* cette vision, l'éthique est une optique. Mais 'vision' sans image, dépourvue des vertus objectivantes synoptiques et totalisantes de la vision⁷, relation ou intentionalité d'un tout autre type et que ce travail essaye précisément de décrire»

L'escatologia come è intesa da Lévinas può guardare al popolo ebraico — per la singolarità della sua storia fra le nazioni, per la diaspora e le migrazioni,

⁷ Ivi, p. XII

per il suo «destino etico», per le sofferenze patite, in cui è possibile intravedere fin dove può spingersi, malgrado le illusioni di un mondo liberale, la ripugnanza suscitata dall'ignoto e dal mistero della diversità, e soprattutto per il messaggio, contenuto nella Scrittura, di una convivenza che oltrepassa il concetto puramente politico della pace — come alterità che mette in questione la concettualizzazione politica. Il destino di popolo eletto consiste, da questo punto di vista, nella coscienza di un sovrappiù di responsabilità nei confronti dell'umanità intera: la sua singolarità che lo rende altro è l'aver sentito il rispetto dell'alterità, l'essersi caricato di obblighi verso l'altro al di là di un rapporto di scambio eguale e di una reciprocità generica:

«Singularité qui n'est pas simplement le fruit de l'exil et du ghetto, mais probablement un essentiel repliement sur soi dans la conscience d'un surplus de responsabilité à l'égard de l'humanité. Etrange et inconfortable privilège, singulière inégalité astreignant à des obligations envers autrui et que l'on n'exige pas d'autrui. La conscience de l'élection, c'est sans doute cela. Il se trouve cependant que cette inégalité prend aux yeux des nations et à nos propres yeux d'assimilés, les apparences d'un nationalisme avec exposant. Malentendu dans l'opinion, malentendu parmi nous»⁸.

«Difficile liberté» (è il titolo di un libro di Lévinas del 1963, ora in terza edizione riveduta e modificata, che raccoglie alcuni suoi scritti sull'ebraismo; l'epigrafe di questo libro è: «Liberté sur les tables de pierre... *Traité des principes*, 6,2»)⁹, difficile libertà, dunque, quella del popolo ebraico tanto più quando la sua singolarità non si esprime più, come è avvenuto per molti secoli, in una innocenza politica dovuta al suo ruolo di vittima, ma nel voler oggi conciliare l'idea della sua pace e della sua morale profetica con la politica dello stato di Israele.¹⁰

Nel comandamento biblico «tu amerai lo straniero», che amplia e rafforza l'altro «tu amerai il prossimo tuo come te stesso» o «tu amerai il prossimo tuo, questi è te stesso», c'è un rinvio al di là della politica, il riferimento a una pace antecedente ai rapporti politici, una pace fondamentale, costituita dal rapporto con l'altro in quanto altro, con lo straniero che ogni uomo è per ogni altro uomo. Questa pace extrapolitica o metapolitica, come «ma sollicitation pour une autre personne» precede il mio modo di pensare, il mio essere 'io', ciò che da me è detto, il desiderio di conoscere, la tematizzazione oggettivante. La pace primordiale è la relazione interpersonale in cui nel volto dell'altro «Dio viene all'idea»¹¹, l'infinito si presenta nel finito:

«Ma responsabilité pour l'autre homme, la paradoxale, la contradictoire responsabilité pour une liberté étrangère — allant selon un mot du traité talmudique (*Sota* 37B) jusqu'à la responsabilité pour sa responsabilité — ne provient pas d'un respect voué à l'universalité d'un principe, ni d'une évidence morale. Elle est la relation exceptionnelle où le Même peut être concerné par l'Autre sans que l'Autre s'assimile au Même. [...] À la crise du sens, attestée par la 'dissémination'

⁸ Cfr. Lévinas, *L'au-delà du verset*, cit. p. 288

⁹ Lévinas, *Difficile liberté, Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963 e 1976.

¹⁰ François Poiré, *Emmanuel Lévinas, Qui être-vous?*, Lyons, La Manufacture, 1987, p. 104.

¹¹ È il titolo di un libro di Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.

des signes verbaux que le signifié n'arrive pas à dominer, car il n'en serait que l'illusion et la ruse idéologique, s'oppose le sens, préalable aux 'dits', repoussant les mots et irrécusable dans la nudité du visage, dans le dénûment prolétaire d'autrui et dans l'offense subie par lui. Ce qu'enseignent probablement les docteurs du Talmud qui connaissent déjà un temps où le langage a rongé les significations qu'il est censé de porter, quand ils parlent d'un monde dont les prières ne peuvent percer le ciel, car toutes les portes célestes sont fermées, sauf celle où passent les larmes des offensés (*Berakhoth B, Baba Metzia 59 B*)¹²».

