

Quale pace per il nuovo millennio? Lévinas e la responsabilità infinita

di *Maria Teresa Pacilè*

ABSTRACT: Se in tutta la tradizione occidentale la grande questione della filosofia è stata: “Perché l’essere e non il nulla?”, Emmanuel Lévinas, a partire dall’esperienza di Auschwitz, mostra l’esigenza non tanto di accertare la preminenza dell’essere che si rivela come guerra degli egoismi nell’affermazione della propria volontà di potenza, quanto di criticarne la pretesa di indipendenza assoluta, di “giusti-ficarlo”, ri-orientarlo in vista del Bene e della pace. La totalità dell’essere, costituita dal soggetto autonomo e legislatore, viene frantumata dall’irruzione del volto d’*Autrui*, che convoca, “aldilà dell’essere”, a una responsabilità infinita: è nel momento in cui l’io depone il proprio potere e si riscopre “in ostaggio per l’altro” che si può intravedere la possibilità di un’escatologia della pace che si oppone alla guerra non come pace ontologica o tregua delle armi, ma come “dis-inter-essamento”, rottura del *conatus essendi* e della perseveranza nell’essere, possibilità per il soggetto di vivere “altrimenti che essere”, “dis-astrandosi” in vista di Altri. Solo una politica che non rinneghi la propria radice nell’etica e una filosofia come “saggezza dell’amore al servizio dell’amore” possono agire non in nome di leggi astratte e impersonali, ma in vista di un ideale di giustizia oblativa che, riscoprendo l’umanità dell’“altro” uomo, possa accogliere l’Ospite e lo Straniero non annichilandone la singolare alterità.

KEYWORDS: Guerra, pace, altrimenti-che-essere, politica, etica, responsabilità.

1. Il disastro Auschwitz e il dis-astro della soggettività

A partire dall’esperienza di Auschwitz, diversi pensatori, tra cui Emmanuel Lévinas, si interrogarono sulla modalità di pensare e di continuare a vivere dopo la tragedia immane che ha visto le atrocità a cui le categorie di pensiero sviluppate dall’Occidente possono portare: il fallimento del pensiero greco-occidentale nei campi di sterminio impose l’esigenza di decostruire quella ragione speculativa sviluppata nella culla greca, coinvolgendo in questa critica radicale il destino di una filosofia che ha sistematicamente anteposto la libertà alla giustizia, la logica del Medesimo al riconoscimento dell’Altro. Alla base dell’impegno del filosofo ebreo per l’elaborazione di una filosofia all’altezza della più autentica umanità dell’uomo sembra costantemente emergere il senso di responsabilità proprio del sopravvissuto a un’immane tragedia, impegnato a coglierne e testimoniare il significato di appello a un nuovo pensiero, a un “pensare altrimenti”, che sia in grado non di criticare in modo indiscriminato tutta la tradizione precedente, bensì di riesaminare le sue categorie fondamentali (“soggetto”, “ragione”, “libertà”, “responsabilità”), di decostruirle e orientarle in maniera diversa, a partire dal rinnovarsi incessante

della memoria storica, dalla volontà di non dimenticare un'esperienza politica di distruzione, dalla sicurezza che “il disumano non cessa di ritornare¹ e in maniera tale che “Auschwitz non si ripeta”, come dice Adorno².

Contro la tradizione del pensiero occidentale che operò una riduzione violenta dell'Altro al Medesimo, attraverso la trascendenza del volto lo studioso ha mostrato l'eteronomia di una relazione che pone la priorità della responsabilità sulla libertà. La confutazione decisiva dell'ontologia è il presentarsi dell'“altro” uomo e l'originalità radicale della filosofia lévinassiana si manifesta nella formulazione di questo criterio superiore che è l'“epifania del volto dell'Altro” e del suo discorso che rompe l'omogeneità dell'universo del soggetto e che frantuma la totalità. L'Autore, consegnando al pensiero contemporaneo una “filosofia dell'Altro”, ha inferto un colpo mortale alla “filosofia del Medesimo”, fondata sull'istanza forte di un soggetto autonomo, padrone dei propri pensieri e delle proprie azioni, legislatore di se stesso e del mondo che lo circonda. Al costante ritorno della tradizione sul soggetto Lévinas vuole sostituire l'apertura della filosofia all'*Autrum*: l'Altro, lo Straniero, l'Ospite.

L'effetto inquietante che questa “de-posizione” della libertà del soggetto ha prodotto nella filosofia del nostro tempo ha sollecitato un profondo rinnovamento nelle tematiche etico-politiche costringendole a farsi carico di un'alterità non omologabile allo stesso ed a predisporre all'accoglienza dell'*hospis*/*hostis*, dello “straniero”, di colui che turba la tranquillità del soggetto: mancanza di reciprocità, diacronia, asimmetria segnano un'apertura preliminare, un'accoglienza, un'ospitalità incondizionata che qualificano sul piano ontologico la stessa soggettività come originariamente abitata-e dunque “spossessata”, “espropriata” dall'Altro e che conducono a pensare “altrimenti” l'umanità dell'umano, non a partire dal sé, ma dall'Altro nella sue forme più vulnerabili che convocano ad una responsabilità senza misura né calcolo. L'Autore ha approfondito in modo tutto nuovo la questione di una certa debolezza umana, dimostrando che la “pazienza”, la “passività” non sono semplicemente marca negativa della finitezza ontologica dell'umano, ma che quest'ultimo, proprio attraverso questa “esposizione” all'Altro, può procedere alla propria identificazione non più sul piano di un'ontologia senza morale, di una filosofia della potenza e del dominio, di cui la storia ha dato testimonianza, ma può ritrovare una “parentela diversa da quella che lo lega all'essere”³.

¹ E. Lévinas, *Etica come filosofia prima* in F. Ciaramelli (a cura di), *Etica come filosofia prima*, Guerini e Associati, Milano, 2001, pp. 4-5.

