

Francesco Paolo Ciglia

MITO E DIACONIA ETICA.
LA «LETTURA» DI EMMANUEL LÉVINAS¹

1. *La questione del mito*

L'approccio di Emmanuel Lévinas al problema del mito, sviluppato in una serie di rapide annotazioni disseminate in testi diversi, redatti in momenti differenti del suo itinerario di ricerca, non si presenta certo come un approccio di tipo specialistico, nel senso scientifico o sistematico del termine. Invano si cercherebbe in queste annotazioni una vera e propria storiografia o filologia del mito, o anche analisi e distinzioni di carattere tipologico, morfologico o psico-sociologico, anche se non mancano, in alcuni testi levinasiani contenenti allusioni all'argomento, i segni di una significativa acquisizione e di un'originale rielaborazione personale di alcune prospettive, in qualche modo «classiche», di carattere empirico, su tematiche affini, come quelle che emergono, ad esempio, dagli studi etno-antropologici di L. Lévy-Bruhl sulla mentalità primitiva e dalle ricerche sociologiche sul sacro di É.

¹ Pubblicato per la prima volta col titolo: «*Mythos*», «*logos*» ed «*ethos*» nel pensiero di E. Lévinas, in: AA.VV., *Mito e polarità. Ermeneutica della sopravvivenza religiosa, letteraria e scientifica della mitologia*, a cura di Giulio A. Lucchetta e Maurizio De Innocentiis, Università «G. D'Annunzio», Chieti, 1994, alle pp. 103-144. Poi confluito, con il titolo: *Mito*, in: F. P. Ciglia, *Fenomenologie dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Lévinas*, Bulzoni, Roma, 1996, alle pp. 25-76. Siamo grati ai curatori e agli editori dei volumi appena citati, per averci cortesemente consentito di riproporre il saggio in questa sede.

Durkheim². Conformemente alla direzione di fondo assunta dalla sua formazione filosofica, compiutasi tra Francia e Germania nello scorcio degli anni Venti del secolo che si è appena concluso³, la comprensione

² Lévy-Bruhl viene citato esplicitamente in alcuni testi levinasiani della seconda metà degli anni Quaranta. Si vedano, ad esempio: *De l'existence à l'existant*, Fontaine, Paris, 1947, pp. 99-100 (2^a ed. immutata anche nella numerazione delle pagine, con una nuova *Préface*, Vrin, Paris, 1978; 3^a ed. conforme alla 2^a, ivi, 1981; trad. it. della 3^a ed.: *Dall'esistenza all'esistente*, a cura di F. Sossi, Marietti, Casale Monferrato, 1986); e *Le Temps et l'Autre*, in: J. WAHL ed altri AA., *Le Choix – Le Monde – L'Existence*, Arthaud, Grenoble-Paris, 1948, pp. 125-196 (il riferimento a Lévy-Bruhl vi si trova a p. 131; il saggio in questione è stato poi ristampato in volume autonomo con una nuova *Préface*, Fata Morgana, Montpellier, 1979, dove la citaz. in questione si trova alle pp. 21-22; 3^a ed. conforme alla 2^a, P. U. F., Paris, 1983; trad. it. della 2^a ed.: *Il Tempo e l'Altro*, a cura di F. P. Ciglia, Il Melangolo, Genova, 1987). A Lévy-Bruhl Lévinas dedicherà successivamente un saggio dal titolo programmatico: *Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», n. 4, octobre-décembre, 1957, pp. 556-569 (poi riproposto in: E. LÉVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset et Fasquelle, Paris, 1991, pp. 53-67; trad. it.: *Tra noi*, Jaca Book, Milano, 1998), il cui esordio esplicita immediatamente l'impostazione generale del discorso: «Le idee ben conosciute – condivise o contestate – di Lévy-Bruhl sulla mentalità primitiva, scrive Lévinas, non hanno forse segnato l'orientamento della filosofia contemporanea? Non poniamo questa domanda a proposito della sociologia o della psicologia, alle quali le ricerche di Lévy-Bruhl offrono un'ipotesi e una lista di fatti e di cui non abbiamo intenzione di esaminare il valore. La poniamo a proposito della filosofia propriamente detta» (art. cit., ed. 1957, p. 556). Ad avviso di Lévinas, alle ricerche di Lévy-Bruhl è sottesa una vera e propria filosofia, che ha un versante manifesto abbastanza datato – si tratta di una forma di empirismo intellettualistico molto vicino al positivismo –, ed una più interessante componente implicita, dove si articola quella vera e propria filosofia dell'essere sulla quale si concentra l'analisi del nostro pensatore.

Sul pensiero sociologico di Durkheim, citato parimenti negli anni Quaranta (v. lo stesso luogo di *De l'existence à l'existant* indicato nel capoverso precedente), così si è espresso Lévinas in anni recenti: «Apparentemente, Durkheim inaugurava una sociologia sperimentale. Ma la sua opera appariva anche come una "sociologia razionale": come l'elaborazione delle categorie fondamentali del sociale, come ciò che si chiamerebbe oggi un'"eidetica della società", che parte dall'idea-forza che il sociale non si riduce alla somma delle psicologie individuali. Durkheim metafisico!... C'è in Durkheim, in un certo senso, una teoria dei "livelli dell'essere", una teoria dell'irriducibilità di questi livelli gli uni agli altri: idea che acquista il suo senso pieno nel contesto husserliano e heideggeriano» (E. LÉVINAS, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard et Radio-France, Paris, 1982, pp. 21-22; trad. it.: *Etica e Infinito*, a cura di E. Baccarini, Città Nuova Ed., Roma, 1984).

³ Le battute conclusive del complesso itinerario formativo del nostro pensatore, iniziato con la lettura della Bibbia ebraica e dei grandi romanzieri russi nella Lituania del primo quindicennio del secolo appena trascorso, hanno avuto luogo, nell'epoca menzionata, fra Strasburgo e Friburgo in Brisgovia, e sono state segnate dalla lezione filosofica ed umana di Blondel, Halbwachs, Pradines e Carteron, incontrati all'età di diciotto anni, e soprattutto dal

del mito elaborata da Lévinas si preoccupa piuttosto, in prima istanza, di individuare e di mettere a fuoco esattamente il *luogo* peculiare e privilegiato del suo costituirsi e del suo darsi, non mancando, tuttavia, di fornire anche, secondariamente, qualche spunto per una interpretazione della sua *essenza* generale, del suo puro *eidos*, che si particolarizza poi nelle sue diverse forme e manifestazioni storico-empiriche. La mano dello studioso, che qui, come altrove, utilizza la metodologia husserliana dell'intuizione eidetica – la metodologia della *Wesensschau* –, è particolarmente ferma e decisa nel suo sbozzare rudemente un'immagine di cui non ci si preoccupa poi di cesellare e levigare i particolari; il risultato finale ha una sua coerenza interna ed una sua fisionomia singolare ed inconfondibile, che difficilmente lascia indifferenti, sembrando anzi quasi fatta apposta per suscitare reazioni estreme, di consenso o di dissenso.

L'atteggiamento levinasiano complessivo nei confronti del mito che ne scaturisce risulta certo particolarmente severo, tanto più, si potrebbe insinuare, quanto più da esso sembra trasparire una sensibilità tutta speciale per la fascinazione intrinseca al suo oggetto. Esso sembra collocarsi, dunque, almeno ad una prima, sommaria analisi, in una posizione di netta ed irrimediabile contrapposizione rispetto alle più recenti tendenze teoretiche che propugnano un recupero ed una rivalutazione del mito in chiave post-razionalistica e post-moderna. Si potrebbe avere persino l'impressione che l'approdo finale del discorso levinasiano sul mito si risolva in una pura e semplice ripresa e riproposizione della lunga tradizione razionalistica e demitizzatrice – talora caratterizzata da forti inflessioni moralistiche –, che, com'è ampiamente noto, percorre longitudinalmente l'intera riflessione filosofica moderna, affondando le sue radici remote molto più in là nel tempo, in alcuni motivi di pensiero già ben chiaramente delineati fin dall'antichità. Ma l'itinerario teoretico percorso per arrivarvi non è certamente dei più tradizionali, né dei più risaputi, e così pure l'originale chiave di lettura ontologico-fenomenologica che ne orienta e ne sostiene lo sviluppo interno.

contatto, anche personale, con Husserl e con Heidegger nel semestre estivo del 1928 e nel semestre invernale 1928-29. Si vedano, in proposito, le annotazioni autobiografiche contenute in: E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2^a ed., Vrin, Paris, 1967, pp. 125-126, con relativa nota (1^a ed. non contenente le annotazioni in questione, ivi, 1949; 3^a, 4^a e 5^a ed. conformi alla seconda, ivi, 1974, 1982 e 1988; trad. it. parziale della 2^a ed., non contenente le annotazioni in questione: *La traccia dell'altro*, a cura e con postilla di F. Ciarra, Pironti, Napoli, 1979), e nei primi capitoli di: ID., *Éthique et Infini*, cit.

L'atmosfera storica generale, poi, e la particolare e delicata situazione biografica entro cui maturano le primissime premesse dell'approccio levinasiano al problema in questione, e soprattutto le scelte di fondo sottese all'orizzonte teoretico della maturità del nostro pensatore, entro cui questo stesso approccio risulterà alla fine contestualizzato, conferiscono alla comprensione levinasiana del mito una fisionomia fortemente anomala rispetto alla tradizione di pensiero entro cui sembra a prima vista di poter essere collocata, una fisionomia dai tratti perfino sconcertanti, che, anche per questo, non è forse inutile indagare nelle sue motivazioni di fondo e nelle sue modalità particolari.

La nostra indagine, dunque, dopo una rapidissima ricostruzione della linea teoretica disegnata dagli esordi filosofici del nostro pensatore, prenderà in esame innanzitutto il primo costituirsi, intorno alla metà degli anni Trenta, della costellazione problematica entro cui verrà inserita successivamente la questione del mito, per poi passare ad analizzare la più esplicita teorizzazione del nostro argomento all'interno della meditazione sull'essere, sul sacro e sull'arte, sviluppata da Lévinas negli anni successivi alla Seconda Guerra Mondiale. Nell'ultima parte del nostro lavoro, si esaminerà il riaffiorare della questione del mito all'interno della riflessione levinasiana sul soggetto, elaborata agli inizi degli anni Sessanta, non senza un rapido accenno conclusivo all'orizzonte filosofico complessivo della maturità del nostro pensatore, entro il quale soltanto la comprensione levinasiana sul mito può rivelare il suo senso ultimo e la sua reale portata teoretica.

2. *Impotenza del logos*

La ricerca filosofica di Lévinas muove i suoi primissimi passi, all'inizio degli anni Trenta, sotto il segno di un'attenzione particolarmente acuta per il *logos* filosofico greco-occidentale, allorché egli esamina accuratamente e, si direbbe, appassionatamente, gli esiti estremi ed il culmine della sua evoluzione storico-teoretica all'interno della proposta filosofica husserliana⁴. Ma l'attenzione per il *logos* filo-

⁴ E. LEVINAS, *Sur les «Ideen» de M. E. Husserl*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», n. 3-4, mars-avril, 1929, pp. 230-265 (poi riproposto in: ID, *L'intrigue de l'infini*, Textes réunis et présentés par Marie-Anne Lescourret, Flammarion, Paris, 1994; pp. 31-74); ID, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Hus-*

sofico è accompagnata – fin dall’inizio e poi anche in seguito – da una sensibilità particolare per i suoi limiti intrinseci e costitutivi, come si desume senza possibilità di equivoco dall’accusa di intellettualismo rivolta a Husserl da un capo all’altro dei lavori levinasiani giovanili; un’accusa, questa, poi rilanciata incessantemente e sostanzialmente confermata in tutta la produzione successiva del nostro pensatore, nonostante la volontà di quest’ultimo, più volte dichiarata e ribadita, di accogliere e mettere a frutto alcuni aspetti assolutamente centrali – cioè lo *spirito* di fondo, al di là della *lettera* – della lezione husserliana⁵. La critica al primato assoluto e condizionante attribuito da Husserl alla *rappresentazione*, alla *tesi tossica*, che risultano alla base di ogni movimento intenzionale, anche di quelli non propriamente teoretici⁶, conduce Lévinas dall’analisi degli *oggetti* del pensiero – dati di fatto, categorie logiche, essenze «materiali» – all’analisi dell’*attività* di pensiero che vi soggiace e li fonda, e da quest’ultima, attraverso un’utilizzazione non scevra di equivoci e di ambiguità della lezione heideggeriana, all’orizzonte *esistenziale*, e perciò pre-teoretico, entro cui si radica il pensiero, fino all’approdo conclusivo, costituito dall’indagine sui

serl, Alcan, Paris, 1930 (2^a ed., Vrin, Paris, 1963; edizioni successive, ivi, 1970 e 1978); ID., *En découvrant...*, cit., contenente anche saggi del 1932 e del 1940.

⁵ Dichiarazioni programmatiche in questo senso possono essere colte, fra l’altro, nelle opere di massimo impegno teoretico del nostro pensatore. V., in proposito: *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, M. Nijhoff, La Haye, 1961, pp. XVI-XVII (numerose ed. successive, ivi, negli anni seguenti; trad. it.: *Totalità e Infinito. Saggio sull’esteriorità*, a cura di A. Dell’Asta, con introduzione di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1980, poi riedita, con una nuova introduzione dello stesso Petrosino, ivi, nel 1990); *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, M. Nijhoff, La Haye, 1974, pp. 230-231 (2^a ed. ivi, 1979, poi riedito presso Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988; trad. it.: *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, a cura di S. Petrosino e M. T. Aiello, con introduz. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1983).

⁶ Nella sua monografia su Husserl del 1930, dopo aver ampiamente sottolineato l’ammissione, da parte del pensatore, di forme specifiche di intenzionalità, di carattere non-teoretico, Lévinas annota, con malcelata delusione: «nonostante il fatto che il senso dell’esistenza (o dell’oggettività, per parlare il linguaggio husserliano) sia differente a seconda delle differenti categorie di oggetti, nonostante il fatto che ognuna di esse si costituisca nella vita in modo differente, nell’atto che pone come esistenti questi differenti oggetti è sempre inclusa una posizione di ordine teorico, posizione che Husserl chiama *tesi tossica*... Quest’affermazione di Husserl ci mostra dunque che la nozione dell’esistenza resta in lui strettamente legata alla nozione della teoria, alla nozione della conoscenza. E questo nonostante tutti gli elementi della sua dottrina che ci sembrano dirigersi verso una nozione dell’esistenza più ricca della presenza davanti ad una coscienza che contempla» (*La théorie de l’intuition...*, cit., p. 192).

fondamenti *ontologici* ultimi ed originari di questo stesso orizzonte⁷. Si tratta, come si può ben vedere, di un movimento concettuale caratteristico, che si presenta esplicitamente come una ripresa ed una radicalizzazione, *oltre Husserl*, dello stesso itinerario husserliano diretto verso livelli via via più profondi di fondazione; si tratta di un movimento concettuale sorretto manifestamente dalla convinzione, estremamente netta e decisa fin dall'inizio, che il *logos* filosofico, assolutamente incapace di autofondarsi, non può proporsi come la terra natale del *senso*. Senonché l'itinerario teoretico che si delinea fin dai primissimi anni della ricerca filosofica del nostro pensatore – un itinerario che contiene un vero e proprio programma di lavoro – subisce già molto precocemente, fra il 1932 ed il 1935, uno scarto brusco ed imprevisto, che si traduce immediatamente in un radicale cambiamento di direzione. L'orizzonte ontologico-esistenziale che costituiva inizialmente l'obbiettivo intenzionale indiscusso e privilegiato della ricerca levinasiana – una sorta di vera e propria «terra promessa» – si trasforma ora inopinatamente – per rimanere nella metafora biblica – in una dura condizione di schiavitù, che, pur configurandosi come un

⁷ Una dettagliata analisi delle primissime battute del complesso rapporto intrattenuto da Lévinas con Husserl e con Heidegger è stata da noi già elaborata in *Emmanuel Lévinas interprete di Husserl e di Heidegger nel primo decennio della sua speculazione*, apparso in «Filosofia», fasc. III, luglio-ottobre, 1983, pp. 211-242, poi confluito, con alcune modifiche, alle pp. 17-48 nel nostro: *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Lévinas*, Cedam, Padova, 1988, dove il discorso viene poi esteso anche a tutto il primo ventennio della ricerca del nostro pensatore. Sullo stesso argomento si vedano inoltre: P.A. ROVATTI, *Lévinas interprete di Husserl e di Heidegger*, nel vol. coll.: *Intorno a Lévinas*, Unicopli, Milano, 1987, pp. 7-120, e G. FERRETTI, *Fenomenologia – Ontologia – Esistenzialismo. Husserl e Heidegger nei primi scritti di Emmanuel Lévinas*, in «Annuario filosofico», n. 8, 1992, pp. 301-331, poi confluito, con modifiche, in: ID., *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1996, pp. 47-70.

Sul rapporto del pensiero levinasiano della maturità con le prospettive filosofiche dei due pensatori menzionati, dopo lo studio pionieristico di J. Derrida (*Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, apparso in due puntate sulla «Revue de Métaphysique et de Morale», nn. 3 e 4, 1964, pp. 322-354 e 425-473, poi confluito in J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, pp. 117-228; trad. it. di quest'ultimo: *La scrittura e la differenza*, a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1971, dove il saggio in questione si trova alle pp. 99-198), esiste ormai una letteratura di considerevole ampiezza. Informazioni dettagliate su quest'ultima si possono desumere dalla consultazione degli indici analitici relativi alle quattro parti in cui è diviso l'ottimo lavoro bibliografico di R. BURGGRAEVE, dal titolo: *E. Lévinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1989)*, Peeters, Leuven, 1990.

dato originario assolutamente centrale ed imprescindibile, impone ormai una sorta di «esodo»⁸ verso una dimensione nuova e diversa, situata oltre ed al di là dell'esistenza e di un'ontologia che ne metta in chiaro lo statuto strutturale ed i fondamenti ultimi. La dimensione pre-teoretica e, al limite, anche *pre-umana* cercata ed indagata dai primissimi studi del nostro pensatore, si svela così improvvisamente come una dimensione radicalmente *disumana*, contenente una minaccia inaudita che va assolutamente messa a fuoco ed esorcizzata⁹.