L'ebraismo è, per Lévinas, l'esperienza etica dell'infinitamente altro, in cui, prima di ogni teologia e di ogni mitologia, Dio viene all'idea nel rapporto con altri — in quanto altri (*autrui*) è l'assolutamente altro — e in cui, perciò, nei confronti del prossimo sono stabiliti gli obblighi su cui si basa l'alleanza con Dio: obbligazione originaria, alla quale, nel tu del comandamento, «tu non ucciderai» o «tu amerai il prossimo tuo, questi è te stesso», l'io è consacrato ed eletto, e solo nel tu di questo comando l'io è instaurato, sicché egli è per l'altro, fin dentro l'essere più suo, nel cuore dell'estrema identificazione dell'io con se stesso¹³

«'Tu ne tueras point' ou 'Tu aimeras ton prochain' ne proscrie pas seulement la violence du meurtre; il concerne tous les assassinats lents et invisibles qui se commettent dans nos désirs et nos vices, dans toutes les cruautés innocentes de la vie naturelle, dans nos indifférences de 'bonne conscience' à l'égard du proche et du lointain et jusque dans l'obstination hautaine de nos objectivations et nos thématizations, dans, toutes les injustices consacrées, dues à nos poids atomique d'individus et aux équilibres de nos régimes sociaux»¹⁴.

Del monoteismo giudaico, Lévinas esalta il carattere etico, deontologico — anche nel senso di de-ontologico, come superamento dell'ontologia, rottura dell'essere in quanto essere, dell'immanenza, della totalità —, la messa in questione della «cura di sé», naturale agli esseri, essenziale all'esse degli esseri, la sovversione di quest'esse nel «dis-inter-esse» (*dès-inter-essement*) etimologicamente inteso, nella costitutiva inquietudine per l'altro, fino alla *sostituzione*, all'essere al posto dell'altro insostituibilmente¹⁵. L'ebraismo è, per Lévinas, umanesimo:

Humanisme hébraïque — la formule semble aussi suspecte à cause du nom qu'à cause de l'adjectif! Mot usé, abusif, équivoque, l'humanisme peut-il cependant désigner un système de principes et de disciplines qui libèrent la vie humaine du prestige des mythes, du trouble qu'ils introduisent dans les idées de la cruauté qu'ils perpétuent dans les moeurs. Mais dans ce cas, nous n'aurons pas seulement défini l'humanisme, mais déjà l'humanisme hébraïque. Sa notion demeure laïque. [...] La Bible [...] n'est pas un livre qui nous mène vers le mystère de Dieu, mais vers les taches humaines des hommes. Le monothéisme est un humanisme. Seuls les niais en firent une arithmétique théologique. Les livres, où cet humanisme s'inscrit, attendent leurs humanistes. La tâche pour ceux qui veulent continuer le judaïsme consiste à faire ouvrir ces livres. A cela revient la mission monothéiste d'Israël, si on doit encore s'en prévaloir après tous ceux qui, ignorant les sources

¹² Ivi, pp. 32-33.

¹³ V., sotto questo riguardo, in particolare la sezione "La relation éthique comme relation religieuse", pp. 31-46 di *Difficile liberté*, cit., e "De l'éthique à l'exégèse" di Lévinas, *A l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, pp. 127-131.

¹⁴ Lévinas, *A l'heure des nations*, cit., p. 128.

¹⁵ Cfr. Lévinas, *L'au-delà du verset*, cit., p. 9

- les livres et vertus de l'hébraïsme- se targuent d'enseigner l'unicité de Dieu aux peuples de la terre qui, mieux que nous, connaissent cette abstraction"¹⁶.

Si comprende così come Lévinas possa giungere ad affermare che l'ebraismo è ateismo: è ateismo per il suo umanesimo, per il suo laicismo, per il suo monoteismo che segna una rottura con una certa concezione del sacro, che «n'unifie, ni ne hiérarchise les dieux numineux et nombreux; il les nie. A l'égard du divin qu'ils incarnent, il n'est qu'athéisme»¹⁷. La religione ebraica paradossalmente è quella che non teme il rischio dell'ateismo: «l'affirmation rigoureuse de l'indépendance humaine, de sa présence intelligente à une réalité intelligible, la destruction du concept numineux du sacré, comportent le risque de l'athéisme. Il doit être couru»¹⁸. Infine l'ebraismo, per Lévinas è, con la sua «sagesse difficile», elemento integrativo e correttivo della tradizione filosofica occidentale, del logos greco, della sua idea del primato della coscienza conoscitiva, dell'ontologia, della politica, della guerra.