² “Dopo Hegel e Auschwitz non è più possibile pensare” giustamente invocano filosofi ebrei come Neher, Fackenheim, Heschel o Lévinas che ritengono fallimentare ogni ulteriore conquista della parola che non parta da una riflessione radicale sulla Shoah. Sarà André Neher ad affermare: “Auschwitz è come un passaggio fatale fra gli scogli: lì l'avventura millenaria del pensiero umano ha subito il suo fallimento totale: tutte le luci si sono spente e non è rimasto neppure il lampeggiamento di un faro a segnalarne la traccia. È un ritorno al caos, in cui occorre innanzitutto avere il coraggio di penetrare, se si ha la volontà di uscirne. Diversamente non può trattarsi che di false uscite e di un pensiero fittizio senza alcuna presa sul reale” (A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, trad. it. di G. Cestari, Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. 152).

³ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello,

Spiega l'Autore: «Nel suo ultimo libro [*L'écriture du désastre*, 1981] 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 ad una stella, da ogni esistenza cosmologica: un dis-astro»⁴. Tutto sembra allora giocarsi all'interno di questa possibilità: che l'arroccamento su di sé e la perseveranza nel proprio essere, che posticipano gli altri in funzione delle proprie necessità vitali, possano interrompersi per un attimo. Se questa “distrazione” da sé è possibile, allora sarà possibile quel mondo comune in cui l'umano appare nella sua libertà e nel suo segreto, un mondo che interrompe il muro della necessità che lo soggioga e in cui il soggetto ha la libertà di trascendere in qualche modo rispetto a se e al proprio attaccamento all'essere: “Il dis-astrarsi da sé è l'etica, il sociale. È la stessa filosofia”⁵ afferma il filosofo.

La responsabilità ridefinisce, dunque, l'identità dell'io per condurla dapprima verso la deposizione della propria sovranità e quindi alla soggezione nei confronti del compito che incombe da parte dell'Altro. In virtù di questa responsabilità, il soggetto, si “dis-astra” in un essere soggetto ad Altri: esistere, apparire alla vita come umani, diventa allora questione non più di un porsi ma di un “de-porsi”. Il soggetto non si ritrova nel fare di se stesso l'astro di riferimento dell'universo, ma nel dis-astrarsi, che assume alla fine il nome della “diaconia”: il dis-astro non è una catastrofe, ma inaugura la possibilità che “l'umano arrivi a se stesso attraverso l'altro uomo”⁶. Aggiunge Lévinas in una pagina di *Etica e Infinito*:

Voglio dire che una vita veramente umana non può rimanere 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 senso⁷.

L'Autore prospetta dunque un “umanesimo dell'altro uomo”, un umanesimo “inattuale” che risuona come eco profonda di tutto il suo itinerario filosofico e che, fondato sulla tradizione ebraica, si rivela all'alba del nuovo secolo capace di offrire un saldo punto di appoggio allo sforzo di separarsi finalmente dall'Essere, di rinunciare a considerarlo come il luogo di un'unità in grado di raccogliere tutta la realtà. Da quel luogo, a partire dal quale sono stati consumati tutti i misfatti del nostro tempo, occorre separarsi per situarsi finalmente in un “altro luogo”, o meglio in un non-luogo, οὐ-τόπος, luogo dell’“altrimenti che essere”, luogo del “meta-fisico”, ovvero dell'etica, della relazione in cui il soggetto responsabile si apre al riconoscimento dell'Altro, alla possibilità dell'instaurazione della pace.

introduzione di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1983, p. 229.

⁴ E. Lévinas, *Etica e Infinito*, *Dialoghi con Philippe Nemo*, a cura di F. Riva, trad. it. di M. Pastrello e F. Riva, Castelvecchi, Roma 2012, p. 67.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, p. 160.

⁷ Ivi, p. 109.

2. Ontologia della guerra e escatologia della pace

Emmanuel Lévinas riprende la discussione sulla guerra a partire da una grande intuizione del passato ed afferma: “Non è necessario provare attraverso oscuri frammenti eraclitei che l'essere si rivela al pensiero filosofico come guerra e che la guerra lo investe non solo come il fatto più evidente, ma come l'evidenza stessa- o verità- del reale”⁸, ricordando la celebre riflessione di Eraclito:

Polemos è padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni disvela come dei e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi⁹.

L'ontologia, secondo l'autore francese, interpreta l'essere come un reticolo, all'interno del quale gli essenti sono involuppati e mossi da un *conatus essendi*, uno sforzo di perseveranza e permanenza nell'essere attraverso cui essi esistono in vista di sé e si preoccupano solo di se stessi: a causa del fatto che i molteplici essenti esistono gli uni accanto agli altri e gli uni opposti agli altri, tale preoccupazione diventa necessariamente una guerra di tutti contro tutti¹⁰.

La morte, che copre ogni individuo dell'urgenza dell'affermazione, lo muove alla guerra, alla negazione o cattura degli altri e l'interessamento lo rende allergico a ogni forma di differenza che reca pericolo alla propria essenza. Questa lotta può finire solo quando si instaurano reciproci interessi che consistono nel superamento dialettico delle antitesi interne alla realtà ontologicamente intesa. Commenta così l'Autore:

L'essenza si esercita così come un'irriducibile persistenza nell'essenza che colma ogni intervallo di nulla che verrebbe ad interrompere il suo esercizio. *Esse* è *inter-esse*, l'essenza è interessamento (...). L'interessamento dell'essere si drammatizza negli egoismi in lotta gli uni contro gli altri, tutti contro tutti, nella molteplicità di egoismi allergici che sono in guerra gli uni contro gli altri e, così, insieme (...). L'essenza è così l'estremo sincronismo della guerra (...). Estrema contemporaneità o immanenza¹¹.

Si instaura così un ordine nei confronti del quale nessuno può prendere le distanze, una totalità onnicomprensiva che genera l'orrore di una permanenza nell'essere, nel neutro *il y a*, senza possibilità di evasione: essere è presenza, è “divenir-presente” a una coscienza che se ne impadronisce, che omologa il diverso al proprio, costringendolo nelle categorie della conoscenza e spogliandolo della propria singolarità. Per questo ogni pensiero dell'essere non potrebbe non riportare l'alterità nell'egoismo del Medesimo: nulla è esteriore, nulla è altro, tutto appartiene alla coscienza che trova in sé il proprio *arché*. Per questo la soggettività, che attinge il suo senso solo dall'essere, si mostra necessariamente come lotta per l'esistenza,

⁸ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 19.