3. Mitologia dell'hitlerismo

La singolare dislocazione concettuale a cui, intorno alla metà degli anni Trenta, è sottoposta la comprensione levinasiana dell'ontologia e dell'intera lezione filosofica heideggeriana, sua fonte primaria di ispirazione – una dislocazione concettuale che produrrà delle conseguenze di portata incalcolabile su tutta la speculazione successiva del nostro pensatore –, è il prodotto di un intreccio estremamente complesso di motivazioni diverse, non sempre facilmente decifrabili, di cui è necessario seguire ora, nella misura del possibile, alcune linee direttrici principali. La prima circostanza che ci sembra importante sottolineare in proposito, ai fini del discorso che andiamo qui conducendo, è data dal fatto che questa dislocazione si colloca cronologicamente nello stesso lasso di tempo entro cui cominciano ad emergere per la prima volta gli elementi fondamentali di quella meditazione sul *sacro* «paganico» che costituirà poi uno dei contesti privilegiati a partire dai quali il nostro pensatore svilupperà costantemente le sue considerazioni sul mito. La circostanza è puntualmente documentata

⁸ La categoria dell'«esodo» come chiave interpretativa dell'itinerario filosofico levinasiano ritorna nei lavori di R. DUVAL, *Exode et altérité*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», n. 2, avril, 1975, pp. 217-241, e di F. CIARAMELLI, *De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Lévinas*, in «Revue philosophique de Louvain», n. 4, novembre, 1982, pp. 553-578.

⁹ J. ROLLAND, nel suo: *Pour une approche de la question du neutre* («Exercices de la patience», n. 2, hiver, 1980, pp. 11-45; trad. it. *Per un approccio al problema del neutro*, a cura di F. Polidori, in «Aut Aut», n. 209-210, settembre-dicembre, 1985, pp. 155-191), analizza accuratamente le implicazioni della rilettura levinasiana dell'ontologia heideggeriana, mettendole opportunamente a confronto con quelle sottese all'interpretazione della stessa tematica elaborata da M. Blanchot.

da una serie di brevi scritti giovanili redatti fra il 1934 ed il 1939¹⁰, dai contenuti e dalla fisionomia molto particolari – si tratta di scritti di tematica politico-religiosa, fortemente dominati dai problemi dell'attualità dell'epoca –, che debbono ora essere interrogati accuratamente, perché ci offrono dei dati di grande importanza per l'argomento che intendiamo trattare.

La meditazione sul sacro «paganico» articolata in questi scritti non ne costituisce certo l'obiettivo tematico principale, rappresentando piuttosto un mezzo o, più precisamente, una *chiave di lettura* privilegiata per tentare di mettere a fuoco e di comprendere in profondità il senso degli eventi che accadevano, con grande clamore, nella Germania e nell'Europa dell'epoca. In questi testi, per molti versi ancora linguisticamente e teoreticamente acerbi – l'autore era appena trentenne –, colpisce, in particolare, la determinazione accanita e quasi disperata del giovane intellettuale ebreo, inevitabilmente coinvolto in misura considerevole, sul piano emotivo, nell'argomento trattato, a superare il livello di una pur sacrosanta e, per certi versi, anche doverosa polemica contingente¹¹, per offrire un'interpretazione autenticamente e rigorosamente *filosofica* della congiuntura cruciale che la civiltà occidentale nel suo complesso stava vivendo al momento¹². Ne scaturisce

¹⁰ I testi in questione, tutti editi all'epoca della loro redazione, erano di difficile reperibilità fino alla loro riproposizione all'interno del vol. coll.: *Emmanuel Lévinas*, a cura di C. Chalier e M. Abensour, Éd. de l'Herne, Paris, 1991, pp. 142-160. Il primo e più importante di essi, dal titolo: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, era stato pubblicato su «Esprit», rivista del cattolicesimo progressista francese di avanguardia (n. 26, novembre, 1934, pp. 199-208); gli altri, sulla Rivista «Paix et Droit», organo ufficiale dell'«Alliance israélite universelle» (*L'actualité de Maïmonide*, n. 4, avril, 1935, pp. 6-7; *L'inspiration religieuse de l'Alliance*, n. 8, octobre, 1935, p. 4; *Une histoire de l'École Normale Israélite Orientale*, n. 3, 1936, pp. 10-12; *Fraterniser sans se convertir*, n. 8, 1936, p. 12; *L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain*, n. 5, 1938, pp. 3-4; *A propos de la mort du Pape Pie XI*, n. 3, mars, 1939, p. 3). Essi saranno citati da ora in poi con la prima parte del loro titolo e con il numero di pagina dell'ed. 1991.

¹¹ L'hitlerismo è «una barbarie arrogante installata nel cuore dell'Europa» (*L'actualité...*, cit., p. 142). Il razzismo, che ne costituisce parte non secondaria, «non è degno di confutazione». «Prodotto degli ozi di un uomo di spirito, esso è, nelle sue pretese scientifiche, rozzo, assurdo e ridicolo» (*L'inspiration...*, cit., p. 145; corsivo dell'autore).

¹² La portata filosofica dell'hitlerismo viene affermata fin dal titolo del primo scritto dedicato all'argomento (*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*), e viene esemplificata nei seguenti termini: «La filosofia di Hitler è rozza. Ma le potenze primitive che vi si consumano fanno esplodere la fraseologia miserabile sotto la spinta di una forma elementare. Esse risvegliano la nostalgia segreta dell'anima tedesca. Più che

una singolare interpretazione dell'hitlerismo in chiave, per così dire, *mitologica*, che, coeva ai fatti ai quali si riferisce, e pur affine, per alcuni aspetti particolari, ad altre interpretazioni contemporanee e successive, presenta tuttavia dei tratti fortemente originali.

In questo contesto, l'hitlerismo viene interpretato come una rinascita in una chiave nuova – potremmo ben dire oggi, post-moderna – del *paganesimo antico*, con i suoi riti e con i suoi miti¹³, una rinascita successiva al superamento di quest'ultimo ad opera del giudeo-cristianesimo e della civiltà moderna, che, in qualche modo, fa venire pienamente alla luce l'estrema precarietà di questo stesso superamento. Ma non si tratta né di una definizione generica, né di una definizione di carattere moralistico, come potrebbe suggerire il contesto «giornalistico» – e quindi non specificamente filosofico –, e per di più fortemente polemico entro cui essa è formulata. Il paganesimo – di ieri e di sempre – è, per Lévinas, una *dimensione fondamentale dell'essere*, che si mostra certamente con particolare evidenza nell'antichità pre-classica e classica, occupandone l'intero orizzonte, ma che si radica tuttavia negli strati più profondi, in qualche modo, perenni, dell'*esistenza naturale*. Il pa-

un contagio o una follia, l'hitlerismo è un risveglio di sentimenti elementari. Ma perciò, terribilmente pericoloso, diventa filosoficamente interessante. Perché i sentimenti elementari racchiudono una filosofia... Perciò la filosofia dell'hitlerismo oltrepassa la filosofia degli hitleriani. Essa mette in discussione i principi stessi di una civiltà» (*Quelques réflexions*, cit., p. 154). Anche se non manca, tuttavia, negli scritti levinasiani dell'epoca, una lucida consapevolezza dei rischi di un approccio puramente filosofico ad un evento di cui si intuisce immediatamente la dismisura dei contorni e degli esiti. Enunziando il proposito di approfondire la «metafisica dell'antisemitismo», infatti, l'autore scrive: «Sarebbe cinico esaminare l'antisemitismo dal punto di vista di Sirio. Cinismo indecente e, per un ebreo – qualunque sia il livello della sua insensibilità –, cinismo impossibile. Non si può contemplare sorridendo un pericolo che vi minaccia nel vostro essere, che vi prende di mira direttamente, che vi parla, in qualche modo, alla seconda persona singolare. Ci sono dei momenti nei quali la filosofia è un'indecenza» (*L'essence spirituelle...*, cit., p. 150). Subito dopo, tuttavia, aggiunge: «Ma i grandi dolori non sono mai ciechi. La lesione provocata da essi è anche una luce. Illuminando l'impassibile concatenazione dei fatti, essi ne fanno risaltare la drammatica intensità» (ivi).

¹³ «La civiltà giudeo-cristiana, scrive Lévinas, è messa in causa da una barbarie arrogante installata nel cuore dell'Europa. Con un'audacia ancora ineguagliata, il paganesimo risollewa la testa, ribaltando i valori, confondendo le distinzioni elementari, cancellando i limiti del profano e del sacro, dissolvendo i principi stessi che, fino ad oggi, permettevano di ristabilire l'ordine. Già le fondamenta della nostra civiltà sembrano scosse» (*L'actualité...*, cit., p. 142).

ganesimo è la dimensione della Moira greca, legge implacabile del *cosmos*, che abbraccia e sottomette a sé parimenti gli dèi e gli uomini; esso è lo scenario mitico entro cui, ad esempio, si agitano e si disperano gli «Atridi, che si dibattono nella morsa di un passato estraneo e brutale come una maledizione» (*Quelques réflexions...*, cit., p. 155). La sua tragicità profonda e senza riscatto è data dal «sentimento cocente dell'impotenza naturale dell'uomo davanti al tempo» (ivi). All'interno del suo orizzonte, infatti, «il tempo, condizione dell'esistenza umana, è soprattutto la condizione dell'irreparabile», di un «fatto compiuto» che, «trascinato da un presente che fugge, si sottrae per sempre al dominio dell'uomo, ma pesa sul suo destino» (ivi). Perciò, «al di là della melanconia dell'eterno scorrere delle cose, al di là dell'illusorio presente di Eraclito, c'è», nel paganesimo, secondo Lévinas, «la tragedia dell'inaffidabilità di un passato incancellabile, che condanna l'iniziativa a non essere altro che una continuazione» (ivi). Al violento ingabbiamento del singolo all'interno delle maglie di una *temporalità* irreparabile, vissuta come un destino, fa da *pendant*, sul piano, per così dire, *spaziale*, il radicamento alla terra, ai suoi umori profondi e pervasivi. È quanto si svela, ad esempio, nell'esperienza originaria ed elementare – cioè pienamente pagana – della corporeità umana, di cui Lévinas ci offre già in quest'epoca una rapida e suggestiva analisi fenomenologica, preannuncio di una tematica sulla quale spesso e volentieri ritornerà la sua meditazione successiva. «Il corpo, scrive Lévinas, non ci è solo più vicino del resto del mondo e più familiare, non presiede soltanto alla nostra vita psicologica, al nostro umore ed alla nostra attività. Al di là di queste constatazioni banali, c'è il sentimento dell'identità» (ivi, p. 157). «Nella situazione senza uscita del dolore fisico, esemplifica infatti Lévinas, il malato non sperimenta forse la semplicità indivisibile del suo essere, allorché si rigira nel suo letto di sofferenza per trovare la posizione che gli darà sollievo?» (ivi). Il corpo, dunque, «non è soltanto un accidente sciagurato o fortunato che ci mette in rapporto con il mondo implacabile della materia: *la sua aderenza all'Io si fa valere di per se stessa*. Si tratta di un'aderenza alla quale *non si sfugge* e che nessuna metafora può identificare con la presenza di un oggetto esterno: è un'unione di cui nulla può alterare il gusto tragico della definitività» (ivi; corsivo dell'autore). Il corpo è, dunque, il luogo in cui si compie e viene alla luce la radicazione originaria ed inestirpabile dell'uomo nel fondo vischioso della terra madre.

Il paganesimo può essere allora compreso, conclusivamente, da Lévinas, come «*l'aspirazione del mondo alla sua apoteosi, alla sua beatificazione nella sua natura*» (*L'essence spirituelle...*, cit., p. 151; corsivo dell'autore)¹⁴, e perciò come «*un'impotenza radicale ad uscire dal mondo*» (*L'actualité...*, cit., p. 144; corsivo dell'autore), a recidere quei legami profondi, di carattere spaziale e temporale, ai quali si è condannati – o *destinati* – a restare attaccati. Da questa «incapacità radicale di trasgredire i limiti del mondo», scaturisce, coerentemente, un modo di essere, di vivere e di vedere; da essa scaturiscono anche una religiosità ed una morale dalla fisionomia propria ed originale, che si tratta di comprendere. Il paganesimo, infatti, non consiste tanto «nel negare spiriti e dèi, ma nel situarli all'interno del mondo» (ivi). «Il pagano, aggiunge Lévinas, è rinserrato in questo mondo che basta a se stesso, che è chiuso in se stesso. Egli lo trova solido e ben saldo. Lo trova eterno. Egli regola su di esso le sue azioni e il suo destino» (ivi). La morale pagana vive di un'atmosfera particolare, molto difficile da definire, ma inconfondibile. «È tutto ciò che è in rapporto con l'espansione naturale dell'essere che si crogiola nella sua natura, scrive Lévinas. È il culto del potere e della grandezza terrena; è la legittimità, per la forza, di affermarsi come forza; è amare ed odiare spontaneamente, montare a cavallo, andare a caccia, guerreggiare con gioia; è il dono di trovarsi ben installati nel reale. Nozioni che si rapportano a ciò che, da Nietzsche in poi, si è convenuto di chiamare "morale dei padroni"... Esse non mancano forse né di grandezza né di elevazione» (*A propos...*, cit., p. 152).

4. Il mito in questione

La civiltà occidentale, tuttavia, in un momento ben preciso della sua lunga storia, ha troncato di netto con l'orizzonte mitico del paganesimo, respingendolo nella nebulosa primordiale del suo passato remoto, e modulando poi questo distacco in una serie di fasi differenti, che Lévinas si preoccupa di ricostruire, con rapide e suggestive pennellate, nel testo più rilevante, dal punto di vista filosofico, fra quelli che stiamo commentando. L'ebraismo ed il cristianesimo, in-

¹⁴ La definizione si riferisce, in realtà, all'antisemitismo nazionalsocialistico, il quale, d'altra parte è, per Lévinas, una delle componenti più importanti e vistose della rinascita contemporanea del paganesimo antico.

nanzitutto, dischiudono la possibilità di revocare l'irrevocabilità del passato e dei suoi condizionamenti sul presente, la possibilità di sottrarsi alla stretta stritolante della Moira greca. «Il rimorso, scrive Lévinas, – espressione dolorosa dell'impotenza radicale di riparare l'irreparabile – annunzia il pentimento generatore del perdono che ripara. L'uomo trova nel presente di che modificare, di che cancellare il passato. Il tempo perde la sua stessa irreversibilità. Esso si accascia snervato ai piedi dell'uomo come una bestia ferita. E lo libera» (*Quelques réflexions...*, cit., p. 155). In questo contesto, la nozione cristiana di anima viene interpretata da Lévinas, al di là delle sue implicazioni più strettamente teologiche, come l'apertura di una nuova dimensione che offre all'uomo la possibilità di svincolarsi dall'abbraccio avvolgente della natura. L'anima, infatti, appare dotata del potere «di liberarsi da *ciò che è stato*, da tutto ciò che l'ha legata, da tutto ciò che l'ha impegnata, per ritrovare la sua verginità originaria» (ivi; corsivo dell'autore). Questo potere di liberarsi dal passato e di rinnovarsi perennemente permette all'anima di passare indenne «attraverso le vicissitudini della storia reale del mondo» e di assumere «una natura, per così dire, noumenica, al riparo dagli attacchi di un mondo nel quale, tuttavia, l'uomo concreto è installato» (ivi). Il liberalismo degli ultimi secoli, poi, pur mettendo completamente fra parentesi il dramma ebraico-cristiano del peccato e della redenzione, ne conserva tuttavia, in un certo senso, l'esito finale sotto la nuova forma della «libertà sovrana della ragione» (ivi). La nozione laica di autonomia viene ormai a sostituire «la liberazione per mezzo della grazia, ma il *leit-motiv* ebraico-cristiano della libertà» continua a compenetrarla (ivi, p. 156). «L'uomo del mondo liberale, conclude Lévinas, non sceglie il suo destino sotto il peso di una Storia. Non conosce le sue possibilità nella forma di poteri inquieti che ribollono in lui e che già lo orientano verso una via determinata. Esse non sono altro, per lui, che possibilità *logiche*, che si offrono ad una ragione serena, la quale opera le sue scelte mantenendo eternamente le distanze» (ivi, p. 156; corsivo nostro). Ed è così che la vittoria della parola filosofica greco-ebraico-cristiana sulla parola mitica dell'antichità trova il suo compimento ultimo e la sua piena consacrazione nella modernità. Il marxismo, d'altra parte, che pure contesta radicalmente la pretesa sovranità e le pretese potenzialità soteriologiche della parola filosofica, nel momento in cui torna ad immergerla ed a radicarla nel terreno dei bisogni economici di colui che la proferisce, non realizza, tuttavia, con questo, una rottura

definitiva con la tradizione a cui esso si oppone. «La coscienza individuale determinata dall'essere, scrive Lévinas, non è tanto impotente da non conservare – almeno in linea di principio – il potere di scrollarsi di dosso la soggezione sociale, che appare perciò come qualcosa di estraneo alla sua essenza. Prendere coscienza della propria condizione sociale significa per lo stesso Marx affrancarsi dal fatalismo ch'essa comporta» (ivi). Erede dello spirito del 1789 e del pensiero giacobino, il marxismo, dunque, nella sua fiducia, tutta occidentale, nelle risorse umane di liberazione dal peso di ogni destino e di ogni condizionamento, finisce per confermare, pur da una prospettiva indubbiamente nuova e diversa, alcuni aspetti fondamentali della tradizione culturale da cui aveva preso le mosse per distaccarsene.

5. *Ambiguità della demitizzazione*

Ma la vittoria della parola filosofica occidentale sul mito nasconde costitutivamente, per così dire, un'insidia radicale ed irriducibile, che le impedirà per sempre di essere piena e definitiva e di porsi al riparo da ritorni e rinascite, in forme magari diverse, del paganesimo antico. L'insidia in questione si annida, da un lato, nell'intervallo dischiuso dal distacco dell'Io dagli oggetti del suo pensiero e della sua azione e, dall'altro, nella separazione dell'Io dalle sue radici corporee e naturali, cioè, in definitiva, nello spazio stesso della sovrana libertà della soggettività occidentale nei confronti del mondo. Da questo distacco e da questa separazione scaturiscono due ordini di problemi, distinti, ma interconnessi, che riguardano, rispettivamente, la concezione del pensiero e la concezione dell'uomo e della società.