La situazione di pace e di responsabilità nei confronti dell'altro, come situazione in cui gli individui si danno nella loro singolarità, differenza, non-intercambiabilità, non-indifferenza, precede, dice Lévinas, la politica e la logica che sono accomunate dal fatto che gli individui sono considerati come individui di un genere, come eguali: il rapporto di alterità è pre-politico e pre-logico. Ed è questo rapporto che, per la mia responsabilità esclusiva nei confronti di *ogni* altro, mi obbliga a essere in rapporto con l'altro sotto un genere, ovvero nello Stato. Conoscere, giudicare, fare giustizia, confrontare due individui per stabilire chi è colpevole, tutto ciò richiede la generalizzazione tramite la logica e lo Stato, l'eguagliamento, sotto un genere, di singolarità in quanto facenti parte dello stesso Stato come cittadini. Il rapporto con l'altro viene mediato dalle istituzioni e dalle procedure giuridiche e ciò generalizza le responsabilità di ciascuno — ed è da questa generalizzazione che deriva la necessità dello Stato — ma, al tempo stesso, la delimita: «L'oeuvre de l'Etat vient s'ajouter, en la niant en quelque manière, à cette oeuvre de responsabilité interpersonnelle qui touche à l'individu dans son unicité et qui est l'oeuvre de l'individu dans son unicité de responsable; responsable selon une condition d'otage puisqu'il répond de ce qu'il n'a jamais fait, puisqu'il ne répond d'aucun acte de liberté commis au préalable, puisqu'il répond d'un passé qui n'est pas le sien et qui ne lui avait jamais été présent»¹⁹.

La concezione hobbesiana dell'*homo homini lupus* è rovesciata: lo Stato non fonda, ma delimita la responsabilità personale nei confronti dell'altro, pur garantendola con la generalizzazione della legge. La responsabilità per l'altro, quella incondizionata, categorica, morale, per distinguerla da quella politica — non scritta e non inscritta nella legge — non coincide con la giustizia dello Sta-

¹⁶ Lévinas, *Difficile liberté*, cit., p. 9.

¹⁷ Ivi, p. 29.

¹⁸ Ivi, p. 31.

¹⁹ Lévinas, in Poirié, *Emmanuel Lévinas*, cit., 118.

to, che da questo punto di vista, rispetto ai diritti dell'uomo, dell'altro in quanto altro, in quanto straniero, risulta sempre imperfetta: «Le souci des droits de l'Homme, ce n'est pas une fonction étatique, c'est dans l'Etat une institution non-étatique, c'est le rappel de l'humanité encore non-accompli dans l'Etat»²⁰.

Le delimitazioni, di ordine etico-normativo, giuridico e politico della responsabilità individuale, le leggi dello scambio eguale, le funzioni fissate dai ruoli e dalla posizione sociale, le distinzioni sancite dalla legge fra identità individuali, ciascuna con la propria sfera di libertà e di imputabilità: nulla di tutto questo riesce a sciogliere l'intrigo fra l'io e l'altro, ad eliminare l'asimmetria del loro rapporto, a far cessare l'ossessione per l'altro, a porre fine al coinvolgimento, a evitare la sostituzione.

Qualsiasi sia la funzione svolta dal discorso, orale o scritto, qualsiasi sia il suo interesse, il suo tema, il suo obiettivo, qualsiasi sia il suo contributo alla ricerca 'disinteressata' della verità, esso dice in primo luogo l'accoglienza di un interlocutore, un rapporto di reciproca presenza, al di là di ogni rappresentazione, di ogni riduzione concettuale, un rapporto diretto, immediato, a faccia a faccia, un contatto, un rapporto di intercorporeità²¹.

Ogni significazione e ogni rappresentazione realizzate nel detto presuppongono la significazione del dire stesso, il porsi in presenza ad una alterità irriducibile alla significazione e alla rappresentazione, la cui non tematizzabilità e non inclusione nel detto è espressa dalla stessa interpellazione, dal vocativo, dall'orientarsi del discorso, fin dalla sua stessa forma sintattica, verso un interlocutore²².