⁹ Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Mondadori, Roma, 1987, fr. 53.

¹⁰ Cfr. E. Lévinas - A. Paperzak, *Introduzione a Altrimenti che essere in Etica come filosofia prima*, cit., p. 156.

¹¹ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o aldilà dell'essenza*, cit., p. 7.

guerra, prevaricazione dell'altro, non riconoscimento della sua differenza.

Il volto dell'essere che si rivela nella guerra si fissa dunque nel concetto di "totalità" che domina la filosofia occidentale: essa rimanda alla tendenza di fondo di tale filosofia, che vorrebbe racchiudere l'essere nella luce dell'unico e totalizzante abbraccio della conoscenza, tendenza nata con Platone e con culmine paradigmatico in Hegel, ma continuata dalla fenomenologia di Husserl e dall'ontologia heideggeriana che l'avrebbe addirittura esaltata.

In essa gli individui sono ridotti a essere i portatori di forze che li comandano a loro insaputa, traendo dalla totalità il loro senso: ognuno di essi occupa il proprio posto, adempie alla propria funzione, ha una propria identità incontrovertibile. Perché il tutto sia tale le parti devono essere più di una; il monismo assoluto è, infatti, impensabile. Ciò che avviene nella totalità non è la negazione della molteplicità, bensì la sua affermazione da cui viene eliminata però la pluralità: nella dimensione della totalità si afferma il sensato come ritorno del Medesimo e dell'Altro all'unità dell'Uno neo-platonico, di cui la molteplicità non sarebbe che una "caduta"¹². Il monismo di Parmenide resiste così a tutti i tentativi di parricidio, mostra il suo vero volto nella celebrazione moderna dell'autonomia dell'io e la guerra si rivela come parte integrante, *conatus essendi* di questa totalità la quale, nello sforzo di esercitarsi, si frammenta in parti e le limita in quanto tali.

La società scaturita dall'idea di totalità, che integra le parti in un tutto omogeneo, che chiude in sé ogni conflitto ricomponendolo nella ragion di stato, non prevede la figura dello straniero, dell'*hostis*, di colui che viene accolto ma senza perdere la sua originaria diversità, di colui che proviene dall'ignoto del mare e che non può mai essere del tutto inglobato all'interno delle mura, ma che può solo attendere al di fuori di esse per esserne ospitato. Nella totalità la violenza è una dinamica interna in cui l'alterità viene spostata dentro le mura e così omologata: ciò che accade è una rimozione dello straniero a partire dalla paura per la sua alterità.

La violenza dell'egocentrismo incontra l'altro a partire da sé, lo modula a immagine e somiglianza dei propri bisogni: essa nega l'esistenza dell'Altro, scegliendo di non affacciarsi mai fuori dalle mura della propria *polis* e decidendo di non accogliere se non colui che, pur viandante dai mille aspetti, è sempre Ulisse che torna in patria, è sempre il soggetto, che pur nelle innumerevoli avventure vissute, non si è mai alterato ma ha sempre identificato tutto a sé, inglobando in un sapere totalitario tutto ciò che ha incontrato, tutti coloro che non hanno avuto ruolo all'interno del suo dramma se non come proiezioni dell'io stesso.

Una siffatta società sceglie continuamente di non fuoriuscire dal proprio egoismo e di non accettare se non colui che si sottopone alle brutali condizioni dell'ospitante, ai costumi e alle tradizioni del Medesimo, non ponendoli in dubbio né in critica: la totalità accoglie solo colui che, disposto a perdere la propria alterità, si delinea come immagine del Medesimo, *alter ego*. La violenza si trova dunque esorcizzata, perde il suo carattere radicale, diventa criterio giustificativo in quanto momento provvisorio della "pace statica" che rappresenta il fine della società integrata. Ma si può distinguere una violenza dell'egoismo, dell'indifferenza, dell'im-

¹² E. Lévinas, *Determinazione filosofica dell'idea di un'idea di cultura in Etica come filosofia prima*, cit., p. 68.

perialismo del Medesimo sull'Altro che si oppone alla violenza che presuppone la trascendenza dell'Altro in quanto *hostis*. Allora, insieme a Lévinas:

Ci si deve domandare se, proprio nella molteplicità umana, l'alterità dell'altro uomo significhi solo l'alterità logica delle parti- le une di fronte alle altre- in un Tutto frazionato, in cui l'io si riconosce come parte che impone la solidarietà umana, alla stregua di un organismo la cui unità garantisce la solidarietà delle membra. Oppure- e questo sarebbe il secondo termine di un'alternativa- l'alterità dell'altro uomo non ha un carattere di assoluto, (...) come se Altri non fosse altro in una maniera irriducibile, altro di un'alterità e di una separazione refrattarie a ogni sintesi, anteriori a ogni unità.¹³

La trascendenza vera dell'Altro si annuncia come un ospite che non vuole diventare “di casa”. Si può dire così che anche la violenza, nella seconda accezione cui si fa riferimento, presuppone l'epifania del volto, come ben spiega Lévinas: “Solo gli esseri capaci di guerra possono innalzarsi alla pace. La guerra, come la pace, presuppone degli esseri strutturati diversamente che come parti di una totalità”¹⁴. Il presupposto di questo tipo di violenza è la trascendenza dell'Altro, dello straniero, dell'ospite rifiutato.