Per ciò che riguarda il primo ordine di problemi, Lévinas sottolinea ampiamente le caratteristiche singolari, gravide di implicazioni ambigue e di conseguenze decisive, della nozione occidentale del pensiero e della verità. L'intervallo che separa la ragione dai suoi oggetti intenzionali – reali ed ideali – le permette di restarsene come a distanza e con le mani libere nei confronti di essi, e le permette, perciò, sia di attraversare questo spazio per afferrarli, per appropriarsene, per comprenderli, sia di non attraversarlo, di non coinvolgersi con essi. «Lo scetticismo, scrive Lévinas, è una possibilità fondamentale dello spirito occidentale» (*Quelques réflexions...*, cit., p. 158). Ma anche una volta attraversato questo spazio, anche una volta compiuta

la scelta, la ragione conserva sempre la possibilità di ritornare sui suoi passi, di revocare le sue decisioni, così che «nell'affermazione cova già la negazione futura» (ivi). Questa libertà, assolutamente impensabile all'interno della parola mitica, che è invece coinvolta inestricabilmente e fin dall'inizio nei suoi oggetti, che vi *partecipa* in profondità, come attesta il legame originario ed inscindibile fra rito e mito, questa stessa libertà costituisce, certo, per Lévinas, «tutta la dignità del pensiero, ma essa ne racchiude anche il pericolo». «Nell'intervallo che separa l'uomo e l'idea, scrive infatti Lévinas, si insinua la menzogna» (ivi). La distanza fra l'uomo e il mondo diventa lo spazio del disimpegno, dell'inautenticità e della riserva mentale. Così, scrive Lévinas, «il pensiero diventa gioco. L'uomo si crogiola nella sua libertà e non si compromette definitivamente con nessuna verità. Egli trasforma il suo potere di dubitare in una mancanza di convinzione. Il fatto di non legarsi ad una verità diventa per lui non voler impegnare la sua persona nella creazione di valori spirituali... La civiltà è invasa da tutto ciò che non è autentico, dal succedaneo messo al servizio degli interessi e della moda» (ivi). A questa civiltà, «che ha perso il contatto vivo con il suo vero ideale di libertà per accettarne le forme degenerare, e che, non riuscendo più a vedere ciò che questo ideale esige in termini di sforzo, si appaga soprattutto di ciò ch'essa offre in comodità», ad una società che vive in queste condizioni, «l'ideale germanico dell'uomo», profondamente intriso di una mitologia di carattere nordico, può ben apparire come «una promessa di sincerità e di autenticità» (ivi). Nella prospettiva di questo «ideale germanico», infatti, l'uomo «non può più giocare con l'idea, perché essa, uscita dal suo essere concreto, ancorata alla sua carne ed al suo sangue, ne conserva tutta la serietà» (ivi). L'uomo, ormai strettamente legato al suo corpo, non può più sfuggire a se stesso, e «la verità non è più per lui la contemplazione di uno spettacolo estraneo», ma «un dramma di cui l'uomo stesso è l'attore» (ivi).

Ma in questo modo siamo già giunti al secondo ordine di problemi connessi con l'intervallo posto dal pensiero occidentale fra l'uomo e il mondo, cioè ai problemi legati alla concezione dell'uomo e della società. Da questo secondo punto di vista, si potrebbe forse dire che la conquista della libertà da parte della soggettività occidentale venga pagata anche con una perdita in termini di concretezza e di realtà. Il distacco dal corpo e dalla natura sembra sospenderla, infatti, in una dimensione rarefatta di solitudine assoluta, una sorta di limbo astrat-

to ed irreal. Di qui, per reazione all'eccesso di astrazione, la rivendicazione dell'importanza della dimensione biologica, «con tutto ciò ch'essa comporta di fatale», una dimensione che, «più che un oggetto della vita spirituale, ne diventa il cuore» (ivi, p. 157). «Le misteriose voci del sangue, scrive Lévinas, i richiami dell'ereditarietà e del passato, ai quali il corpo serve da enigmatico veicolo, perdono la loro natura di problemi sottoposti alla soluzione da parte di un Io sovraneamente libero. L'Io non adduce altro, per risolverli, che le incognite stesse di questi problemi. Esso ne è costituito» (ivi). Per ciò che riguarda la concezione della società, Lévinas nota che «ogni struttura sociale che annuncia una liberazione nei confronti del corpo... diventa sospetta come un rinnegamento, come un tradimento». «Le forme della società fondata sull'accordo delle volontà libere, egli prosegue, non appariranno solo fragili ed inconsistenti, ma false e menzognere... Una società a base consanguinea scaturisce immediatamente da questa concretizzazione dello spirito. Ed allora, se la razza non esiste, bisogna inventarla!» (ivi, p. 158). Tuttavia neppure il particolarismo familistico e razziale che ne scaturisce riesce a fare a meno di una qualche forma di universalità. Una volta lasciata cadere l'universalità ideale di una verità che, intrinsecamente anonima, è patrimonio comune, e diventa perciò il fondamento di una comunità democratica di «padroni», tutti ugualmente sovrani, almeno in linea di principio, l'unica forma di universalizzazione che rimane ancora praticabile è quella resa possibile dalla *espansione* della forza concreta che di questa stessa universalizzazione si fa promotrice. Ma, a differenza della propagazione di un'idea, che si distacca dal suo creatore per aprirsi a tutte le adesioni, l'espansione di una forza resta invece profondamente «legata alla personalità o alla società che l'esercita», e, estendendone i confini o l'area di influenza, approda infine ad «un mondo di padroni e di schiavi» (ivi, p. 159). «La volontà di potenza di Nietzsche, scrive infatti Lévinas, che la Germania moderna ritrova e glorifica, non è semplicemente un nuovo ideale; essa è un ideale che porta con sé nello stesso tempo la sua forma propria di universalizzazione: la guerra, la conquista» (ivi)¹⁵. Ed eccoci ripiombati, dopo un itinerario plurimil-

¹⁵ La conclusione del saggio è la seguente: «Forse siamo riusciti a mostrare che il razzismo non si oppone soltanto a questo o a quel punto particolare della cultura cristiana e liberale. Non è questo o quel dogma della democrazia, del parlamentarismo,

lenario, in piena «società omerica», dominata dalle diverse casate (*oikoi*), i cui capi eroici, legati con legami di sangue al gruppo sociale a cui appartengono e di cui sono espressione, e portatori di un destino sovraindividuale di cui sono uno strumento cieco ed implacabile, si contendono reciprocamente il predominio con l'esercizio della virtù (*arete*) e della violenza (*bia*), le quali, certamente non a caso, ritornano spesso accoppiate, nell'*Iliade*, nella forma di un'endiadi che, in definitiva, le identifica reciprocamente¹⁶.

6. Al di là del mito e del logos

La riflessione sulla «filosofia» dell'hitlerismo, sviluppata da Lévinas soprattutto nel primo e più importante dei testi politico-religiosi che abbiamo appena esaminato – *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* del 1934 –, assume indubbiamente un'importanza decisiva per tutta l'evoluzione storica successiva dell'itinerario speculativo del pensatore¹⁷. Essa, tuttavia, non è certamente meno importante,

del regime dittatoriale o della politica religiosa ad essere in causa. È l'umanità stessa dell'uomo» (*Quelques réflexions...*, cit., p. 159).

¹⁶ Una efficace ricostruzione sintetica della complessa e contraddittoria dinamica etica vigente all'interno della «società omerica» si può trovare in M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari, 1989, alle pp. 13-34 (l'accento all'endiadi virtù-violenza vi si trova a p. 17). In questo stesso testo si può anche trovare un'interessante conferma, basata, questa volta, su precisi riscontri documentari, del senso generale della comprensione levinasiana della soggettività umana all'interno dell'orizzonte spirituale «pagano», così com'essa è articolata sia negli scritti che stiamo esaminando, sia in scritti successivi. «Si può parlare di responsabilità, scrive Vegetti, laddove l'individuo si pensi, e venga pensato, come un fulcro personale di decisione, come una soggettività autonoma da cui dipendono intenzioni, scelte e comportamenti; solo allora esso potrà venir considerato, e considerarsi, giudicabile, imputabile, insomma valutabile per le azioni compiute e le intenzioni soggiacenti. Nulla di tutto questo può aver senso per Agamennone e le altre figure eroiche della "società omerica". Esse si concepiscono come determinate nei comportamenti, oltre che dalla pressione dell'attesa sociale, dall'influsso iper-potente di agenti esterni, la divinità in primo luogo. L'eroe è tramato dalla divinità: con esortazioni, consigli, minacce, spesso con inganni irresistibili; l'errore che ne può derivare è vissuto non come un atto che si compie, ma qualcosa che si subisce, al pari di una ferita» (op. cit., p. 26).

¹⁷ Ma non si è trattato di una riflessione rivolta unicamente alle componenti teoriche dell'hitlerismo, ed essa non ha influenzato soltanto l'itinerario speculativo del pensatore. In una rara pagina autobiografica, Lévinas confessa che tutta la sua vita è stata «dominata dal presentimento e dal ricordo dell'orrore nazista» (E. LÉVINAS,

nello stesso tempo, ai fini dell'impostazione generale e delle modalità particolari della meditazione levinasiana sul sacro «pagano» e sul mito, che finisce, così, conseguentemente, per collocarsi all'interno di uno dei nodi più delicati e cruciali di quella stessa evoluzione. L'importanza del saggio in questione, nonostante la sua fisionomia spiccatamente «giovanile» ed il suo «taglio» quasi giornalistico, indubbiamente insolito rispetto alla produzione precedente del nostro pensatore, può essere valutata adeguatamente solo a partire da una riconduzione del suo contenuto all'interno della duplice contestualizzazione storica, in parte già accennata, che ne costituisce l'orizzonte di fondo. Esso, infatti, non si colloca soltanto, come già si ricordava sopra, nel contesto di una particolarissima congiuntura storica europea, che, per diverse ragioni, non poteva fare a meno di colpire in profondità, suscitando impressioni vivissime e contrastanti, la sensibilità del giovane ebreo e la riflessione del lettore ed estimatore di Heidegger, ferito e sconcertato dalla posizione inattesa assunta dal pensatore tedesco di fronte agli allora recentissimi fatti di Germania. Esso è anche, inoltre, *il più importante ed impegnativo documento pubblico* della meditazione del nostro pensatore fra quelli che sono situati cronologicamente all'interno dell'intervallo storico compreso fra il *terminus a quo* ed il *terminus ad quem*¹⁸ del radicale capovolgimento delle prospettive levinasiane sull'ontologia a cui si faceva cenno sopra. Alla luce di questa duplice contestualizzazione –

Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme, 2^a ed., Albin Michel, Paris, 1976, p. 374; trad. it. parziale, a cura di G. Penati, Ed. La Scuola, Brescia, 1986, p. 42; la prima ed. francese del volume, parimenti presso Albin Michel, Paris, era apparsa nel 1963).

¹⁸ I termini estremi che delimitano lo spazio di questo capovolgimento sono dati, rispettivamente, dai seguenti due saggi levinasiani: *Martin Heidegger et l'ontologie*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», n. 5-6, mai-juin, 1932, pp. 395-431 (poi ripreso, con importanti modificazioni, nella 1^a ed. cit. di *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, alle pp. 53-76) e *De l'évasion*, in «Recherches Philosophiques», V, 1935-36, pp. 373-392 (poi riproposto immutato in volumetto separato, con ampio saggio introduttivo ed annotazioni al testo di J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier, 1982; trad. it. di quest'ultima ed.: *Dell'evasione*, a cura di P. Turina, D. Ceccon e G. Franck, Elitropia, Reggio Emilia, 1984). Nel primo dei due saggi, ancora incondizionatamente entusiasta nei confronti del pensiero di Heidegger, l'ontologia rappresenta l'obiettivo intenzionale principale e perciò anche la direzione di marcia privilegiata – o il *senso* – della ricerca levinasiana. Nel secondo saggio, che contiene il primissimo abbozzo di una prospettiva teoretica propria ed originale, lo scandaglio levinasiano dei fondamenti ontologico-esistenziali della soggettività umana evidenzia una dimensione tragica, desolata e senza *senso*, che va assolutamente superata, in un movimento teoretico che assume provvisoriamente i tratti di una singolare *evasione* dall'essere.

storica ed evolutiva – del testo levinasiano in questione, si può forse cogliere, nell'interpretazione dell'hitlerismo articolata in esso, una ripresa e soprattutto un approfondimento ed una modulazione decisivi, pur all'interno di un orizzonte tematico e stilistico inusitato, delle linee di fondo del progetto filosofico che aveva orientato i primissimi passi della ricerca del nostro pensatore. Esso si concretizzava, come si accennava sopra, in un movimento teoretico particolare, di carattere regressivo-fondativo, che cercava di oltrepassare la dimensione luminosa, ma sterile del *logos* filosofico, sprofondando gradualmente nell'oscura ed affascinante dimensione ontologica che avvolge le radici di quella soggettività pre-teoretica, la quale nutre e sostiene, in qualche modo, lo stesso esercizio del *logos* in questione. L'interpretazione dell'hitlerismo come risveglio di «potenze primitive» e di «sentimenti elementari», e l'analisi della corporeità sanguigna e «biologica» dell'uomo come la dimensione privilegiata entro cui si radica e dalla quale si distaccherà poi la razionalità occidentale, sembrano animate, in definitiva, dalla stessa tensione verso l'originario, verso il fondamento ultimo, che percorre e contrassegna fortemente l'esordio filosofico di Lévinas. Il nostro testo del 1934, dunque, da questo punto di vista, sembra allinearsi perfettamente all'interno della traiettoria di pensiero che, pur bisognosa di precisazioni e di sviluppi essenziali, era stata tracciata tuttavia già con estrema chiarezza dagli scritti precedenti. Ma l'inopinata e sconvolgente convergenza storica fra l'orizzonte dell'essere, alla cui indagine ed al cui chiarimento il giovane Lévinas intendeva dedicarsi all'inizio, e le «potenze primitive» rivitalizzate dall'hitlerismo – una convergenza che sembrava sottolineata quasi emblematicamente dall'adesione di Heidegger al nazionalsocialismo nel 1933¹⁹ – non poteva certamente fare a meno di avere

¹⁹ L'affermazione della convergenza fra paganesimo e filosofia di Heidegger riemergerà a più riprese all'interno della meditazione levinasiana successiva. In un testo del 1957, ad esempio, il nostro filosofo si esprime in proposito nei seguenti termini: «Quando Heidegger segnala l'oblio dell'essere velato dalle diverse realtà ch'esso rischiarà, un oblio di cui si renderebbe colpevole la filosofia nata da Socrate, allorché deplora l'orientamento dell'intelletto verso la tecnica, egli mantiene in vigore un regime di potenza più disumano del macchinismo e che forse non ha la sua stessa origine. (Non è sicuro che il nazionalsocialismo derivi dalla reificazione meccanicistica degli uomini e che non si fondi invece su un radicamento contadino e un'adorazione feudale degli uomini asserviti per i padroni ed i signori che li comandano). Si tratta di un'esistenza che si accetta come naturale, per la quale il suo posto al sole, il suo suolo, il suo *luogo* orientano ogni significato. Si tratta di un *esistere* pagano. L'Essere lo ordina

un impatto violentissimo sulla direzione di marcia dell'intera ricerca filosofica levinasiana dell'epoca. L'orizzonte dell'essere, sotto l'urto della storia, comincia a popolarsi di presenze inattese ed inquietanti, di fantasmi antichissimi e minacciosi che, sopiti, ma non espunti dalle profondità della memoria storica della nostra civiltà, sembrano risvegliarsi, per riprendere forza e consistenza nuove. Esso si svela ora come una dimensione barbarica e crudele, come la dimensione del sacro «pagano» e del mito che, se non possono certo essere negate o rimosse intellettualmente, né tantomeno minimizzate, non riescono tuttavia a presentarsi come la terra natale di quel *sensu* che il *logos* filosofico solitario non era riuscito a produrre. La denuncia e la decostruzione dell'imperialismo del *logos* filosofico e la fuga dalla sua prepotenza approdano così, fatalmente, ad una violenza peggiore, che si annida nel fondo mitico-pagano sul quale questo stesso *logos* poggia storicamente, trovandovi, in qualche modo, un presupposto ed un sostegno. L'orizzonte dell'essere soggiacente alla luce del *logos* filosofico – un orizzonte di cui il pensiero heideggeriano ha risvegliato in modo impareggiabile la magia – ha perso ormai la sua tranquilla innocenza, e pertanto non può più presentarsi come la dimensione tematica entro cui riescono a trovare una soluzione soddisfacente le esigenze speculative delineatesi nell'esordio filosofico di Lévinas.

Ma dal vicolo cieco in cui si è cacciata la ricerca levinasiana del fondamento, praticata in compagnia di Husserl e di Heidegger, non si può certo uscire volgendosi semplicemente all'indietro, per rifugiarsi magari nuovamente entro la dimensione rassicurante del *logos* filosofico. Il *logos* greco-occidentale si è ormai svelato, in un certo

costruttore e coltivatore, all'interno di un paesaggio familiare, su una terra materna... Questa maternità della terra determina tutta la civiltà occidentale, fondata sulla proprietà, sullo sfruttamento, sulla tirannia politica e sulla guerra... Le analisi heideggeriane del mondo che, in *Sein und Zeit*, partivano dall'armamentario delle cose fabbricate, nella sua ultima filosofia sono sostenute dalla visione dei grandi paesaggi della Natura, fecondità impersonale, matrice degli esseri particolari, materia inesauribile delle cose. Heidegger non riassume soltanto tutta un'evoluzione della filosofia occidentale. Egli la esalta mostrando nel modo più patetico la sua essenza antireligiosa, divenuta religione alla rovescia... Con Heidegger, l'ateismo è paganesimo, i testi presocratici, delle contro-Scritture. Heidegger mostra in quale ebbrezza è immersa la lucida sobrietà dei filosofi» (*La philosophie et l'idée de l'Infini*, in: E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence...*, 2^a ed. cit., pp. 170-171; il testo era apparso per la prima volta, con lo stesso titolo, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 3, juillet-septembre, 1957, pp. 241-253). Sulla stessa linea e quasi con gli stessi termini, *Totalité et Infini*, cit., pp. 16-17.

senso, come il vertice luminoso di un immenso ed oscuro *iceberg* mitico per lo più sommerso, che, in qualche modo, lo sostiene e lo condiziona, pur essendo stato messo temporaneamente – e perciò precariamente – tra parentesi dalla luce del pensiero. Questo colpo di parentesi che la parola filosofica mette in atto nei confronti della parola mitica – singolare trasfigurazione della famosa *epoché* fenomenologica di Husserl – è indubbiamente di fondamentale importanza, come testimonia tragicamente la sua messa in crisi negli eventi storici dell'epoca. Ma esso, ed anche questo ce lo dicono quegli stessi eventi, non è né autosufficiente, né definitivo, né risolutivo.

