

CULTURA

Lévinas, l'uomo e il suo volto

GILLES ZENOU

« Non è che attraverso il
volto che si è se stessi »

(Joubert)

Da secoli, due interpretazioni della morale dominano l'Occidente. La prima, i cui principali sostenitori furono i Sofisti (Protagora) ed Epicuro che insiste soprattutto sulla relatività, sulla contingenza della morale. Così, per Protagora ed Epicuro, ogni morale si riduce ai costumi, alle usanze e varia secondo i tempi, i luoghi e le situazioni. Lungi dall'essere universale, essa è storica. La seconda interpretazione della morale che si oppone alla prima è illustrata da Platone e da Rousseau. Per quest'ultimi, i doveri morali non sono convenzionali. Essi non esistono per rendere possibile la vita in società (Epicuro), ma sono eterni. Per Kant, ad esempio, si sbagliano coloro che credono che non vi siano che culture, modelli culturali che ci verrebbero imposti. Non vi è da fondare la morale, poiché essa stessa è *fondatrice* in quanto è un fondamento universale. Ma la legge (spirito), l'obbligo morale che consiste in « ciò che deve essere e non in ciò che è » (F. Alquié) è *a priori*, formale. Essa emana dalla ragione (universale). Come ci abbassa limitando la nostra sensibilità e i nostri desideri, così essa ci innalza facendo di noi dei fini. Questa legge comanda, ha la forza di un imperativo. Ci dice: « Tu devi ». Come nota Kant: « *Ma nell'uomo la legge ha la forma di un imperativo, perché in esso, a dir vero, come essere razionale, si può bensì supporre una volontà pura, ma, in quanto essere soggetto a bisogni e cause determinanti sensibili, non si può supporre una volontà santa, cioè tale che non sarebbe capace di nessuna massima contraria alla legge morale. Per quegli esseri la legge morale è dunque un imperativo che comanda categoricamente* » (1).

Sarebbe un errore sottolineare il formalismo di Kant (cfr. Péguy) dimenticando il carattere tragico della sua filosofia. Per Kant, la legge possiede un duplice aspetto: autonomia e eteronomia. Anche

se il dovere kantiano (posto dalla ragione) è un ordine senza appello, l'uomo può rifiutarlo perché è libero. Per Kant, l'uomo è contemporaneamente noumeno e fenomeno. Diventa libero sottotendendosi alla legge (universale) che lo strappa al mondo della sensibilità. Ma Kant che ha un acuto sentimento della dualità umana non ignora che l'uomo può negare i principi universali (posti dalla ragione), fondati sul riconoscimento e il rispetto degli individui. E' per questo che l'uomo deve agire *come se* la massima della sua azione dovesse essere eretta a legge universale. (Questo « *come se* » rivela l'aspetto tragico della filosofia di Kant e la difficoltà di conformare la propria volontà alla legge). L'uomo è libero perché la legge è impressa nel suo cuore ma può preferire la felicità e il piacere alla libertà e alla morale che « non è propriamente la dottrina che ci insegna come dobbiamo farci felici, ma come dobbiamo diventar degni della felicità » (2).

Il debito verso Kant

Ci soffermiamo a ricordare la filosofia di Kant per evidenziare la sua affinità con il pensiero di Emmanuel Lévinas. Se molti commentatori hanno messo in evidenza a giusto titolo l'influenza di Husserl, Rosenzweig e di Buber sul pensatore ebreo, pochi critici hanno mostrato il suo legame con l'autore della *Critica della ragion pura*. Ora, Lévinas, alla maniera di Kant, sa che la legge è spirito e che l'uomo è carnale. In più, egli è molto vicino a Kant nella misura in cui fa derivare la religione dalla morale, contrariamente al cristianesimo che fonda la morale sulla fede, e dove afferma che la legge morale porta al concetto di libertà. Infine, come mostreremo in seguito, per Lévinas la legge comanda, è principio e fonte del rispetto che ho per me stesso e per l'altro. Questa legge (dovere) che si oppone alla natura e trasforma l'altro — come pure me stesso — in persona, evoca quella di Kant la cui filosofia morale non può essere che una ricerca della santità, santità impossibile che egli definisce come « la conformità completa della volontà con la legge morale » (3).