Se la guerra corrisponde alla costante permanenza nell'*esse*, sarà forse attraverso la relazione con l'“Altro” dall'essere che si può costruire la pace? Perché si realizzi la vera e propria trascendenza è infatti necessario che il movimento dell'Identico che va verso l'Altro non ritorni all'Identico, non ritorni nell'ambito dell'immanenza del soggetto, ma che quest'ultimo sia tratto fuori dalla propria chiusura egoistica, sia “convocato”: il volto si presenterà allora come “pace”, pace “altra” poiché proviene dall'Altro, poiché è diversa dalla “pace ontologica”, compromesso tra i molteplici interessi. Nella “pace ontologica” l'equilibrio è raggiunto solo in forza di una soddisfacente distribuzione dell'interesse degli enti per sé rispetto alla guerra; essa è dunque un'azione dell'egoismo ed interessa l'uomo chiuso nell'affermazione della propria essenza. Lo stimolo alla pace resta egoistico, la repressione della violenza è interessata e garantisce la coerenza razionale e l'instaurazione della società.

La ragione è in grado di indirizzare la libertà alla pace, può prevenire la guerra mediante la politica e, attraverso la sua azione di bilanciamento, può tentare anche di promuovere un equilibramento tra l'*ethos* e il *krathos*¹⁵. Ma quest'ultimo è sempre cercato ma mai veramente realizzato, perché il dispiegarsi della potenza determina continuamente l'insorgere di nuove prevaricazioni, dalle quali si sviluppa la guerra che smaschera le contraddizioni che quell'equilibramento non era riuscito ad abolire. La “pace ragionevole”, frutto del calcolo, è mediazione, diritto e politica: attraverso di essa un ordine è instaurato, ma un ordine instabile, perché fondato su

¹³ Ivi, p. 69.

¹⁴ E. Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1971; *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1980, p. 227.

¹⁵ Cfr. E. Lévinas - A. Paperzak, *Introduzione a Altrimenti che essere in Etica come filosofia prima*, cit., p. 158.

un soggetto che, preoccupato solo di se stesso, mette le proprie energie al servizio dell'impulso che lo sollecita alla conservazione e all'espansione della propria potenza. La ragione può regolare, dilazionandoli, gli effetti prevaricanti che derivano dal lasciar libero corso al *comatus* come sforzo d'essere, persistenza nell'essere, ma se accetta di spuntarne la forza d'urto, se rinuncia alla soddisfazione verso la quale esso la sospinge, lo fa solo in attesa di una ricompensa nel futuro¹⁶. Commenta a tal proposito Giusi Furnari Luvarà:

L'ontologia del soggetto cartesiano, poggiata sull'esasperata centralità della soggettività egologica, volontaristica, ottimisticamente proiettata sull'autosufficienza dell'individuo, sull'etica dell'*homo faber* e sulla centralità del contratto sociale tra liberi e eguali, si è dissolta sugli scogli di un progetto onnipotente, produttore di gerarchie di dominio, piuttosto che di eguali libertà e opportunità in una società fatta di ineguali e differenti¹⁷.

Incurante della pluralità, della differenza e della relazione, il paradigma antropologico-teorico e pratico-politico della soggettività cartesiana e dell'individuo hobbesiano inscrivono il singolo in una cittadinanza neutra e astratta, attenta all'efficienza e alla produzione economica. Dal *cogito* cartesiano discende una soggettività autoreferenziale, incapace di uscire da sé e di coniugarsi con un'identità che includa e riconosca l'alterità come differente e se stessa come mancante. In questa prospettiva l'altro è l'eguale, il simile, che si scontra a pieno titolo con il soggetto e gli è nemico in quanto portatore degli stessi diritti e in lotta per la loro affermazione, anche a costo di prevaricazioni, abusi e violenze. In questo senso l'attenzione per l'altro e la connotazione della socialità si declinano come coniugazione dell'autoconservazione (Hobbes), con la libertà e la proprietà (Locke) e con l'acquisizione di ricchezza. Viene invece occultata la differenza come possibilità d'individuazione di uno spazio condiviso, che non neghi né omologhi l'Altro al Medesimo, ma che tenga conto del differente modo di essere e di stare al mondo e che si apra alla solidarietà e alla fratellanza come luogo dell'alterità comunitaria.

Del resto, la politica stessa, che dà luogo all'ordine mediante il quale gli individui vivono in società, non è altro che il dispiegamento delle energie di attaccamento all'essere: la vita degli Stati è predeterminata dal gioco di queste forze e le loro azioni, che da esse sono ispirati, non hanno nessun rapporto con questioni di ordine morale. Se ci si mantiene esclusivamente sul terreno dell'«essenzializzazione» dell'essenza, si resta, in ogni modo, al di qua del bene e del male. La persistenza

¹⁶ Spiega il filosofo francese in una pagina di *Totalità e Infinito*: «Ma l'essenza non si muta forse nell'«Altro» dell'essenza attraverso la pace in cui regna la Ragione che sospende lo scontro immediato tra gli esseri? (...) Ma questa pace ragionevole, pazienza e lasso di tempo, è calcolo, mediazione e politica. La lotta di tutti contro tutti diventa scambio e commercio (...). Gli esseri restano sempre raccolti ma in un presente che si dilata, grazie alla memoria e alla storia, alla totalità determinata come materia, in un presente senza fessure né imprevisti, il cui divenire è bandito (...) la trascendenza è fittizia e la pace instabile» (E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p.7).

¹⁷ G. Furnari Luvarà, *Ripensare la relazione sociale-politica: disabilità, differenza di genere e cittadinanza* in M. Gensabella (a cura di), *Donne, bioetica e cittadinanza, spunti teorici e sguardi sul contesto italiano*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2017, p. 172.

dell'esserci nellessere, il *conatus* è, in effetti, indifferente ad ogni giustificazione e ad ogni accusa: esso può portare alla costituzione dell'equilibrio e dell'ordine attraverso le tortuose vie del calcolo ma non può produrre mai la giustizia, se per con questo termine si intende un ordinamento che comporti il riconoscimento e il rispetto dell'alterità dell'altro, indipendentemente dai bisogni e dalle opportunità del soggetto.