Il *logos* filosofico, dunque, è sterile ed inetto; la dimensione che prende corpo nel mito è crudele ed insensata: dove dirigersi per cercare una via d'uscita? Gli scritti levinasiani antecedenti alla prima guerra mondiale non sono in grado di trovare una risposta a questa domanda. Il loro programma provvisorio ed il loro motto si condenseranno dunque nel proposito di mettere in atto un'urgente *evasione* dall'essere e dalla sua stretta violenta e soffocante, un'evasione per il momento ancora apparentemente senza meta e senza speranza²⁰.

7. Reinterpretazione della differenza ontologica

La ricerca levinasiana dell'immediato dopoguerra è invece pienamente in grado di offrire un'articolata ed argomentata proposta filosofica costruttiva, i cui tratti più generali possono ormai essere considerati, in linea di massima, come definitivi, nonostante le oscillazioni e le dislocazioni teoretiche, anche di una certa entità, che si produrranno ancora nell'itinerario teoretico successivo del nostro filosofo. La riflessione sul sacro pagano e sul mito, che, come abbiamo visto, ha giocato un ruolo decisivo nel «colpo di scena» ontologico verificatosi nel pensiero levinasiano d'anteguerra, viene ora riassorbita e contestualizzata, come una sua dimensione particolare, proprio all'interno di quella nuova comprensione dell'essere ch'essa aveva contribuito a modellare.

La meditazione sull'essere elaborata da Lévinas nell'immediato

²⁰ La prospettiva teoretica in questione trova la sua formulazione nel già citato *De l'évasion* del 1935.

dopoguerra²¹, sulla quale è necessario soffermarci ora brevemente, assume un'inclinazione fortemente tragica, che riflette in maniera trasparente, dal suo particolare punto di vista, gli incubi suscitati dalla storia recente, in una prospettiva filosofica più o meno consapevolmente ed intenzionalmente stravolgente rispetto alle parallele proposte speculative heideggeriane²². Essa precisa e sviluppa, con una sua propria intrinseca coerenza, la linea di pensiero già profilatasi lungo tutto il decennio precedente il secondo conflitto mondiale, prendendo atto, in particolare – e traendone anche le debite conseguenze –, della svolta traumatica maturata intorno alla metà, circa, di questo stesso decennio, nei modi e per le ragioni che abbiamo appena tentato di mettere a fuoco.

La *differenza* heideggeriana fra *l'essere* e *l'essente*, considerata da Lévinas fin dallo scorcio degli anni Quaranta come «la cosa più profonda di *Sein und Zeit*» (*Le Temps et l'Autre*, ed. 1948 cit., p. 133), viene compresa dal nostro pensatore come l'intervallo abissale – filosoficamente decisivo – che separa radicalmente e, insieme, congiunge ed articola sotterraneamente *l'evento* o *l'atto* dell'essere, colto nel suo prodursi cinetico, nel suo accadere – quello, per intenderci, che si traduce linguisticamente nella forma grammaticale dell'infinito del *verbo* «essere» – e gli *esseri* determinati che *sono*, gli esistenti – soggetti ed oggetti, persone e cose –, i quali si riflettono linguisticamente nel *participio* presente *sostantivato* del verbo *essere*. Nello spazio di questo in-

²¹ I documenti fondamentali della riflessione ontologica levinasiana dell'epoca sono dati principalmente dai già citati *De l'existence à l'existant*, e *Le Temps et l'Autre*. Ma si veda anche il più tardo ed importantissimo manifesto programmatico sull'argomento contenuto in: *L'ontologie est-elle fondamentale?*, apparso in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 1, janvier-mars, pp. 88-98, ripreso in: E. LÉVINAS, *Entre nous*, cit., pp. 13-24 (la prima trad. it. del saggio in questione è apparsa, a cura di F. P. Ciglia, in: E. LÉVINAS, *Nomi Propri*, Marietti, Casale Monferrato, 1984, pp. 163-173; lo stesso saggio è poi contenuto in altra traduzione anche nell'ed. it. cit. di *Entre nous*).

²² In *De l'existence à l'existant*, cit., Lévinas scrive: «Se, all'inizio, le nostre riflessioni si ispirano, in larga misura – per la nozione dell'ontologia e della relazione che l'uomo intrattiene con l'essere – alla filosofia di Martin Heidegger, esse sono dominate da un bisogno profondo di abbandonare il clima di questa filosofia e dalla convinzione che non è possibile uscirne nella direzione di una filosofia che si potrebbe qualificare come pre-heideggeriana» (op. cit., p. 19). In uno dei passaggi decisivi di *Autrement qu'être*, cit., rifacendo per l'ennesima volta i conti con la filosofia heideggeriana, Lévinas scrive: «Queste righe e quelle che seguono debbono molto a Heidegger. Deformato e mal compreso? Per lo meno questa deformazione non sarà stata una maniera per rinnegare il debito, né questo debito una ragione per dimenticare» (op. cit., p. 49, nota n. 28).

tervallo cruciale vengono dunque alla luce un evento d'essere che, in qualche modo, precede o addirittura prescinde da qualsiasi essente determinato e, insieme, un essente che, proprio in quanto *essente*, è, in un certo senso, una modulazione o una introflessione dell'essere, nel quale esso è *gettato*, dal quale emerge ed a cui, a suo modo, *partecipa*. La lezione heideggeriana avrebbe avuto appunto il merito di rieducare l'orecchio occidentale, divenuto sordo da lungo tempo nei confronti di tutto ciò che *non è ente*, a cogliere di nuovo ed a valorizzare filosoficamente la vibrazione e la risonanza ontologica che accompagnano costantemente e circondano, in una sorta di aura inafferrabile, l'apparizione dell'essente; quella vibrazione e quella risonanza che mettono radicalmente in discussione la nettezza «architettonica» dei contorni di questo stesso essente, sfumando in una «fosforescenza» crepuscolare il deciso chiaroscuro fenomenologico della luce che da esso promana. Nella prospettiva della differenza ontologica, dunque, la solida e tranquilla *sostanzialità* dell'essente – il suo carattere grammaticalmente *sostantivo* – ricomincia a risuonare ed a vibrare ontologicamente fino a disfarsi, inabissandosi nuovamente nella *transitività* della corrente *verbale* da cui essa era emersa. Il «luore» che filtra fiocamente dall'apertura illuminata dell'essere – dalla heideggeriana «radura del bosco» (*Lichtung*) – viene così ad assumere una connotazione sinistra, fino a drammatizzarsi acutamente, in un'interpretazione che ne sfigura profondamente i tratti originari. L'orizzonte dell'essere, infatti, che, nella prospettiva heideggeriana, conferiva, esso solo – in una radicale metamorfosi della *Sinngebung* soggettiva di Husserl –, un *sensò* ed una *consistenza* agli essenti che vi si profilavano, viene a perdere, nella rilettura levinasiana, proprio questa sua preziosa vocazione essenziale. Lo spazio dischiuso dalla differenza ontologica si assume ormai solo più la funzione dinamica di svelare e di sottolineare crudamente la radicale *infondatezza* e perciò la profonda ed irrimediabile deficienza di *sensò* degli essenti che vengono alla luce nel suo interno. Di qui la comprensione levinasiana del *Sein im allgemeinen* di Heidegger nei termini di un'oscura e spaventosa *esistenza senza esistente*, di un *c'è (il y a)* anonimo ed impersonale²³, che

²³ Non ci è certamente possibile, in questa sede, tornare a perlustrare in dettaglio il complesso e suggestivo tessuto metaforico che sostanzia le descrizioni, per così dire, *sub-fenomenologiche* dell'essere, compreso da Lévinas in chiave di *esistenza senza esistente* o di *il y a*. Ci limitiamo a rinviare, a questo proposito, alle nostre anali-

circonda da tutti i lati, come una sorta di terra bruciata e maledetta, la precaria personalità oggettuale degli essenti che ne emergono miracolosamente e temporaneamente, e che sono destinati tuttavia a restarvi perennemente in bilico, sotto la minaccia di una sempre possibile ricaduta nel gorgo violento dell'essere.

Al centro della tragedia ontologica inscenata dalla meditazione levinasiana della seconda metà degli anni Quaranta, tuttavia, non si colloca tanto *l'essere in generale*, quanto piuttosto *l'essente* per eccellenza, cioè, per il nostro pensatore, la soggettività umana, compresa in termini di *ipostasi (hypostase)*²⁴, nel senso tecnico-linguistico dell'espressione, che si usa in francese, fra l'altro, per indicare la migrazione di una parola da una certa categoria grammaticale ad un'altra totalmente differente. La figura teoretico-grammaticale dell'*ipostasi* – in questo caso la sostantivazione del verbo «essere» – vuole esprimere appunto l'erom-pere dell'essente umano dall'essere, da cui questo stesso essente si distacca nel momento in cui, in quanto *sostantivo* e *sostanza*, ne arresta e ne solidifica l'incessante scorrere *verbale*, ma in cui resterà tuttavia per sempre ambiguamente o «anfibicamente» invischiato. In questo contesto, la soggettività umana ha il significato e la funzione, in cui si risolve completamente, di formulare e di incarnare un'impellente *domanda di senso*, emergente *inesplicabilmente*, cioè senza che se ne possa conoscere radicalmente il *perché*²⁵, dall'assurdità radicale dell'essere, una domanda di senso che reclama imperiosamente di essere soddisfatta, ormai oltre ed al di là e – si potrebbe ben dire – *nonostante* la radicale insensatezza del suo pur insopprimibile fondo ontologico. L'itinerario levinasiano d'anteguerra dal *logos* filosofico alle radici ontologico-esistenziali della soggettività umana ha confermato dunque il suo tragico approdo estremo, che è stato però precisato e messo a fuoco, nella seconda metà degli anni Quaranta, molto più esattamente rispetto al periodo prece-

si sviluppate in *L'Essere, il Sacro e l'Arte negli esordi filosofici di Emmanuel Lévinas*, apparso in «Archivio di Filosofia», n. 1-2, 1982, pp. 249-280, e poi confluito in versione più ampia nel nostro vol. già cit. *Un passo fuori dall'uomo*, alle pp. 53-91.

²⁴ Si vedano, in proposito: *De l'existence à l'existant*, cit., p. 107 e segg. e *Le Temps et l'Autre*, ed. 1948 cit., p. 140 e segg.

²⁵ La meditazione levinasiana sulla nozione di «creazione», indagata con strumenti esclusivamente filosofici – senza, cioè, il ricorso ad alcun dato «rivelato» – tenta di problematizzare questa inesplicabilità, pur senza dissolverla. Si veda, in proposito, il nostro: *Creazione e differenza ontologica nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, in «Archivio di Filosofia», n. 2-3, 1985, pp. 217-244, poi ripreso nel già cit. *Un passo fuori dall'uomo*, alle pp. 95-114.

dente, e proprio da questo approdo estremo dovrà ripartire la ricerca del nostro filosofo verso una direzione assolutamente nuova.

8. *Il mito nell'orizzonte del sacro*

La nuova riflessione levinasiana sul sacro «paganico» e sul mito, pur all'interno di un quadro teoretico generale molto più ampio ed articolato, continua tuttavia a svilupparsi, nel quindicennio successivo alla guerra, lungo la stessa linea interpretativa già tracciata con una certa sicurezza nel periodo pre-bellico, offrendo una valutazione complessiva dei suoi oggetti sostanzialmente analoga a quella formulata in precedenza. La dimensione del sacro «paganico» e del mito viene ora collocata molto più esplicitamente all'interno dell'orizzonte ambiguo e minaccioso dell'essere, alla cui vertigine ed al cui orrore essa offre, insieme alla dimensione dell'arte, con la quale è significativamente gemellata, uno degli accessi privilegiati. Un'importante novità dell'approccio levinasiano all'argomento è data tuttavia dall'utilizzazione di una inedita chiave di lettura di carattere etno-antropologico, la quale viene a confermare e ad approfondire da una diversa prospettiva le intuizioni già sviluppate in precedenza, in un quadro interpretativo indubbiamente originale, nel quale, pur senza un'esplicita teorizzazione e problematizzazione della circostanza, vengono ormai integrati in un'unica ed inscindibile unità sia il sacro «storico», tramandoci dall'antichità, sia il sacro, per così dire, «selvaggio», oggetto, all'epoca, di un intenso dibattito non solo scientifico-specialistico.

Gli studi di L. Lévy-Bruhl sulla mentalità primitiva, ad esempio, nei quali, come già si accennava sopra (v. la precedente nota n. 2), il nostro pensatore scorge un'implicita e suggestiva «filosofia dell'essere», sembrano offrire innanzitutto, pur da un punto di vista particolare, un'interessante conferma a quella comprensione dello statuto *topico* reciproco del *logos* filosofico e del *mythos* che aveva orientato i primissimi passi della ricerca filosofica del nostro pensatore. L'analisi del pensiero primitivo sembra dimostrare, infatti, che la razionalità occidentale, della cui eccellenza Lévy-Bruhl è ancora pienamente convinto²⁶, non

²⁶ L'opera dell'etnologo, afferma Lévinas in *Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine*, cit., che «è legata così strettamente ai secoli XVIII e XIX, non riconosce una dignità superiore a quella dell'intelletto, che la scienza – se non altro come lettura fedele dei fatti – appunto manifesta. Alla giurisdizione della scienza si sottomettono i

costituisce tuttavia la dimensione prima ed originaria dell'umano²⁷. Lévy-Bruhl, secondo Lévinas, distrugge il carattere assoluto ed il primato dell'«atteggiamento cognitivo» «dimostrando che la rappresentazione non è il gesto originario dell'anima umana, ma una scelta, e che la *mens*, che pretende di essere sovrana, si fonda su una *mentalità*» (Lévy-Bruhl..., ed. 1957 cit., p. 567). «La nozione di mentalità, prosegue Lévinas, consiste nell'affermare che lo spirito umano non dipende soltanto da una situazione esteriore... ma che esso è *in se stesso* dipendenza, che esso emerge da un'ambivalente possibilità di volgersi verso le relazioni concettuali o di restarsene nei rapporti di partecipazione [mistica], che *anteriamente* alla rappresentazione esso è impegnato in maniera coinvolgente nell'essere, che esso vi si *orienta*, che si identifica con quest'orientamento prima ancora di scegliere il sapere, il quale è un modo di quest'orientamento» (ivi, p. 568; corsivi dell'autore). Perciò «il movimento verso l'oggetto si fonda su un movimento più profondo che, nella mentalità del primitivo, è più visibile che nella nostra» (ivi). «Così, conclude Lévinas, si dischiude la prospettiva su questo nuovo tipo di eventi che si giocano al di sotto della rappresentazione, ma che restano in rapporto con l'essere» (ivi).

L'evento del sacro, dunque, situato come *al di sotto* ed *anteriamente* rispetto alla parola filosofica occidentale, cioè, in definitiva, come al suo *fondamento*, dischiude una dimensione completamente nuova, che viene messa esplicitamente in strettissima relazione con l'orizzonte dell'essere, perlustrato in quegli stessi anni da Lévinas in un confronto sempre più aspramente polemico con l'ontologia heideggeriana. Questa nuova dimensione configura una sorta di oscuro ed impressionante «antiuniverso» (Lévy-Bruhl..., cit., p. 564), inteso, con una metafora meteorologica, come un'atmosfera o un clima, o anche come un campo di forze, che, nella sua fluidità assoluta, si trova assolutamente *al di qua* dell'essere scultoreo ed architettonico emergente dall'universo fenomenologico intenzionato dalla razionalità occiden-

concetti fondamentali di ogni pensiero, metafisico o primitivo. La mentalità primitiva è incomparabilmente inferiore... alla mentalità che se ne è liberata. Solo quest'ultima possiede la meravigliosa efficacia che si attribuiva nel XVIII secolo "ai lumi"» (art. cit., ed. 1957, p. 556).

²⁷ «Questo intellettualismo [di Lévy-Bruhl], scrive Lévinas, rifiuta tuttavia la ragione intesa come facoltà dell'a priori e come dominatrice dell'esperienza: l'esistenza di una mentalità primitiva mette in discussione la ragione compresa come legislatrice del mondo e come più antica di esso» (Lévy-Bruhl..., ed. 1957 cit., pp. 556-557).

tale. «La sostanza, scrive infatti Lévinas, dalla metafisica di Aristotele in poi, disegna la struttura ultima ed intima dell'essere... Essa non introduce soltanto un'idea di permanenza e di solidità, ma anche quella di una "polarizzazione" dell'esperienza e di un dominio esercitato dalla sostanza sugli attributi e sulle azioni. L'essere può essere tematizzato dal pensiero e, in questo senso, concepito, colto» (ivi, p. 562). Nell'orizzonte del sacro «selvaggio», invece, la sostanza si «desostanzializza» radicalmente in un brulichio diffuso di forze misteriose, di presenze occulte ed anonime, di influenze inafferrabili, che si intrecciano, si fondono e si confondono in un'«interpenetrazione» o in una «consustanzialità» assolute e generalizzate. Queste potenze anonime, che, come scrive Lévinas citando direttamente Lévy-Bruhl, «fluttuano, si irraggiano, per così dire, provenendo da una regione inaccessibile», «non si inseriscono» più «all'interno di una forma sostanziale», e «non sono neppure volontà di soggetti che si rivelano» (ivi, p. 563). Di qui la nozione di *partecipazione*, che costituisce il punto di forza dell'appropriazione e della reinterpretazione levinasiana degli studi di Lévy-Bruhl. «Per questa mentalità [primitiva], scrive Lévinas citando ancora l'antropologo, esistere significa partecipare ad una forza, ad un'essenza, ad una realtà mistica» (ivi, p. 561), significa essere esposti «alla minaccia diffusa della stregoneria», o significa, ancora, «presenza in un clima, nella notte dell'essere che incombe e spaventa, e non presenza *di fronte* alle cose» (ivi, p. 564). In questo contesto, insieme alla sostanza, frana e si dissolve l'ultima parvenza di *identità* degli essenti. «Nella partecipazione mistica, radicalmente distinta dalla partecipazione platonica ad un genere, scrive Lévinas, l'identità dei termini si perde. Essi si spogliano di ciò che costituisce la loro stessa sostantività. La partecipazione di un termine all'altro non accade nella comunità di un attributo: un termine è *l'altro*. L'esistenza *privata* di ciascun termine, dominata dal soggetto che è, perde questo carattere privato e ritorna ad un fondo indistinto; l'esistenza dell'uno sommerge l'altro e, per ciò stesso, non è più l'esistenza dell'uno. Noi riconosciamo in essa *l'il y a*» (*De l'existence à l'existant*, cit., p. 99)²⁸.