L'identità di ciascuno non si esaurisce nell'alterità relativa, stabilita cioè nel riferimento a un secondo termine, come definita da un rapporto determinato, caratterizzata da una funzione, da un ruolo, individuata per opposizione. Essa, come assoluta identità, come assoluta alterità determinata dal corpo proprio di ciascuno, ha nel volto, nella sua autosignificanza, irripetibilità, nudità e totale esposizione, la propria metafora e metonimia, e nel linguaggio, come significanza del dire, come contatto e presenza, come rapporto di pace antecedente a ogni opposizione ed ad ogni pacificazione, l'espressione della propria ineranza alla comunicazione in quanto prossimità²³.

²⁰ Ivi, p.119.

²¹ Rinvio al mio libro *Soggetto e alterità. Da Lévinas a Lévinas*, Bari, Adriatica, 1983, in particolare al capitolo "Linguaggio, corpo alterità", pp.121-174.

²² Per l'attenzione rivolta alla dialogicità costitutiva del discorso, il pensiero di Lévinas è accostabile a quello di Michail Bachtin. Del resto, con Bachtin Lévinas, vissuto in Russia durante la sua adolescenza ed educato, oltre che nella tradizione ebraica, anche nella lingua e nella cultura russa, ha in comune il fatto di essere giunto alla filosofia attraverso la letteratura russa e in particolare attraverso Dostoevskij (v. F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 63-68; v. anche il mio saggio "The Relations of Otherness in Bakhtin, Blanchot, Lévinas", *Recherches Sémiotiques*, 1987, 1, pp. 1-18.

²³ Per questi aspetti della concezione di Lévinas, v. soprattutto Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1978, pp. 39-76; e Lévinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987, pp. 135-142.

Aveva ben visto Derrida nel suo saggio del 1963 sul pensiero di Lévinas poi pubblicato in *L'écriture et la différence*²⁴ nel dire che l'escatologia di Lévinas, non assumendo affatto il carattere di una teologia e di una mistica ebraiche ma, al contrario, semmai risultando una critica della teologia e della mistica, e non volendo neppure essere una dogmatica, *una* religione, *una* morale, non fa ricorso ai testi ebraici per appellarsi alla loro autorità, ma all'esperienza stessa e a ciò che nell'esperienza vi è di più irriducibilmente altro, cioè altri. Negli «Entretiens» con François Poiré, Lévinas rigetta l'appellativo di «penseur juif», quando si intenda con questa formula una concezione che si basa unicamente sulla tradizione ebraica e sull'autorità dei testi della religione ebraica piuttosto che sulla critica filosofica; allo stesso modo Lévinas nega di essere un «penseur religieux», se ciò vuol dire che la base della sua concezione filosofica è costituita da qualche verità rivelata.

«Une vérité philosophique ne peut pas se baser sur l'autorité du verset. Il faut que le verset soit phénoménologiquement justifié. Mais le verset peut permettre la recherche d'une raison. Voilà dans quel sens le mot «vous êtes philosophe juif» m'agré. Il m'irrite quand on insinue que je prouve par le verset, alors que je cherche par la sagesse ancienne et j'illustre par le verset, oui, mais je ne prouve pas par le verset. [...] Il peut y avoir aussi des suggestions, des appels à l'analyse ou à la recherche dans des textes religieux, c'est-à-dire dans la Bible. Si vous me posez la question autrement: est-ce que vous pensez que la Bible est essentielle à la pensée? Je répondrais: oui»²⁵.

Il versetto si apre al senso filosofico, quando vi si coglie un significato *al di là di esso*, non nel senso che esso per qualche ambiguità, o imprecisione, o carattere oracolare o trucco, non debba essere inteso in senso letterale; né nel senso che il suo enigma richieda un miglior uso del linguaggio e della logica, un maggior rispetto dell'ordine del discorso e dunque dell'ordine oggettivo, storico e politico. L'al-di-là del versetto, al contrario, è il rinvio al di là del linguaggio come strumento di conoscenza e di informazione, al di là dei significati dell'ordine del discorso, al di là dell'essere, dell'oggettività, al di là della totalità, della Storia e della visione politica. Il linguaggio della Scrittura, «au-delà de ce qu'il veut me faire savoir, il me coordonne avec autrui à qui je parle; il signifie à partir du visage d'autrui, affusqué mais inoubliable, dans tout discours [...]; parole disproportionnée au discours politique, débordant les informations — rupture, dans l'étant que je suis, de ma bonne conscience d'être là»²⁶. Perciò, se la filosofia di Lévinas non si basa su verità acquisite una volta per tutte nei testi sacri, tuttavia dal versetto, quando esso sia inteso come parola che rinvia al di là di sé, che volta all'altro, in questo senso, come scrittura *santa* ancor prima di essere testo *sacro*²⁷, trae l'impulso a non basarsi neppure sulla evidenza filosofica, a dubitare della fondazione fenomenologica sulla noesi, sull'intenzionalità coscienziale, e ad assumere il carattere di escatologia.

