

## ANALISI D'OPERE

EMMANUEL LÉVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, a cura di J. ROLLAND, Grasset, Paris 1993, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Dio, la morte e il tempo*, a cura di S. PETROSINO, Jaca Book, Milano 1996. Un volume di pp. 320.

«Rabbi Tarfon diceva: Non sta a te portare a compimento il lavoro, ma non sei libero di interromperlo» (*Abot*, 2,16): se, esercitando una discutibile ma incolpevole violenza metodologica, provassimo a ricondurre il pensiero di Emmanuel Lévinas sotto l'ala protettiva di uno degli antichi maestri del giudaismo rabbinico, allora la sentenza estratta dalla Mishnah e collocata quasi in esergo potrebbe efficacemente indicare l'intima direzione, o magari il cuore, di un'opera che si è misurata, nel corso di un'intera esistenza (Lévinas è nato nel 1905 ed è morto nel 1995), con il problema dell'altro, della sua pensabilità e dicibilità all'interno di un sapere e di un linguaggio – senza nulla concedere alla violenta «egologia» che costituisce la camicia di Nesso di un pensiero in cui l'altro viene ricondotto e assorbito, o alla neutralizzante malia del cerchio magico dell'essere che rappresenta la matrice dell'Occidente –, fino al punto di generare una grammatica e una sintassi del pensiero che oggi rappresentano un imprescindibile punto di non ritorno nel dibattito filosofico del XX secolo.

Anche la pubblicazione dei corsi tenuti da Lévinas durante l'ultimo anno di insegnamento alla Sorbona, dedicati rispettivamente al problema del tempo e della morte e al problema Dio, devono poter essere inseriti all'interno di quell'originale corso di pensiero che, inauguratosi all'insegna del confronto con la fenomenologia di Husserl, ha poi disvelato in *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961) e *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974, e di cui questi corpi rappresentano la versione acroamatica) la radicale messa in questione del problema ontologico e del suo intreccio con l'etica, rovesciando l'assunto metafisico per eccellenza: l'identità tra essere e senso.

È infatti nel prisma teoretico di tale assunto che si sviluppano i due corsi, curati nell'edizione francese da Jacques Rolland e introdotti da Silvano Petrosino in questa edizione italiana pubblicata da Jaca Book (che prosegue l'ormai consueta pubblicazione delle opere principali del pensatore francese), nei quali, tra l'altro, è possibile ritrovare gli snodi teoretici principali che articolano l'insieme della filosofia di Lévinas. Occasione preziosa per entrare nel laboratorio teoretico di Lévinas, *Dio, la morte e il tempo* rappresenta anche l'invito a ripercorrere il tracciato di un pensiero che, come ha scritto recentemente Derrida, «du début à la fin, fut une méditation de la mort, une méditation qui détourna, dérouta, mit hors de soi tout ce qui, dans la philosophie, de Platon à Hegel et à Heidegger, fut aussi, et d'abord, en souci de la mort, *epimeleia thanatou*, *Sein zum Tode*» (J. Derrida, *Adieu*, Galilée, Paris 1997, p. 206): cosa è il *senza-risposta* della morte?

In che modo la morte dell'altro, «la morte prima», che è la modalità unica attraverso cui sperimento la morte (anche se nessun analogico sapere posso comunque ricavarne), intacca la mia identità al punto da svelarne il suo costitutivo essere preceduta da altri, secondo una precedenza non misurabile cronologicamente, e il cui nome è responsabilità? Quale vincolo, o nesso, o patto stringono tra loro la morte e il tempo? I termini del dibattito vengono definiti attraverso un serrato e stringente confronto con Martin Heidegger e la sua analitica esistenziale del *Dasein*, in cui la relazione con il tempo è determinata dal costitutivo *Sein zum Tode* dell'esserci («per il *Dasein* la fine non è il punto finale di un essere, ma un modo di assumere la fine nel suo essere stesso [...] è a partire dal da-essere dell'esistenza che bisogna cogliere il a-morte che è il *Dasein*» p. 83), ma l'approdo heideggeriano viene rovesciato («il problema sta nel chiedersi che cosa la morte sia per il tempo» p. 93): la morte, che è uno dei nomi propri assunti dall'ignoto ovvero dal modo d'essere dell'altro, associa l'io all'altro impedendo, come scrive Petrosino nell'Introduzione, «la chiusura narcisistica del soggetto attraverso la continua sollecitazione verso l'altro» (p. 23).

