

Lorenza Bottacin Cantoni

*Essere ebreo, fuori questione. La critica di Levinas
alle Riflessioni sulla questione ebraica di Sartre*

TITLE: *Being Jewish, out of the Question. Levinas' Critique of Sartre's Reflections on the Jewish Question*

ABSTRACT: The essay explores the comparison between Emmanuel Levinas and Jean-Paul Sartre regarding antisemitism and Jewish identity. Levinas distances himself from Sartre's approach, as presented in *Reflections on the Jewish Question*, highlighting how Sartre reduces Jewish identity to a negative construction produced by the antisemite's gaze. In contrast, Levinas asserts a conception of Jewish identity rooted in ethics, tradition, and a profound relationship with time and history, rather than merely as a reaction to hate and persecution. Through an examination of *The Philosophy of Hitlerism* and the text *Being Jewish*, the essay explores how Levinas develops a concept of Jewish being that opposes both antisemitism and existentialist and political philosophies that ignore the centrality of the Other.

KEYWORDS: Levinas; Sartre; Judaism; Antisemitism; Being Jewish

Emmanuel Levinas è, per i suoi lettori meno esperti, un pensatore ai limiti del sentimentalismo, tutto concentrato su una 'irenica' responsabilità per l'altro, di fatto impossibile da mettere in pratica, su di un vago donare e donarsi interamente all'altro, su una generosità senza riserve, che risulta francamente stucchevole e impraticabile. Non è questo, però, lo spirito che emerge da una lettura assidua e rigorosa del filosofo ebreo lituano, che procede per paradossi e per ossimori, ma non per *adynaton*. Quello che Levinas chiede di pensare e di fare è difficile, ma è alla portata di ciascuno di noi. In tal senso, sebbene non si possa parlare di lui come di un pensatore "politico" in senso pieno, né, come rileva J. Hansel, di un intellettuale impegnato, è comunque reperibile, nelle considerazioni dell'autore, una

* Università Vita-Salute San Raffaele, lorenza.bottacincantoni@gmail.com

tonalità di fondo o una direttrice che può essere assunta come linea di condotta politica.

Levinas, infatti, dimostra un costante interesse per l'attualità e le vicissitudini storiche, sebbene raramente si sia espresso in pubblico su di esse, a eccezione dei casi in cui gli eventi «andavano oltre il politico»¹. Il suo osservare da una certa distanza il presente non sembra dipendere tanto da un disincanto rispetto alla forza dell'azione politica organizzata né da un rifiuto della socialità, quanto piuttosto da una misurata astensione dall'atteggiamento politicizzante proprio di molti suoi colleghi intellettuali, e dalla scelta di voler ridefinire il versante dell'etica su cui si basa ogni determinazione e forma politica. Per Levinas, l'etica è la dimensione primaria, *ab-originaria*, *an-archica* e anteriore a ogni discorso ontologico così come a ogni sistema morale e politico.

Essendo l'etica la dimensione prima, ma essendo, al contempo, il regno dell'infinito che non si può cogliere in alcuna totalità sistematica o logica, il compito del filosofo è quello di un'inesauribile mediazione e traduzione tra l'istanza etica e il discorso razionale. A fronte di queste lapidarie considerazioni complessive sul percorso speculativo di Levinas e sul suo progetto, risulta più comprensibile come mai l'autore non si sia voluto dedicare a una critica vigile della politica del suo tempo. Oltre a questo motivo di fondo che anima la speculazione levinasiana e che comunque avrebbe potuto lasciare spazio a considerazioni politiche a latere rispetto a quelle filosofiche, vi sono altri due elementi che frenano Levinas dall'esprimere, in modo continuativo e strutturato, la propria posizione rispetto all'attualità: la sua vicenda biografica e l'ammonimento rappresentato dal "caso Heidegger".

Dal punto di vista biografico, è noto che l'autore abbia perso tutta la sua famiglia d'origine, sterminata in un campo di concentramento durante l'occupazione nazista della Lituania, e che lui stesso si sia salvato in quanto ufficiale dell'esercito francese, tenuto prigioniero in un campo di lavoro. È facile comprendere come questo trauma abbia potuto imporre una forma di riserbo all'autore, unico della sua famiglia a sopravvivere nonostante le condizioni durissime della prigionia in quel «vivaio di resistenti» che fu lo Stalag XIB di Fallingbostenel². Ancor più determinante nell'allontanare Levinas dall'*engagement politique* fu il "caso Heidegger": la lettura di *Essere*

¹ J. HANSEL, *Paganisme et «philosophie de l'hitlérisme»*, in «Cités», 25/1, 2006, p. 25 (tr. it. nostra).

² S. MALKA, *Emmanuel Levinas. La vita e la traccia*, tr. it. di C. Polledri, Jaca Book, Milano 2003, p. 82.

*e tempo*³ e l'incontro con Heidegger a Davos nel '29 avevano esercitato una indubbia fascinazione sul giovane Levinas, al punto che egli aveva redatto un saggio espressamente dedicato al concetto di esistenza in Husserl e in Heidegger. Tuttavia, la contaminazione – o meglio, l'essenziale collusione – non solo di Martin Heidegger, ma dell'intero assetto speculativo heideggeriano con l'ideologia nazista desta forti critiche in Levinas, il quale, dopo la guerra, sembra rifiutare di leggere i testi del filosofo tedesco (con la sola eccezione di *Essere e Tempo*), che critica in modo assai deciso e senza mezzi termini, mai cessando di riscrivere il vocabolario dell'esistenza alla luce dell'eminenza dell'etica, che è sempre e comunque un'etica *incarnata*⁴.

Senza poter rintracciare in questa sede l'articolato e pugnace confronto di Levinas con Heidegger, si sottolinea soltanto come il primo sviluppi la sua interpretazione dell'alterità in risposta alla posizione speculativa presentata da Heidegger e dia vita all'elaborazione di una nuova comprensione dell'identità ebraica e non soltanto reattiva rispetto al pensiero heideggeriano. L'antisemitismo imputato al pensiero heideggeriano non dipende esclusivamente dalla vicenda esistenziale del pensatore tedesco – comunque imperdonabile dal punto di vista di Levinas – ma anche da una inquietante sovrapposizione del culto dell'hilterismo con il “paganesimo” del *Dasein* e della sua relazione di coappartenenza con la terra. La critica al pensiero heideggeriano non si concentra specificamente sul tema dell'antisemitismo, quanto su una lettura e interpretazione capillare della filosofia di *Essere e tempo*. L'antisemitismo, secondo Levinas, permea l'intero pensiero heideggeriano, ma per decostruirlo non è sufficiente tratteggiare una filosofia antitetica a quella del *Dasein*. L'antisemitismo non contamina soltanto la riflessione, ma anche la vita quotidiana e il sentire comune, di conseguenza, per opporvisi occorre esaminare il fenomeno a livello elementare; Levinas ne è ben consapevole e sceglie quindi di riflettere sull'antisemitismo dialogando con un pensatore che ha tentato di offrirne una lettura originale in un momento storico determinante come quello dell'immediato dopoguerra.

In questo saggio, si intende, quindi, trattare la lettura della contrapposizione antisemitismo-ebraismo elaborata da Sartre, lettura, questa, che viene utilizzata da Levinas nella propria elaborazione dell'ebraismo nel contesto della sua proposta filosofica. Curiosamente, infatti, Levinas inizia

³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2008.

⁴ Si assume la definizione offerta da F. NODARI, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2011.

a rielaborare l'esperienza ebraica della cattività e a farne un elemento prospettico filosoficamente rilevante anche attraverso il confronto con Sartre in relazione alla figura dell'ebreo⁵; sembra quasi che, pur non potendo accettare l'argomentazione sartriana, l'autore abbia iniziato a comprendere in maniera più profonda, grazie a essa, come si sarebbe potuto sviluppare il suo progetto, già abbozzato durante la prigionia: «Partire dal *Dasein* o partire dal G», laddove, poco sotto Levinas annota che intende il «G[*judaismo*]. come categoria»⁶.

In questa sede si intende evidenziare in che modo Levinas concepisca l'antisemitismo e l'hitlerismo in relazione al suo essere ebreo e quale sia la specificità di questo "essere ebreo", una specificità che si sviluppa anche come critica parziale alla lettura che del fenomeno dell'antisemitismo offre Jean-Paul Sartre. In particolare, ci si servirà di due testi: *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*⁷ (1934) ed *Essere ebreo*⁸ (1947), sia per mostrare in che modo venga articolata l'esistenza ebraica prima e dopo la guerra⁹; sia per delineare alcuni elementi dell'*essere ebreo* per giungere a mostrare come questa categoria si rapporti all'impianto etico complessivo di Levinas e come, d'altra parte, la lettura sartriana risulti ancora oggi rilevante per la postura che invita ad assumere rispetto all'antisemitismo e al razzismo.

