Caterina Resta

LIBERTÀ, RESPONSABILITÀ, OSPITALITÀ IN EMMANUEL LÉVINAS

*L'humain n'est pas la liberté. L'humain
c'est l'obéissance.*

E. Lévinas, Du sacré au saint

1. *La libertà in questione*

La libertà è in questione. Ciò può voler dire che, soprattutto a partire dall'Età Moderna, il pensiero occidentale ha riconosciuto nella libertà la propria questione, quel concetto ineludibile, senza la cui interrogazione l'etica e la politica, in particolare, neppure sarebbero pensabili¹. Ma che la libertà sia in questione, può significare anche che essa, oggi, conclusasi una fase del Moderno, vada messa in questione nel senso che forse la sua esaltazione, che ha fatto epoca, ci appare ormai non più indiscutibile. Per questo "libertà difficile", difficile da affermarsi ad oltranza, a causa delle sue numerose sconfitte, difficile da giustificarsi, a partire dai suoi numerosi fallimenti e fraintendimenti. Libertà, ormai, che ci mette tanto più in sospetto, quanto più apertamente la si invoca come un nuovo idolo, cui tributare una devozione assoluta e gelosa. Libertà che tuttavia – e nonostante tutto – deve ancora essere difesa qui, in Europa, nel cuore dell'Occidente, come altrove, dove forse non è mai stata conosciuta. Difesa e strappata al monopolio proprio di coloro che se ne fanno i più ossequiosi sacerdoti.

Ma sarebbe impensabile parlare della libertà del Moderno senza far ricorso a colui che se ne è fatto il massimo paladino: l'Individuo. Secondo Benjamin Constant, l'indipendenza e la libertà individuali sarebbero le autentiche forme di libertà cui deve aspirare un nuovo tipo d'uomo, insofferente di ogni vincolo che si frapponga alla libera affermazione di sé e dei propri interessi privati. Il liberismo ne sarà la sua più conseguente traduzione, tanto sul piano economico, che su quello etico e politico.

Ma l'affermazione incondizionata della libertà individuale corre sempre il rischio di sfociare nel libero arbitrio. Da Hobbes a Rousseau, da Kant, a Hegel e a Marx – tanto per citare alcuni dei nomi più autorevoli – il problema è stato proprio quello di *limitare* la libertà di ciascuno che, scontrandosi con quella degli altri, è destinata a generare inevitabilmente conflitti. Per il bene della collettività, la libertà deve trovare forme di limitazione, che saranno in vari modi e con diverse strategie prospettate, in nome però sempre di una libertà da riaffermarsi con maggiore forza e convinzione, poiché scaturita dalla *libera* adesione ad una Legge superiore, che la Ragione si autoimpone. Da questo momento la libertà assumerà il significato di *autonomia*, di una legge, obbedendo alla quale, non solo la libertà non si troverà soppressa, ma, anzi, elevata alla massima potenza. Paradigmatico, a tale proposito, un

1 Cfr. M. Barberis, *Libertà*, il Mulino, Bologna 1999.

passo tratto dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* di Kant: «con l'idea di libertà è indissolubilmente connesso il concetto della *autonomia*, e con questo il principio universale della moralità, che sta, nell'idea, a fondamento di tutte le azioni degli esseri *razionali*»².

L'affermazione della libertà è dunque andata di pari passo con la costituzione di un Soggetto libero e autonomo, legislatore di se stesso. L'autonomia, in quanto autolegislazione, non smentisce la libertà, ma la esalta, nella convinzione che si è davvero liberi solo quando si obbedisce a se stessi, ad una legge interiore che non viene da fuori. Fin dal suo importante saggio del 1957 *La filosofia e l'idea di infinito*, Lévinas vi aveva riconosciuto un tratto essenziale del pensiero occidentale:

Che il libero arbitrio sia arbitrario e che sia necessario uscire da questo stadio elementare è una vecchia certezza dei filosofi. Ma essi ritengono, tutti, che l'arbitrario rinvii a un fondamento razionale, che è il modo in cui la libertà si giustifica mediante se stessa. Il fondamento razionale della libertà è ancora la preminenza dello Stesso [...]. *La spontaneità stessa della libertà non viene messa in questione*: sembra essere questa la tradizione dominante della filosofia occidentale. Il tragico o lo scandalo consisterebbero unicamente nella limitazione della libertà la quale costituisce un problema solo perché non si è scelta³.

Di conseguenza, schiavitù apparirà ogni *eteronomia*, ogni obbedienza ad un comando *esterno* al Soggetto, o da lui non riconosciuto come proprio, come proveniente da sé.

La morale, l'etica, la politica risulteranno allora difficilmente pensabili senza questa attestazione della libertà di un Soggetto che liberamente decide e si assume la responsabilità del proprio agire. Libertà, responsabilità, decisione presuppongono infatti l'identità di un Soggetto autocosciente e autonomo.

Non c'è dubbio che il pensiero di Emmanuel Lévinas sia stato, nel Novecento, quello che maggiormente ha contribuito a mettere in crisi questo paradigma a tutt'oggi, per molti versi, imperante. La sua filosofia dell'alterità, incentrata sulla *precedenza* dell'altro, non solo ha inferto un colpo mortale all'istanza del Soggetto, ma, affermando la priorità della responsabilità sulla libertà, ha operato una vera e propria rivoluzione copernicana di cui ancora stentiamo a vedere gli effetti.

Risulta allora facilmente comprensibile come la questione della libertà diventi, per Lévinas, una radicale messa in questione di quella istanza – il Soggetto – che ne è incarnazione, in quanto identità del Medesimo⁴. Ciò implicherà necessariamente una critica serrata anche

2 I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994, p. 201. Quasi a commento, scrive Lévinas: «Gli 'io' diversi si accordano nella verità razionale alla quale essi obbediscono senza costrizione, senza rinunciare alla loro libertà. La volontà particolare dell'Individuo s'innalza all'*autonomia* della persona, dove il *nomos*, la legge universale, costringe l'ego, cosciente e ragionevole, senza costringerlo» (E. Lévinas, *De l'Unicité* [1986], in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset et Fasquelle, Paris 1991, tr. it. di E. Baccarini, *Dell'Unicità*, in *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, p. 224).

3 E. Lévinas, *La philosophie et l'idée de l'Infini* (1957), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949 e 1967², tr. it. di F. Sossi, *La filosofia e l'idea di infinito*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 201.

4 Per un'analisi più dettagliata del tema della Soggettività, cfr. G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, PUF, Paris 1994. Pur condotta attraverso una ricostruzione testuale mi-

nei confronti di quella istanza dell'*autos*, che riconosce nell'autonomia la legge incondizionata di un Io che si autopone e impone, incapace di vedere altro, altri (*altrui*) fuori di sé.