²⁸ Proprio in riferimento alla nozione di *partecipazione*, tuttavia, Lévy-Bruhl, a differenza del nostro pensatore, distingue nettamente la mitologia classica, chiamata anche «colta», da quella primitiva, fino, addirittura, a contrapporle reciprocamente. Secondo Lévy-Bruhl, infatti, nella mitologia classica, già sostenuta ed articolata da un impianto logico, la «partecipazione mistica» è ormai soppiantata da una forma incipiente di razionalità. Si veda in proposito: L. LÉVY-BRUHL, *La mitologia primitiva*,

L'accento al *c'è* (*il y a*) anonimo ed impersonale, ed ora anche *senza identità*, che, come si è visto, costituisce, nell'immediato dopoguerra, la cifra dominante della rilettura levinasiana dell'ontologia heideggeriana, esplicita, senza possibilità di equivoco, la saldatura operata dal nostro pensatore fra l'orizzonte del sacro e quello dell'essere, e, in particolare, la comprensione del sacro nella prospettiva della differenza ontologica.

Ma non è certo la sorte degli essenti mondani all'interno della partecipazione mistica al sacro «selvaggio» ciò che sta a cuore a Lévinas in via prioritaria, quanto piuttosto quella dell'essente umano, che, nonostante la severa polemica antihusserliana del nostro pensatore, continua a restare, per lui, il fondamento degli essenti mondani. «Il numinoso o il sacro, scrive infatti Lévinas, ingloba l'uomo e lo trascina al di là dei suoi poteri e dei suoi voleri. Ma una vera libertà resta offesa da queste eccedenze incontrollabili. Il numinoso annulla i rapporti fra le persone, nel momento in cui fa partecipare gli esseri, sia pure nell'estasi, ad un dramma non voluto da questi esseri, ad un ordine nel quale essi si inabissano... Il sacro che mi ingloba e mi trascina è violenza»²⁹. Nell'estasi mistica e nell'orrore religioso di fronte all'evento del «numinoso» inteso come *mysterium tremendum*, si produce, in definitiva, una radicale

trad. it. di S. Lener, Newton Compton, Roma, 1973, p. 16 e p. 287 (l'originale francese era stato pubblicato nel 1935).

²⁹ E. LÉVINAS, *Difficile Liberté*, 2^a ed. cit., p. 29 (la citazione è tratta da uno scritto pubblicato per la prima volta con il titolo: *L'homme à éduquer d'après la sagesse juive*, nella Rivista «Tioumliline», I, 1957, pp. 25-39, e poi confluito, con il nuovo titolo: *Une religion d'adultes*, nelle due edizioni di *Difficile Liberté*).

Contro la magia e l'orrore del sacro, Lévinas farà valere, come si vedrà, le ragioni di un sano ateismo, che costituisce, paradossalmente, l'unica premessa veramente adeguata per l'approccio alla vera trascendenza. «Mettersi in rapporto con l'assoluto da atei, scrive infatti Lévinas in *Totalité et Infini*, significa accogliere l'assoluto purificato dalla violenza del sacro. Nella dimensione di elevazione nella quale si presenta la sua santità – cioè la sua separazione – l'infinito non brucia gli occhi che si volgono verso di lui. L'infinito parla, non ha il formato mitico a cui non è possibile accostarsi di fronte e che terrebbe prigioniero l'io nelle sue reti invisibili. L'infinito non è numinoso: l'io che gli si accosta non è né annientato dal contatto con lui, né trasportato fuori di sé, ma resta separato e mantiene le distanze. Solo un essere ateo può entrare in rapporto con l'Altro e subito *svincolarsi* da questa relazione. La trascendenza si differenzia da un'unione con il trascendente per partecipazione. La relazione metafisica – l'idea dell'infinito – mette in rapporto con un noumeno che non è un *numen*... L'idea dell'infinito, la relazione metafisica è l'alba di un'umanità senza miti. Ma, la fede purificata dai miti, la fede monoteistica, presuppone di per se stessa l'ateismo metafisico» (op. cit., pp. 49-50; corsivo dell'autore).

spersonalizzazione dell'uomo, di cui la dissoluzione degli essenti costituisce soltanto un significativo ed inquietante epifenomeno. E se questa spersonalizzazione, sempre possibile, ci offre indubbiamente preziose informazioni sull'essenza dell'uomo e sulla estrema fragilità e precarietà della *domanda di senso* con la quale l'essente umano si identifica totalmente, essa non può certamente pretendere, d'altra parte, di costituire, di per se stessa, una qualche risposta a questa stessa domanda. Il sacro pagano appare, dunque, in questa prospettiva, come una dimensione profondamente ed irrimediabilmente antiumanistica, perché intrinsecamente violenta, annientando alla radice ogni consistenza personale degli esseri che vi risultano coinvolti.

Ma all'interno del sacro pagano non si produce soltanto la soppressione dell'essente umano e degli essenti intramondani. «L'impersonalità del sacro nelle religioni primitive, che per Durkheim è il Dio "ancora" impersonale, donde nascerà un giorno il Dio delle religioni evolute, descrive, secondo Lévinas, al contrario, un mondo nel quale nulla prepara l'apparizione di un Dio» (*De l'existence...*, cit., p. 99). La nozione del sacro primitivo, di un sacro anonimo e muto, «che non è né un oggetto, né una persona che parla» (*Lévy-Bruhl...*, cit., p. 562), e che viene perciò situato «assolutamente al di qua della Rivelazione, al di qua della luce» (ivi), non configura, dunque, affatto un'esperienza che apre al divino, magari in una forma ancora rozza ed incoativa, poiché essa riconduce, piuttosto, paradossalmente, «all'assenza di Dio» (ivi)³⁰.

³⁰ La questione della tensione fra la dimensione del *sacro* e quella del *divino*, che in Lévinas si fa frattura radicale ed insanabile, ha, d'altra parte, una storia ben precisa ed abbastanza consistente all'interno della riflessione filosofico-religiosa moderna e contemporanea. Alcuni momenti particolarmente esemplari di questa storia costituiscono l'oggetto dello studio di P. DE VITIIS, dal titolo: *Il sacro e il divino*, in «Idee», n. 19, 1992, pp. 3-11, che contiene anche qualche riferimento alla posizione di Lévinas sull'argomento. «Recentemente, scrive De Vitiis, si è manifestata la tendenza, in filosofia della religione, non solo a porre in tensione il sacro e il divino, ma addirittura a contrapporli. Possiamo fare, a questo proposito, l'esempio di Lévinas per il quale il sacro è apparentato alla magia che crea soltanto una vuota apparenza, un nulla delle cose, e che si configura in diversi modi che vanno da una emozionalità intrisa di risonanze sessuali fino ad una falsa interiorizzazione e spiritualizzazione del religioso, che non lo purifica ma lo svuota» (art. cit., p. 5). In riferimento alla più generale tendenza che trova in Lévinas un'espressione esemplare, De Vitiis osserva: «Dobbiamo dire... che mentre la *distinzione* fra il sacro e il divino ci sembra fondamentale e indispensabile – così come anche la tensione –, la *scissione* fra di essi ci suscita, invece, qualche perplessità e qualche problema» (ivi). La contrapposizione del *santo*, inteso da Lévinas in termini etici (v., in proposito, la successiva nota n. 31), al

In queste parole indubbiamente sorprendenti, nelle quali risuona in maniera abbastanza trasparente, e con modalità nuove ed inedite, l'eco della polemica antichissima, condotta dalla particolare sensibilità religiosa ebraica contro il «paganesimo»³¹, è già contenuta una valutazione molto precisa della dimensione del sacro, una valutazione che, tuttavia, viene anche esplicitata in termini inequivocabili. «Se le analisi di Lévy-Bruhl, osserva infatti Lévinas, hanno aiutato ad elaborare» dei concetti, come quelli dell'«esperienza emozionale» e della «partecipazione», «nei quali il pensiero moderno, ateo e religioso, ha trovato degli stimoli ed un alimento per un'estensione della nozione

sacro, si chiede infatti De Vitiis, «non finirà per implicare un'accentuazione unilaterale degli aspetti etici della religione, e quindi una perdita della specificità di essa rispetto all'etica, specificità rilevabile anche fenomenologicamente?» (ivi, pp. 5-6).

La complessa problematica dei rapporti fra il *sacro* ed il *divino*, questa volta in riferimento alla meditazione heideggeriana, ritorna, poi, come uno dei nuclei tematici fondamentali, in un altro e più recente lavoro dello stesso De Vitiis, dal titolo: *Il problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma, 1995, dove, alle pp. 39-40, nota n. 71, si può trovare un accenno all'interpretazione levinasiana dell'approccio di Heidegger alla questione del divino.

³¹ Lo sforzo dell'ebraismo, scrive Lévinas in un testo del 1957 che abbiamo già avuto occasione di citare, «consiste nel comprendere... [la] santità di Dio in un senso che rompe con il significato numinoso di questo termine, quale appare nelle religioni primitive, nelle quali i moderni hanno spesso voluto vedere la fonte di ogni religione. Per questi pensatori, l'impossessarsi dell'uomo da parte di Dio, l'entusiasmo, sarebbe la conseguenza della santità o del carattere sacro di Dio, l'alfa e l'omega della vita spirituale. L'ebraismo ha disincantato il mondo, ha rotto con questa pretesa evoluzione delle religioni a partire dall'entusiasmo e dal sacro. L'ebraismo resta estraneo a qualsiasi ritorno offensivo di queste forme di elevazione umana. Esso le denuncia come l'essenza dell'idolatria... Il monoteismo ebraico non esalta una potenza sacra, un *numen* che trionfa di altre potenze numinose, ma che partecipa ancora della loro vita clandestina e misteriosa. Il Dio degli ebrei non è il superstite degli dèi mitici... Il monoteismo segna una rottura con una certa concezione del sacro. Esso non riunifica, né gerarchizza questi dèi numinosi e numerosi, ma li nega. Nei confronti del divino che essi incarnano, esso non è altro che ateismo. Qui l'ebraismo si sente molto vicino all'Occidente, voglio dire, alla filosofia» (*Une religion d'adultes*, in *Difficile Liberté*, 2^a ed. cit., pp. 29-30).

Alla dimensione del *sacro* «pagano» e del mito, Lévinas contrapporrà nettamente quella del *santo*, che si differenzia radicalmente dalla prima per il suo carattere intrinsecamente etico. Si veda, a questo proposito, tutta la sezione di *Difficile Liberté*, cit., intitolata significativamente: *Au-delà du pathétique* (2a ed. cit., pp. 15-80), e l'intera prospettiva delineata nella raccolta successiva, dal titolo emblematico: *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Éd. De Minuit, Paris, 1977 (si vedano, tuttavia, in particolare, le pp. 82-121; trad. it. di O. M. Nobile Ventura: *Dal Sacro al Santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Città Nuova, Roma, 1985).

stessa di Ragione», esse sono anche venute, tuttavia, «a solleticare una nostalgia per forme sorpassate e retrograde» (*Lévy-Bruhl...*, cit., p. 569). «Il rinnovamento della mitologia, egli prosegue, l'elevazione del mito alla dignità di pensiero superiore da parte dei pensatori laici, la lotta, nell'ambito della religione, contro ciò che si chiamava prima la spiritualizzazione del dogma e della morale, esprime qualcosa di più di un'estensione della ragione: un ritorno puro e semplice alla mentalità primitiva» (ivi). La conclusione del discorso tenta, infine, di abbozzare una spiegazione del ritorno massiccio del sacro pagano nella cultura contemporanea, e tenta anche di dischiudere, nella forma di una domanda retorica, una prospettiva alternativa. «Questa nostalgia, scrive infatti Lévinas, si spiega forse con le insufficienze della ragione tecnica e con le catastrofi ch'essa ha scatenato³². Ma la

³² L'atteggiamento della riflessione filosofica levinasiana nei confronti della razionalità scientifica e tecnologica è, a differenza di quello che accade nell'ambito della meditazione heideggeriana sullo stesso argomento, sempre sostanzialmente positivo. La tecnologia occidentale, nata da un processo di secolarizzazione del paganesimo antico, ha, secondo Lévinas, il suo valore e la sua importanza, nonostante le sue contraddizioni, i suoi limiti ed i pericoli mortali iscritti in essa. «Essa, scrive Lévinas in uno dei testi della piena maturità più espliciti ed esemplari in proposito, distrugge gli dèi pagani e la loro falsa e crudele trascendenza. Grazie ad essa certi dèi – piuttosto che Dio – sono morti; certe potenze misteriose degli elementi nelle profondità del mondo o dell'Anima, suscitano il riso nonostante la loro superbia o il loro segreto...: dèi dell'orgoglio e della dominazione, dèi della congiunzione astrologica e del *fatum*, dèi della terra d'origine e del sangue, inalterabili come la traiettoria dei corpi celesti – dèi locali e dèi del luogo e del paesaggio e dei terreni incrollabili, tutti quegli dèi che “quaggiù sulla terra o nelle acque al di sotto della terra”, nelle acque che dormono – le acque peggiori! – sotto la coscienza, riflettono o ripetono, nell'angoscia o nel terrore, gli dèi visibili dei cieli» (*Sécularisation et faim*, in «Archivio di Filosofia», n. 2-3, 1976, p. 107). Perciò «la tecnica, che li spoglia della loro divinità, che ci insegna... che questi dèi sono parti del mondo, cioè cose, e che le cose non sono, dopotutto, gran cosa... che bisogna riderne piuttosto che piangere davanti ad essi, la tecnica secolarizzatrice si iscrive fra i progressi dell'intelligenza umana... anche se non ne costituisce lo scopo» (ivi). In questa prospettiva, la mitologizzazione della scienza, per Lévinas, non costituisce una semplice ricaduta all'indietro. «La luna, egli scrive provocatoriamente nello stesso contesto, non è niente più che una roccia e non può più essere oggetto di culto. Ma l'astronauta è un semidio. Certo, ma per lo meno 50% sono così secolarizzati! E bisogna vedere da vicino se l'altra metà di questa falsa divinità è sacra nello stesso senso degli idoli precedenti allo sviluppo delle tecniche, se gli uomini che plaudono al coraggio dell'astronauta non conservano la loro lucidità» (ivi). Il senso ultimo della tecnica viene tuttavia individuato da Lévinas, nello stesso testo, nella sua capacità di offrire un sostegno all'adempimento della *responsabilità etica* scaturente dall'imperativo di nutrire un'umanità sempre più numerosa e in via di sviluppo.

civiltà generata dal monoteismo non è forse capace di dare una risposta a questa crisi con un orientamento liberato dall'orrore dei miti, dai turbamenti ch'essi provocano negli animi e dalle crudeltà ch'essi perpetuano nei costumi?» (ivi). L'appello alle risorse interne della «civiltà generata dal monoteismo», in un pensatore già prima d'allora – e molto più in seguito – aspramente critico nei confronti dell'intera tradizione, non solo filosofica, dell'Occidente, sembra condensare in sé e rivelare allusivamente il senso complessivo di un caratteristico itinerario concettuale. La solidarietà piena ed appassionata di Lévinas con un intero movimento di pensiero che tenta una radicale messa in discussione dell'autosufficienza del *logos* filosofico occidentale si interrompe e si ritrae sgomenta di fronte ad alcuni esiti particolari di questo stesso movimento di pensiero, fin troppo crudamente esplicitati dalla storia più recente. Non resta altro da fare, allora, che tornare ad interrogare le primissime scaturigini della civiltà in questione – le sue scaturigini monoteistiche, appunto – per verificare la loro capacità di offrire prospettive nuove per l'oggi, in grado forse di sopravanzare le patenti insufficienze e gli altrettanto patenti travimenti di questa stessa civiltà.

9. Il mito nell'orizzonte dell'arte

Il tema del mito, tuttavia, non viene toccato da Lévinas, nel quindicennio successivo alla Seconda Guerra Mondiale, soltanto all'interno del suo approccio alla questione del sacro, poiché esso ricorre invece, più d'una volta e con una funzione specifica, anche nel contesto della meditazione sull'arte, che il nostro pensatore comincia a sviluppare più o meno nello stesso lasso di tempo³³. Come si è accennato in pre-

³³ Il documento più importante della meditazione levinasiana sull'arte nel dopoguerra è dato dal saggio, in qualche modo programmatico, dal titolo: *La réalité et son ombre*, apparso in «Les Temps Modernes», n. 38, novembre, 1948, alle pp. 771-789 (trad. it. a cura di F.P. Ciglia, in *Nomi Propri*, cit., pp. 174-190), il cui contenuto era stato anticipato dalle osservazioni sviluppate nelle pp. 83-92 di *De l'existence à l'existant*, cit. In epoche successive Lévinas è tornato nuovamente sull'argomento, non senza modificazioni anche di un certo rilievo della sua prospettiva estetica, nei saggi raccolti in *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier, 1975, e in *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976 (trad. it. *Nomi Propri*, cit.). Ma altre osservazioni, talvolta anche di una certa rilevanza, sono disseminate in parecchi testi levinasiani della maturità.