⁵ Per una ricognizione puntuale dei teologumeni ebraici tradotti da Levinas nella lingua della filosofia e del progetto di un pensiero ebraico per l'autore, si veda: S. TRIGANO, *Levinas et le projet de la philosophie-juive*, in «Rue Descartes», n. 19, 1998, pp. 141-164.

⁶ Il G., indica il giudaismo, come evidenziano i curatori degli inediti. E. LEVINAS, *Quaderni di Prigionia e altri inediti*, a cura di R. Calin e C. Chalièr, Prefazione generale di J.-L. Marion dell'*Académie française*, ed. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2011, p. 85 (quad. 2, p. 35).

⁷ ID., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, trad. di A. Cavalletti, intr. di G. Agamben, con un saggio di M. ABENSOUR, *Le mal elemental*, trad. di S. Chiodi, Quodlibet, Macerata 1996.

⁸ ID., *Etre Juif*, in «Confluences», nn. 15-17, 1947.

⁹ Come evidenzia correttamente A. Herzog, l'essere ebreo e l'essere filosofi non sono, per Levinas, conflittuali; e, anzi, l'autore mira a un rinnovamento della filosofia grazie alla fonte ebraica e non a un ritorno all'ebraismo che implica l'aver superato la filosofia. Herzog pone a confronto il pensiero levinasiano con le critiche formulate da Benny Lévy, che sostiene che Levinas abbia tracciato un itinerario intellettuale verso la *teshuvah* senza riuscire a compierlo fino in fondo, rimanendo troppo filosofo e, quindi, non abbastanza ebreo. Levinas probabilmente non era intenzionato a compiere il ritorno all'ebraismo proprio perché non se ne era allontanato: essere filosofo ed essere ebreo non sono stati vissuti, da lui, come dimensioni in contraddizione. A. HERZOG, *Benny Lévy versus Emmanuel Levinas on "Being Jewish"*, in «Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience», n. 26/1, 2006, pp. 15-30.

1. *L'antisemita e l'ebreo*

Le critiche che Levinas rivolge a Sartre, nel 1947, sono note e ruotano intorno al fatto che le *Riflessioni sulla questione ebraica*¹⁰ non considerino l'esistenza ebraica, ma solo la questione – appunto – storica, politica e sociale. Il filosofo francese, infatti, nel suo saggio, interpreta l'identità ebraica come il prodotto di uno sguardo: «è l'antisemita che fa l'ebreo»¹¹.

Una tale interpretazione, per Levinas, riduce l'ebreo a una costruzione negativa e a una questione storica e politica che si gioca sulla tolleranza e l'intolleranza, sull'odio e sull'assimilazione. In questo modo, infatti, risulta che l'ebreo esista solo in quanto oggetto di una visione del mondo, quella dell'antisemita, che fa automaticamente di una *passione* un'argomentazione (effettivamente priva di elementi razionalmente supportati)¹².

La fenomenologia della *passione* antisemita mostra il lato passivo e patologico di quest'ultima che contamina lo spirito e il corpo insieme, ed espone all'incapacità di progettarsi, come se l'aspetto del *pathos* fosse, in questo caso, un ostacolo alla decisione di cogliersi nella propria situazione sempre priva di via d'uscita, ma comunque sempre permeata da quella libertà creatrice che caratterizza il per sé¹³. L'animoso impegno dell'antisemita nel suo giustificare i propri sentimenti viene assimilato a qualcosa di profondo, fisiologico e totale, simile all'isteria¹⁴, ma che dà comunque vita a una sorta di «virtù metafisica»¹⁵, che suona altrettanto inquietante quanto la dicitura di «filosofia dell'hitlerismo» coniata da Levinas.

La tesi probabilmente più controversa, espressa nel testo di Sartre, è quella per la quale non si darebbe un'identità ebraica autonoma, dal

¹⁰ J.-P. SARTRE, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, tr. it. di I. Weiss, con in appendice gli scritti di F. Fortini, B.-H. Lévy e F. Collin, SE, Milano 2015.

¹¹ Ivi, p. 49. Sartre stesso ammetterà, nel 1980, che la sua prospettiva dell'epoca non teneva conto della specificità ebraica e che era frutto di una conoscenza dell'ebraismo non ancora sufficientemente consolidata in lui. Con il passare del tempo e frequentando «più ebrei dopo la Liberazione», Sartre arriverà ad affermare che il suo bersaglio polemico nel dopoguerra erano gli antisemiti, ma che in questo modo si era limitato a considerare gli ebrei come vittime. L'autore ammette anche che per comprendere appieno l'ebraismo non sarebbe sufficiente nemmeno studiare la lingua per leggere i testi: «riuscire a comprendere l'ebreo da dentro, per me è veramente impossibile: bisognerebbe essere ebreo» (J.-P. SARTRE, B. LÉVY, *La speranza oggi. Le interviste del 1980*, a cura di M. Russo, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 68-70).

¹² SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 10.

¹³ Cfr. ID., *L'essere e il nulla*, tr. it. Giuseppe da Bo, il Saggiatore, Milano 1997, pp. 542-554.

¹⁴ Cfr. ID., *L'antisemitismo*, cit., p. 11.

¹⁵ Ivi, p. 27.

momento che l'ebreo esiste a causa dello sguardo (del non ebreo, non necessariamente dell'antisemita) che lo inquadra come tale¹⁶. Se Levinas, nel 1947, condivide in parte questo punto, ciò dipende dal fatto che egli nega una "essenza ebraica" e vuole, invece, valorizzare l'*esistenza* ebraica, pur al di fuori delle categorie dell'esistenzialismo, qualificandola come *essere ebreo*. Quel che non si dà è una "cosalità ebraica" coglibile fenomenologicamente¹⁷, a meno che questa non sia, appunto, frutto della visione dell'antisemita: questo è senza dubbio uno dei punti più acuti dello scritto di Sartre, che evidenzia come l'aspetto politico, da un lato segnali la tendenza nostalgica dell'antisemitismo, dall'altro accolga con sospetto la proposta dell'assimilazione quarto-repubblicana (nel progetto gollista di un destino comune per il popolo francese) che in qualche modo asporterebbe l'ebraicità dall'ebreo, vedendo in lui solo l'uomo¹⁸.

Il testo di Sartre è chiaramente circostanziato dal punto di vista storico e politico, così restituisce un ritratto vivace della storia degli ebrei in Francia e cerca di indicare in che modo questi si siano potuti comportare rispetto al 'loro' ebraismo. Per fare ciò, Sartre parla di "autenticità" e "inautenticità" dell'ebraismo, in un calco heideggeriano che Levinas rifiuta. In ogni caso, questa dicotomia tra ebraismo autentico e inautentico è ancora una volta dovuta a una scelta obbligata dal giudizio e dall'orizzonte di senso del non ebreo.

Secondo Levinas, questa interpretazione, di fatto, nega un'esistenza ebraica indipendente dalla percezione esterna e dal pregiudizio viscerale che la determina. Nel saggio del '47, il filosofo lituano sostiene che l'esistenza ebraica è innestata in una specifica esperienza del tempo e della temporalità che sfugge alle categorie puramente sociologiche e politiche e trascende la mera reazione alla persecuzione e all'odio. Se Sartre concepisce l'ebreo come una *lebensform* della modernità da un lato, e una questione storica e politica, dall'altro, Levinas, dal canto suo, ne rivendica la concretezza: il corpo del popolo ebraico è tradizione vivente che innerva densamente la storia e non per via di una qualche sovradeterminazione¹⁹. Per Sartre, l'ebreo viene visto come "in sé", mentre la sua esistenza dovrebbe

¹⁶ Cfr. J. JUDAKEN, *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question: Anti-antisemitism and the Politics of the French Intellectual*, U. of Nebraska Press, Lincoln-London 2006, pp. 123-146.

¹⁷ Sartre, così come Merleau-Ponty, aveva iniziato a conoscere il pensiero di Husserl proprio grazie a Levinas che pubblica la traduzione in francese delle *Meditazioni Cartesiane*, e il saggio *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl* (1930) (E. LEVINAS, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, tr. di V. Perego, Jaca Book, Milano 2002).

¹⁸ Cfr. SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., pp. 39-41.

¹⁹ Cfr. LEVINAS, *Etre juif*, cit., p. 55.

essere coscienza *per-sé*, emancipata da tutte le determinazioni e radicamenti: nella figura dell'intellettuale sradicato, questo *per-sé* viene a rappresentare la libertà assoluta.