Tutto il cammino della storia del pensiero occidentale – da ultimo culminato nella Modernità – appare quindi a Lévinas come il viaggio di Ulisse, un ritorno a casa, allo Stesso, una violenta riduzione dell'Altro al Medesimo, un'inguaribile "allergia" nei confronti di un'alterità irriducibile. L'affermazione della propria libertà, di una libertà «sicura del proprio diritto»⁵ è il senso ultimo e unico di questo Soggetto sovrano e del suo *nostos*, intrapreso alla ricerca di una sempre maggiore riappropriazione di sé. Tutto quanto è *fuori*, appare in funzione di sé, tanto che la stessa ipseità si costruisce come identità, proprio a partire da questo processo di assimilazione dell'eterogeneo a sé. *Totalità e infinito*, l'opera del 1961 che rese celebre Lévinas, prende le mosse da questa Separazione che, rompendo la Totalità e isolandolo, pone l'Io come Medesimo, nell'autonomia di un'esistenza separata, che trae alimento da se stessa, affermandosi come libertà spontanea.

Non riprenderemo in dettaglio il cammino che conduce l'Io separato e chiuso in se stesso ad appropriarsi del mondo, appropriandosi al contempo di sé. Attraverso la fenomenologia del bisogno e del godimento, prima, e poi di quella del lavoro, Lévinas ci offre l'epopea di questa identificazione progressiva del Medesimo a scapito di Altri, nella celebrazione dell'incontrastata conquista della propria identità, autonomia e libertà. Così, infine, egli si trova a *soggiornare* nel mondo come *a casa propria*: «l'Io, in un mondo, a prima vista, altro, è tuttavia autoctono»⁶ e la sua stessa casa è il luogo a partire dal quale esercitare il proprio potere ed essere, nonostante la dipendenza dalla realtà esterna, *libero*. Tutto è a sua disposizione e non attende altro che di essere preso, afferrato, posseduto:

Tutto è qui, tutto mi appartiene; tutto è preso sin dal principio con la presa originaria di posizione, tutto è compreso. La possibilità di possedere, cioè di sospendere proprio l'alterità di ciò che è altro solo a prima vista ed altro rispetto a me – è il *modo* del Medesimo. Nel mondo sono a casa mia, poiché esso si offre o si rifiuta al possesso⁷.

In questa appropriazione del mondo, di tutto ciò che solo apparentemente si mostra come altro, consiste la concretezza dell'egoismo dell'Io separato, della sua libertà e *autonomia*, come della sua *autoctonia* e *autarchia*. Ciò che Lévinas chiama ontologia, il cui intento di fondo consisterebbe proprio nella drastica riduzione dell'Altro al Medesimo, «promuove la libertà che è l'identificazione del Medesimo, che non si lascia alienare dall'Altro»⁸. Se «l'on-

nuziosa, poco condivisibile ci sembra l'opinione, sostenuta, tra gli altri, di recente da Egle Bonan, secondo la quale il tentativo lévinassiano di messa in discussione della Soggettività si scontrerebbe ambigualmente, in tutto l'arco della sua produzione, con una egologia persistente persino nell'iperbolica affermazione di un soggetto passivo; (cfr. E. Bonan, *Soggetto ed Essere. Indagini sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, Piazza, Silea [TV] 2002 e Id., *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Lévinas*, in C. Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003).

5 E. Lévinas, *La filosofia e l'idea di infinito*, cit., p. 191.

6 E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961, tr. it. di A. Dall'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, p. 35.

7 *Ivi*, p. 36.

8 *Ivi*, p. 40.

tologia come filosofia prima è una filosofia della potenza», in virtù della quale l'“io penso” equivale ad un “io posso”⁹, se essa è l'affermazione di un'egologia che, refrattaria all'altro, mostra tutto il suo carattere egoistico, ciò risulta particolarmente evidente in quell'Io del godimento che, pago di sé e del suo “posto al sole”, perfettamente autosufficiente, si compiace di essere a casa propria, «autoctono, cioè radicato in ciò che non è, e per altro, in questo radicamento, indipendente e separato»¹⁰. Da questo punto di vista – dal punto di vista di questo Io autarchico – «la dimora, l'abitazione appartengono all'essenza – all'egoismo – dell'io»¹¹.

Solo l'incontro con un altro assolutamente altro – e per questo irriducibile al Medesimo – potrà mettere in questione la spontaneità di questa libertà, costringerla a giustificarsi. Solo un altro, assolutamente estraneo e separato, Straniero e, proprio per questo, di una libertà irriducibile¹², sarà in grado non di sottrarsi semplicemente al mio potere, ma di metterlo radicalmente in questione, di contestarlo fin nelle fondamenta di quella pretesa autonomia che mi ha reso libero e solo. Soltanto quell'altro che è altri, l'altro uomo, può mostrarsi così radicalmente estraneo, da non poter essere ridotto al Medesimo. Ora la libertà si presenta con un nuovo volto, non più con quello dello Stesso, del suo egocentrismo, ma con il volto dell'Altro, caratterizzato da quella trascendenza incontornabile che eccede ogni possibilità di imprigionamento e di chiusura nell'Io, poiché viene da un Fuori che non appartiene al mondo:

La trascendenza del volto è, ad un tempo, la sua assenza dal mondo in cui entra, lo sradicamento da un essere, la sua condizione di straniero, di privo di tutto, di proletario. L'estraneità che è libertà è anche l'estraneità-miseria. La libertà si presenta come l'Altro; al Medesimo che, per conto suo, è sempre l'autoctono dell'essere, sempre privilegiato nella sua dimora. L'altro, il libero è anche lo straniero¹³.

Nella indifesa nudità del volto, mi si fa incontro la miseria del mondo, oltre ogni suo apparente sfarzo, un'estrema indigenza di fronte alla quale non posso più potere. A partire da questo incontro, preannunciato, ma non ancora pienamente realizzato, con l'alterità femminile nella Dimora, poiché sperimentato davvero solo *fuori* della familiarità e dell'intimità delle sue mura protettive e domestiche; a partire dalla visitazione del volto e dal suo ingresso, sui quali Lévinas ha scritto pagine memorabili che qui non possiamo riattraversare, la libertà dell'Io viene messa in questione, insieme al suo indisturbato appropriarsi del mondo.

