

*sperienza religiosa da Blondel a Ricoeur*, mette in luce il contributo della filosofia francese alla discussione sull'esperienza religiosa, facendo leva soprattutto su Bondel e Ricoeur, che sono i « due suoi emblematici rappresentanti ». Ciò che emerge dalla riflessione su tale argomento è che il discorso sull'esperienza religiosa « costituisce una presenza non riducibile ad altra forma di consapevolezza filosofica » (p. 245). Mario Miegge in *Ermeneutica e comunicazione religiosa* affronta la tematica dell'ermeneutica da una prospettiva diversa: sul « versante "religioso" » fa riferimento soprattutto a testi di Calvino, Bunyan, Barth e Bultmann; sul « versante "filosofico" » si riferisce soprattutto a Gadamer, Ricoeur, ma anche alle critiche mosse a Gadamer da Habermas e Pannenberg. « Il tema di una comunicazione reciproca e libera da dominio — conclude il Miegge — consente di stabilire un collegamento non estrinseco tra la reinterpretazione di una tradizione religiosa e le anticipazioni di un "senso della storia". Ma questo collegamento non è certo obbligatorio » (p. 267). Il saggio conclusivo è di L. Pareyson: *Il superamento dell'ateismo in Dostoevskij*. Per Pareyson, Dostoevskij rende particolarmente plausibile e accettabile l'idea « che il dramma umano della sofferenza non si spieghi che come dramma divino, che la tragedia dell'umanità in preda al dolore sia anche la tragedia di Dio in conflitto con se stesso » (p. 286).

Penso che anche da queste sommarie esposizioni appaia evidente come questo volume contenga motivi di interesse per lo studioso della contemporanea filosofia della religione. Le principali posizioni della filosofia contemporanea sul tema religioso sono qui presentate non in forma generica, ma attraverso un approfondimento storico e sistematico di taluni aspetti specifici.

ALBINO BABOLIN

LAURA GHIDINI, *Dialogo con Emmanuel Lévinas*, Morcelliana, Brescia 1988. Un volume di pp. 110.

In questo volume il filosofo ebreo Lévinas, intervistato da Laura Ghidini, affronta in modo non sistematico i diversi temi che caratterizzano la sua filosofia e che convergono nella questione etica del rapporto con l'altro. Si tratta di un altro che inquieta e che mette in discussione la propria identità di soggetto, ma al tempo stesso ne costituisce il senso più autentico e profondo.

« L'altro non è mai raggiunto. L'altro non si può afferrare » (p. 34), eppure « l'umano comincia nella relazione con l'altro » (p. 47). L'altro ci sfugge, tuttavia solo nella ricerca di un contatto con il diverso da sé si manifesta l'aspetto propriamente umano di ogni individuo. Ci si accorge allora che l'altro ci riguarda, che non può esserci indifferente, che in qualche modo siamo responsabili per l'altro. La modalità principale di questo rapporto ineludibile è il dialogo, che non solo stabilisce il contatto tra due individui, ma li definisce come persone. La persona è infatti essenzialmente dialogo. Senza dialogo non c'è persona.

Si impone, a questo punto, il confronto con Buber, che Lévinas accetta senza imbarazzo, facendo presente che il dialogo cui egli fa riferimento non è il dialogo buberiano che instaura un'immediata reciprocità, ma è « dissimmetria », è un rapportarsi l'un l'altro che implica trascendenza e in qualche misura la mediazione di Dio, il quale è riconoscibile nel volto dell'altro. Perciò secondo Lévinas il dialogo comincia usando un linguaggio non verbale che inizia proprio nel volto dell'altro, nel senso che l'essenziale nel dialogo non è la parola, ma « colui al quale la parola è rivolta » (p. 75), è la relazione con il volto. È Dio che parla per mezzo di questo volto, della sua nudità inerme. Volto, infatti, è precisamente « tutto ciò che è senza difesa » (p. 82), è esposizione per eccellenza, in quanto è esposto ai colpi e, soprattutto, alla morte. Quindi, per entrare in contatto con l'altro, per comunicargli ciò che la parola non dice, occorre cominciare dallo sguardo, che non è più, o non è originariamente, lo sguardo cattivo di cui parla Sartre, bensì lo sguardo d'amore con cui l'altro è riconosciuto nella sua unicità, nella consapevolezza che anche l'io di fronte all'altro è unico.