Levinas, invece, non concepisce una simile libertà per l'ebreo, che è sempre obbligato e legato dal patto con Dio. L'identità ebraica è plasmata sul legame profondo con il passato e con le origini: la libertà è pensata come impegno e fedeltà alla memoria e alla tradizione; la trascendenza del corpo ebraico risiede nelle generazioni passate che attraversano il sé e rispetto alle quali il sé è in debito, come sottolinea Chaouat²⁰. Il passato che, per lui, è costituito dalla creazione e dall'elezione «conferisce al presente la gravità di un fatto, il peso di un'esistenza e una sorta di fondamento»²¹: le parole usate qui sono del tutto simili a quelle impiegate anni prima per delineare la «filosofia dell'hitlerismo». Tuttavia, l'esistenza ebraica è differente da quella hitlerista per due motivi: è aperta a un futuro che non è progettuale, perché non si riferisce a me, ed è legata al passato non per un vincolo di sangue²². L'essere ebreo si determina come esistenza soggetta al passato, mentre l'essere nella sua mediata quotidiana è essenzialmente un presente, un'ipostasi che agisce²³. La scienza moderna e il cristianesimo sostituiscono «l'origine con la libertà, cioè con un certo modo di rompere con il tempo e la continuità», come se il soggetto «nascesse da sé» e fosse figlio di Dio, ma anche fratello del Dio che si fa uomo, diversamente da quanto avviene, invece, per l'esistenza ebraica che Sartre, secondo Levinas, non riesce a cogliere²⁴.

Sartre delinea una filosofia dell'azione e del presente in cui il soggetto situato si sceglie: questa dinamica viene interpretata da Levinas come una perpetua auto-creazione e auto-trasformazione, del soggetto, che ricalca alcuni motivi heideggeriani. In particolare, il *Dasein* si caratterizza "passivamente" dalla *gettatezza*, vale a dire dallo stato in cui l'Esserci, nella

²⁰ Cfr. B. CHAOUAT, *Being and Jewishness: Levinas Reader of Sartre*, in M. CONSONNI, V. LISKA (eds.), *Sartre, Jews, and the Other. Rethinking Antisemitism, Race, and Gender*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, p. 102.

²¹ LEVINAS, *Etre juif*, cit., p. 63.

²² Elemento già indicato anche da Chaout, che invece non inquadra adeguatamente l'apertura al futuro; cfr. *ivi*, p. 103. Il corpo dell'ebreo ha una caratura simbolica non perché è spirituale o figurato, ma perché è di carne, nella misura in cui la carne è intesa come prescritta (pre-iscritta) dalla Parola. L'archi-evento di questa pre-iscrizione è la circoncisione. Mentre l'ebreo è sempre in debito con il passato e obbligato all'avvenire, l'hitlerismo imprigiona l'uomo (ebreo e ariano) entro i confini della sua realtà fisica e letterale, naturale e biologica.

²³ Cfr. LEVINAS, *Etre juif*, cit., p. 57.

²⁴ *Ibidem*.

sua fatticità, manifestata dalla situazione emotiva, si trova e in cui ignora la propria sua provenienza e la propria destinazione. La ribellione contro la passività dell'*essere-gettato* – passività che Levinas assume proprio per criticare Heidegger – è ciò che impedisce a Sartre di sviluppare una comprensione positiva dell'essere ebreo come passività e filiazione di un passato anarchico, anteriore al mio essere, in cui la libertà viene dopo e solo in virtù di un'obbligazione a rispondere all'altro e per l'altro²⁵. Non una filosofia dell'azione – e neppure una filosofia politica, elemento, questo, che ha fortemente determinato la distanza tra Levinas e Sartre negli anni '40 – ma una morale in cui, prima ancora del *mio* futuro, del mio progetto, del *mio* scegliermi in situazione, del mio *per sé*, si dà una situazione che viene dall'altro, un *per l'altro*, dato che l'altro viene prima di me. Così, l'*essere ebreo* si mostra come una modalità se non contraria, quantomeno alternativa all'esistenzialismo sartriano: l'esistenza ebraica si oppone a tutte le

²⁵ In tale obbligazione, vale a dire l'essere ostaggio dell'altro che comporta la responsabilità per l'altro, si potrebbe trovare un punto di dialogo per quell'incontro mancato tra un Levinas parzialmente guarito dalle profondissime ferite della guerra e un Sartre meno legato a un esistenzialismo militante accanto agli operai, come quello che emerge nel dialogo su *La speranza oggi*. Non a caso, Sartre si domanda quale termine utilizzare per risignificare la parola "obbligo", che per lui indica «una sorta di richiesta che va oltre il reale, e che fa sì che l'azione che io voglio fare comporti una sorta di vincolo interiore che è una dimensione della mia coscienza. Ogni coscienza deve fare ciò che fa, non nel senso che ciò che fa sia necessariamente di valore, ma, al contrario, perché, qualsiasi obiettivo abbia, esso presenta un carattere di richiesta, e da lì per me inizia la morale». In questo senso, l'autore sembra voler pensare anche la libertà, in connessione con «il reciproco» o «l'altro (preferisco 'altro' a 'reciproco')», dal momento che «tutto ciò che succede per una coscienza in un determinato momento» è «necessariamente connesso all'esistenza dell'altro, che sia, in quel preciso istante, presente o assente alla coscienza. In altre parole, adesso mi sembra che ogni coscienza si costituisca allo stesso tempo come coscienza per se stessa, come coscienza dell'altro e come coscienza per l'altro. Ed è questa realtà, questo sé che si considera come sé per l'altro, in un rapporto con l'altro, che io definisco come coscienza morale. Dal momento che noi siamo sempre costantemente in presenza d'altri, anche quando andiamo a letto e quando ci mettiamo a dormire, dal momento che l'altro è presente [...], la mia risposta, che non è solamente la mia risposta, ma che è una risposta già condizionata dall'altro fin dal suo sorgere, è una risposta di carattere morale». Queste parole mostrano una significativa prossimità di Sartre con Levinas – e in effetti, sembra di leggere un brano che potrebbe perfettamente far parte del dialogo con Nemo pubblicato con il titolo di *Etica e Infinito*. Si potrebbe, quindi, pensare di proporre quella che Levinas chiama "responsabilità" come termine analogo all'"obbligo" di Sartre (SARTRE, LÉVY, *La speranza oggi*, cit., pp. 45-46). La stessa curatrice del volume suggerisce una vicinanza dell'ultimo Sartre con Levinas, anche in merito alla tematica messianica della speranza stessa (cfr. M. RUSSO, *Testamento, inizio o ritorno? Un'introduzione allo scandalo de L'Espoir maintenant*, in *ivi*).

filosofie che rifiutano la passività del sé e la sua esposizione a qualcosa che trascende le sue scelte. L'ebreo è tale non perché prodotto da uno sguardo, né perché si sceglie come ebreo, quanto perché la sua intera esistenza è segnata e orientata dall'elezione.

2. *Le riflessioni sull'hitlerismo: una risposta ante litteram alle Riflessioni di Sartre*

Nella concezione sartriana, l'ebreo è il *prodotto* di uno sguardo orientato da passioni elementari; di conseguenza l'ebreo, visto dall'antisemita, è una sorta di maschera che si pone sul volto di alcuni esseri umani, che ne vengono celati e di cui si vede solo l'ebraismo²⁶. Dell'individuo si coglie solo il suo "ebraismo" e questo va distrutto. Tuttavia, essendo l'antisemitismo una passione, nasce sempre in un corpo (sociale e individuale) e si esercita su altri corpi (sociali, ma anche concreti).

È proprio a partire dalla centralità di questa esistenza in carne e ossa che si fondano l'esperienza e la concezione dell'ebraismo (e dell'antisemitismo) di Levinas, già prima della guerra; l'autore, infatti, riflette sulle implicazioni dell'ascesa al potere di Hitler, offrendo un'analisi del tema della corporeità che anticipa l'orizzonte dell'evasione, centrale nello scritto del '35 ad essa intitolato²⁷. Il saggio sulla filosofia dell'hitlerismo, «già curioso nel titolo», come scrive M. Abensour²⁸, presenta una ricognizione

²⁶ Tanto che l'antisemita fatica a riconoscere ebrei che non condividono i tratti somatici caricaturalmente attribuiti loro (cfr. SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., pp. 45-46).

²⁷ E. LEVINAS, *Dell'evasione*, a cura di G. Cecon e G. Francis, Elitropia, Reggio Emilia 1983. È interessante notare che il concetto di evasione, vale a dire la tensione alla trascendenza, la necessità di trovare una dimensione ulteriore rispetto a quello dell'essere incarnati (senza rifiutare, però, il corpo) è trattato da Levinas a partire dalla manifestazione fisica di questo desiderio: la nausea. La nausea, nello scritto del '35 (contemporaneo, quindi, al periodo di revisione del romanzo di Sartre), è l'elemento chiave che certifica l'impossibilità «di essere ciò che si è, si è incatenati a sé, imprigionati entro un cerchio stretto che soffoca. Si è là, e non c'è più nulla da fare, nulla da aggiungere [...]: è l'esperienza stessa dell'essere puro [...]». Ma il "non-c'è-più-niente-da-fare" è il carattere di una situazione-limite in cui l'inutilità di qualsiasi azione è precisamente l'indicazione dell'istante supremo in cui non resta che uscire. L'esperienza dell'essere puro è, nello stesso tempo, l'esperienza del suo antagonismo interno e dell'evasione che si impone» (ivi, p. 36). La nausea è quindi il male di essere, il mal-essere, il non poter essere solo *per sé*. Per un confronto sul tema si veda: K. SEALEY, *Moments of Disruption: Levinas, Sartre, and the Question of Transcendence*, SUNY Press, New York 2013, pp. 73-94.