Sul tema della meditazione estetica di Lévinas si vedano ancora, oltre al nostro saggio già cit. dal titolo *L'Essere, il Sacro e l'Arte...*, i Capitoli Secondo e Quinto del

cedenza, la dimensione dell'arte viene situata da Lévinas accanto a quella del sacro, nella prospettiva della differenza ontologica, e viene perciò compresa come uno dei luoghi fondamentali nei quali può affiorare e rendersi percettibile quell'oscuro e caotico fondo ontologico che soggiace al *cosmos* fenomenologico accessibile all'esperienza quotidiana ed alla riflessione filosofica. In forme e con modalità peculiari ed in parte differenti rispetto a ciò che accade nell'evento del sacro, dunque, ma con risultati del tutto analoghi, l'arte torna ad immergerci ancora una volta all'interno di quell'inafferrabile atmosfera di *essere* da cui gli *essenti* mondani e l'*essente* umano, proprio in quanto tali, si sono affrancati nel momento in cui si sono affacciati alla luce del mondo, cancellando accuratamente, ma solo provvisoriamente, le tracce della loro inconsistenza originaria e della loro provenienza. All'interno dell'opera d'arte, gli essenti mondani vengono, in un certo senso, sradicati dalla loro tranquilla ed ovvia contestualizzazione *mondana*, vengono sottratti al ricco e complesso circuito dei significati e dei valori entro cui sono inseriti nella nostra vita quotidiana, fino ad essere restituiti al loro *esotismo* originario. La sintesi oggettuale che tiene saldamente insieme le componenti sensibili dell'essente all'interno del mondo vien fatta esplodere dai procedimenti estetici, che riducono l'oggetto ad un ammasso di colori, di linee, di volumi, di suoni, sussistenti ciascuno per proprio conto e dotati di un'intensa ed accattivante suggestione proprio a causa della loro reciproca indipendenza. L'essente si desostanzia così in pura qualità, si trasforma in aggettivo o in avverbio, fino a tornare ad inabissarsi nella risonanza verbale che lo costituisce originariamente. Ma anche al soggetto umano, prima ancora dell'essente mondano, tocca, nell'ambito dell'arte, una sorte analoga. L'artista, infatti, ispirato o invasato dalla musa o dal dio, espropriato della sua personalità e della sua volontà, non sa più quello che dice e quello che fa, ridotto a puro strumento di un evento che lo supera; il fruitore dell'opera d'arte già costituita, d'altra parte, è come sopraffatto e travolto dalla magia del ritmo e della musicalità dell'opera stessa, che, in un certo senso, si appropria di lui e lo soggioga, in una situazione particolare, che ricorda molto da vicino la nozione di *partecipazione* di Lévy-Bruhl ed i riti estatici del sacro primitivo.

All'interno di questo contesto interpretativo, l'arte antica e l'arte

primitiva risultano strettissimamente imparentate, in un nesso di sostanziale consanguineità, rispettivamente, con ciò che abbiamo denominato sopra il sacro «storico» ed il sacro «selvaggio», mentre l'arte moderna e contemporanea assume la fisionomia di una sorta di singolare re-sacralizzazione e re-mitizzazione del mondo, che si producono, tuttavia, *posteriormente* alla desacralizzazione ed alla demitizzazione di esso messe in atto dal *logos* filosofico greco-occidentale. L'arte, specie quella contemporanea, per la quale Lévinas nutre manifestamente una predilezione del tutto particolare, può perciò presentarsi, nella meditazione del nostro pensatore, come una sorta di affascinante ed ambigua rinascita post-moderna del sacro (e del mito) «storico» o come un inatteso straripamento del sacro (e del mito) «selvaggio» al di fuori dei suoi confini geografici. La ripresa e l'approfondimento di motivi di pensiero già delineatisi nel periodo anteguerra³⁴ è, su questo punto, particolarmente evidente, anche se il nuovo terreno tematico e la maggiore maturità teoretica finiscono per produrre risonanze ed inflessioni speculative inedite e degne di nota.

La collocazione dell'arte all'interno dello stesso orizzonte nel quale vengono posti sia l'essere concepito come *c'è* impersonale ed anonimo, come *esistenza senza esistente*, sia il sacro «pagano» – «storico» o «selvaggio» –, finisce per dare luogo ad una singolare comprensione di essa, che si muove in una direzione esattamente opposta rispetto a quella che orienta una lunghissima e venerabile tradizione filosofica. L'arte, infatti, considerata tradizionalmente come uno dei vertici sommi della spiritualità umana, come l'apertura di un orizzonte assolutamente altro e trascendente rispetto a quello in cui si muove sia il vivere quotidiano che la tematizzazione filosofica, viene dislocata da Lévinas, al contrario, con un gesto teoretico radicale e non esente da scandalo, per così dire, nei «sotterranei» dell'umano, in una sorta di oscuro e suggestivo limbo ontologico che *precede*, in qualche modo, la dimensione del

³⁴ Qui si delinea indubbiamente un'inquietante analogia fra la chiave interpretativa utilizzata da Lévinas, negli scritti pre-bellici da noi analizzati sopra, per cogliere il senso dell'hitlerismo, compreso allora, come si ricorderà, come una rinascita del paganesimo antico, e quella utilizzata per mettere a fuoco l'essenza dell'arte nei testi dello scorcio degli anni Quaranta. L'analogia in questione, non esplicitata dal nostro pensatore, è sufficiente per evocare la profondità dell'abisso che, ad avviso del nostro pensatore, l'evento dell'arte costeggia continuamente. L'inquietudine per le ambiguità intrinsecamente connesse con la dimensione estetica, d'altronde, è un motivo che, dopo l'Olocausto, ritorna ripetutamente in diversi pensatori ebrei.

mondo e del pensiero. «Disimpegnarsi dal mondo, si chiede infatti Lévinas, significa forse, in ogni caso, andare *al di là*, verso la regione delle idee platoniche e verso l'eterno che domina il mondo? Non si può forse parlare di un disimpegno *al di qua?*» (*La réalité et son ombre*, cit., p. 773; corsivi dell'autore). «Il quadro, prosegue il nostro filosofo, non ci conduce dunque al di là della realtà data, ma, in qualche modo, al di qua. Esso è simbolo alla rovescia» (ivi, p. 779). Più che di un movimento di *trascendenza* in senso proprio, nel caso dell'arte, si deve allora parlare, al contrario, di *trans-discendenza*, un'espressione che, desunta dal lessico filosofico di J. Wahl, e purificata da ogni connotazione immediatamente svalutativa, viene effettivamente utilizzata dal nostro pensatore per precisare, con una metafora spaziale, lo statuto *topico* dell'arte³⁵. L'arte non può dunque avanzare né pretese di carattere *creativo*, nel senso ch'essa creerebbe una realtà nuova ed ulteriore rispetto a quella usuale, né pretese di carattere *rivelativo*, nel senso ch'essa mirerebbe ad una *verità* differente e superiore rispetto a quella del mondo. Essa, infatti, nel momento in cui torna a rituffare gli essenti nella vibrazione dell'essere, ripercorre esattamente a ritroso l'itinerario della creazione, che va dall'essere agli essenti, e nel momento in cui riavvolge in un'inquietante penombra gli essenti venuti alla luce all'interno dell'universo fenomenologico, ripercorre a ritroso anche il movimento della rivelazione³⁶. L'arte come una sorta di paradossale *dis-creazione*, dunque, o come un rispingere gli essenti nell'abisso della loro originaria *latenza* o della loro originaria *non-verità*, nel senso di *non-disvelamento*. Ma proprio qui si manifesta il legame costitutivo fra arte e mito. «Il poeta e il pittore che hanno scoperto il "mistero" e l'"estranità" del mondo in cui abitano tutti i giorni, scrive Lévinas, credano pure di aver superato il reale.

³⁵ «La *transdiscendenza* [*transdescendance*] di cui parla Jean Wahl, scrive Lévinas, separata dal significato etico ch'essa assume nel suo pensiero, concepita in un senso rigorosamente ontologico, può caratterizzare quel fenomeno di degradazione o di erosione dell'assoluto che ci è apparso nell'immagine e nella somiglianza», cioè in alcuni dei procedimenti più importanti che si innescano nell'evento estetico (*La réalité et son ombre*, cit., p. 781). La rilevanza del tema della *transdescendance* nel pensiero di Lévinas è stata sottolineata in particolare in una delle prime monografie che siano state dedicate al nostro pensatore nell'area linguistica francese, cioè nel volume di B. FORTHOMME dal titolo: *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*, La pensée universelle, Paris, 1979 (si vedano, sull'argomento, specialmente le pp. 31-93).

³⁶ «[L'arte] non è diretta a conoscere un tipo particolare di realtà, scrive Lévinas, ma si distacca dalla conoscenza. È l'evento stesso dell'oscuramento, una caduta della notte, un'invasione dell'ombra» (*La réalité et son ombre*, cit., p. 773).

Il mistero dell'essere non è il suo mito. L'artista si muove all'interno di un universo che precede... il mondo della creazione, all'interno di un universo che l'artista ha già superato col suo pensiero e con i suoi atti quotidiani» (*La réalité et son ombre*, cit., p. 779; corsivo nostro). Il mistero – cioè l'al di là, la trascendenza – non appartiene dunque alla dimensione dell'arte, la quale, al contrario, ricolloca il reale in un orizzonte mitico, arcaico, in un certo senso lo mitizza o, meglio, come si diceva sopra, lo re-mitizza. L'arte risuscita, in un certo senso, il mito del reale inteso come mondo *prima* del mondo, o come *pre-mondo*³⁷. Nell'arte, infatti, insiste Lévinas nello stesso contesto, «il mito sta al posto del mistero», «il mondo da portare a compimento» attraverso l'operosità umana e la fatica del concetto – «che è come il muscolo dello spirito» –, «è sostituito dalla compiutezza essenziale della sua ombra» (ivi, p. 787 e p. 789). La distinzione fra *mito* e *mistero*, di lontana provenienza romantica, disegna, con singolare precisione, le due linee di fuga – rispettivamente, di trans-discendenza e, si potrebbe dire, di trans-ascendenza – che si dipartono, in direzione opposta, dal mondo del fenomeno e dalla soggettività umana che vi sta a fondamento. Esse individuano, rispettivamente, l'*archeologia* e la *teleologia* di questo stesso mondo e di questa stessa soggettività, cioè il loro *donde* ed il loro *verso dove*, la loro provenienza originaria e la loro vocazione ultima.

La nozione greca di *destino*, già evocata, come si ricorderà, in alcuni scritti pre-bellici di Lévinas da noi analizzati sopra, viene collocata

³⁷ Ci sembra interessante segnalare una netta convergenza, proprio su questo punto, fra la proposta speculativa di Lévinas e la prospettiva filosofica di Franz Rosenzweig, un pensatore nei confronti del quale il nostro autore si è riconosciuto più di una volta fortemente debitore sul piano teoretico (v. in proposito *Totalité et Infini*, cit., p. XVI). Nella prima parte del suo capolavoro filosofico *La Stella della Redenzione* – prima parte intitolata significativamente: *Gli elementi o il pre-mondo perenne* –, infatti, Rosenzweig tematizza lungamente una dimensione intemporale *anteriore* alla realtà quotidiana, che egli vede incarnata con un'esemplarità ed una chiarezza particolari nel paganesimo antico e nell'orizzonte dell'opera d'arte (F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, M. Nijhoff, Haag, 1976, pp. 1-99; trad. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Genova, 1985, pp. 1-96; la prima ed. tedesca dell'opera era apparsa presso Kauffmann, Frankfurt am Main, nel 1921).

Sul tema rosenzweighiano dell'arte come «chiara visualizzazione» (*sichtbare Veranschaulichung*) del *pre-mondo elementare*, ci permettiamo di segnalare il nostro saggio dal titolo: *Arte, profezia della rivelazione. Sulla meditazione estetica di Franz Rosenzweig*, apparso in «Archivio di Filosofia», n. 1-3, 1994, alle pp. 501-518 (si vedano, in particolare, sull'argomento, le pp. 510-513), poi confluito, in redazione più ampia, in: F. P. CIGLIA, *Scrutando la «Stella»*. Cinque studi su Rosenzweig, Cedam, Padova, 1999, pp. 97-122.

al centro della dissoluzione estetica del mondo, al centro, cioè, della sua re-mitizzazione operata dall'arte in termini di creazione e di rivelazione *alla rovescia*. «L'arte, scrive infatti Lévinas, introduce nel mondo l'oscurità del fato» (ivi, p. 787), l'oscurità di un «destino refrattario alla volontà degli dèi pagani», che si manifesta in un «presente impotente a forzare l'avvenire» (ivi, p. 783). Il destino introdotto nel mondo dall'arte lo rigetta in una dimensione senza tempo, situata, tuttavia, *al di qua* del tempo: esso consiste infatti in una sorta di blocco o di paralisi della temporalizzazione del tempo, in una sorta di irrigidimento statuario, che viene a colpire eventi, cose e persone. «L'arte, scrive Lévinas, è il movimento della caduta al di qua del tempo, nel destino» (ivi). Ma non perché «l'artista rappresenti degli esseri schiacciati dal destino». Al contrario, «gli esseri entrano nel loro destino» proprio «per il fatto di essere rappresentati» artisticamente (ivi). Esiste dunque, per Lévinas, una contrapposizione netta ed irrimediabile fra il destino e la temporalità, qualora quest'ultima venga intesa come la possibilità di revocare l'irreversibilità del destino, di rimetterne in discussione l'irrimediabilità, allentando la sua morsa soffocante. In questo senso, si potrebbe forse dire che il tempo è la neutralizzazione del destino, una neutralizzazione affidata, come si ricorderà, negli scritti pre-bellici di Lévinas che abbiamo esaminato sopra, alla nozione particolare del tempo introdotta nella civiltà occidentale dall'ebraismo e dal cristianesimo. Ma l'evento dell'arte, al contrario, segna una sorta di nuovo irrigidimento del tempo in destino. Ogni *immagine* artistica – sia essa pittorica o scultorea o musicale o drammatica o letteraria – «è, in fin dei conti, plastica», scrive infatti Lévinas, ed «ogni opera d'arte è, in fin dei conti, statua», cioè, «un arresto del tempo o piuttosto un ritardo nei confronti di se stesso» (ivi, p. 782). «Il tempo introdotto apparentemente nell'immagine [artistica] dalle arti non plastiche, come la musica, la letteratura, il teatro ed il cinema, egli prosegue, non riesce a scuotere l'immobilità dell'immagine» (ivi, pp. 783-784). «Il fatto che i personaggi nel libro siano destinati alla *ripetizione infinita* degli stessi atti e degli stessi pensieri, egli precisa, non dipende solo dal fatto contingente del racconto, esteriore rispetto a quei personaggi. Essi possono essere raccontati perché il loro essere *somiglia* a se stesso, si raddoppia e si immobilizza» (ivi, p. 784; il primo corsivo è nostro, il secondo è dell'autore). Per questa ragione, «gli eventi raccontati formano una *situazione*, si avvicinano, cioè ad un ideale plastico» (ivi, corsivo dell'autore). Di qui una folgorante defini-

zione del *mito* prodotto o risuscitato dall'evento estetico: «il mito, scrive Lévinas, è proprio questo: *la plasticità di una storia*» (ivi, corsivo nostro), cioè l'irrigidimento *statuario* o *monumentale* della mobile e palpitante temporalità della *vita*, in un *destino*, cioè in una *storia* intemporale o *pre-temporale*, in una storia ciclicamente chiusa in se stessa, che condanna i suoi personaggi ad una *ripetizione infinita*, nel contesto di una sorta di *eterno ritorno dell'uguale*.

Ma la ricca e suggestiva *descrizione* levinasiana della fenomenologia dell'arte, che abbiamo potuto solo accennare rapidamente in questa sede, non è affatto disgiunta da un tentativo di spiegazione della *genesì* dell'arte, da una *valutazione* complessiva di essa, e dalla teorizzazione di un approccio, per così dire, terapeutico nei confronti della *malattia estetica* che vi si annida in profondità. In un passaggio di capitale importanza del testo che stiamo esaminando – un passaggio particolarmente difficile, nella sua estrema concisione, che non è possibile esaminare qui compiutamente nelle sue molteplici implicazioni –, Lévinas ci offre alcune indicazioni di massima sulla *genesì* dell'evento estetico. «Il fatto che l'umanità abbia potuto crearsi un'arte, egli scrive, rivela, nel tempo, l'incertezza della sua continuazione, ed una specie di morte che si accoppia allo slancio della vita – la pietrificazione dell'istante all'interno della durata – castigo di Niobe – l'insicurezza dell'essere che presagisce il destino, la grande ossessione del mondo dell'arte, del mondo pagano. Zenone, crudele Zenone... Quella freccia...» (ivi, p. 785). L'evento dell'arte sembra dunque dare corpo all'incubo della claustrazione dell'istante in se stesso, all'incubo della sua «pietrificazione» in destino implacabile ed irrimediabile; esso sembra esibire e consacrare l'assoluta inettitudine dell'istante a superare l'abisso che lo separa dall'istante successivo per dischiudere, così, la possibilità del tempo e dell'avvenire³⁸. In questo senso l'arte a-

³⁸ L'istante, per Lévinas, non è né tempo, né frazione infinitesimale del tempo. Esso riesce a produrre soltanto l'*aspirazione* al tempo, cioè l'aspirazione al superamento liberatorio del suo stesso irrigidimento in destino, ma non il compimento di questa aspirazione. In questo senso Levinas aveva potuto scrivere, in un passo già da noi citato sopra, che nell'arte si manifesta un «presente impotente a forzare l'avvenire». In questa prospettiva si può cogliere il senso dell'identificazione levinasiana dell'istante con la soggettività umana, la quale, pur temporaneamente vittoriosa sull'anonimato dell'essere, riesce tuttavia soltanto a porre l'*esigenza* del senso, e non certo l'appagamento di questa stessa esigenza. Sulla nozione del tempo nella meditazione levinasiana dello scorcio degli anni Quaranta, si vedano le pp. 145-174 del nostro *Un passo fuori dall'uomo*, cit.