Senza simmetria né reciprocità, Altri resta imprevedibile a causa della sua trascendenza; non uguale a me, ma assolutamente separato e differente, senza comune misura, egli mette in questione, per prima cosa, la spontaneità della mia libertà, ossia la mia autonomia, non ingaggiando con me una “lotta per il riconoscimento” della sua libertà *contro* la mia: nessun *riconoscimento* è possibile nella curvatura di uno spazio che non consente alcuna simmetria e in un tempo che, come vedremo, non è sincronico. Altri impone la sua legge, la legge dell'altro, un'eteronomia che minaccia l'autonomia dell'Io proprio là dove si sentiva pa-

9 *Ivi*, p. 44.

10 *Ivi*, p. 145.

11 *Ibidem*.

12 «L'estraneità d'altri, la sua libertà stessa! Solo gli esseri liberi possono essere estranei gli uni agli altri. La libertà che li 'accomuna' è appunto ciò che li separa» (*ivi*, p. 72).

13 *Ivi*, p. 73.

drone assoluto. Ora la libertà del Medesimo è costretta a giustificarsi davanti all'altro, persino a vergognarsi di sé, risvegliata dall'altro alla consapevolezza del proprio egoismo: «la libertà si *scopre* nella coscienza della vergogna»¹⁴. L'apparizione del Volto rivela al Medesimo la non innocenza della spontaneità della sua libertà, diviene tacita accusa nei confronti del suo carattere predatorio ed usurpatore,

[...] è la rivelazione di una resistenza al mio potere, che non lo pone, come forza più grande, in iscacco, ma che mette in questione il diritto ingenuo del mio potere, la mia gloriosa spontaneità di essere vivente. La morale comincia quando la libertà, invece di autogiustificarsi, si sente arbitraria e violenta¹⁵.

D'un colpo si scopre che «accogliere altri significa mettere in questione la mia libertà»¹⁶. E ciò comporta, immediatamente, rendermi conto della mia ingiustizia attraverso «la vergogna che la libertà prova per sé»¹⁷. Proprio per la non simmetria che caratterizza il rapporto con Altri, la sua libertà non è paragonabile alla mia: mentre la libertà del Medesimo è la spontaneità dell'egoismo, la chiusura entro di sé in una autosufficienza autarchica che comincia e finisce in sé, la libertà dell'altro, al contrario, viene da Fuori, proviene dalla sua stessa trascendenza, e, per questo, non posso fronteggiarla, né sperare di poterla dominare in qualche modo. Se, di fronte al mondo, il Medesimo aveva sperimentato, attraverso la sua libertà, la capacità di prenderne possesso e di dominarlo, di fronte ad Altri la libertà indietreggia, finalmente consapevole della propria tracotanza e di non consistere in altro che nell'«imperialismo del Medesimo»¹⁸.

Impossibile trattare Altri come gli altri enti che incontro nel mondo e rispetto ai quali la mia libertà ha buon gioco d'imporsi; la sua stessa presenza rappresenta una radicale smentita del mio potere, imponendosi fin da subito «come un'esigenza che domina questa libertà»¹⁹, un'istanza alla quale sono costretto a riconoscere la *precedenza* su di me, la scoperta di un'eteronomia più antica e più originaria rispetto all'autonomia del Medesimo. Per questo la sua libertà non può in alcun modo confliggere con la mia, opporsi o tentare di negare la mia: non sono sullo stesso piano né provengono dal medesimo luogo, né appartengono al medesimo tempo. Qui Lévinas rompe i ponti con tutta quella tradizione di pensiero che descrive il rapporto intersoggettivo secondo il modello della lotta per il riconoscimento tra libertà che si contrappongono, così come si allontana decisamente anche dall'idea di una *reciproca autolimitazione* delle libertà individuali che si fronteggiano: «La presenza d'Altri – eteronomia privilegiata – non si oppone alla libertà ma la investe»²⁰.

Con la comparsa di Altri, quella libertà che costituiva l'intima essenza del Medesimo, rivela ora un Io «arbitrario ed ingiustificato e, in questo senso, detestabile; è io, egoismo»²¹.

Lévinas non intende con questo negare la libertà, ma contestarne quel primato che, come

14 *Ivi*, p. 83.

15 *Ibidem*.

16 *Ivi*, p. 85.

17 *Ibidem*.

18 *Ivi*, p. 86.

19 *Ibidem*.

20 *Ivi*, p. 87.

21 *Ibidem*. «L'etica – come filosofia prima – significa attraverso l'ambiguità dell'identico che si dice *io*

abbiamo visto, il pensiero occidentale, soprattutto a partire dall'Età Moderna, gli ha riconosciuto, in quanto autoposizione e autofondazione di un Soggetto perfettamente autonomo: l'autonomia, questa legge dello Stesso incapace di aprirsi al totalmente altro, legge di una libertà incondizionata, nel faccia-a-faccia con altri perde la faccia, si scopre arbitraria e tirannica, persino ingenua nella sua spontaneità, si vergogna di sé ed è costretta a *giustificarsi* non più a partire da sé, ma proprio dall'altro. Ridotta infine a se stessa, rivela il fondamento arbitrario e usurpatore sul quale poggia la sua presunta sovranità. La libertà non può più giustificare se stessa *da se stessa*, ma deve chiedere ragione di sé all'altro, sottostare ad un giudizio che la trascende e la eccede. Il principio che la contesta, infatti, si trova *fuori* di lei e perciò non si tratta semplicemente di metterla in scacco, ma di destituirne il primato.

Altri viene *prima di me*, è già lì fin da quando la mia libertà ha cominciato la sua marcia trionfale; ancor prima che mi autoimponessi nel mondo e me ne impadronissi, Altri ha messo in questione la mia libertà, mi ha fatto scoprire con vergogna la violenza cieca del mio egoismo e della mia chiusura, ha aperto uno spiraglio nella dimora soffocante dell'Io, ha portato l'aria della trascendenza. Mi ha chiesto, infine, di giustificarmi e di giustificarla, richiamandomi, con la prepotenza della nudità tutta esposta del suo Volto, ad una responsabilità che mi era sconosciuta.

2. Una responsabilità prima della libertà

La mia responsabilità per Altri presuppone un capovolgimento tale per cui essa può attuarsi solo grazie a un cambiamento dello statuto dell'“io” [...]. Responsabilità che mi sottrae al mio ordine – forse ad ogni ordine – e che, allontanandomi da me stesso (nella misura in cui io sono il padrone, il potere, il soggetto libero e parlante), scoprendo l'altro al posto dell'io, mi fa rispondere dell'assenza, della passività, ossia dell'impossibilità di essere responsabile, a cui questa responsabilità senza misura già da sempre mi ha destinato, consacrandomi e sviandomi da essa.