²⁸ ABENSOEUR, *Il male elementale*, in LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., pp. 42-43. Lo stesso Levinas, anni più tardi, esprimerà perplessità circa la scelta di

acuta di un momento storico che Levinas osservava “in diretta” e, sostiene Agamben, rappresenta uno dei pochissimi lavori filosofici – forse l’unico – in grado di cogliere, prima della guerra, il nazismo come evento decisivo²⁹.

Sebbene le riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo non offrano una ricognizione strutturata del tema della corporeità, in esse sono tratteggiate due aspetti specifici che concorrono alla comprensione del fenomeno “hitlerismo” anche nei suoi aspetti primordiali: la componente passionale e sentimentale di chi si sottomette all’autoritarismo e la centralità della vita corporea come elemento che garantisce il legame dell’uomo hitlerista a uno sviluppo storico concreto. Per Levinas, i sentimenti elementari alimentati dal bisogno (di nutrimento, riparo, possesso) sono all’origine del rapporto dell’uomo con il mondo in modo «spaventosamente pericoloso», ma al contempo «filosoficamente interessante»³⁰. Il soggetto si batte contro la propria finitezza, non accetta interamente il proprio essere situato e finito, e tenta di porre rimedio al fluire del tempo, che è la «condizione dell’esistenza umana, [...] condizione dell’irreparabile»³¹.

Il tempo è interpretato in due modi: come misura della durata della vita e come sviluppo di un percorso storico destinale. Queste due espressioni della temporalità non sono separabili, come dimostrano i tentativi di “rimediare” all’irreparabile attuati in seno al giudaismo e al cristianesimo, ma anche al liberalismo e al marxismo, che incarnano la tensione emancipativa coniugata a quella all’universalizzazione (ed eternizzazione) dello spirito di libertà³². La libertà levinasiana è certamente legata alla fatticità, come per Sartre, ma non è «mia»³³, viene dall’altro: è obbligo a rispondere prima del tempo, per un *av-venire* che non è il mio progetto. La libertà diviene, così, la chiave per l’*evasione*; Levinas elabora, in queste pagine,

indicare nell’hitlerismo una filosofia e sarebbe forse più opportuno chiamare l’hitlerismo come ideologia che radicalizza una parte della filosofia “pagana” (di cui si tratterà in seguito) e che assume la situazione emotiva e dell’*essere-nel-mondo* come primari.

²⁹ Si veda in merito l’introduzione di G. Agamben all’edizione italiana di LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, cit., p. 63.

³⁰ LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, cit., p. 23.

³¹ Ivi, p. 24.

³² Cfr. ABENSOUR, *Il male elementale*, cit., p. 47.

³³ In sostanza, non vi è volontà alla base della libertà levinasiana, ma ingiunzione a rispondere. Quello in cui Levinas e Sartre potrebbero essere messi a paragone è l’irremissibilità della responsabilità, che ha però fonti diverse nei due pensatori. Non è possibile qui sviluppare adeguatamente l’elaborazione del tema libertà e del suo legame con il piano storico nei due autori e ci si limita a rimandare a P. HAYAT, *La liberté investie. Levinas, Kimé*, Paris 2014, e a M. RUSSO, *Per un esistenzialismo critico. Il rapporto tra etica e storia nella morale dell’autenticità di Jean-Paul Sartre*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

una sommaria ricapitolazione dei diversi modi di intendere il rapporto tra libertà e sorte, affermando che alla Moira greca, ineluttabile e inappellabile si oppongono il rimorso dell'ebraismo (progenitore di pentimento e perdono) e la rivoluzione dell'eucaristia (riconciliazione e piena redenzione del passato nell'eterno presente della salvezza). Il cristianesimo e l'ebraismo offrono una via d'uscita dal dualismo materia-spirito, così come il pensiero liberale abbandona volentieri il «mondo ottuso del senso comune» per librarsi nel mondo ideale, edificato dalla filosofia, in cui l'uomo mette a tacere «le potenze inquiete che fremono in lui [...]». Per lui vi sono soltanto possibilità logiche che si offrono a una ragione serena in grado di scegliere mantenendo perennemente le sue distanze³⁴. Costituendosi come un'eccezione rispetto alla tradizione giudaico-cristiana, che individua nuove vie per affrancare lo spirito dai vincoli della materia, l'hitlerismo propugna la saldatura fra anima e corpo, in cui il sangue diventa la linfa vitale per la conquista di sé e la fonte del potere da esercitare sul mondo³⁵.

Successivamente, *L'actualité de Maïmonide*³⁶ e *L'inspiration religieuse de l'alliance*³⁷ confermano il progetto dell'autore di trovare una via ebraica per la filosofia, che la allontani dal paganesimo per il quale il divino è nel mondo, nell'essere. Al contrario, nell'ebraismo Dio lascia traccia nel mondo, ma non è nel mondo³⁸.

Il paganesimo non è la negazione dello spirito, né l'ignoranza di un Dio unico [...]. Il paganesimo è un'impotenza radicale a uscire dal

³⁴ LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 27.

³⁵ L'impossibilità dell'evasione assume due forme contrapposte, che determinano due diversi rapporti con l'alterità: da un lato il rifiuto della trascendenza si radicalizza, nell'ideologia pagana del *Blut und Boden* causa la negazione *a priori* dell'altro; dall'altra il vuoto del divino צמצום (*tzim tzum*) che non esclude una paradossale relazione con la trascendenza (anche assente) e che impone di essere giusti con il prossimo: in fondo, potrebbe essere il Messia sotto mentite spoglie.

³⁶ E. LEVINAS, *L'actualité de Maïmonide*, in «Paix et Droit», n. 4, 1935.

³⁷ ID., *L'inspiration religieuse de l'alliance*, in «Paix et Droit», n. 8, 1935.

³⁸ Secondo Levinas, Maimonide, volendo conciliare Aristotele con la Bibbia, compie la mossa decisiva di separare il pensiero che pensa il mondo dal pensiero che pensa le condizioni del mondo. Il tentativo di coniugare aristotelismo ed ebraismo s'incaglia nell'aporia della creazione, incompatibile con il concetto di primo motore. L'attualità di Maimonide deriva dalla mossa decisiva del filosofo di distinguere il «già creato», sottoposto alla ferrea logica di Aristotele, dalla creazione che vi si sottrae: questo comporta che vi siano due categorie, il paganesimo e l'ebraismo, l'una che considera esclusivamente il mondo (dal quale non riesce a uscire), l'altra che pensa il mondo e l'al di là del mondo. Cfr. E. LEVINAS *L'actualité de Maïmonide*, in *Cahier de l'Herne, Levinas*, a cura di C. Chalier e M. Abensour, Éditions de l'Herne, Paris 1991, pp. 142-144.

mondo. Non consiste nel negare spiriti e dei, ma nel situarli nel mondo. Il Primo motore che Aristotele ha tuttavia isolato dall'universo non ha potuto portare con sé sulle sue altezze che la misera perfezione delle cose create. La morale pagana non è che la conseguenza di questa innata incapacità di trasgredire ai limiti del mondo. In questo mondo autosufficiente, chiuso [*fermé*] su se stesso, il pagano è rinchiuso [*enfermé*]. Egli lo trova solido e ben costruito. Lo trova eterno. Regola su di esso il proprio agire e il proprio destino. Il sentimento di Israele rispetto al mondo è completamente diverso. È intriso di sospetto. L'ebreo non ha nel mondo le certezze definitive del pagano³⁹.

Le certezze pagane sono cieche al fatto che potrebbe esserci dell'altro oltre al mondo, qualcosa che non si dà come essere, come mondo o come essenza, bensì, paradossalmente, come assenza. Il punto di vista dell'ebraismo, allora, si pone come un *essere-nel-mondo* alternativo a quello pagano, così come a quello che mira a ridurre il mondo a materia inerte che ostacola la libertà dello spirito. L'ebraismo non disprezza il mondo: comprende di esservi incatenato, ma non fa di questo legame la sola dimensione possibile; pur non potendo abitare *al di fuori* del mondo, avverte un appello che viene da una dimensione *altra*, dall'esteriorità⁴⁰. Questo appello si manifesta proprio nel corpo, in modo viscerale; infatti, «i sentimenti elementari racchiudono una filosofia; esprimono la prima attitudine di un animo di

³⁹ Ivi, p. 142 (tr. it. nostra).