L'analisi della posizione heideggeriana è condotta attraverso un intreccio di voci (ancora e sempre nomi propri) – Bergson, Kant, Hegel Bloch – che ordiscono la sottile tramatura della proposta lévinassiana: il richiamo al Bergson de *L'evoluzione creatrice* (se il tempo originario è *durata*, finitezza e morte non sono iscritte in essa, dunque la morte non è identica al nulla e l'umano è allora un modo di non essere-alla-morte), come pure il Kant schierato *contra* Heidegger (la *Critica della Ragion Pura* è una filosofia della finitezza, ma è possibile rintracciarvi all'interno una speranza razionale, *a priori*, refrattaria a ogni conoscenza, che non risponde a un bisogno di sopravvivenza, ma istituisce un altro senso della redazione tra tempo e morte, un senso al di là dell'essere); o ancora l'ipotesi hegeliana, che Lévinas prende in considerazione sia a partire dalla *Scienza della Logica*, in cui la dialettica essere-nulla spiazzava l'identificazione tra nulla e morte, e rilancia perciò il problema della morte e del tempo su un piano altro rispetto al gioco dialettico delle determinazioni, sia a partire da alcune pagine della *Fenomenologia dello Spirito*, superbamente commentate, in cui alla determinazione dello Spirito come popolo si oppone lo spirito etico della famiglia, che è il sottosuolo della vita che si rapporta alla natura, alla terra, al focolare attraverso la pratica del seppellimento dei morti («il rituale dell'inumazione è una relazione esplicita del vivente con la morte attraverso il suo rapporto con il morto [...] qui Hegel si avvicina maggiormente all'enigma della morte» p. 135). Ma è attraverso la meditazione di Ernst Bloch che le riflessioni di Lévinas condensano e precipitano verso un altro pensiero della morte: se nel marxismo blochiano essere e mondo hanno senso solo se subordinati all'emancipazione dell'uomo, e se il tempo è attualizzazione dell'incompiuto, tensione verso l'avvenire che ha nome speranza, allora la subordinazione dell'ontologia all'etica mostra la possibilità di pensare il tempo non più a partire dalla morte ma a partire dall'utopia che è una «temporalizzazione del tempo, pazienza del concetto», in cui l'identità dell'uomo è recuperata non come perseveranza nel proprio essere, ma come trasformazione del mondo che è in formazione, verso quell'utopia che è «il mondo umanizzato [in cui] l'uomo non è raggiunto dalla morte. Tutto è realizzato, tutto è compiuto, tutto è al di fuori. In tal modo il compimento risolve il problema della morte – ma senza sopprimerla» p. 153).

Dunque dal tempo è necessario partire per un'indagine intorno alla morte, tempo che è rivelazione di un più nel meno, ovvero di un eccesso che costituisce l'interiorità dell'io vincolandola passivamente all'altro, tempo che è «agitazione

dello Stesso da parte dell'Altro», tempo che è referenza a Dio, approssimazione infinita all'Infinito, ripetuta abrasione delle mire «idolatriche» sempre connesse alla parola o al concetto Dio. Anche l'indagine intorno a Dio, infatti, deve poter essere condotta sgombrando il campo dall'onto-teo-logia: «si tratta di farla finita con l'onto-teo-logia. Ma è necessario porsi una domanda: l'errore dell'onto-teo-logia è consistito nel considerare l'essere come Dio, o piuttosto Dio come l'essere?» (p. 174).

Ancora una volta Heidegger (unitamente a Husserl che, in filigrana, è presente in entrambi i corsi) veste i panni dell'interlocutore che permette a Lévinas di sgomitolare una riflessione su Dio in cui si intersecano riflessioni sull'epocalità di una filosofia che, attraverso l'identificazione essere = Dio, ha impedito l'ascolto dell'«altro dell'essere» che Dio significa, e che solo attraverso la relazione etica – per quanto non sia riducibile ad essa – è possibile ascoltare.

La centralità della relazione etica – che, dice Lévinas, «non è il corollario di una semplice visione del mondo» – permette di approssimarsi alla trascendenza intesa come inquietudine dell'Altro nello Stesso, secondo una presenza dell'Altro che, facendo esplodere l'identità dello Stesso, ne svela nondimeno il suo essere *Desiderio*, inteso, anche in questo caso, non come privazione che aspira a essere colmata (come avviene nel *Simposio* di Platone, capolavoro di quella «razionalità del riposo» che è la tradizione greca), ma che è eccesso del più nel meno, in cui «l'infinito scava un desiderio che non potrebbe essere soddisfatto, che si nutre del suo stesso crescere, che si esalta in quanto desiderio e si allontana dalla soddisfazione man mano che si avvicina al desiderabile. Desiderio che non identifica come il bisogno» (p. 294): desiderio che si trasforma in amore senza eros, ovvero in responsabilità etica per l'altro, e in cui l'infinito si insinua come *Illeità*, terza persona, che impedisce a Dio di identificarsi con l'altro che pure lo annuncia e testimonia. «Differente da ogni prossimo», Dio non potrà essere rapito all'interno di un Detto che pretenda di riempire invasivamente il Dire, perché l'unica testimonianza capace di rendergli l'unicità è l'unicità dell'*eccomi* che sbaraglia la soggettività facendogli spiare «la gravità dell'ascendenza dell'altro su di me», e il cui nome è bontà.

SILVANO FACIONI

PAOLA RICCI SINDONI, *Hannah Arendt. Come raccontare il mondo*, Edizioni Studium, Roma 1995. Un volume di pp. 240.

Il volume di Paola Ricci Sindoni (suddiviso in tre parti: «Introduzione», «Testi», «Linee di ricerca») intende delineare un ritratto di Hannah Arendt (1906-1975) e della sua *Weltanschauung*.

Personaggio di pubblica rilevanza ancor prima che pensatrice, la Arendt soleva rispondere a chi le chiedesse il motivo di tanta e vasta produzione scientifica: «Per me si tratta essenzialmente di questo: *io devo comprendere*». Tale ampio orizzonte programmatico era sostenuto da una notevole formazione culturale. L'autrice ne sottolinea le componenti nella prima parte del volume. Anzitutto vengono evidenziati i forti legami con figure importanti contemporanee alla Arendt: Hans Jonas, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Judah Ma-