M. Blanchot, *La scrittura del disastro*

Noi abbiamo incominciato a rispondere. Siamo già presi, sorpresi in una certa responsabilità, la più ineluttabile – quasi che fosse possibile pensare una responsabilità senza libertà. [...] La responsabilità che ci assegna la nostra libertà senza per così dire lasciarcela, la vediamo venire dall'altro. Ci è assegnata dall'altro, a partire dall'altro, anche prima che qualunque speranza di riappropriazione ci permetta di assumere questa responsabilità nello spazio di quanto si potrebbe chiamare autonomia.

J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*

all'apice della sua identità incondizionata e anche logicamente indiscernibile, autonomia superiore a qualunque criterio; ma che proprio ora, all'apice della sua incondizionata identità, può pure confessarsi io detestabile» (E. Lévinas, *Éthique comme philosophie première* [1982], Payot & Rivages, Paris 1998, tr. it. *Etica come filosofia prima*, in E. Lévinas-A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, Guerini, Milano 1989, p. 58).

Non a caso Lévinas insiste sul carattere traumatico e sconvolgente dell'incontro con il Volto, il quale *immediatamente* fa perdere all'Io la sua «sovra coincidenza con sé»²², spodestandolo e mostrandogli infine il carattere selvaggio e ingenuo della sua libertà. In questa radicale messa in questione di sé, l'Io non ha più un rifugio in cui nascondersi o rintanarsi, ma si sente irrecusabilmente interpellato, quasi braccato e stanato dall'altro. Al cospetto dello straniero, della vedova e dell'orfano, figure bibliche di un'umanità indigente e sofferente, egli si sente convocato a dover rispondere, obbligato ad una responsabilità che *precede* la sua libertà, ad una non indifferenza che lascia tuttavia intatta la differenza che lo separa dall'altro: «tra l'uno che io sono e l'altro di cui rispondo si spalanca una differenza senza fondo, che è anche la non-indifferenza della responsabilità [...]. Non-indifferenza che è la prossimità stessa del prossimo»²³.

Messo in questione, contestato fin dentro di sé nella propria libertà e autonomia, l'Io si sente ora *assegnato* alla libertà dell'altro, chiamato alla «responsabilità per la libertà degli altri»²⁴. Non si tratta tuttavia – Lévinas avverte subito – di convertire l'egoismo in altruismo; il paradosso di questa libertà è che essa mi si *impone, malgrado me*: «sono chiamato a una responsabilità mai contratta, inscritta nel volto d'Altri»²⁵, sicché si tratta di una «messa in questione precedente a ogni libertà»²⁶. Questa responsabilità indeclinabile non è, dunque, il frutto di una libera scelta, il risultato di una decisione²⁷ che un soggetto volontariamente prende: in tal caso Altri limiterebbe la mia libertà dall'esterno, lasciando intatto il nucleo egoistico ed autonomo che costituisce la mia ipseità. Non si tratta di una «libertà finita»²⁸, condizionata, ma di una responsabilità *infinita* che, dall'*interno*, scardina e destruttura l'identità dell'Io. Essa, perciò, non può essere *liberamente* assunta da un Soggetto: «la responsabilità per altri non può aver avuto origine nel mio impegno, nella mia decisione. La responsabilità illimitata in cui mi trovo viene dall'al di qua della mia libertà»²⁹, viene «prima della mia libertà»³⁰, addirittura la

22 E. Lévinas, *La trace de l'autre* (1963), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., tr. it. *La traccia dell'altro*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 225.

23 E. Lévinas, *Avant-propos a Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, tr. it. di A. Moscato, *Prefazione a Umanesimo dell'altro uomo*, il melangolo, Genova 1985, p. 27. Cfr. anche E. Lévinas, *Éthique et Infini*, Fayard, Paris 1982, tr. it. di E. Baccarini, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Città Nuova, Roma 1984.

24 E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 137.

25 E. Lévinas, *Un Dieu Homme?*, in *Entre nous*, cit., tr. it. *Un Dio Uomo?*, in *Tra noi*, cit., p. 91.

26 *Ibidem*. A proposito della precedenza della responsabilità sulla libertà si veda M. Baum, *Responsabilité et liberté*, in Aa. Vv., *Lévinas en contrastes*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1994; sui risvolti paradossali di una responsabilità non liberamente assunta, fino a ipotizzare il rischio di un "totalitarismo" dell'altro, si è soffermato M. Haar, *L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme*, in Aa. Vv., *Emmanuel Lévinas*, Éditions de l'Herne, Paris 1991.

27 Si tratta, per l'Io, di una «responsabilità per la quale non aveva preso alcuna decisione, ma alla quale non può più sfuggire, chiuso in se stesso» (E. Lévinas, *Humanisme et anarchie* [1968], in *Humanisme de l'autre homme*, cit., tr. it. *Umanesimo e anarchia*, in *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., p. 104).

28 Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., pp. 156-157.

29 *Ivi*, p. 15.

30 E. Lévinas, *Notes sur le sens* (1981), in *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, tr. it. di G. Zenaro, *Note sul senso*, in *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, p. 192.

oltrepassa: «responsabilità che oltrepassa la libertà»³¹. “Al di qua”, “prima”, “oltre” alludono ad una *precedenza*, ad una diacronia che, come vedremo, approfondisce nel tempo quella non simmetria che caratterizza il rapporto con Altri nello spazio e, in questo senso, anche, Lévinas può dire che tale responsabilità, non fondandosi su alcun impegno liberamente assunto, viene *prima* della distinzione tra libertà e non-libertà³². Ma come spiegare il paradosso di questo «obbligo senza impegno preso»³³, come comprendere l’affermazione, per noi paradossale, di una responsabilità che «non ha atteso la libertà in cui sarebbe stato preso l’impegno per altri»³⁴, o di un’obbedienza che «precede l’ascolto dell’ordine»³⁵?

Si tratta dell’«eteronomia dell’obbedienza etica»³⁶, del fatto, cioè, che questa responsabilità non parte da me, da una mia libera scelta, ma mi si impone a partire dall’altro, solo così mettendo alla radice in discussione la mia autonomia:

La soggettività, in quanto responsabile, è una soggettività che è da subito comandata: in qualche modo l’eteronomia è qui più forte dell’autonomia, salvo che questa eteronomia non è una schiavitù, non è un asservimento³⁷.