⁴⁰ Aspetto colto ed espresso bene da Blanchot, che riprende, a sua volta, il saggio *Essere ebreo* dell'amico Levinas in *La conversazione infinita*. Blanchot scrive: «Ogni volta che compare l'ebreo nella storia, c'è l'appello al movimento» come avviene per Abramo, un sumero che, a un certo punto, decide di rompere gli idoli, inventa il monoteismo e rompe anche con il suo territorio. Così decide di partire e inaugura la storia del popolo eletto. «Più tardi, l'esodo fa degli ebrei un popolo. E dove sono condotti tutte le volte dalla notte dell'esodo? [...] In un luogo che non è un luogo, dove non è possibile risiedere». Si forma un popolo che ha le radici non nella terra (non si possono porre radici nel deserto), ma in cielo, «un popolo senza terra legato dalla parola». L'ebreo fa dell'erranza la sua specifica modalità di rapporto con il mondo, non perché non possa avere una dimora stabile (Blanchot non è, qui, antisionista), quanto perché comprende di essere di passaggio e di dover lasciare posto a chi verrà dopo di lui, alle generazioni future. «L'esodo, l'esilio, indicano un rapporto positivo con l'esteriorità, e l'esigenza di questo rapporto è un invito a non accontentarsi di ciò che è proprio (ossia del potere di assimilare ogni cosa, identificando e riferendo tutto all'identità). L'esodo e l'esilio si limitano ad esprimere lo stesso riferimento al Fuori presente nella parola esistenza». M. BLANCHOT, *La conversazione infinita. Scritti sull'insensato gioco di scrivere*, introd. di G. Bottiroli, tr. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 2015, pp. 150-156. Sul rapporto di Blanchot con l'ebraismo, si veda: L. BOTTACIN CANTONI, *Vegliare sull'estremo. Alcune tematiche ebraiche nel pensiero di Maurice Blanchot*, in «Paradosso. Rivista di Filosofia», n. 1, 2019, pp. 63-78).

fronte all'insieme del reale e al suo destino. Predeterminano o prefigurano il senso della sua avventura nel mondo»⁴¹. Il nazismo si costituisce come sistema ideologico-valoriale attorno a questi sentimenti, dando loro una narrazione e una forma condivisa: uno di questi sentimenti è l'odio rivolto a tutti quei valori moderni colpevoli di depotenziare le forze primarie e fisiche a vantaggio dello spirito e della ragione che limita l'espressione di queste forze⁴².

Levinas comprende il nazismo come un attacco alla soggettività moderna, attuato da un coacervo *a-logico* di elementi primari in netto contrasto con il «mondo ricostruito dalla filosofia idealista, permeato di ragione e sottomesso alla ragione»⁴³. In queste parole si avverte una prossimità con il cosmo manicheo e con il mondo magico in cui, per Sartre, abita l'antisemita, che «concepisce un solo tipo di appropriazione primitiva e terriera, fondato su un rapporto magico di possesso» per cui ariano e oggetto posseduto si co-appartengono in un rapporto di «partecipazione mistica»⁴⁴. L'ideale germanico attecchisce su di un terreno sociale che sta gradual-

⁴¹ LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 23.

⁴² L'ideologia nazista si avvale di una lettura deviata del pensiero di Nietzsche e del concetto di volontà di potenza per supportare il proprio progetto di smantellamento dell'impianto soggettivo moderno. Il progetto di Nietzsche di decostruzione dei valori moderni per evidenziare la provvisorietà e per ridare dignità al corpo, certamente non intendeva propugnare una fedeltà alla terra come fedeltà alla nazione (come provano i numerosi appelli allo spirito libero come "buon europeo"; si veda in merito: P. GORI, P. STELLINO, *Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana*, in «Giornale Critico Della Filosofia Italiana», vol. 1, 2016, pp. 98-124), bensì alleggerire il fardello ideologico che aveva condotto il pensiero occidentale a una rarefazione e a una distanza incompatibili con la presa in carico dell'esistenza concreta. Ugualmente, l'apparente antisemitismo di Nietzsche è impiegato in maniera funzionale alla propaganda di partito, laddove Nietzsche utilizza l'"ebreo" come personaggio, come *Lebensform* che indica il risentimento e l'elemento precursore della morale degli schiavi e dei deboli, ma considera gli ebrei come un popolo dotato di grande capacità (*Macht*) e forza (*Kraft*), di «una pienezza impareggiabile di potenza, cui soltanto alla nobiltà fosse dato accedere» (F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, tr. it. di F. Masini in OFN, vol. V, t. II, 1965, § 136, p. 135); si vedano a tal proposito: Y. YOVEL, *Nietzsche and the Jews. The Structure of an Ambivalence*, in *Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, ed. C.D. Acampora, Lanham, Rowman & Littlefield 2006, pp. 277-289; V. VIVARELLI (a cura di), *Nietzsche e gli ebrei*, con due saggi di J. Golomb e A. Orsucci, Giuntina, Firenze 2011. Lo stesso Sartre, nel delineare la propria concezione dell'antisemitismo, si fonda sulla lettura di Nietzsche del concetto di *ressentiment*, come indica W.L. REMLEY, *Nietzsche's Concept of Ressentiment as the Psychological Structure for Sartre's Theory of Anti-Semitism*, in «Journal of European Studies», n. 46/2, 2016, pp. 143-159.

⁴³ LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 26.

⁴⁴ SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 19.

mente perdendo il contatto con uno specifico modello di libertà, quella da conquistare con fatica, e predilige, al contrario, le sue forme degenerate, immediate e comode:

L'uomo non si trova più davanti a un mondo di idee in cui può scegliersi, con una decisione sovrana della sua libera ragione, la propria verità - egli è già legato ad alcune tra quelle com'è legato fin dalla sua nascita a tutti coloro che sono del suo stesso sangue. Non può più giocare con l'idea, perché scaturita dal suo essere concreto, ancorata alla sua carne e al suo sangue⁴⁵.

Il corpo diviene elemento attivo da esaltare: l'hitlerismo schiaccia al suolo i suoi adepti, come in un culto pagano è la terra che nutre i propri figli e li rende forti, escludendo con altrettanta forza l'estraneo, il non iniziato. In tal senso, sono propriamente umani solo coloro che condividono la stessa terra, mentre lo straniero, lo sradicato, è automaticamente un nemico da combattere per non perdere la propria supremazia. Il radicamento contraddistingue l'*essere-nel-mondo* pagano-hitlerista, in cui non vi è alcuna messa in discussione dell'appartenenza dell'uomo alla terra, esattamente come l'antisemita 'sartriano' è minacciato dall'ebreo che vuole «rubargli la Francia», che «è sua»⁴⁶. Si notano anche in questo caso alcuni punti di contatto significativi con quanto Sartre scriverà sulla questione ebraica; infatti, il rapporto magico e sacro dell'uomo con la *sua* terra gli consente di possedere l'oggetto e di coglierne il senso automaticamente, senza bisogno della mediazione del ragionamento – brutto vizio ebraico! – ma solo grazie all'immediatezza sentimentale e viscerale; insomma, l'antisemita «*non ha bisogno d'intelligenza*»⁴⁷.

Il legame naturale dell'antisemita o dell'hitlerista con il luogo nel quale si trova gli garantisce la libertà di farne ciò che vuole e al contempo il dovere di preservarne la purezza con ogni mezzo possibile. Nella sua visione "manichea", l'antisemita usa il male per combattere il male⁴⁸: il bene consiste in questa distruzione senza pietà che esige «sacrifici umani»⁴⁹. Al contrario, ricorda Levinas, l'ebreo percepisce il radicamento a qualsiasi luogo che non sia la terra promessa (sempre a venire) come inchiodamento sacri-

⁴⁵ LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 33.

⁴⁶ SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 20.

⁴⁷ Ivi, p. 18.

⁴⁸ Cfr. ivi p. 30.

⁴⁹ Ivi, p. 36.

lego e idolatrico⁵⁰. L'impossibilità di uscire dalla contingenza non è fonte di esaltazione della realtà come totalità autogiustificata, ma dà vita ad altri sentimenti elementari: quelli dell'inquietudine (l'insonnia), della paralisi soffocante (la nausea) e della sofferenza (il dolore). Patire è, per l'ebreo, capire di non essere mai del tutto padrone del luogo che abita (il corpo). La finitezza non dona certezza nel mondo, ma incertezza e inquietudine per la finitezza del mondo stesso, in virtù di un al di là del mondo rispetto al quale l'essere umano è sempre fuori luogo.

3. *Essere ebreo ed Esser-ci*

Levinas riconosce nel testo di Sartre alcuni elementi mutuati dal pensiero di Heidegger. Sartre legge Heidegger in chiave esistenzialista e con lo scopo di smantellare la becera ideologia antisemita, denunciando la *questione ebraica* come una questione "antisemita"⁵¹; questo comporta, per Levinas, che anche una simile interpretazione rechi in sé alcuni elementi essenzialmente antisemiti propri dell'heideggerismo.