vrebbe la funzione di porre il *problema del tempo della redenzione dall'essere*, sottolineandone energicamente l'urgenza con la sua stessa incapacità di risolverlo all'interno del suo orizzonte; essa si porrebbe, in un certo senso, come una sorta di tensione impotente verso quella temporalità redentrica che, già affiorante inequivocabilmente negli scritti giovanili di Lévinas, avrebbe costituito poi una delle strutture portanti fondamentali della sua proposta filosofica della maturità. Di qui scaturirebbe il valore perenne ed il limite insuperabile dell'arte, che riesce indubbiamente a mettere a fuoco con una chiarezza e con una suggestione impareggiabili una dimensione fondamentale della realtà, cioè l'abisso crudele e barbarico di non-senso su cui sono sospesi precariamente la soggettività umana ed il suo mondo, ma senza tuttavia essere in grado di offrire a questa stessa soggettività ed al suo mondo i mezzi per scongiurare la minaccia inscritta in questo abisso, sull'orlo del quale, anzi, l'arte si intrattiene, a volte, non senza una certa qual torbida complicità. Di qui scaturisce anche l'esigenza di riumanizzare, neutralizzandola, l'intrinseca disumanità dell'arte, reintroducendola all'interno della vita quotidiana e del mondo, per mezzo di una *critica filosofica* di cui Lévinas espone alcuni criteri fondamentali già negli scritti che stiamo esaminando. L'opera d'arte, secondo il nostro filosofo, deve essere trattata dalla critica come un *mito*: «questa statua immobile, bisogna metterla in movimento e farla parlare» (ivi, p. 788)³⁹. «L'esegesi filosofica, scrive Lévinas, ha il compito di misurare la distanza che separa il mito dall'essere reale», ha il compito «di prendere coscienza dell'evento creatore stesso», il quale, in quanto inopinata eruzione degli essenti dal grembo dell'essere – cioè del mondo reale dal suo mito pre-mondano –, si situa, appunto, all'interno di questa distanza. L'esegesi filosofica dell'opera d'arte avrebbe dunque il compito di far risaltare e di sottolineare la meraviglia dell'evento creativo, di per se stesso filosoficamente inconoscibile, nel cui *al di qua* si intrattiene ambigualmente l'opera d'arte. «Perciò,

³⁹ L'imprescindibilità di questa critica filosofica dell'opera d'arte è stata compresa appieno, secondo Lévinas, soprattutto dalle avanguardie artistiche del nostro secolo, che sentono frequentemente il bisogno di *spiegarsi* attraverso «manifesti» e documenti autocritici. «La letteratura moderna, scrive Lévinas, disprezzata per il suo intellettualismo... manifesta certamente una coscienza sempre più netta di questa insufficienza radicale dell'idolatria artistica. Con questo intellettualismo l'artista si rifiuta di essere artista soltanto; non perché vuole difendere una tesi o una causa, ma perché ha bisogno di interpretare da sé i suoi miti» (ivi, p. 789).

conclude Lévinas, il mito è contemporaneamente la non-verità e la fonte della verità filosofica, se è vero, tuttavia che la verità filosofica comporta una dimensione propria di intelligibilità, che non si accontenta di leggi e di cause che collegano gli esseri fra di loro, ma cerca l'opera dell'essere in quanto tale» (ivi).

La parola filosofica generata, per distacco, dall'orizzonte del mito, e ridimensionata drasticamente da Lévinas, nel primo ventennio della sua riflessione filosofica, proprio attraverso la riconduzione di essa alle sue stesse origini mitiche, non sembra dunque annientata da questo ridimensionamento, né totalmente deprivata della sua tradizionale carica corrosiva e demitizzatrice. L'inflessione razionalistica della tradizione filosofica occidentale, da noi evocata in apertura del nostro discorso, sembra così rispuntare fra le maglie di una prospettiva teorica caratterizzata, fin dai suoi primissimi esordi, da una volontà quanto mai esplicita di troncarsi decisamente con questa stessa tradizione. Ma le potenzialità critiche e demitizzatrici rivendicate tradizionalmente dalla parola filosofica fin dalle sue primissime scaturigini non nascono, per Lévinas, come per genesi spontanea, all'interno del suo stesso proferirsi solitario – all'interno del dialogo silenzioso dell'anima con se stessa di ascendenza platonica –, poiché esse costituiscono, al contrario, il riflesso, filosoficamente determinante, di una dimensione differente, posta non più *al di qua*, come il mito, bensì assolutamente *al di là* della stessa parola filosofica.

10. Il mito nell'orizzonte del godimento: variazione sul tema

La *pars construens* della proposta filosofica levinasiana, alla quale è possibile dedicare qui solo qualche rapido accenno, configura, dal dopoguerra fino ad oggi, il cammino della liberazione – o della *redenzione* – dalla prigionia dell'essere, come un *esodo* lungo e complesso, che si compie essenzialmente attraverso due tappe o due linee direttrici fondamentali, radicalmente differenti fra loro, per fisionomia e per significato, ma strettamente collegate da un rapporto di costitutiva interdipendenza. La prima tappa di questo cammino, che assume il carattere di una condizione, per così dire, *necessaria*, ma non *sufficiente* per il raggiungimento del suo obiettivo intenzionale, si realizza nell'evento della soggettività umana, la quale segna una sorta di miracolosa *sospensione* o di messa fra parentesi dell'inevitabile prodursi della *verbalità*

dell'essere. La soggettività umana, che, come si diceva sopra, *ipostatizza* nel *participio presente sostantivato* dell'essente l'infinito del *verbo essere*, *partecipando* ambigualmente dell'uno e dell'altro, è l'inopinata coniugazione dell'essere alla *prima persona singolare* dell'*io sono*, e, perciò, l'apparizione di un *nome*, di un ambito privato e di un possesso all'interno dell'irrimediabile *anonimato* che caratterizza la terra di nessuno dell'essere. Essa segna l'instaurarsi di un punto fermo o di una *posizione* assoluta all'interno della cangiante ubiquità dell'essere; di un punto fermo e di una posizione assoluta che si incarnano nella corporeità umana e nel movimento centripeto del nutrimento, della coscienza – ritmo sapiente ed impareggiabile di sonno e di veglia – e del pensiero. La soggettività umana è anche, infine, movimento *cosmopoietico*: essa, incapace di fondare se stessa, in quanto perennemente fluttuante sull'abisso dell'essere, è tuttavia in grado di fondare un mondo, di dargli un *sensu* in rapporto a se stessa, di goderne, di possederlo e di comprenderlo.

La meditazione levinasiana sul soggetto, che già si delinea con estrema chiarezza, nei suoi tratti salienti, fin dall'immediato dopoguerra, si approfondirà e si arricchirà di sempre nuovi sviluppi nel corso dei decenni successivi, non senza conoscere, all'occorrenza, significative e talora anche piuttosto ampie dislocazioni semantiche e concettuali dei suoi termini fondamentali. La questione del mito riappare inaspettatamente proprio all'interno di una delle tappe fondamentali di questa meditazione, quella, cioè, che si colloca cronologicamente all'inizio degli anni Sessanta, ma in una versione nuova e singolare, che ne articola una sorta di originale «variazione sul tema», di carattere, per così dire «libidico», di cui ci sembra interessante tratteggiare ora, a grandi linee, il contesto generale e le modalità particolari.

All'interno di *Totalité et Infini*, che costituisce, come si è già accennato, una delle espressioni più alte di tutta la speculazione levinasiana, il soggetto umano viene pensato, nelle sue strutture primordiali – cioè nella sua dimensione pre-mondana e pre-sociale –, in termini di *separazione assoluta* da tutto e da tutti, cioè in termini di scioglimento radicale da qualsiasi legame di «partecipazione». La separazione della soggettività umana dall'essere concepito in termini di *il y a* si compie essenzialmente nel *corpo* nudo, indigente ed affamato: essa è sano e sacrosanto egoismo, che trova il suo momento essenziale ed il suo centro di irradiazione in un *godimento* dalle connotazioni, per così dire, *amniotiche* o *intrauterine*. «La soggettività, scrive Lévinas, ha la sua

origine nell'indipendenza e nella sovranità del godimento (*jouissance*)» (*Totalité et Infini*, cit., p. 86), di un godimento concepito come «un ritrarsi in sé», come «un'involuzione» (ivi, p. 91). «La sufficienza del godere, egli prosegue, scandisce l'egoismo o l'ipseità dell'Ego e dello Stesso» (ivi; corsivo dell'autore). Ma «l'io, precisa Lévinas, ...non è il supporto del godimento... L'io è la contrazione stessa del sentimento, il polo di una spirale di cui il godimento disegna il movimento avvolgente e l'involuzione: il fuoco della curva fa parte della curva» (ivi, corsivo dell'autore). E conclude: «il godimento si gioca appunto come "movimento avvolgente", come movimento verso di sé» (ivi). L'«ambiente» particolare entro cui soltanto, attraverso la mediazione della «sensibilità» corporea, può prodursi il godimento, è dato da ciò che Lévinas chiama l'«elemento», o, con un neologismo che ne accentua la dimensione aggettivale, l'«elementale» [*élémental*]. L'«elementale» è lo sfondo indefinito ed impersonale – in un certo senso, il contenitore che non può essere a sua volta contenuto – entro il quale giace beatamente immersa la soggettività gaudente. Esso, infatti, scrive Lévinas, «non può essere affrontato», dal momento che «la relazione adeguata con la sua essenza lo scopre appunto come un ambiente [*milieu*]» entro il quale si può solo essere «immersi» [*on y baigne*]: «io sono sempre all'interno dell'elemento» (ivi, p. 104). Esso si presenta come «luce», «spazio», «cielo», «terra», «mare», «aria», «vento», o, ancora, come «via» e «città» (ivi, pp. 104-105). L'«elementale» non è cosa né oggetto, perché non ha spessore, non ha consistenza; esso è pura qualità senza sostanza, che ha solo il lato rivolto verso di noi, e le cui profondità si perdono nell'indeterminato o nel nulla. «La qualità, nel godimento, scrive infatti Lévinas, non è qualità di qualcosa. La solidità della terra che mi sostiene, il blu del cielo al di sopra della mia testa, il soffio del vento, l'ondulazione del mare, lo splendore della luce non aderiscono ad una sostanza. Essi non provengono da nessuna parte» (ivi, p. 114)⁴⁰. «Questo fatto di non provenire da nessuna parte, prosegue Lévinas,

⁴⁰ Lévinas non vuole qui, naturalmente, affermare, idealisticamente, l'inconsistenza del mondo, né la sua irrealtà. Egli non vuole neppure negare la possibilità, concretamente realizzata dalla scienza, di esaminare le diverse componenti del mondo come degli *oggetti* dotati di caratteristiche e di leggi ben precise. Il discorso levinasiano si riferisce qui soltanto all'approccio alla realtà che si realizza all'interno del *godimento*: esso non ha a che fare, secondo il nostro pensatore, con «oggetti» dotati di sostanza e di spessore, bensì soltanto con un ambiente indeterminato entro cui la soggettività gaudente è immersa e di cui essa si nutre.

questo fatto di provenire da “qualcosa” che non è, di apparire senza che ci sia nulla che appaia – e di conseguenza di *venire sempre* senza che io possa *possedere* la fonte – delinea l’avvenire della sensibilità e del godimento» (ivi; corsivo dell’autore). Avvenire incerto, data l’inconsistenza e l’inafferrabilità dell’elementale; avvenire minaccioso che increspa e turba la beatitudine solitaria del godimento. «L’indeterminatezza dell’avvenire, scrive Lévinas, ...dà l’insicurezza al bisogno, l’indigenza: l’elementale perfido si dà sottraendosi» (ivi, p. 115). Dunque «l’alimento sopraggiunge come una combinazione fortunata», essendo segnato dall’ambiguità di ciò «che da una parte si offre ed appaga, ma che già si allontana, per perdersi nel *da nessuna parte*» (ivi; corsivo dell’autore). Gli dèi pagani del mito si annidano e si manifestano proprio all’interno di questa inquietudine e di questa insicurezza. «Subire l’azione di una faccia dell’essere, il cui spessore resta completamente indeterminato e che viene su di me da nessuna parte, scrive Lévinas, significa fare i conti con l’insicurezza del domani. L’avvenire dell’elemento come insicurezza viene vissuto concretamente come divinità mitica dell’elemento» (ivi). L’elemento che circonda, avvolge e protegge maternamente la soggettività gaudente che vi è immersa, ha dunque un «formato mitico», essendo vissuto, nell’incertezza del godimento di domani, come una potenza divina che appaga e minaccia nello stesso tempo. Il dio mitico, dunque, è la personificazione illusoria delle fluttuazioni dell’elementale, la solidificazione ambigua della sua assoluta inconsistenza. «Dèi senza volto, scrive Lévinas, dèi impersonali ai quali non si può parlare, segnano il nulla che fascia l’egoismo del godimento, all’interno della familiarità con l’elemento» (ivi).

La prospettiva, che pure riprende, trasfigurandoli originalmente, alcuni motivi ben precisi, già emersi nella lunga tradizione interpretativa sul mito, è, a suo modo, indubbiamente nuova nei confronti delle riflessioni sviluppate precedentemente da Lévinas sullo stesso argomento, che hanno costituito l’oggetto della nostra analisi fino a questo punto. Gli dèi pagani, personificazioni delle potenze della terra, dalle quali dipende la vita o la morte dell’uomo, pur continuando ad essere situati, come in passato, all’interno di una dimensione pre-mondana e pre-oggettuale, vengono ora messi esplicitamente in relazione con la pericolosa discontinuità di quel godimento che rappresenta il fondamento elementare della soggettività umana. Si potrebbe forse dire che essi si configurano qui come proiezioni personificate, cariche di connotazioni emotive, dei bisogni umani inappagati. Essi hanno dunque,

in un certo senso, una consistenza «libidica». Ma questa dimensione o questo «formato» mitico dell'«oggetto» del bisogno umano – che, in un certo senso, dà corpo alla sua inconsistenza ed alla sua nullità – ha una funzione molto precisa ed insostituibile all'interno della complessa articolazione strutturale della soggettività umana. Il formato mitico dell'elemento ha, infatti, il compito chiudere, in un certo senso, il circuito della separazione, assicurando, in questo modo, l'indipendenza assoluta del soggetto. «Il nulla dell'avvenire», scrive Lévinas, cioè il nulla degli dèi mitici, «assicura la separazione: l'elemento di cui godiamo approda al nulla che separa. L'elemento entro il quale io abito è situato alla frontiera di una notte» (ivi, p. 116). Ma a questo punto è possibile vedere con chiarezza non solo la componente innovativa, ma anche il collegamento costitutivo con tutto il discorso articolato precedentemente da Lévinas sul tema del mito. «Ciò che nasconde la faccia dell'elemento che è rivolta verso di me, scrive infatti il nostro filosofo, non è un "qualcosa" suscettibile di rivelarsi, ma una profondità sempre nuova dell'assenza, esistenza senza esistente, l'impersonale per eccellenza. Questo modo di esistere senza rivelarsi, egli prosegue, ...deve essere chiamato mitico. Il prolungamento notturno dell'elemento è il regno degli dèi mitici... Noi abbiamo descritto questa dimensione notturna dell'avvenire, egli conclude, sotto il titolo di *il y a*. L'elemento si prolunga nell'*il y a*» (ivi). Dunque, il dio mitico, che in un primo momento sembrava essere stato semplicemente dislocato da Lévinas dalla dimensione extra- e pre-soggettiva dell'essere inteso come *il y a* alla dimensione intra-soggettiva del godimento, viene invece situato, per così dire, nel punto di tangenza cruciale fra due *frontiere* differenti: proprio nel punto, cioè, in cui la corporeità umana – frontiera ontologica del soggetto – tocca, nel godimento, e attraverso la mediazione della sensibilità, l'elementale – frontiera non lineare, bensì, «avvolgente», dell'essere impersonale ed anonimo, e maschera ora benigna, ora inquietante, che nasconde e dissimula l'orrore che sta alle sue spalle. La notte dell'essere entro cui brulicano minacciosamente gli dèi pagani, affiorando ambigualmente – e forse anche suggestivamente – negli interstizi del godimento del soggetto, ha la funzione positiva di troncare ogni legame di dipendenza del soggetto, isolandolo e facendogli intorno terra bruciata. Isolamento dell'autonomia e della libertà, ma anche dell'egoismo e della solitudine; isolamento di un egoismo e di una solitudine che, inizialmente beati ed assolutamente dimentichi di tutto e di tutti, cominceranno ben

presto a pesare su un soggetto che per realizzarsi pienamente dovrà uscirne, anche se questa uscita da sé dovesse esporlo ad un pericolo mortale. Si tratta dunque di un isolamento necessario, che prepara, tuttavia, costituendone la *conditio sine qua non*, la seconda tappa di quell'esodo dall'essere di cui si parlava sopra. «L'essere separato, scrive Lévinas, deve correre il rischio del paganesimo, che attesta la sua separazione ed in cui questa stessa separazione si compie, fino al momento in cui la morte di questi dèi lo riconurrà all'ateismo ed alla vera trascendenza» (ivi). Gli dèi pagani, che per l'ebreo Lévinas sono *un nulla*, hanno dunque una *funzione insostituibile*, ma *devono* alla fine *morire*, all'interno di una prospettiva radicalmente demitizzante, che ritiene l'ateismo migliore del paganesimo, poiché esso solo è in grado di predisporre il soggetto all'incontro con la vera trascendenza⁴¹.