Proprio per questo Lévinas può anche chiamarla an-archica³⁸, poiché essa non ha principio in me, non prende le mosse da me, ma *investe* la mia libertà a partire dall’altro, introducendo *in me* un’esteriorità che non solo mi comanda, *mio malgrado*, ma, al contempo, anche mi eccede, impadroneggiabile e inafferrabile come il volto dell’altro, traccia dell’Infinito. E *infinita* si mostra allora questa responsabilità³⁹ che non arriva mai ad essere abbastanza responsabile, poiché non solo non potrà mai rispondere adeguatamente di tutto e di tutti⁴⁰, persino «della stes-

31 E. Lévinas, *Umanesimo e anarchia*, cit., p. 109.

32 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, cit., p. 145: «una responsabilità che non si basa su nessun libero impegno. [...] Essa precede la coppia libertà-non libertà».

33 *Ivi*, p. 175.

34 *Ivi*, p. 143. «Il paradosso di questa responsabilità è dato dal fatto che io mi trovo obbligato senza che questo obbligo abbia avuto origine in me» (*ivi*, p. 17).

35 E. Lévinas, *De l’un à l’autre* (1983), in *Entre nous*, cit., tr. it. *Dall’Uno all’Altro. Trascendenza e tempo*, in *Tra noi*, cit., p. 188.

36 *Ivi*, p. 189.

37 E. Lévinas, *Philosophie, Justice et Amour* (1982), in *Entre nous*, cit., tr. it. *Filosofia, giustizia e amore*, in *Tra noi*, cit., p. 145. Lévinas, a tale proposito, parla anche di «necessità di un servizio senza schiavitù» (E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, cit., p. 69).

38 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, cit., p. 192: «responsabilità senza impegno preliminare – senza presente – senza origine – an-archica – *responsabilità così infinita dell’uno per l’altro*».

39 In più occasioni Lévinas ribadisce che l’«obbligazione nei confronti d’altri è infinita» (E. Lévinas, *Diachronie et représentation* [1985], in *Entre nous*, cit., tr. it. *Diacronia e rappresentazione*, in *Tra noi*, cit., p. 202). Ciò comporta che questa responsabilità sia *smisurata*, sia perché non soggetta a calcolo, sia perché non arriva mai a potersi compiere fino alla *fine*: insomma, non si è mai *abbastanza* responsabili nei confronti dell’altro. A proposito del carattere smisurato di questa responsabilità si veda S. Plourde, *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité*, Éditions du Cerf, Paris 1996.

40 E. Lévinas, *Un Dio Uomo?*, cit., p. 92: «essere io significa sempre avere una responsabilità in più». Sulla responsabilità come *rispondere* ha incentrato la sua analisi B. Waldenfels, *La responsabilità*, in E. Lévinas, *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*, a cura di J.-L. Marion, PUF, Paris 2000.

sa persecuzione che essa subisce»⁴¹, ma anche perché, provenendo dall'altro e non da me, da un altro *infinitamente* altro, eccede già da sempre il circolo della restituzione e del ritorno, come la chiusura in qualsivoglia *oikonomia*. Mentre l'io si sentiva al sicuro, padrone a casa propria, appropriandosi al tempo stesso delle cose incontrate nel mondo e di sé, libero e solo in questa felice autonomia, senza dover rendere conto di niente a nessuno, ora scopre di essere insidiato nella sua stessa casa, di essere chiamato a rispondere di tutto, in primo luogo della sua stessa libertà, inquisito dall'altro senza nessuna apparente colpa: come nel *Processo* di Kafka, «io non ho fatto niente e sono sempre stato in causa»⁴², mi sento sopraffatto da un'«accusa a cui io non posso rispondere, ma di cui non posso declinare la responsabilità»⁴³ e traumaticamente consegnato ad un compito infinito, quanto non voluto, ad «una responsabilità illimitata, quella di cui non si è mai sdebitati»⁴⁴. Infatti «man mano che si assumono, le responsabilità si moltiplicano [...]. Il debito aumenta nella misura in cui si salda»⁴⁵, così come la vergogna ed il rimorso rodono l'identità del Soggetto, svuotandola al suo interno⁴⁶. È facile comprendere il senso di profonda inquietudine⁴⁷ che adesso agita l'io abitato, comandato nel suo recesso più intimo da una alterità che lo strappa a se stesso, che lo costringe a fare esodo da sé, che lo libera di sé. Lévinas non descrive questo sradicamento da sé, questa apertura all'altro, attraverso una stucchevole retorica dei buoni sentimenti, della generosità e dell'altruismo, ma con i termini drammatici dell'*ossessione*: «La responsabilità nell'*ossessione* è una responsabilità dell'io per ciò che l'io non aveva voluto, cioè per gli altri»⁴⁸.

L'incontro con Altri *introduce* dunque nell'io un obbligo inassumibile, proprio perché non proviene da lui, mettendolo radicalmente in questione non dall'esterno, ma dall'interno. Lévinas insiste molto sul carattere *intrusivo*⁴⁹ di questa responsabilità che viene a scompaginare quella salda delimitazione tra dentro e fuori, senza la quale nessuna identità è definibile. Nella formula: «La soggettività come *l'altro nel Medesimo*»⁵⁰ risulta immediatamente evidente come il *per altri* della responsabilità non lasci altri all'esterno dell'io, ma, squarciando il suo involucro protettivo, consenta ad altri di installarsi *nel Medesimo*, detronizzandolo ed *estromettendolo* dal suo luogo proprio: «la defezione dell'identità è un 'per l'altro', in seno all'identità stessa»⁵¹. Se l'io era abituato a ridurre allo Stesso tutto quanto

41 E. Lévinas, *Un Dio Uomo?*, cit., p. 91. Lévinas ama citare spesso una frase tratta dai *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij: «Ciascuno di noi è colpevole davanti a tutti per tutti ed io più degli altri» (E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 183).

42 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 143.

43 *Ivi*, p. 160.

44 E. Lévinas, *De l'Une à l'Autre. Transcendence et Temps* (1983), in *Entre nous*, cit., tr. it. *Dall'Uno all'Altro. Transcendenza e tempo*, in *Tra noi*, cit., p. 186.

45 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 16.

46 Con efficace espressione Lévinas parla di una «identità che si rode in un rimorso», erosa dall'altro (*ivi*, p. 143).

47 «L'Altro nel Medesimo della soggettività è l'inquietudine del Medesimo inquietato dall'Altro» (*ivi*, p. 32).

48 *Ivi*, p. 143. Il tema dell'*ossessione* è particolarmente presente in *Altrimenti che essere*.

49 Alla presenza intrusiva dell'altro *in me*, di un estraneo che, abitandomi, produce un'irreversibile *alterazione* dell'io, impedendogli ogni appropriazione di sé, ha dedicato intense pagine J.-L. Nancy, *L'intruso*, a cura di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2000.