In merito agli *esistenziali* della situazione emotiva e dell'essere nel mondo⁵², occorre ricordare che essi sono, per Heidegger, i più evidenti

⁵⁰ Levinas ricorda che, nella spiritualità ebraica, il percorso religioso «consiste nell'instaurare un rapporto tra l'uomo e la *santità* di Dio e nel mantenere l'uomo in questo rapporto. Ma tutto il suo impegno [...] consiste nel comprendere questa *santità* di Dio in un senso che rompe col significato numinoso di questo termine, quale appare nelle religioni primitive [...]. L'ebraismo ha de-magizzato il mondo», non eleva l'uomo, nell'entusiasmo o nell'estasi mistica, al livello di Dio ed esclude il possesso di Dio da parte dell'uomo, restando estraneo «a ogni ritorno offensivo di queste forme di elevazione umana. Esso le denuncia come l'essenza dell'idolatria». E. LEVINAS, *Al di là del patetico*, in ID., *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, p. 30.

⁵¹ È curioso ricordare che Levinas leggeva il testo heideggeriano in lingua originale, come racconta Malka riportando l'episodio di Levinas che traduce e commenta ai suoi amici a Davos nel '29 (cfr. MALKA, *Emmanuel Levinas*, cit., pp. 57-60); mentre, la traduzione in francese del pensiero heideggeriano diffusa negli anni '40 era di Henry Corbin, che dava al lemma *Dasein* una peculiare torsione. L'interpretazione di Corbin performa sistematicamente la prima ricezione del testo heideggeriano nel contesto francese (ivi compresa quella di Sartre, ma anche quella di Kojève). Corbin, a seguito di un confronto epistolare con Heidegger, che evidentemente stava, lui stesso, elaborando le conseguenze del suo stesso pensiero, traduce *Dasein* con *réalité-humaine*, un lemma che sovrappone finitezza e realtà e che avvicina Heidegger al pensiero dell'esistenza. Le critiche di Levinas si costruiscono al netto di questa traduzione e forse è proprio questo elemento a rendere Levinas uno dei più acuti lettori e critici dell'autore nel contesto francese degli anni '30 e '40.

⁵² Per esistenziali si intendono le determinazioni concettuali impiegate da Heidegger per

e immediati, dato che situano il *Dasein* come corpo in una certa porzione di spazio; la filosofia pagana di *Essere e Tempo*, secondo Levinas, viene radicalizzata dalla visione hitlerista, per la quale questi *esistenziali* basilari divengono degli assoluti. L'hitlerismo manifesta una tendenza del pensiero heideggeriano al paganesimo e la tende all'eccesso: Levinas non intende criticare i culti pagani che nel corso del tempo sono fioriti in seno a diverse culture, ma denunciare il paganesimo contemporaneo, che propugna un ritorno alla terra a tutti i costi. Avendo perduto il mondo, reso oggetto sul quale esercitare la propria libertà, ed essendosi trovata in balia di una libertà procedurale e tecnica che sopravanza quella individuale, l'umanità si è distaccata dalla natura; il paganesimo contemporaneo esprime proprio l'esigenza di tornare ad abitare la terra «più radicalmente» di una pianta che da essa trae nutrimento. «Ecco qui l'eterna seduzione del paganesimo [...] l'ebraismo non può che esserne la negazione»⁵³.

Levinas interpreta l'ebraismo come tensione al fuori dal mondo, come una categoria opposta a quella della filosofia del *Dasein* e al suo abitare nel mondo per il quale «ne va» del suo stesso essere. All'*esser-ci* [oggi tradotto con *être-là*⁵⁴] si oppone l'*essere ebreo* [*être juif*], connotato dalla tensione allo sradicamento, all'evasione: per Levinas, Heidegger pone *di nuovo* la questione fondamentale sull'essere, ma vi rimane all'interno, mentre l'ebraismo consente di porla *in modo nuovo* e liminale, di interrogarsi sull'essere a partire da un appello che giunge *dal di fuori* dell'essere e che quindi non lo nega, ma lo trascende, e, in un certo modo – potremmo aggiungere – interpreta la domanda fondamentale nella sua essenziale azione di duplicazione dell'essere: nel porre a oggetto d'indagine «τὸ ὄν ἢ ὄν» (*Metaph.* 1003 a 20), l'ente è già da subito raddoppiato e, quindi, in un'ottica levinasiana, già fondato dalla relazione e presente in virtù della relazione. In questo sdoppiamento Levinas non legge una riaffermazione dell'essere tanto bru-

cogliere l'esistenza del *Dasein* nei suoi tratti originari; l'autore non impiega il lemma "categorie", tratto dalla tradizione, perché questo limita la descrizione dell'esistenza a quella di un ente semplicemente presente.

⁵³ E. LEVINAS, *Heidegger, Gagarin e noi*, in ID., *Difficile libertà*, cit., p. 291.

⁵⁴ Si sottolinea che tale traduzione era stata proposta nel 1945 dal filosofo esistenzialista Gabriel Marcel (cfr. G. MARCEL, *Autour de Heidegger*, in «Dieu vivant», août 1945, pp. 89-102); per un approfondimento sulle traduzioni francesi del termine *Dasein* ci permettiamo di rimandare anche a L. RAMELLA, *Il soggetto e la differenza. La ricezione del pensiero di Heidegger nella filosofia francese*, Vita e Pensiero, Milano 2004 e a D. JANICAUD, *Heidegger en France*, Éditions Albin Michel, Paris 2001.

tale e irremissibile da non lasciare spazio ad altro⁵⁵, ma una «lussazione»⁵⁶ che disarticola il piano logico, aprendo una frattura da cui è possibile evadere. Questo consente di comprendere meglio in che senso l'ebraismo, pur costituendo un punto d'avvio alternativo rispetto a quello dell'essere e del *Dasein*, può dirsi comunque legittimamente e pienamente filosofico e non "altro" rispetto alla speculazione metafisica.

Qual è, allora, la verità propria dell'être-juif, o meglio, quale concezione della verità filosofica viene messa in questione e attuata da un pensiero ebraico? E quale soggetto vi si relaziona?

Il lavoro sull'hitlerismo e lo scritto sull'evasione, indicano, attraverso la centralità del tema del corpo, la necessità di pensare l'ebreo non come una figura del pensiero, ma come una concreta porzione di umanità che ha una relazione con il tempo e con la storia specifica e non riconducibile a una dimensione di gestione politica dello spazio.

A questo punto appare chiaro come mai, negli anni '40, dopo aver patito sul proprio corpo le conseguenze dell'antisemitismo, che aveva considerato non umano un intero popolo, Levinas non accolga del tutto favorevolmente lo scritto sartriano sulla questione ebraica: l'ebreo non è frutto di una proiezione antisemita, come la messa in scena di una «paura» o come un «pretesto»⁵⁷; l'essere ebreo è, piuttosto, una specifica modalità di essere nel mondo e di riflettere su di esso e, per Levinas, non si può parlare di *question juive* se prima non si comprende che gli ebrei non sono una questione da risolvere.

Alla *question* Levinas oppone l'être ebraico, che non si limita a chiedere un posto nel mondo, una collocazione geografica e una realtà istituzionale⁵⁸; l'ebraismo costituisce, invece, una categoria dell'essere e del tempo che, in qualche modo, come rileva Bensussan, interrompe il naturale andamento del mondo. Questa interruzione viene definita «profetismo»⁵⁹, nel senso di una ricerca del mondo a venire, e per questo da molto tempo assimilato al cristianesimo che fonda l'«essere occidentale»⁶⁰.

⁵⁵ Cfr. E. LEVINAS, *Dell'evasione*, a cura di G. Ceccon e G. Francis, Elitropia, Reggio Emilia 1983.

⁵⁶ E. LEVINAS, *Ideologia e Idealismo*, in ID., *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, tr. it. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983, p. 23.

⁵⁷ SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 37.

⁵⁸ LEVINAS, *Etre juif*, cit, p. 56. In merito al "sionismo" di Levinas, si veda: A. HERZOG, *Levinas's Ethics, Politics, and Zionism*, in *The Oxford Handbook of Levinas*, 2018.

⁵⁹ G. BENSUSSAN, *Sartre, Levinas et les juifs. Phénoménologie de l'antisémitisme et ontologie du judaïsme*, in «Les Temps Modernes», n. 664, 2011/3, pp. 137-150.