La ragione che il *conatus* mette in moto, porta, infatti, alla formazione di un concetto di giustizia che si esprime attraverso l'idea di una legge astrattamente obbligatoria, giuridica e che interdice al soggetto la possibilità di aprirsi alla forza di rivelazione sprigionantesi dalla trascendenza del volto dell'altro uomo, del volto del prossimo che è appello alla responsabilità. Perciò il gioco delle forze vitali, che pure è suscettibile di formularsi in una cultura, in un ordine giuridico fondato sulla legge (ma su una legge che avrà attraversato l'animalità per approdare all'universalità formale, partendo da una condizione nella quale, hobbesianamente, *homo homini lupus*), resta completamente impermeabile all'influenza dell'«intenzionalità etica». Nello spazio delimitato da queste potenze alla morale non è dato di svolgere alcun ruolo tranne quello di ipocrita mascheramento. Afferma Lévinas in apertura di *Totalità e Infinito*:

La lucidità non consiste forse nell'intravedere la possibilità permanente della guerra? Lo stato di guerra sospende la morale; esso priva le istituzioni e le obbligazioni eterne della loro eternità e, quindi, annulla, nel provvisorio, gli imperativi incondizionali. L'arte di prevedere e di vincere con tutti i mezzi la guerra-la politica- si impone come l'esercizio stesso della ragione. La politica si oppone alla morale, come la filosofia all'ingenuità¹⁸.

«La coscienza morale può tollerare lo sguardo beffardo della politica solo se la certezza della pace domina l'evidenza della guerra»¹⁹ prosegue Lévinas, ma una certezza di questo tipo non si ottiene con un semplice gioco di antitesi: la pace degli imperi prodotti dalla guerra si fonda sulla guerra e non restituisce agli esseri alienati la loro identità perduta; affinché ciò avvenga, è necessaria una relazione originaria e originale con l'essere. In questo contesto l'epifania del volto si produce come un'esperienza decisiva, perché, connessa al risuonar della parola che trasmette l'ordine di non uccidere, situa la relazione tra l'esserci e l'altro non più sul terreno dell'essere, come fa l'ontologia occidentale che esclude perciò la morale, ma su quello di un'etica che, precedendolo, è in grado di fondare, reggere e orientare il senso dell'essere:

Storicamente la morale si opporrà alla politica e avrà superato le funzioni della prudenza o i canoni del bello, per pretendersi incondizionata ed universale, quando l'escatologia della pace messianica verrà a sovrapporsi all'ontologia della guerra (...). Essa non introduce un sistema teleologico nella totalità, essa non consiste nell'insegnare l'orientamento alla storia. L'escatologia mette in relazione con l'essere, al di là della totalità o della storia. (...) Essa è la relazione con un sovrappiù sempre esterno alla

¹⁸ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 19.

¹⁹ Ivi, p. 20.

totalità, come se la totalità oggettiva non soddisfacesse la vera misura dell'essere, come se un altro concetto- il concetto di Infinito- dovesse esprimere questa trascendenza nei confronti della totalità, non inglobabile in una totalità e tanto originaria quanto la totalità²⁰.

La visione messianica rompe con le guerre degli eserciti e degli imperi, non mira alla fine della storia dell'essere inteso come totalità, ma mette in relazione con l'Infinito, che oltrepassa la totalità. Della pace si può avere solo un'“escatologia”, ma questo non significa che essa sia creduta in virtù di fede invece di essere conosciuta in virtù di sapere, bensì che essa non viene a situarsi nella storia oggettiva come fine della guerra o come fine della storia. Senza sostituire l'escatologia alla filosofia, senza dimostrare filosoficamente le verità escatologiche, secondo l'Autore, si può risalire a partire dall'esperienza della totalità ad una situazione nella quale la totalità si spezza: irruzione dell'Infinito nel finito, della pace nella guerra, di un attimo autentico aldilà dell'essere, lo sfolgorio della trascendenza del volto d'Altri permette di evadere dall'essere, convoca alla pace. Afferma Lévinas:

La pace non può quindi identificarsi con la fine dei combattimenti che cessano per mancanza di combattenti, per la sconfitta degli uni e la vittoria degli altri, cioè con i cimiteri e gli imperi universali futuri. La pace deve essere la mia pace, in una relazione che parte da un io e che va verso l'Altro, nel desiderio e nella bontà in cui l'io contemporaneamente si mantiene ed esiste senza egoismo²¹.

Non si può parlare di pace se non partendo dal singolo soggetto²². La responsabilità dell'Io di fronte al volto d'Altri è l'essenza della pace: *il volto dell'Altro, senza-difesa, è al contempo la tentazione di uccidere e l'appello alla pace. Il “Tu non ucciderai” è la responsabilità dell'uno-per-l'altro, l'impossibilità di lasciarlo solo di fronte al mistero della morte, dunque, la capacità di vivere e morire per l'altro, prendersene cura, mettersi al servizio dello straniero, dell'orfano, della vedova. La pace con Altri giunge fino a tanto: è tutta la gravità dell'amore del prossimo.*

Solo pensando la trascendenza dell'individuo non in termini ontologici, bensì in termini etici, è possibile intendere un soggetto “aldilà dall'essere”, oltre le sue inevitabili violenze, verso l'origine di ogni significazione, di ogni ricerca autentica della giustizia, di ogni “razionalità della pace”. Per questo, come Lévinas aggiunge, l'escatologia della pace, che è escatologia del bene, irruzione del regno messianico, è follia agli occhi della ragione, perché essa, anche dopo Auschwitz, non riesce a pensare l'umano se non a partire dall'ontologia intesa come libertà, volontà di

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 325.

²² Commenta il filosofo francese: “Noi opponiamo all'oggettivismo della guerra non una soggettivismo puro dell'io ma una soggettività tratta dalla visione escatologica. Gli esseri particolari abbandonano la loro verità in un Tutto nel quale svanisce la loro esteriorità? L'estremo evento dell'essere non si svolge invece in tutto lo sfolgorio di questa esteriorità? Questo libro si presenta allora come la difesa della soggettività, ma non la coglierà al livello della sua protesta puramente egoistica contro la totalità, né nella sua angoscia di fronte alla morte, ma come fondata nell'idea dell'Infinito” (ivi, p. 24).

potenza. Tuttavia aprirsi all’“altrimenti che essere”, riscoprirsi convocati a una responsabilità infinita nei confronti del volto nudo e indifeso, non è *deficit* nell’essere, ma è eccellenza e altezza al di là dell’essere, è “prossimità”:

Prossimità, comunicazione e intesa o pace che m’incombe nella prossimità e di cui il prossimo non può sgravarmi; pace, di conseguenza, sotto la mia responsabilità, pace di cui io sono ostaggio, pace che sono solo a costruire, correndo un bel rischio, pericolosamente; pericolo che al sapere apparirà come incertezza, mentre è la trascendenza stessa (...). All’intelligibilità come *logos* impersonale, si oppone l’intelligibilità come prossimità²³.