50 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 139.

51 *Ivi*, p. 192.

incontrava sul proprio cammino, ad introiettare il mondo, riducendolo a sé, accogliere altri significherà invece ospitare un'estraneità irriducibile: «Il *nel* non significa un'assimilazione: l'Altro scompiglia o risveglia il Medesimo, l'Altro inquieta il Medesimo»⁵². L'effetto inquietante (*unheimlich*)⁵³ di questa responsabilità consiste proprio nello sconvolgere dal di dentro, nel luogo più intimo, il rapporto tra familiare ed estraneo, fra appropriazione ed espropriazione. Non a caso Lévinas parla di una «denucleazione del nucleo sostanziale dell'Io che si forma nel medesimo»⁵⁴ e di un «soggetto posto in quanto depresso»⁵⁵, nel momento stesso in cui è esposto alla convocazione della responsabilità.

Non più Soggetto, ma *assoggettato* ad Altri, svuotato di sé quanto più si vota all'altro: questa nuova forma di Soggettività senza identità è il risultato di una desostanzializzazione, di una dereificazione⁵⁶ che sciogliono, come neve al sole, le rigide impalcature dell'Io, destrutturandolo fin nelle sue fondamenta. Il *vulnus* recato dall'Altro mostra all'Io la sua vulnerabilità, l'esposizione totale alle ferite che, in-sé-fuori-di-sé, sono le stimmate dell'Altro, rivelazione di un volto ancora sconosciuto di quella libertà che aveva sperimentato solo come *autonomia* e libera spontaneità del *conatus essendi*:

[...] il sé si assolve da sé. Libertà? Libertà diversa da quella dell'iniziativa. [...] All'estremo della passività, il se stesso sfugge alla passività o all'inevitabile limitazione che subiscono i termini nella relazione: nella relazione incomparabile della responsabilità l'altro non limita più il medesimo, esso è sopportato da ciò che limita. [...] In questa passività più passiva il sé si libera eticamente di ogni altro e di sé⁵⁷.

Al di là della stessa alternativa tra libero e non libero⁵⁸, tra attivo e passivo, si annuncia una «passività più passiva di ogni altra passività»⁵⁹, che è totale «esposizione all'altro senza assunzione di questa stessa esposizione»⁶⁰, *accoglienza* senza precedenti e senza libera scelta, che lascia venire l'altro in me, lo lascia entrare non solo come l'accusatore, ma anche come il liberatore inaspettato, il solo che sia in grado di liberarmi di me.

52 E. Lévinas, *Questions et réponses* (1977), in *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., tr. it. *Domande e risposte*, in *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 104.

53 Come la magistrale analisi freudiana ha indicato, *das Unheimliche* rimanda non semplicemente all'Estraneo, ma a quell'esperienza in base alla quale ciò che è più intimo e familiare viene avvertito come estraneo. Per una ricognizione di questo concetto decisivo per comprendere la relazione tra proprio ed estraneo mi permetto di rinviare a C. Resta, *Ospitare l'estraneo. Freud, Heidegger e la Unheimlichkeit*, in M. Balsamo-A. Luchetti-F. Napoletano-E. Pozzi (a cura di), *Sessuale Destino Scrittura. Ai margini della psicoanalisi*, FrancoAngeli, Milano 1998.

54 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., pp. 177-178; «la responsabilità illimitata per altri, una denucleazione di se stesso» (E. Lévinas, *Domande e risposte*, cit., p. 105).

55 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 159.

56 *Ivi*, p. 160: «la desostanzializzazione del soggetto, la sua dereificazione, il suo disinteressamento, la sua soggezione».

57 *Ivi*, p. 144.

58 E. Lévinas, *Umanesimo e anarchia*, cit., p. 106: «la passività pone il soggetto al di là del libero e non libero».

59 Su questa passività si è soffermato con la consueta intensità M. Blanchot, *La scrittura del disastro*, a cura di F. Sossi, SE, Milano 1990.

60 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 20.

Ma i paradossi di questa responsabilità che precede la libertà non finiscono qui: la libertà sorprendente che altri mi dona e che dono all'altro senza reciprocità e senza attesa di restituzione, questa deposizione di me, mi trasforma anche, non senza contraddizione, in *ostaggio* dell'altro: «L'ipseità, nella sua passività senza *arché* dell'identità, è ostaggio»⁶¹. L'ospitalità offerta all'altro non solo esonera me, ma anche mi consegna a lui, mi rende suo ostaggio. Non è questo tuttavia il solo paradosso: posto *fuori di sé*, de-posto, l'io «*perde il suo posto*, si esilia, si relega in sé [...] al punto di sostituirsi all'altro, non trattenendosi in sé che come nella traccia del suo esilio»⁶². Continuamente sollecitato a sostituirsi all'altro, a mettersi al suo posto, fino ad assumerlo in sé, fino ad espiare⁶³ per lui, questa sostituzione rende tuttavia il Medesimo assolutamente *insostituibile*: «L'Altro nel Medesimo è la mia sostituzione all'altro secondo la *responsabilità*, per la quale, *insostituibile* sono convocato»⁶⁴; e ancora: «L'idea della sostituzione significa che *io* mi sostituisco ad altri, ma che nessuno può sostituirsi a me in quanto io»⁶⁵. Soggettività denucleata, deposta, spodestata, impossibilitata ormai a dirsi alla prima persona, "io", ma solo in quell'accusativo che richiama "me", *unicamente* me, a rispondere per e di tutti gli altri: in nient'altro essa consiste se non in quell'"Eccomi"⁶⁶ che risuona nelle profetiche parole di Isaia, e che significa "manda me", impossibilità di sottrarsi alla chiamata dell'altro, Soggetto ridotto ormai esclusivamente all'"unicità dell'insostituibile"⁶⁷.

La destituzione del Soggetto non conduce tuttavia alla facile diagnosi di una sua morte: essa, al contrario, è la condizione indispensabile affinché, dalle sue spoglie, possa emergere una dimensione più profonda dell'io, quella etica, intesa non a caso da Lévinas come filosofia prima. Il Soggetto non si identifica più con la libertà, intesa come autonomia e padronanza di sé, ma con quella responsabilità inassumibile che, al tempo stesso, lo rivela insostituibile ed unico⁶⁸: «Il non-potersi-sottrarre è precisamente questo marchio di unicità in me»⁶⁹. Benché si tratti di una "Unicità senza identità"⁷⁰, a causa della soggezione che proviene dall'altro, l'Unico è l'Eletto, anche se questa elezione non va intesa con l'orgoglio di un privilegio⁷¹, ma come la chiamata irrecusabile a mettersi al servizio dell'altro.