⁶⁰ Laddove il mondo a venire non è quello della vita eterna, ma quello delle vite a veni-

Questo fondamento è definito nei termini di un'essenza dialettica del mondo, che deriva da quella del cristianesimo. L'ontologia cristiana, nell'interpretare il mondo, assume numerosi elementi pagani, molti dei quali tratti dalla cosmologia greca, e dà origine a una comprensione del mondo e degli altri a partire dal *presente*. Il primato del presente consente al cristianesimo di esercitare influenza sul piano sociale e politico e ne determina la «capacità di diventare religione di Stato», di sincronizzare e rendere uguali e simmetriche tutte le istanze. Questa funzione economica (comparativa) si traduce nel valore della Giustizia, chiamata a valutare e comparare gli incomparabili⁶¹, la quale, per Levinas, deve essere comunque preceduta dall'Etica che impone di rispondere dell'altro e all'altro (a ogni altro) prima che di sé (e delle proprie azioni). Lo schema che Levinas delinea è quello dell'ebraismo come essere e tempo antecedente rispetto al presente (essere qui e ora, *esser-ci*) del cristianesimo: antecedente dal punto di vista storico, dal punto di vista morale (l'etica antecede la giustizia) e ontologico (l'altro viene prima di me, il tempo altro antecede il presente). Non sembra del tutto corretto parlare, qui, di una precedenza logica che fonda una conseguenza, quanto, invece, di un'*antecedenza*, un venire prima nel senso di andare avanti per primi, cosa che significa, per l'autore, che «ogni individuo è virtualmente un eletto, chiamato ad uscire [...] dal concetto dell'io [...]: *io*, vale a dire *eccomi per gli altri*»⁶². Parlare di precedenza comporta un *ante* come «di fronte», ma anche un *ἔντι* come «al posto di» e come risposta votata alla reciprocità. L'*essere ebreo*, allora, non costituisce un'opposizione dialettica all'essere presente, ma una risposta in anticipo all'appello del presente: in tal senso, si connota nei termini di una elezione, che consiste nell'essere chiamati a rispondere «eccomi», prima di essere chiamati a dire «io».

A questo punto, è opportuno ricollegare il discorso sulla specificità dell'*essere ebreo* con le critiche alla lettura che Sartre propone dell'antisemitismo. L'*essere ebreo* è un essere scelti ed eletti non per uscire dal mondo, ma per stare nel mondo in una condizione particolare, quella dell'*antecedenza* e della responsabilità verso gli altri. L'eccezione dell'*essere ebreo* interrompe

re, dato che l'ebraismo non è «ossessionato dal mondo sovranaturale» come lo spirito occidentale, ma dalla morale interiore che impone un'etica innanzitutto rivolta agli altri uomini, sostiene Levinas in un testo del 1951 dedicato all'*Essere occidentale*. Cfr. E. LEVINAS, *Essere Occidentale*, in Id., *Difficile Libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004.

⁶¹ Cfr. R. BURGGRAEVE, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Peeters, Louvain 1997.

⁶² E. LEVINAS, *Altrimenti che essere. O al di là dell'essenza*, tr. it. a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, con intr. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 228.

la mondanità storica e, in questo senso, si coglie ancora meglio il riferimento al profetismo ebraico come controcanto alla mondanità del paganesimo e del cristianesimo. Di conseguenza, per un ebreo come Levinas è inaccettabile che l'ebraismo sia ridotto a una categoria sociale, magari prodotta per scarto rispetto a un'identità nazionale "pura" come avviene nel testo di Sartre, il quale nega un'elezione che non venga dai decreti umani, ma dal patto con Dio, nel momento in cui afferma:

È la società, non il decreto di Dio, che ha fatto di lui [dell'ebreo] un ebreo, che ha fatto nascere il problema ebraico, ed essendo costretto a scegliersi interamente entro le prospettive definite da questo problema, è nel e dal sociale che sceglie la sua stessa esistenza; il suo progetto costruttivo di integrarsi nella comunità nazionale è sociale, sociale il suo sforzo per pensarsi, ossia per situarsi in mezzo agli altri uomini, sociali le sue gioie e le sue pene; è così perché la maledizione che pesa su di lui è sociale⁶³.

La verità d'Israele è un'elezione non voluta e non imposta da altri esseri umani, ma venuta da *altrove*. Non è il non ebreo a costringere l'ebreo a scegliersi come tale, così come non è l'ebreo che «*si fa ebreo* egli stesso da se stesso»⁶⁴. E non vi è nemmeno in questo senso un ebraismo "inautentico" opposto a uno "autentico", laddove anche tradire l'ebraismo comporta di restargli fedele, come ricorda il "marrano" Derrida⁶⁵.

Se il grande pregio di Sartre nelle *Riflessioni* è quello di avere tracciato una fenomenologia dell'antisemita, il suo limite è stato non solo quello di fare dell'ebreo una proiezione inventata dal non ebreo per dare una forma visibile alle sue angosce e ai sentimenti d'odio e di paura, ma anche di non cogliere che l'antisemitismo, in verità, produce l'incatenamento dell'ebreo a quella stessa immagine. Così, si riduce l'esistenza ebraica alla sola presenza del corpo, senza comprendere che è proprio grazie a quel corpo che l'ebreo esperisce la propria fatticità e, al contempo, la possibilità di una evasione, di una trascendenza intramondana che non spezza il tempo in virtù di un asse divino che cala cardinalmente sul piano orizzontale del

⁶³ SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 91.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Cfr. J. DERRIDA, *Abramo, l'altro*, tr. it. a cura di G. Leghissa, T. Silla, Cronopio, Napoli 2005, p. 41.

mondo, ma lo spezza per consentire al tempo di ricominciare ogni volta in un altro uomo, nelle generazioni a venire⁶⁶.

Il ricorso all'antisemitismo e l'odio razziale propugnati dall'hitlerismo non hanno prodotto gli ebrei, ma hanno ricordato agli ebrei «l'irrimediabilità del loro essere»; così, l'impossibilità di «fuggire la propria condizione – per molti è stato come un vertigine»⁶⁷. Hitler ha ribadito che non si può disertare l'essere ebrei e ha trasformato l'elezione in una fatalità, la speranza profetica nella “definizione” che inchioda: un ebreo non può che essere un ebreo. E pertanto non è “uno di noi”.

L'antisemitismo relega l'ebreo a un posto sulla terra, quello che occupa senza averne titolo e che viene sottratto a chi lo possiede per diritto di sangue; *l'essere ebreo* è stato ridotto a un'essenza da negare, a una questione da chiudere una volta per tutte con una *soluzione finale*, che non lascia margine nemmeno per la conversione (e il marranismo). Come ricorda R. Hilberg, anche l'antisemitismo ha una sua storia: «non potete vivere tra noi come ebrei» (conversione) si trasforma in «non potete vivere tra noi» (relegazione nei ghetti) e infine in «non potete vivere» (sterminio⁶⁸). Non c'è speranza di fuga.

Eppure, l'ebreo conserva l'essenziale evasione nel tempo che non è il suo, in un *altrove* che non comporta la negazione o il rifiuto del corpo che, secondo Sartre, contraddistinguono alcuni israeliti che cercano rifugio in una realtà disincarnata⁶⁹, ma che proprio grazie alla fecondità del corpo inaugura un nuovo tempo, rinnova il tempo nella generazione successiva. Proprio il corpo salva l'ebraismo e lo consegna a un futuro non progettuale; proprio dal corpo nasce la consapevolezza della trascendenza dell'altro, di un altro tempo, di una tensione utopica all'avvenire, che indica la possibilità *eu-topica* del bene, così come l'impossibilità *u-topica* di risiedere definitivamente. *L'essere ebreo* è un essere discontinuo, sempre aperto e trasceso, sempre di passaggio.

⁶⁶ Il piano del presente è di per sé già segnato da una discontinuità che, paradossalmente, assicura la continuità del patto con Dio nel corso del tempo attraverso la pratica della circoncisione che segna il corpo dell'ebreo come corpo legato a Dio.

⁶⁷ LEVINAS, *Etre juif*, cit., p. 58.

⁶⁸ R. HILBERG, *The Destruction of the European Jews: Precedents*, in O. Bartov, *The Holocaust. Origins, Implementation, Aftermath*, Routledge, London 2002, pp. 32-52.

⁶⁹ SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., pp. 75-80. Sartre parla precisamente di evasione dal corpo in un modo che ricalca molto da vicino le posizioni levinasiane, pur non condividendone, evidentemente, l'orizzonte complessivo e non citando esplicitamente lo scritto omonimo di Levinas.

L'elezione comporta la specificità dell'*essere ebreo*, che non vuole che si faccia la rivoluzione per lui⁷⁰, ma che si fa carico di un futuro che nessuna rivoluzione può progettare, di un avvenire che sta fuori dalle condizioni sociali. L'*essere ebreo* esprime una modalità d'esistenza che non è mai completamente installata nell'essere, un'inquietudine e una vocazione a partire che, forse, in qualche modo, a Sartre sarebbe potuta piacere, dato che impone di non piegarsi a una verità univoca, ma di porsi all'ascolto e di rispondere a un appello etico.

L'elezione consiste nell'essere scelti ancora prima di essere individuati, nell'essere chiamati alla bontà del Bene prima di poter assumere posizione rispetto al bene stesso. L'*essere ebreo* comporta questa impossibilità di sottrarsi all'elezione, di non ascoltare. L'elezione si esprime nella forma del "dover rispondere", della responsabilità, di un'ingiunzione etica.