Essere buoni, essere responsabili, costruire la pace è possibile: basti pensare al celebre romanzo *Vita e destino* di Vassili Grossman e allo sconvolgente discorso attribuito al personaggio di Ikonnikov il quale, dopo aver dimostrato quali sconvolgenti e sanguinose conseguenze hanno determinato le dottrine del bene elaborate nel corso della storia da religiosi, pensatori e filosofi, si esprime in questi termini:

È così che esiste, accanto a questo grande bene tanto terribile, la bontà umana nella vita di tutti i giorni. È la bontà di una vecchia, che, sul bordo della strada, dà un pezzo di pane a un ergastolano che passa, è la bontà d’un soldato che tende la sua borraccia a un nemico ferito, la bontà dei giovani che hanno pietà dei vecchi, la bontà di un contadino che nasconde nel suo fienile un vecchio ebreo. È la bontà di quei guardiani di prigione, i quali, rischiando la propria libertà, trasmettono lettere di detenuti indirizzate alle mogli. Questa bontà privata di un individuo nei confronti di un altro individuo è una bontà senza testimoni, una piccola bontà senza ideologia. Si potrebbe definirla bontà senza pensiero. È proprio quella bontà condannata per la sua assurdità. Una bontà cieca, insensata, nociva²⁴.

Una “bontà folle”, una bontà il cui segreto risiede nell’impotenza. Dunque per superare veramente la violenza alla radice in vista della pace tra gli uomini è necessaria l’utopia di un uomo senza luogo o patria nell’essere. Ma ciò è veramente possibile? Secondo Lévinas dovrebbe ormai essere chiaro che l’ordine del mondo moderno, in cui l’uomo si considera anzitutto un essere tra gli esseri, s’inverte implacabilmente nel suo contrario, nel disordine della guerra e dell’oppressione degli uni sugli altri. Gli intellettuali non possono quindi abbandonare i popoli alle loro infelicità, ma è necessario ricordare loro che ogni individuo è virtualmente eletto, chiamato a uscire dal concetto dell’io, a rispondere con un “eccomi per gli altri” e dunque a definirsi aldilà dell’essere, come gratuità e responsabilità infinita, come “altrimenti che essere”.

Ciò che non bisogna dimenticare, secondo l’Autore, è che tutte le forme del sapere e della vita associata, il diritto, la politica, la tecnica, l’economia trovano il loro senso non a partire da soggetti egoisticamente incentrati in se stessi, bensì nella responsabilità irriducibile dell’uno per tutti; altrimenti esse degenerano, finendo per voler contare di per se stesse e conducendo all’oppressione totalitaria e alla

²³ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o aldilà dell’essenza*, cit., p. 208.

²⁴ V.S. Grossman, *Vita e destino*, trad. it. di C. Bongiorno, Jaca Book, Milano, 1984, p. 78.

guerra. La politica dunque deve sempre lasciarsi interrogare dall'etica in modo da non essere formulata in base all'attaccamento alla propria sopravvivenza, bensì sul timore per l'altro: il timore di non lasciarlo solo neppure di fronte all'inesorabilità della morte. È infatti cosa fondamentale diversa pensare la società come equilibrio di forze egoistiche e totalitarie oppure pensarla come nata in funzione di soggetti originariamente responsabili degli altri e impegnati a rendere loro giustizia. Aggiunge infatti il filosofo:

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 limiti alle conseguenze della guerra tra uomini, oppure al fatto che è stato limitato l'Infinito che si apre nella relazione etica dell'uomo all'uomo?²⁵

L'autore francese è alla ricerca di una "razionalità sociale" che non risulti schiacciata sul principio della paura reciproca e della limitazione della guerra di tutti contro tutti. La critica impietosa delle giustificazioni dello Stato, suggerite dalla difesa dei suoi interessi e dalla soddisfazione delle sue necessità, approda non tanto a una negazione della politica, quanto a un ancoraggio di essa all'etica: il fondamento della socialità somiglia molto, dunque, alla "distrazione" da sé, all'interruzione del perseverare nel proprio essere come fosse un inesorabile a cui l'umano non può sottrarsi e lo spazio politico diventa allora una traduzione della sovrabbondanza dell'amore sotto forma di una giustizia che, uguale per tutti, ricordi sempre la sua origine in una gratuità incalcolabile.

Al primato della politica è sostituito il primato dell'etica: tutte le forme nelle quali si articola la vita dell'essere, lo Stato, la politica, le tecniche, il lavoro, sono compresi a partire dalla "prossimità" e, sottratte alla gravitazione che prima riponevano in se stesse, sono riportate a questo centro collocato al di qua di tutte loro: la "dia-cronia" della relazione dell'esserci per l'Altro. Da ciò può derivare una giustizia che non cessa mai d'essere ispirata dall'oblio di sé, da quella responsabilità che continua a reggere la razionalità stessa della ragione e le permette di diventare "razionalità della pace"²⁶.

Si dischiude allora un varco? Si apre una via d'uscita dalla logica totalitaria della guerra che, nella sua tragicità, ha ritmato la storia dell'Occidente? Basterà capovolgere la prospettiva, pensare cioè che la pace viene prima della guerra, per scoprire che non è l'io, ma è l'Altro a portare al di là della guerra. Non è la preoccupazione del soggetto per sé, ma è la preoccupazione per l'Altro, il gesto etico dell'evasione e dell'esodo, ad esser portatore di pace e ciò significa che la pace non va rinviata ad una fine di là da venire: il circolo si spezza e la guerra è interrotta da una pace "altra", una pace più antica della guerra e del suo ordine; non la pace della non-aggressione, ma la pace che non è indifferente alla differenza dell'Altro,

²⁵ E. Lévinas, *Etica e Infinito*, cit., p. 85.