²⁴ Jacques Derrida, *Emmanuel Lévinas*, cit., pp.110 e 113. *La Bibbia e il Talmud: v.*, oltre *L'au-delà du verset*, cit., *Quatres lectures talmudiques*. Paris, Minut, 1968, e *A L'heure des Nations*, cit.

²⁵ Poiré, *Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 110 e 113

²⁶ Lévinas, *L'au-delà du verset*, cit. p. 9.

²⁷ Cfr. Lévinas, *Du sacré au Saint*, Paris, Minuit, 1977.

La riflessione fenomenologica di Lévinas parte dalla fenomenologia di Husserl e dell'Heidegger di *Sein und Zeit*, ma se ne discosta proprio in riferimento al problema del rapporto di alterità, avvertendo — anche per le sollecitazioni che a Lévinas provengono dal pensiero ebraico — che esso non può essere affrontato nei termini della tradizione filosofica occidentale, del logos greco. L'intenzionalità, che Husserl pone a fondamento della donazione di senso e del recupero, attraverso l'analisi fenomenologica e la riduzione trascendentale, del significato del mondo già dato, dell'essere delle cose (sia di quello delle ontologie regionali della scienza, sia di quello della coscienza quotidiana) appare a Lévinas collegata — malgrado certe pagine di Husserl sull'intenzionalità pre-categoriale della *Lebenswelt* e sul ruolo del *corpo proprio*, riprese e valorizzate soprattutto da Merleau-Ponty²⁸ — col privilegio conferito dalla tradizione occidentale al teoretico, alla rappresentazione, al sapere e dunque al senso ontologico dell'essere²⁹. Il problema dell'alterità va considerato a partire da un rapporto di *anarchia*, che cioè non si lascia ricondurre all'*arché* della tematizzazione della coscienza intenzionale; va considerato, a partire da un rapporto di originaria passività in cui l'io stesso è anarchico rispetto alla propria coscienza, e in questa anarchia — dunque indipendentemente da qualsiasi decisione, volontà, libera iniziativa, da qualsiasi principio, da qualsiasi legge — è già responsabile nei confronti dell'altro. Il primo «caso» dell'io nel suo rapporto con l'altro, dice Lévinas, non è il *nominativo* in cui si pone come soggetto conoscitivo, ma l'*accusativo*, in cui passivamente si trova nel dover rispondere dell'altro. Questo rapporto dell'identico con se stesso e della «intangibilité de son privilège logique et ontologique; suspension de sa priorité idéale, négatrice de toute altérité, excluant le tiers; suspension de la guerre et de la politique qui se font passer pour la relation du Même à l'Autre»³⁰.

Si può capire a questo punto che per Lévinas le questioni sorte con la creazione dello Stato di Israele, la questione palestinese e quella più ampia del contrasto arabo-giudaico, se certamente sono questioni di ordine politico, non vanno semplicemente considerate nell'ottica della politica. Non si tratta semplicemente di conflitti fra collettività, di occupazioni di territori, di guerre, di equilibrio fra le grandi potenze mondiali, come può risultare secondo le categorie prefabbricate della sociologia e della politologia. Quest'ottica è limitata e si lascia sfuggire la pace come concetto oltrepassante il pensiero puramente politico e ritrovabile nella stessa tradizione ebraica; la pace raggiungibile risalendo per una strada che parte da più lontano rispetto agli espedienti politici e, per l'ebreo, facendosi carico dell'eredità etica di Israele, nella coscienza di un surplus di responsabilità del «popolo eletto» nei confronti dell'umanità.

²⁸ Cfr. Lévinas, "De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty", in Lévinas, *Hors sujet*, cit., pp. 143-253.

²⁹ Cfr. Lévinas, "La conscience non intentionnelle", in Poirié, *Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 151-162.

³⁰ Ivi, p. 162.