Essere ebreo significa che ciascuno di noi non è "per-sé", ma è innanzitutto "per l'altro" ed è chiamato a rispondere degli altri incondizionatamente, prima di dire "io". L'elezione per l'altro è ciò che rende ciascuno, nella propria unicità, un messia. In questo modo, il presente si apre a un futuro che nulla ha da spartire con un orizzonte progettuale e che, invece, si configura come ascolto e attesa, come pazienza, come patire, laddove il Messia è «il giusto che soffre» e accetta di farsi carico della sofferenza di tutti gli altri.

Tutte le persone sono il messia. L'Io in quanto Io, prendendo su di sé tutta la sofferenza del mondo, si designa da solo per questo ruolo. Designarsi in questo modo, non sottrarsi al punto di rispondere ancor prima che la chiamata risuoni: questo è precisamente essere Io. L'Io è quello che ha offerto se stesso per portare su di sé tutta la responsabilità del mondo⁷¹.

L'*essere ebreo* è, allora, ciò che ricorda il nostro dovere di responsabilità, prima che il diritto di essere che sembra subordinarlo a una critica interna all'essere occidentale e alla sua tendenza antisemita negli anni '40: probabilmente questa prospettiva è dettata da un'urgenza politica, sociale e storica concreta e sarebbe stato interessante capire come avrebbe ripensato, invece, la dimensione morale a più di trent'anni di distanza, nell'alveo di un progetto etico fatalmente incompiuto.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 99.

⁷¹ E. LEVINAS, *Il messianismo* (2002), trad. it. a cura di F. Camera, Morcelliana, Brescia 2020, p. 105.

La stessa idea di un tempo messianico, in effetti, avvicina il Sartre del dialogo su *La speranza oggi* (1980) al pensiero etico-politico di Levinas. Sebbene, come afferma Lévy, probabilmente Sartre non abbia avuto modo di cogliere appieno l'originalità della prospettiva levinasiana⁷², vi è una genuina convergenza, tra i due autori, nella concezione del fine (e della fine) della storia come avvenire messianico.

Sartre pensa l'avvenire messianico non come un evento che prima o poi reciderà la linea della storia, ma come un motore rivoluzionario lontano dalla logica del marxismo: «il fine messianico di stampo ebraico non ha elementi marxisti, cioè non è un fine definito a partire dalla situazione presente e progettato nel futuro, con delle fasi che permetteranno di raggiungerlo attraverso lo sviluppo di certi fatti oggi»⁷³. Scopo del messianismo è il raggiungimento di un ordine morale che si sostanzia nell'«esistenza etica degli uomini che vivono gli uni per gli altri»⁷⁴; il messianismo diventa, così, centrale tanto per gli ebrei quanto per i non ebrei, dato che, per Sartre, «lo scopo dei non ebrei, ai quali mi associo, è la rivoluzione», cioè la «soppressione della società presente e la sua sostituzione con una società più giusta in cui gli uomini possono avere buoni rapporti gli uni con gli altri»⁷⁵.

Lo stesso spirito anima la lettura levinasiana del messianismo⁷⁶. Levinas dedica a questo concetto una trattazione più capillare rispetto a quella di Sartre e, pur non esprimendosi attraverso nel vocabolario coniato dal marxismo e concentrato sul tema della rivoluzione, tematizza l'avvenire del Messia come energia morale che innerva la storia e che plasma un presente differente (da cui dipenderà, si *spera*, un futuro differente). Levinas rifiuta l'idea di un'epoca messianica come periodo di transizione verso il mondo a venire, dato che questo determina il presente alla preparazione del futuro rendendolo funzionale una sorta di progettualità, mentre preferisce pensare al messianismo come rapporto e in rapporto con gli uomini nella storia, privilegiando il senso di solidarietà.

I giorni del Messia non sono, per Levinas, in un tempo e in un mondo altro, ma accadono qui e ora, in questo tempo e in questo mondo, nelle

⁷² B. LÉVY, *L'ultima parola*, in SARTRE, LÉVY, *La speranza oggi*, cit., p. 82 ebook.

⁷³ SARTRE, LÉVY, *La speranza oggi*, cit., p. 73 ebook.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ivi*, p. 74.

⁷⁶ Per un approfondimento di questo tema si vedano: C. CALIER, *La trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Cerf, Paris 2002; S. PETROSINO, *Emmanuel Levinas. Le due sapienze*, Feltrinelli, Milano 2016; T. SPECCHER, *Urgenze messianiche. Quattro studi attorno alla filosofia di Emmanuel Levinas*, Aracne, Roma 2008.

relazioni intersoggettive. Ognuno è chiamato a essere artefice della salvezza dell'altro concretamente, ad agire secondo giustizia, anche se questa richiede un prezzo. Ognuno è chiamato, per «vocazione personale»⁷⁷, a essere il Messia e a operare nella storia in modo giusto. Messianismo non vuol dire speranza o certezza di qualcuno che venga ad arrestare la storia. Esso è un lavoro, un compito: «è il mio potere di sopportare le sofferenze di tutti. È l'istante in cui riconosco questo potere e la mia responsabilità universale»⁷⁸.

Levinas, che propugna una responsabilità concreta che si dà nella storia, sembra in qualche modo tendere la mano a Sartre che, consapevole di avere poco tempo da vivere, afferma:

Io resisto e so che morirò nella speranza; ma questa speranza, bisogna fondarla. Occorre tentare di spiegare perché il mondo oggi, che è orribile, non è che un momento nel lungo sviluppo storico, che la speranza è sempre stata una delle forze dominanti delle rivoluzioni e delle insurrezioni, e che sento ancora la speranza come mia concezione del futuro⁷⁹.

A fronte delle ultime parole di Sartre, allora, quella che, nel testo del 1947, risulta come un'aporia e che Fortini rileva⁸⁰, diventa il punto di partenza per un percorso che porta il lettore, oggi, a una lettura affrancata dallo specifico momento storico politico e dalle istanze della lotta operaia⁸¹. Premesso che l'antisemitismo "sadico" è semplicemente indifendibile e deve essere combattuto, appare comunque più difficile, ancora oggi, non cadere nella "tentazione democratica" che, pur non essendo animata da odio, nega la specificità dell'ebraismo e soprattutto degli ebrei e delle ebreiche in esso si riconoscono, ciascuno a modo proprio.

⁷⁷ LEVINAS, *Il messianismo*, cit., p. 102.

⁷⁸ Ivi, pp. 105-106.

⁷⁹ SARTRE, LÉVY, *La speranza oggi*, cit., p. 76 ebook.

⁸⁰ «I limiti di questo vivacissimo saggio sono appunto i limiti della sua descrizione psicologica. Essa contiene soprattutto una contraddizione fondamentale: se "ebreo è soltanto ciò che lo fa antisemita, come può l'ebreo «assumer-si», «accettarsi»? Che cosa accetta? Se l'immagine dell'ebreo nella mente dell'antisemita è un fantasma superstizioso, dovrà l'ebreo, per essere autentico, per liberarsi e per ergersi contro l'antisemita, accettare la realtà di quel fantasma?» (F. FORTINI, *Gli ebrei di Sartre*, appendice a SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 106).

⁸¹ Per una ricognizione del contesto storico e intellettuale del saggio di Sartre, si veda: E. TRAVERSO, *The Blindness of the Intellectuals: Historicizing Sartre's "Anti-Semite and Jew"*, in «October», 87, 1999, pp. 73-88.

Uguualmente, per ogni differenza religiosa, etnica, culturale, il monito che Sartre ci consegna è quello di fare attenzione a non cancellare l'altro in virtù di un universalismo, in fondo livellante e neutro.

Quel che resta valido di Sartre che, come Levinas, «amiamo e ammiriamo»⁸², è proprio l'appello a vigilare su quello che il nostro sguardo trasforma e performa sugli altri, a ripensare la questione ebraica e la realtà ebraica, capace di infondere forza morale alla rivoluzione⁸³, a partire da una serrata critica a noi stessi, a fare dell'antisemitismo (e forse, più onestamente, degli *antisemitismi* di oggi) una *questione occidentale*.

⁸² LEVINAS, «Dall'ascesa del nichilismo all'ebreo carnale», in ID., *Difficile libertà*, cit., p. 278. Il testo parla dello stato d'Israele, a vent'anni dalla sua fondazione, e denuncia il fatto che Israele sia considerata una nazione come le altre, mentre, per Levinas, il suo stato d'eccezione si dovrebbe dare nella responsabilità di Israele di essere al contempo una realtà storica e politica, ma anche la sede di un'umanità nuova, che lui stesso ha visto nascere, essendo sopravvissuto, da adulto, alla guerra. Questa umanità nuova dovrebbe poter contrastare il nichilismo, affermando il supremo valore della responsabilità per l'altro. Non è chiaro come ciò possa concretamente avvenire in una realtà geopolitica, ma sembra difficile vedere, oggi, nelle istituzioni di governo israeliane, la benché minima sensibilità alla tematica etica del *per l'altro* levinasiano.

⁸³ Cfr. SARTRE, LÉVY, *La speranza oggi*, cit., p. 75 ebook.