²⁶ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 200.

che proviene dalla dimensione dell'amore e non può essere altro che "relazione", "incontro".

Una politica che dimentica tale criterio, riaffermando invece la proporzione dei meriti e dei compensi, la costruzione della dignità della persona umana in base a riconoscimenti "umani troppo umani" (il profitto, la cultura, la collocazione geo-politica, il potere) tradisce l'essenza dell'umano, cioè l'amore oblativo dell'origine. Solo la responsabilità può definire una politica nella quale la relazione tra i soggetti politici avvenga veramente nell'inclusione dell'Altro, del prossimo e di chi è lontano, dello Straniero e dell'Ospite; una politica siffatta, riconoscendo come sua origine l'amore, permette di pensare non utopicamente la pace, come relazione non allergica tra l'Altro e l'Io, come essere l'uno-per-l'altro, come essere "in ostaggio per l'altro".

Essere in ostaggio per l'altro è in fondo la situazione dell'elezione, della primogenitura e della possibilità del bene, dalla quale deriva la mia suprema dignità, in virtù della quale io non dipendo da nessuno altro. Tutto ciò descrive l'essere ostaggio. E l'essere ostaggio è forse solo un nome più forte per dire l'amore²⁷.

È possibile delineare, secondo la proposta di Sergio Labate²⁸, che si lascia interrogare dalla lezione lévinassiana aprendone prospettive inesplorate, una società altra che si fondi su questa responsabilità infinita per l'Altro²⁹. Una tale società dovrà essere incardinata sul valore della "non-violenza", che segna soprattutto l'opposizione della relazione etica rispetto alla relazione ontologica: la "non-violenza" è precisamente il nome politico attraverso cui si definisce una comunità di uomini come "comunità di trascendenti". Riconoscere, infatti, la trascendenza come "alterità dell'altro uomo" significa ammettere una dignità umana precipua che deve es-

²⁷ E. Lévinas - B. Casper, *In ostaggio per l'altro*, Edizioni ETS, Pisa, 2012, p. 22.

²⁸ Cfr. S. Labate, *La sapienza dell'amore, in dialogo con Emmanuel Lévinas*, Cittadella, Assisi, 2000, pp. 223-230.

²⁹ La riflessione sulla problematica della politica e della giustizia è uno dei grandi temi del secondo capolavoro lévinassiano, *Altrimenti che essere o aldilà dell'essenza* e nasce dalla presa di coscienza che la relazione con l'Altro, descrivibile com'è a prescindere da qualsiasi contesto storicamente determinato, sembra destinata a mantenersi pervicacemente sul terreno del formalismo. La prossimità è a due; il volto e l'io, l'uno e l'altro. Questa prospettiva è stata condizione di tutto il percorso lévinassiano: se l'io è offrirsi senza calcoli, offerta fino al dono di sé, questa radicalità del dono è resa possibile dall'unicità dell'altro: l'uno e l'altro, comunità perfetta. Ma il volto che si offre reca con sé sia il peso dell'uomo che il peso dell'umano: l'altro, il prossimo, lo straniero. Lo straniero dell'Altro viene ad interrogare il soggetto: la responsabilità etica, in questa "co-implicazione", si apre alla questione politica. Chi è il terzo? È l'altro dell'altro, il volto del mio volto: la prossimità non limita la responsabilità del soggetto al vicino, ma declina la vicinanza nella dimensione politica dell'esodo. La contemporaneità dell'altro e del terzo sembra introdurre una sincronia nella temporalità diacronica della responsabilità: non prima l'uno e poi l'altro, ma insieme l'uno e l'altro, il volto e il terzo. È solo all'interno della giustizia che, accanto al prossimo, trova posto anche l'io: la cura di se stesso, la sua salvezza rientrano nella sua coscienza intenzionale di cittadino, che gode di diritti e di doveri misurati e misurabili a quelli degli altri.

sere tutelata riscoprendo in ogni volto, del prossimo e del lontano, una convocazione a una responsabilità asimmetrica e oblativa. La politica, però, rimane lo spazio della mediazione dell'etica: all'idea della "non-violenza" non può corrispondere un esercizio etico incondizionato, ma esso deve formularsi come idea-guida del diritto di questa nuova comunità, diritto che non ribalta la responsabilità originaria, ma se ne fa testimone. La giustizia, allora, diviene misura della non-violenza, del dovere di responsabilità nei confronti di quella trascendenza inviolabile persino dal rischio di profanazione in cui può talvolta scadere il diritto positivo, sempre secondo rispetto al diritto dell'altro uomo di essere riconosciuto nella sua singolarità e di non essere mai violato nella sua integrità.

La seconda parola di questa società è l'"ospitalità": luogo della responsabilità, la coscienza diviene "coscienza politica" in quanto accoglie l'impegno del soggetto per l'altro e per il terzo. Negando il dovere d'ospitalità si tenta di riconoscere il valore radicale del dono che l'altro è per l'io e si mette in discussione non solo l'estraneità dell'altro, ma anche quella del soggetto: l'io che non ospita lo straniero non fa memoria della condizione preliminare per la quale egli è invitato in se stesso, è ospite dell'essere, "straniero" in casa propria, ricevuto e convocato dall'"altrimenti che essere", dall'offerta originaria del Bene. Egli può accogliere perché è stato accolto, può offrire perché è creato disinteressatamente dall'amore del Bene che gli ha donato la possibilità di esistere a sua immagine e somiglianza, come dono e offerta gratuita³⁰.