Come Kant si oppone alla filosofia epicurea, Lévinas si oppone alla trinità moderna (Marx, Nietzsche e Freud) che sottolinea il carattere relativo della morale. Per questi tre pensatori del sospetto, essa non resiste allo svelamento delle sue origini. L'uomo moderno è un uomo « decentrato », privato delle sue antiche illusioni, che sa che la religione non basta a dare un senso ai suoi atti e al suo destino. Per Nietzsche, ad esempio, la morale è stata inventata dai deboli per assoggettare i forti. Essa è sintomo d'impoverimento vitale,

segno di debolezza, negazione della vita, prova della volontà di dominio di uomini risentiti. In un testo polemico Nietzsche la definiva così: « *La morale, in quanto essa condanna, in sé, — e non per un riguardo, una considerazione o un'intenzione vitale —, è un errore specifico, di cui non si deve aver pietà, una idiosincrasia di degenerati, che ha causato non si può dire quanti danni* » (4).

Come Nietzsche, anche Marx ed Engels svalutano la morale che è per essi relativa ad una situazione storica. Lungi dall'essere universale, essa è il prodotto della situazione economica della società e è innanzitutto una *morale di classe*.

Freud e la morale repressiva

Anche per Freud, la morale è contingente. L'uomo morale ha solo interiorizzato valori e divieti trasmessi di generazione in generazione. Identificando la coscienza con il superio che incarna l'inconscio sociale interiorizzato, Freud insiste soprattutto sul carattere repressivo della morale. Per il padre della psicoanalisi, la morale ha la seguente funzione: reprimere gli istinti, i desideri sessuali aggressivi, insegnare agli uomini a sottomettersi al principio di realtà ed a rinunciare alle pulsioni che vogliono distruggere l'io...

Abbiamo ritenuto necessario ricordare brevemente le interpretazioni che Nietzsche, Marx e Freud danno della morale, poiché Lévinas si dichiara contro di esse. Egli rimprovera all'uomo moderno di crederci libero mentre è stregato da nuovi demoni (della razza, della ragione nella storia ecc.). Non cessa di mostrare l'urgenza di una morale la cui vocazione sarebbe quella di denunciare tutti i totalitarismi. Contemporaneamente alla loro critica, egli attacca il pensiero della totalità, il discorso filosofico che tende a racchiudere l'uomo in un sistema. Per Lévinas, la filosofia occidentale è « egologia », « ateismo », « irreligione » nella misura in cui essa pretende di annullare la Trascendenza facendola entrare in un ordine. In più, essa ha svuotato il problema dell'altro. Quanto al Dio dei filosofi adeguato alla ragione e ridotto ad un concetto, non può essere confuso col Dio della Rivelazione di cui parla la Bibbia, Dio infinito che non si può afferrare, Dio lontano che strappa l'uomo all'idolatria e alla storia. Come nota Lévinas in parecchi passi della sua opera, l'indifferenza all'Altro e agli altri caratterizza la filosofia occidentale: « *L'ideale della verità socratica si fonda dunque sull'essenziale sufficienza del Medesimo, sulla sua identificazione di ipseità, sul suo egoismo. La filosofia è una egologia* » (5).

« *La scelta della filosofia occidentale si è orientata spesso dalla par-*

te della libertà e del Medesimo... il pensiero occidentale parve... spesso escludere il Trascendente, inglobare nel Medesimo il Tutt'Altro » (6).