61 *Ivi*, p. 143; «Il sé è da cima a fondo ostaggio, più anticamente dell'Ego, prima dei principi» (pp. 147-148) condizione, non libera scelta di «ostaggio al quale nessuno potrebbe sostituirsi» (p. 171).

62 *Ivi*, p. 174.

63 *Ivi*, p. 20: «sostituzione all'altro, l'uno al posto dell'altro, espiazione».

64 *Ivi*, p. 143.

65 E. Lévinas, *Domande e risposte*, cit., p. 108.

66 «La parola *Io* significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti» (E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 143). Il riferimento è a *Isaia*, 6, 8: «Udii quindi la voce del Signore che diceva: 'Chi manderò, e chi andrà per noi?'. Io risposi: 'Eccomi, manda me'» e a *Isaia*, 65, 24: «Prima che mi chiamino, io risponderò».

67 E. Lévinas, *Sans identité* (1970), in *Humanisme de l'autre homme*, cit., tr. it. *Senza identità*, in *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., p. 134.

68 «Essere Io significa [...] non potersi sottrarre alla responsabilità, come se tutto l'edificio della creazione posasse sulle mie spalle. Ma responsabilità che priva l'io del suo imperialismo e del suo egoismo [...] conferma l'unicità dell'io. L'unicità dell'io è il fatto che nessuno possa rispondere in vece mia» (E. Lévinas, *La Signification et le Sens* [1964] in *Humanisme de l'autre homme*, cit., tr. it. *Il Significato e il Senso*, in *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., p. 73).

69 E. Lévinas, *Domande e risposte*, cit., p. 116.

70 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 72.

71 È questo un tema particolarmente ricorrente; cfr. ad es. E. Lévinas, *Filosofia, giustizia e amore*, cit., p. 143.

Tuttavia la precedenza dell'Altro sul Medesimo, come quella della responsabilità rispetto alla libertà, come pure l'idea di una passività più passiva di ogni passività, non sarebbero comprensibili senza invocare quella *diacronia*, che è al cuore del pensiero di Lévinas, e sulla quale è necessario fare anche solo qualche rapido cenno⁷². Porsi sotto la legge dell'altro vuol dire che questa eteronomia implica una diacronia irriducibile; essa colloca la responsabilità in un passato che non è mai stato presente e che sfugge perciò necessariamente al presente come alla rappresentazione. È a causa di questa *anteriorità* che la «responsabilità [...] precede la mia libertà – prima di ogni cominciamento in me, prima di ogni presente»⁷³, ed è questa non sincronia che le impedisce, alla radice, di poter essere liberamente assunta, dal momento che il tempo dell'altro è un altro tempo rispetto a quello del Medesimo. Ma, ancora, questa anteriorità, poiché risale ad un passato *impresentabile*, ad un preoriginario che non coincide con l'origine di me, non consente di risalire ad un inizio: «Essere obbligato alla responsabilità, questo non è cominciato mai»⁷⁴, e, per tale ragione, l'antecedenza cui allude il comando che mi obbliga all'altro è inassumibile, poiché proviene da una sfasatura nel tempo, da una diacronia che non può in alcun modo sincronizzare libertà e responsabilità, il Medesimo e l'Altro: «La responsabilità per il prossimo sta – prima della libertà – in un passato immemorabile, non-rappresentabile, passato che non fu mai presente»⁷⁵. Non avendo origine e inizio in alcun presente, essa «appare come intrigo senza inizio, anarchico. Nessuna libertà, nessun impegno preso in un presente [...] è il diritto di cui questa responsabilità sarebbe il rovescio»⁷⁶.

Si comincia *già da sempre* con il rispondere; *all'inizio*, c'è la risposta ad un appello che non si situa fuori del tempo e dello spazio, ma la cui infinita e irriducibile trascendenza rimanda ad un altro tempo, quello dell'altro, ed ad un altro spazio, a quella *curvatura* che la dissimmetria del mio rapporto con altri impedisce di tradursi in un mio *diritto*, benché mi imponga la *rettitudine*. Prima della libertà, prima di ogni possibile chiusura e raccoglimento in sé, Lévinas vuole testimoniare di un'apertura preliminare, di un'accoglienza, di un'ospitalità a partire dalle quali pensare altrimenti l'umanità dell'umano: «Nessuno si può chiudere in se stesso: l'umanità dell'uomo, la soggettività, è responsabilità per altri, estrema vulnerabilità»⁷⁷; essa si annuncia, fin dalle pagine di *Totalità e infinito*, «come ciò che accoglie Altri, come ospitalità»⁷⁸. Prima ancora di essere libero, «il soggetto è un ospite»⁷⁹.

72 Cfr. in particolare E. Lévinas, *Diacronia e rappresentazione*, cit. Sull'anacronismo che caratterizza tutta l'etica lévinassiana si è soffermato F. Ciaramelli, *L'anacronismo*, nella sua *Postilla* a E. Lévinas-A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, cit.

73 E. Lévinas, *Etica come filosofia prima*, cit., p. 57.

74 E. Lévinas, *Umanesimo e anarchia*, cit., p. 108.

75 E. Lévinas, *Etica come filosofia prima*, cit., p. 57, e ancora: «La responsabilità per il prossimo è prima della mia libertà in un passato immemorabile, non-rappresentabile e che non fu mai presente» (E. Lévinas, *Note sul senso*, cit., p. 192). Cfr. anche E. Lévinas, *Diacronia e rappresentazione*, cit., p. 205.

76 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 170.

77 E. Lévinas, *Senza identità*, cit., p. 133.

78 E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 25.

79 *Ivi*, p. 308.

Come ha sottolineato Jacques Derrida, è forse un pensiero dell'ospitalità⁸⁰ incondizionata il lascito o il testamento in cui è racchiusa l'intera opera levinassiana, che, speriamo, non mancherà di eredi.