L'ospitalità cui l'uomo è chiamato è esodo, "abbandono": egli è nomade, è colui che ospita venendo fuori da sé, andando verso l'Altro e il terzo, il vicino e il lontano. "Così l'ospitalità- commenta Labate- guida una politica oblativa non solo nell'aprire le frontiere al rifugiato, all'esule, a chi richiede il diritto di cittadinanza ma anche dirigendosi verso coloro che non hanno voce per richiedere l'ospitalità"³¹: apertura delle porte a chi non sta bussando, pace come esodo verso l'Infinito, escatologia dell'amore, "essere in ostaggio per l'altro".

La terza parola della nuova società è la "fraternità": la relazione etica del Medesimo e dell'Altro si attua nella responsabilità infinita della fraternità, che non si deve ad una comune partecipazione all'essere, ma alla prossimità, intesa come un'impossibilità di allontanarsi senza alienazione o senza colpa; essa è "una responsabilità irrecusabile, precedente ogni libero assenso, ogni patto, ogni contratto"³². E scrive ancora l'Autore:

Il fatto che tutti gli uomini siano fratelli non è spiegato dalla loro somiglianza- né da una causa comune di cui sarebbero l'effetto, come succede per le medaglie che rinviano allo stesso conio che le ha battute. Il fatto originario della fraternità è costituito dalla mia responsabilità di fronte ad un volto che mi guarda come assolutamente estraneo³³.

³⁰ Cfr. S. Labate, *La sapienza dell'amore, in dialogo con Emmanuel Lévinas*, cit., p. 74.

³¹ Ivi, p. 238.

³² E. Lévinas, *Etica e Infinito*, cit., p. 67.

³³ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., pp. 218-219.

Così alla giustizia come giustizia distributiva si oppone la giustizia oblativa, che nasce dall'amore, che cerca di superare l'asimmetria iniziale dei singoli attraverso una distribuzione che non può prevedere una contabilità o un'uguaglianza misurata di parti: una politica che si propone di ricercare una giustizia distributiva non può che ricadere nel pensiero gerarchico di cui la violenza è componente essenziale; invece nella dimensione della giustizia oblativa la distribuzione avviene sempre al servizio dell'amore dell'altro, in uno scambio in cui ciascuno è responsabile per l'altro e solo in forza di questo ha in cura anche se stesso.

Ci sembra che narrazione esemplare di questi due modelli di giustizia sia la parabola del Padre misericordioso. In essa si rappresenta una piccola comunità politica, il padre, il figlio, il terzo. Il figlio fedele pretende, in questa comunità politica, una comparazione o una scelta in base ai meriti, richiede una giustizia distributiva. Ma il padre misericordioso che ha donato senza calcolo, mosso da una fisiologia dell'amore, è insensibile ai meriti, alla comparazione degli unici: la sua comunità perfetta si compie solo quando colui che è lontano viene accolto. Ecco il suo insegnamento: non c'è pace se non in questa smisurata attesa dell'amore e, infine, nella felicità senza calcoli di esso; egli afferma infatti nella parabola: "Figlio, tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo; ma bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato"³⁴.

Dunque è il vincolo di fraternità ad aprire lo spazio della prossimità, al prossimo e a chi è lontano: l'unicità del fratello viene infatti a riaffermare l'irripetibile dignità umana di ogni persona, il suo diritto al proprio spazio di riconoscimento. Solo una comunità di fratelli è all'altezza della rettitudine nella quale il volto si presenta all'accoglienza da parte del soggetto; soltanto essa permette di reinterpretare l'uguaglianza *sub specie amoris*. Solo in questo "dis-inter-essamento" dell'io per se stesso, in questo "dis-astro" del soggetto in vista di Altri potrà assumere rilevanza il versetto di Isaia: "Pace, pace al prossimo e a chi è lontano"³⁵. Senza questa apertura della prossimità la pace non sarebbe possibile: in questo decentramento necessario e già annunciato nel volto, la pace diviene dunque il nome politico della responsabilità etica e il compito prioritario del singolo e della collettività.

Quando si afferma una simile posizione, quando si passa dal primato della politica, implicito nell'affermazione dell'assolutezza dell'ontologia e dell'essere, al primato dell'etica, non ci si trova affatto di fronte a un'ennesima improbabile concordanza tra Atene e Gerusalemme ma di fronte alla proposizione di un nuovo pensiero che, facendo tesoro degli insegnamenti della Bibbia e dei Greci, della religione e della filosofia, prelude alla possibilità dell'instaurazione di un nuovo ordine nel quale, come affermano i *Salmi*: "Benevolenza e verità si incontreranno, giustizia e pace si baceranno"³⁶.

Formulare questa proposta etico-politica significa per Lévinas rivendicare con forza che il mondo non trova il proprio senso nella corrispondenza ad un *ordo essendi*, ma nella corrispondenza ad un *ordo amoris*, un ordine etico prioritario, come

³⁴ AA.VV., *La sacra Bibbia. Nuova edizione ufficiale della Cei*, San Paolo edizioni, Roma, 2011, Luca 15, 32.

³⁵ Ivi, Isaia, 57, 19.

³⁶ Ivi, Salmi 85, 11.

logica alternativa ad ogni *logos*. Per questo dunque, come afferma l'Autore in *La traccia dell'Altro*: "L'etica è filosofia prima, non perché venga privilegiata in virtù di una qualunque sollecitudine per l'edificazione o per dei valori, bensì in virtù del senso che la filosofia ricerca"³⁷. Così il filosofo non è colui che in nome del *logos* rimuove la verità dell'amore come origine e dimora dell'umano, ma è colui che, "amando l'Altro e comunicando in forma rigorosa questo amore, rimane in ascolto dell'infinita sapienza dell'amore che la dignità umana, in ogni volto, incessantemente rivela"³⁸. Riconosciuto l'amore come sua origine, la filosofia ha da incarnare e attestare non la "follia dell'amore", ma "l'intelligenza dell'amore" e la riflessione non può, dunque, che riconoscersi come "saggezza dell'amore al servizio dell'amore"³⁹.

³⁷ E. Lévinas, *La traccia dell'Altro*, Pironti, Napoli, 1979, p. 57.

³⁸ S. Labate, *La sapienza dell'amore, in dialogo con Emmanuel Lévinas*, cit., p. 240.

³⁹ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 203.