11. Il mito nell'orizzonte della differenza etica

La tensione tradizionale fra *mythos* e *logos* si riflette dunque e si

⁴¹ «Si può chiamare ateismo, scrive Lévinas, una separazione completa al punto tale che l'essere separato si mantiene assolutamente solo nell'esistenza, senza partecipare all'Essere da cui è separato, essendo tuttavia capace di aderirvi eventualmente per mezzo della fede. La rottura con la partecipazione, egli prosegue, è implicita in questa capacità. Si vive al di fuori di Dio, presso di sé, si è io, egoismo. L'anima – la dimensione dello psichico – compimento della separazione, è naturalmente atea. Per ateismo, intendiamo così una posizione anteriore sia alla negazione che all'affermazione del divino, la rottura della partecipazione, a partire dalla quale l'io si pone come lo stesso e come io» (*Totalité et Infini*, cit., pp. 29-30). In un testo anteriore, già da noi citato sopra, Lévinas scriveva: «L'affermazione rigorosa dell'indipendenza umana, della sua presenza intelligente di fronte ad una realtà intelligibile, la distruzione del concetto numinoso del sacro, comportano il rischio dell'ateismo. Esso deve essere corso. Solo attraverso di esso l'uomo si eleva alla nozione spirituale del Trascendente» (*Une religion d'adultes*, in *Difficile Liberté*, 2^a ed. cit., p. 31). E aggiungeva subito dopo, non senza toccare il paradosso: «È una grande gloria per il Creatore il fatto di aver messo in piedi un essere che l'afferma dopo averlo contestato e negato nelle magie del mito e dell'entusiasmo; è una grande gloria per Dio il fatto di aver creato un essere capace di cercarlo o di dargli ascolto da lontano, a partire dalla separazione, a partire dall'ateismo» (ivi). In definitiva, per Lévinas, «ignorare il vero Dio è... solo un male minore», poiché «l'ateismo è meglio della pietà offerta agli dèi mitici»: «il monoteismo», infatti, «sorpassa ed include l'ateismo» (ivi). La conclusione che se ne traeva era la seguente: «La via difficile del monoteismo si collega alla strada dell'Occidente. Ci si può chiedere, infatti, se lo spirito occidentale, se la filosofia, non sia in ultima analisi la posizione di un'umanità che accetta il rischio dell'ateismo, che deve essere corso, ma superato: prezzo della sua maggiore età» (ivi).

modula, all'interno della proposta speculativa di Lévinas, nella sottile e complessa dialettica che contrappone e, nello stesso tempo, collega in un nesso singolare ed inscindibile un *mythos* affascinante, ma anche, insieme, ambiguo e minaccioso, che esprime il fondo primordiale – pre-umano e pre-mondano – dell'uomo e del mondo, ed un *logos* estremamente precario, che, pur non originario, né autosufficiente, e neppure capace di produrre da sé il *sensu*, continua tuttavia a vedersi assegnato il compito importantissimo di spezzare il pericoloso incantesimo del mito e di riumanizzarlo. Questa tensione approda tuttavia, nel pensiero di Lévinas, al suo scioglimento definitivo e al suo superamento solo in una dimensione nuova, diversa ed ulteriore rispetto a quelle in cui si muovono, rispettivamente, e il *mythos* e il *logos*, in una dimensione che costituirà alla fine anche la cifra specifica ed ultima dell'intera prospettiva filosofica del nostro pensatore. Questa nuova dimensione si presenta come la seconda ed ultima tappa – quella risolutiva – dell'esodo levinasiano dall'essere senza nome, senza volto e senza senso; come la tappa nella quale si dischiude una *differenza* assolutamente *altra* rispetto a quella che intercorre fra l'essere e l'essente. La differenza in questione, di fronte alla quale, nel pensiero di Lévinas, tutte le altre impallidiscono e sfumano – di fronte alla quale la stessa *differenza ontologica* si degrada a semplice *anfibologia* o *ambiguità* dell'essere e dell'essente⁴² – è quella inopinata ed abissale *differenza interumana*, che, secondo il nostro pensatore, separa assolutamente, ma anche, nello stesso tempo, pone in una *relazione* decisiva e del tutto speciale la *soggettività umana* e l'altro uomo.

La relazione *originaria* fra il soggetto e l'altro uomo non si configura, infatti, in Lévinas, come un incontro sotto il segno dell'amicizia e della simpatia, nell'orizzonte della *sostanziale* identità reciproca che collegherebbe un *ego* con il suo *alter ego*. Questa relazione *originaria*, filosoficamente determinante, viene situata, al contrario, in una dimensione *anteriore* ad ogni parentela o affinità o comunità o comunione – le quali possono sopravvenire solo *dopo*, in un secondo tempo: essa è uno scontro traumatico fra il soggetto ed un'alterità radicale ed assoluta, intrinsecamente *dissimile* dal soggetto stesso ed eternamente sfuggente. L'altro uomo, infatti, non fa *parte*, per Lévinas, del mio stesso mondo, non può essere afferrato, colto, compreso dal movimento di assimilazione dell'altro allo stesso che si compie nella

⁴² Si veda, a questo proposito, *Autrement qu'être...*, cit., pp. 49-55.

donazione di senso – nella *Sinnggebung* – di husserliana memoria. Egli non può essere *costituito* – e perciò *dissolto* nella sua alterità radicale – nel movimento intenzionale che lo prende di mira: quando i miei occhi incontrano i suoi che *mi guardano*, la corrente intenzionale che parte da me s'infrange e si ribalta. L'altro uomo non può essere *colto*, come di profilo – come un *essente* –, neppure sullo sfondo dell'orizzonte fosforescente dell'essere heideggeriano: prima ancora di essere *al mio fianco* quale *con-Esserci (Mitdasein)*, egli è *di fronte* a me, faccia a faccia. Egli è l'assolutamente altro, nell'inviolabilità del suo *mistero*.

La relazione originaria fra il soggetto e l'altro uomo emerge con una chiarezza del tutto particolare, per il Lévinas dello scorcio degli anni Quaranta, soprattutto nella *relazione sessuale*, in un *eros* concepito provocatoriamente – contro tutta una lunga e venerabile tradizione che va in direzione opposta – come una patetica impossibilità di fusione fra i *partner*, come un'impossibilità radicale di possesso dell'uno nei confronti dell'altro, come un ambito nel quale il contatto non elimina la distanza abissale, ma anzi, la esalta fino all'estremo⁴³. È questa, ancora, la situazione della *paternità*, che è, ad avviso di Lévinas, «la relazione con un estraneo che, pur essendo altri [*autrui*], è me; la relazione dell'io con un me stesso, che tuttavia è estraneo a me» (*Le Temps et l'Autre*, ed. 1948 cit., p. 191)⁴⁴. Nella radicale *asimmetria* im-

⁴³ La carezza, scrive Lévinas, «è come un gioco con qualcosa che si sottrae, e un gioco assolutamente senza progetto né piano, non con ciò che può diventare nostro ed identificarsi con noi, ma con qualcosa d'altro, sempre altro, sempre inaccessibile, sempre a venire. La carezza è l'attesa di questo avvenire puro, senza contenuto. Essa è fatta di questa fame crescente, di promesse sempre più ricche, che dischiudono prospettive nuove sull'inafferrabile. Essa si alimenta di una fame che rinasce all'infinito» (*Le Temps et l'Autre*, ed. 1948 cit., p. 189). «Il turbamento che si prova davanti alla persona amata, scrive Lévinas in un testo coevo, non precede soltanto ciò che si chiama possesso in termini economici, ma si ritrova all'interno dello stesso possesso. Nella confusione delle carezze, c'è la confessione di un accesso impossibile, di una violenza posta in scacco, di un possesso che viene rifiutato. C'è persino la tragicità caricaturale del simulacro del "mangiare" nel bacio e nel morso. Come se ci si ingannasse sulla natura del desiderio, confuso di primo acchito con la fame che cerca qualcosa, e che ci si svelasse successivamente come una fame di nulla» (*De l'existence à l'existant*, cit., p. 66).

⁴⁴ «Il figlio infatti, prosegue Lévinas subito dopo nello stesso testo, non è semplicemente opera mia, come un poema o come un oggetto da me costruito; non è neppure mia proprietà. Né le categorie del potere, né quelle dell'avere sono in grado di designare la relazione con il figlio. Né la nozione di causa, né la nozione di proprietà permettono di cogliere il fatto della fecondità» (op. cit., pp. 191-192). E conclude: «Io non *ho* mio figlio; io

plicita in queste due modalità della relazione interumana viene poi alla luce anche una congiuntura *temporale* di fondamentale importanza, nella quale si profila chiaramente quella solidarietà profonda e costitutiva fra il *tempo* e l'*altro*, sulla quale Lévinas non smetterà mai di meditare lungo l'intero arco del suo lungo itinerario speculativo.

A partire dagli anni Cinquanta, poi, e fino alla conclusione dell'itinerario speculativo del pensatore, la *differenza interumana* assumerà in Lévinas un carattere sempre più spiccatamente *etico*. L'altro uomo, infatti, non manifesterà più il suo mistero e la sua inafferrabilità *soltanto* – o *privilegiatamente* – nell'orizzonte dell'*eros* e della *fecondità*, poiché si presenterà di preferenza, anche se non esclusivamente, in tutta una serie di figure etiche particolari, di trasparente ascendenza biblica, come quelle, ad esempio, del *prossimo*, del *debole*, dello *straniero*, del *povero*, della *vedova* e dell'*orfano*. L'etica levinasiana della maturità, tuttavia, formulata esplicitamente in termini di *filosofia prima*⁴⁵, si propone espressamente di distanziarsi nettamente da tutta una serie di *luoghi* teoretici *comuni*, in qualche modo consacrati dalla tradizione, ormai plurimillennaria, della riflessione morale dell'Occidente. Essa non vuol essere, infatti, né un'etica della felicità, né un'etica del dovere, né un'etica dell'autonomia fondata sull'eccellenza e sull'autosufficienza del soggetto umano, né un'etica dei valori, e neppure, almeno in prima istanza, un'etica dell'uguaglianza e della giustizia. L'etica levinasiana della maturità si presenta, molto più, come un'etica della *disuguaglianza* e dell'*asimmetria* fra me ed il mio prossimo, nel senso della superiorità etica illimitata del prossimo nei confronti di me stesso; come un'etica della *responsabilità* smisurata e schiacciante del soggetto nei confronti dell'altro uomo – nei confronti della sua fame, della sua sete, della sua nudità e della sua mortalità –, e perciò, in definitiva, come un'etica della generosità, del servizio e del dono gratuito di me e delle mie cose all'altro. Responsabilità che rompe traumati-

sono in qualche modo mio figlio. Solo che le parole "io sono" hanno qui un significato differente rispetto al significato eleatico o platonico» (ivi, p. 192; corsivi dell'autore).

⁴⁵ V. in proposito, ad esempio: E. LÉVINAS, *Éthique comme philosophie première*, nel vol. collettaneo: *Justification de l'éthique*, Actes du XIXe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, Bruxelles/Louvain-la-Neuve, 6-9 settembre 1982, a cura di G. Hottois, Éd. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1984, pp. 41-51; ora leggibile in italiano nella raccolta: E. LÉVINAS – A. PEPERZAK, *Etica come filosofia prima*, a cura e con postilla di F. Ciaramelli, Guerini e Associati, Milano, 1989, pp. 47-59.

camente il duro guscio solipsistico del soggetto e lo espelle violentemente fuori di sé, lo denuclea, lo opprime e lo schiaccia, ma gli dischiude, in questo modo, nell'amore disinteressato ed in pura perdita per il prossimo, l'unica via possibile del *sensu*, cioè l'unica possibilità di redenzione e di salvezza dalla barbarie e dall'insensatezza dell'essere concepito in termini di *il y a*. Responsabilità pre-originaria o *an-archica*⁴⁶ e pre-teoretica, che il primissimo accendersi della luce della coscienza trova già costituita; responsabilità più antica e *migliore* del *logos*, a quale, perciò, lo *precede* in tutti i sensi, lo ridimensiona drasticamente e lo mette al suo *servizio*.

In questo contesto problematico, il *logos* filosofico appare segnato da un'ambiguità costitutiva, non sempre consapevolmente avvertita ed esplicitata dal nostro pensatore nelle diverse tappe del suo itinerario speculativo, un'ambiguità di fondamentale importanza per una messa a punto conclusiva dei termini della comprensione levinasiana del rapporto fra *mythos* e *logos*. Il *logos* ha infatti, nella ricerca del nostro pensatore, innanzitutto un versante, per così dire, *eterofobo* tendenzialmente assassino, nel momento in cui esso si pone come violenta e totalitaria *identificazione* dell'identico e del non-identico, come distruzione e dissoluzione di ogni effettiva *alterità*, e perciò come una sorta di puro e semplice prolungamento, sul piano teoretico, dei processi di *assimilazione* e di *digestione* del corpo. Ma c'è anche un versante, per così dire, *eterofilo* o, più radicalmente, addirittura *eteronomo* del *logos* filosofico, che *prima* o *al di là* di ogni irrigidimento monologico, trova la sua terra natale nell'orizzonte, costitutivamente *dialogico*, della relazione etica interumana, conservandone per sempre, ed a dispetto di ogni smarrimento, sempre possibile, una traccia significativa. Da questa ambiguità costitutiva del *logos* filosofico scaturisce indubbiamente sia la vibrante e sempre rinascente polemica levinasiana contro un certo logocentrismo e totalitarismo della tradizione del pensiero occidentale, sia la radicale volontà levinasiana di continuare pur sempre, nonostante tutto, a muoversi all'interno di questa stessa tradizione. Da questa stessa ambiguità scaturirebbe anche la specificità della posizione levinasiana sul tema della polarità tradizionale fra *mythos* e *logos*. Il disincanto nei confronti del mito messo in opera dal versante solipsistico

⁴⁶ Sulla nozione levinasiana di *anarchia*, si veda, ad esempio, quanto è detto in *Autrement qu'être...*, cit., alle pp. 125-130.

e narcisistico del *logos* è, secondo il nostro filosofo, pur sempre migliore dell'orrore spersonalizzante del mito; la violenza *diurna* compiuta dalla luce del pensiero è pur sempre *un passo avanti* rispetto alla violenza *notturna* messa in atto nella *partecipazione* mistica del sacro pagano e dell'arte – e proprio in quest'ottica si situerebbe la convergenza del pensiero di Lévinas con tutti i motivi demitizzanti emersi nella lunga storia dell'approccio occidentale al tema del mito. Ma la vittoria di *questo* versante del *logos* sul mito è ampiamente insufficiente, o comunque solo una tappa limitata e provvisoria di un movimento teoretico molto più ampio e risolutivo. Il disincanto decisivo nei confronti del mito è, infatti, nel pensiero di Lévinas, quello operato dalla parola etica originaria, dalla parola della fraternità umana che si fa carico generosamente del prossimo e dei suoi bisogni, la quale soltanto è veramente in grado di produrre quel *sensu* di cui il soggetto umano pone angosciosamente la domanda nel momento in cui esso emerge dall'orrore del mito.

All'interno di una tale prospettiva teoretica, indubbiamente molto complessa e talora irta di aspre tensioni problematiche, che costeggia spesso e volentieri il sentiero dell'*eccesso*, del paradosso o di una intenzionale *esasperazione*⁴⁷, dovrebbe ormai apparire chiaro che il problema primo e fondamentale non è, per Lévinas, né quello del *mythos*, né quello del *logos*, e neppure quello della polarità fra l'uno e l'altro. Il problema primo e fondamentale è, molto più, quello di un *ethos* originario ed ultimo, che, in un certo senso, precede ed oltrepassa e il *mythos* e il *logos*, conferendo a ciascuno di essi il loro posto ed il loro ruolo. Il *mythos*, con la sua violenza e con il suo orrore, costituirebbe lo sfondo drammatico dal quale emerge, distaccandosene radicalmente – ma non definitivamente –, la domanda di senso incarnata dalla soggettività umana, ed articolata ulteriormente dalla vita e dal pensiero di quest'ultima. La parola etica costituirebbe, dal canto suo, l'unica risposta veramente adeguata a questa stessa domanda di senso, una risposta che, se presuppone *necessariamente* il soggetto che se ne fa portatore, lo supera anche infinitamente, salvandolo proprio in questo stesso superamento. Il non senso assoluto emergente dal mito, allora, mai del tutto eliminabile senza che il dramma in esso articolato

⁴⁷ Il tema dell'*esasperazione*, elevato dallo stesso Lévinas a «metodo della filosofia», costituisce una delle strutture portanti del lavoro di S. PETROSINO, *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Lévinas*, Marietti, Genova, 1992.

si dissolva in rassicurante commedia, potrebbe assumere persino, in questo contesto teoretico, una *funzione etica* fondamentale, seppure soltanto indiretta. Esso, in quanto orizzonte ontologico minaccioso sul quale fluttua perennemente la soggettività umana, costituirebbe anche, in un certo senso, la *conditio sine qua non* a partire dalla quale soltanto può giungere al suo pieno compimento la vocazione etica a cui è chiamata questa stessa soggettività. Solo una soggettività precaria e minacciata, infatti, può accedere alla *gratuità assoluta* ed alla *donazione totale e senza riserve* di un amore per il prossimo nel quale essa, proprio a partire dalla sua intrinseca precarietà, è chiamata a *rischiare ad ogni istante tutta se stessa*.

A questa prospettiva di riscatto o di *giustificazione etica* dell'essere, peraltro soltanto accennata nei testi levinasiani della piena maturità, e mai in riferimento esplicito al mito⁴⁸, altre se ne potrebbero forse accostare, allo scopo di verificare se esistano, all'interno della proposta speculativa del nostro pensatore, le premesse per un'attenuazione della sua intransigenza ontologica e della sua estrema – e conseguente – severità nei confronti del mito. Vorremmo domandarci, a questo proposito, se il mito sia davvero in grado di *produrre da sé* la violenza di cui si fa portatore, o se, al contrario, esso non si limiti semplicemente a *portare alla luce* e ad *esprimere*, non riuscendo poi a superarlo, un malessere più grave e forse più antico, che cova da tempo immemorabile nelle profondità della soggettività umana. Ma l'*espressione* e l'*oggettivazione* narrativa di questo malessere, con la *presa di coscienza* che esse producono, non costituiscono forse già un passo avanti, non costituiscono forse già una premessa indispensabile per la liberazione, anche nel caso che questa liberazione non possa compiersi veramente se non *al di là* della dimensione del mito? E l'orrore suscitato dal mito, proprio in quanto orrore, non rappresenta forse già una prima aurorale denuncia, una prima forma di protesta, ancora incerta, ambigua ed incoativa, contro quella stessa violenza che si manifesta nel mito? Alla luce di queste considerazioni, la dimensione ontologica del mito, quale si esprime nel contesto del sacro e dell'arte, potrebbe probabilmente recuperare, all'interno stesso del-

⁴⁸ In *Autrement qu'être...*, cit., pp. 207-210, l'essere inteso in termini di *il y a* viene radicalmente reinterpretato da Lévinas come il peso schiacciante dell'alterità dell'*altro uomo*, che pesa sulle spalle della soggettività umana eticamente responsabile del suo prossimo.

l'orizzonte concettuale del nostro pensatore, la funzione di *preparazione* o forse anche di *invocazione* di una salvezza che solo il monoteismo, concepito da Lévinas in chiave rigorosamente etica, può realizzare compiutamente, quella funzione, cioè, che già una lunga tradizione di pensiero si era sforzata da tempo, magari in modi e forme diversi, di attribuirle.