Quest'affermazione non deve far pensare che il filosofo recuperi su un altro piano la reciprocità che contraddistingue il buberiano rapporto io-tu. Lévinas non potrebbe essere più chiaro nel ribadire che « il vero amore è senza reciprocità » (p. 75). Infatti, la relazione con l'altro non è reciprocabile perché non si dà affatto la coincidenza di due persone in un tutt'uno; al contrario, un rapporto d'amore esige la presenza di due persone diverse, di cui uno è l'altro rispetto all'io. La relazione è possibile solo perché l'uomo è apertura all'alterità dell'altro, che non può mai essere assorbita da uno dei due termini della relazione. In questo senso, « siamo chiamati ad amare l'altro senza comprenderlo, prima di comprenderlo, senza alcuna necessità di comprenderlo » (p. 20). L'amore, dunque, è l'atteggiamento etico che dobbiamo riservare all'altro e che, nel momento in cui si declina come amore del più debole esige la giustizia.

La giustizia, secondo Lévinas si trova espressa nella sua essenzialità nel comandamento « non uccidere », che non si limita a proibire l'uso di un coltello contro il prossimo, ma prescrive di « non uccidere in nessuno degli altri modi che esistono per uccidere » (p. 51). E, proprio basandosi su questo principio, Lévinas non ha ritegno a dichiararsi favorevole alla pena di morte, poiché « sopprimere la pena di morte significa perdonare un assassino » (p. 57) e, mentre ognuno può perdonare il male fatto a sé, nessuno può perdonare il male fatto ad un altro. Questa è la giustizia per Lévinas, che pure poco prima l'ha identificata con « il fatto di riconoscere il volto in una molteplicità » (p. 42).

Non si può non condividere la perplessità manifestata dall'intervistatrice di fronte ad asserzioni di questo peso, pur comprendendo che, probabilmente, la durezza insita nelle parole del filosofo ha origini lontane nelle traversie e nell'olocausto subiti dal suo popolo, cui egli stesso fa spesso riferimento. Per chi, come per Lévinas, Dio non può essere visto se non nel volto dell'uomo, per chi « Dio è la debolezza stessa » (p. 103), la violenza contro il debole non può essere perdonata per nessun motivo. Dio è presente solo nell'amore per l'altro. La violenza, l'uccisione non è solo malvagità contro il prossimo, è prima di tutto negazione di Dio. Lévinas non lo dice esplicitamente, ma è facile ricostruire questo itinerario attraverso le sue risposte.

Infine, sembra opportuno richiamare l'attenzione su quello che, stando a Lévinas, deve essere il ruolo della filosofia, posto che essa « è prendere coscienza di ciò che è semplicemente astratto » (p. 37). La filosofia ha il compito di insegnare che, nonostante il fallimento, il male e la sofferenza, l'umanità e la vita non sono prive di valore. Bisogna insegnare il valore di ciò che può fallire, di ciò che non ha garanzia di successo. L'essenziale, anche quando si è soli e ci si sente persi, è di non pensare che tale infelicità sia la negazione di tutto e squalifichi ogni valore. Convincersi di questo, impararlo e trasmetterlo è lo scopo della vita interiore. E il filosofo deve andare fino in fondo su questa strada.

Questa individuazione sembra il culmine delle riflessioni cui si dedica Lévinas nell'intervista. Lo sforzo di ogni vita e, in modo pienamente consapevole, della filosofia è proprio quello di testimoniare, malgrado gli incidenti di percorso, malgrado le apparenze contrarie, che « il bene viene prima del male » e i valori restano tali anche e soprattutto quando sono calpestati e negati. La speranza ha senso solo dove non c'è speranza, dice Lévinas. Infatti, se così possiamo interpretare il pensiero del filosofo, quando occorre portare pazienza — che significa appunto passività e, quindi, patire — allora è necessaria la speranza, del tutto ingiustificata, senza la quale la pazienza sarebbe solo sottomissione alla crudeltà degli avvenimenti.

ROBERTA CORVI

DIEGO MARCONI, *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1987. Un volume di pp. XII-174.

« Il mondo si riprende difficilmente dallo shock di un grande filosofo », diceva Whitehead e, nel caso di Wittgenstein, la "terapia" sembra consistere in una sorta di oblio volon-