Dire che la libertà viene *dopo* la responsabilità, significa perciò anche dire che l'ospitalità, l'apertura, vengono *prima* di ogni chiusura dell'io, che l'accoglienza *precede* il raccoglimento (in sé) e persino il coglimento (di sé), rendendoli, in ultima istanza, impossibili. Per questo, operando una vera e propria rivoluzione copernicana nella tradizione del pensiero occidentale, Lévinas può affermare che non la libertà, ma la responsabilità è il *principium individuationis* dell'umano, che lo assegna già da sempre non semplicemente al suo essere-con, ma per altri. Non nell'*animalitas* del bisogno egoistico, spinto fino alla *brutalitas* di un egoismo pago di sé, che si identifica con lo stesso processo della conoscenza del mondo e della costruzione dell'Identità, ma solo in una responsabilità inassumibile e interminabile è possibile riconoscere i tratti dell'umano. Essa, spossessando alla radice il Soggetto di ogni sua pretesa di padronanza, obbligandolo prima ancora d'aver ricevuto un ordine e condannandolo ad un debito inestinguibile, lo ha eletto e reso unico, al di qua di ogni appartenenza ad un genere e ben prima di ogni sua libera scelta, decidendolo, staccandolo da sé, rivelandogli un'egoità già da sempre attraversata, lacerata, ferita, spodestata, addirittura abitata dall'Altro.

Se l'umanità dell'uomo occidentale si è da ultimo identificata con la libertà del Soggetto e con la rivendicazione dei suoi diritti, è forse giunto il momento di una *conversione*, di passare dalle pretese dell'Io a quelle dell'Altro. L'umanesimo dell'*altro* uomo prenderà allora le mosse non dalla libertà, che scatena conflittualità ed egoismi, ma da una responsabilità per altri che precede ogni altruismo. Essa scuote e risveglia il Soggetto assoggettandolo ad un *obbligo*, ad una parola – appello, accusa, supplica, lamento, preghiera – che proviene dall'altro, che lo interpella – Dire *prima* di ogni Detto – nella spoglia nudità del volto dello straniero, della vedova, dell'orfano, di tutta quell'umanità "espropriata" e "senza casa", votata all'erranza, che non ha neppure modo di far udire la propria voce semplicemente perché *non ha luogo*. L'umano è la pluralità di questi volti singolari e unici, la loro indifesa esposizione, l'ineludibile *comparizione* degli uni agli altri, senza riparo o rifugio⁸¹. Assolutamente separati e stranieri, liberi fino ad assolversi, *singolari* e *differenti*, essi sono al contempo legati e slegati, *obbligati*⁸² da quella non indifferenza che li assegna alla responsabilità per la libertà

80 È in questa chiave che Derrida ha inteso rileggere il pensiero di Lévinas in J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998. Per una più ampia trattazione del tema dell'ospitalità e del confronto tra Derrida e Lévinas mi permetto di rinviare a C. Resta, *L'evento dell'Altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

81 Nella *comparizione*, che è totale esposizione all'altro, anche J.-L. Nancy ha riconosciuto il tratto specifico dell'essere-con altri. Cfr. J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1992; Id., *Essere singolare plurale*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001; Id., *La comparizione. (Dall'esistenza del "comunismo" alla comunità dell'"esistenza")*, tr. it. di M. Armano, in Aa. Vv., *Politica*, Cronopio, Napoli 1993. Per una lettura del rapporto con altri inteso come *accoglienza* mi permetto di rinviare a C. Resta, *Comunità e ospitalità*, in "Oltrecorrente", 2002, 6.

82 Questo *obbligo* si avvicina, per molti versi, a quel *munus* – dono che si *deve* dare all'altro – di cui parla R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998. Il tratto per cui, forse, se ne differenzia, è l'aspetto di reciprocità e di mutualità che caratterizza il *munus*. Nella pro-

dell'altro. Non potersi liberare dell'altro: questa ossessione – intrico con l'assoluto – in-me-fuori-di-me, allude, nella responsabilità, che è accoglienza dell'altro senza precedenti, ad un altro umanesimo *dopo* Auschwitz: l'umanesimo dell'altro uomo.

Un'epoca forse si è conclusa e definitivamente consumata nell'ottenebramento totalitario, ma anche nella stanca e per molti versi estenuata retorica democratica dei diritti dell'uomo. Quest'ultima ha riconosciuto nella libertà dell'Individuo la sua parola d'ordine fondamentale e ha finito con l'identificarsi troppo spesso con i diritti del più forte. Il Soggetto che difende ad oltranza la propria autonomia è diventato – non ce lo nascondiamo – quello stesso uomo che ha sopraffatto i diritti degli altri, certo del proprio diritto di dominatore; un Soggetto che, dopo la morte di Dio, può finalmente proclamare apertamente la propria volontà di potenza incondizionata. Estrema incarnazione del soggettivismo moderno, questo strenuo difensore della libertà è ben lungi dal voler tramontare, mentre sempre più apertamente grottesco risuona il suo richiamo alla devozione nei confronti di questo feticcio, diventato ormai l'idolo di un'anticristica quanto beffarda promessa di pacificazione su tutta la terra, nel moltiplicarsi ed approfondirsi ovunque di conflitti di inaudita violenza.

Lévinas ci indica la strada per un *altro* uomo, per un'umanità dell'*altro* uomo, nel segno di una responsabilità smisurata e di un dovere ineludibili, chiudendo l'epoca di un'etica e di una politica – forse anche di una teologia – improntate al principio maschile della padronanza e della sovranità, per cedere il passo a quello femminile dell'accoglienza e dell'ospitalità. Umanesimo dell'altro uomo, umanesimo dell'altra dell'uomo, se al femminile – come ha sostenuto lo stesso Lévinas – siamo disposti a riconoscere il valore di un'alterità radicalmente irriducibile allo Stesso.

spettiva di Lévinas – come anche in quella di Derrida – proprio questa circolarità viene messa radicalmente in questione, a partire dall'enfasi posta sulla *separazione* che rende *assoluto* il rapporto con altri. Se inteso come scambio *reciproco*, l'obbligo di donare – come ha ben visto Mauss nel suo celebre *Essai* – comporta sempre un'economia, e dunque anche, in ultima istanza, una legge della casa, del proprio e dell'appropriazione, come della restituzione, laddove qui è in gioco l'idea di un'assoluta *gratuità*, senza ritorno e senza restituzione possibili, poiché si tratta di un debito che, provenendo dall'altro, è infinito e dunque inestinguibile. Senza qui voler pretendere di riassumere l'importante dibattito sul tema del dono, ci limitiamo a indicare solo alcuni dei testi più significativi: E. Benveniste, *Dono e scambio e Dare, prendere e ricevere*, in *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino 1976, vol. I, pp. 47-63; Id., *Dono e scambio nel vocabolario indo-europeo*, in *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1980; A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, tr. it. di A. Cinato, Bollati Boringhieri, Torino 1998; J. Derrida, *Donare il tempo*, tr. it. di G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 1996; Id., *Donare la morte*, tr. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002; J. Godbout, *Lo spirito del dono*, tr. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1993 (con A. Caillé); Id., *Il linguaggio del dono*, tr. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1998; M. Mauss, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965.