Religione, il legame con l'Altro

Alla filosofia del Medesimo il cui progetto è di sacralizzare la storia o il sistema, Lévinas oppone la « religione » che definisce come una rottura con la totalità: « *Noi proponiamo di chiamare religione il legame che si stabilisce tra il Medesimo e l'Altro, senza costituire una totalità* » (7).

Per Lévinas, questa « religione » nega contemporaneamente le tentazioni dell'esotismo, del relativo e il culto dello Stato, questo « mostro freddo » che vuole essere un idolo. Essa si fonda sulla separazione e rifiuta l'estasi, la comunione e l'ebbrezza. E' incarnata da Abramo che lasciò la sua patria per una terra lontana e sconosciuta ma non ritornò mai al punto di partenza. Per Lévinas, il padre di Isacco simboleggia il giudaismo così come l'odissea di Ulisse che ritornò al luogo da cui era partito (Itaca) evoca l'itinerario della filosofia occidentale « la cui avventura nel mondo non fu mai che un ritorno all'isola natia — compiacimento nel Medesimo, sconoscimento dell'Altro » (8).

Ora, per Lévinas, l'uomo moderno deve diffidare di tutti i sistemi, di tutti i pensieri dell'Uguale che neutralizzano l'alterità, e respingere le concezioni filosofiche che relativizzano la morale. Quest'ultima non è un « ramo della filosofia », ma la filosofia prima. Come nota Lévinas: « *prima della Cultura e dell'Estetica, il significato si situa nell'Etica... la morale non appartiene alla Cultura: essa permette di giudicarla, scopre la dimensione dell'altezza* » (9).

Dichiarando che la morale non può essere universale poiché varia secondo le culture, l'uomo moderno dimentica che solo la morale può umanizzarlo e costringerlo alla responsabilità. Per Lévinas, l'uomo può rifiutare questa responsabilità poiché tutto è dramma, il mondo non è un teatro o un gioco ma un luogo in cui l'uomo deve incarnare la sua libertà...

Questa libertà è stata vissuta e attualizzata dal popolo ebraico la cui elezione, lungi dall'essere particolarismo, è « un surplus di obblighi per il quale si afferma l' "io" della coscienza morale » (10). Perché è stato straniero e schiavo nel paese d'Egitto, perché per secoli non ha avuto una « casa sua », l'ebreo sa che non vi è salvezza individuale e che egli è consacrato al prossimo. Così, essere ebreo, è essere responsabile dell'altro e affermare che l'altro ha un senso: « *Il senso dell'essere, il senso della creazione — è l'attuazione della*

Torà. Il mondo è lì apposta perché l'ordine etico abbia la possibilità di compiersi... Rifiutare la Torà vuol dire riportare l'essere al nulla » (11).

L'umanesimo ebraico

Per Lévinas, il monoteismo biblico è un umanesimo, umanesimo che denuncia il voler mettere radici, l'idolatria della storia. Poiché rifiuta la categoria della totalità, l'ebreo che si considera un uomo dell'infinito è « un essere libero che giudica la storia invece che farsi giudicare da essa » (12). La sua originalità consiste nel fuggire da tutti i luoghi che vogliono rinchiuderlo e « a rompere con un mondo senza origine e semplicemente presente » (13).

Essendo così votato al prossimo e alla ricerca del senso, l'ebreo è condannato ad essere ebreo. L'antisemitismo non fa che ricordargli la sua inesorabilità. E' per questo che si può dire che l'ebreo è colui che non può non essere ebreo. Se si legge attentamente l'opera di Lévinas, ci si accorge che per lui essere ebreo ha i seguenti significati:

1) *essere « ateo »*

Infatti, l'ebreo è a-teo in quanto celebra il divino per meglio liberare l'uomo dai sistemi e dalle religioni che lo alienano. E' ateo in quanto sa che non deve far ricorso alla religione per eludere la sua responsabilità. Per questo la Bibbia condanna Caino che interpellato da Dio dopo il suo delitto, accusa Dio (secondo un midrash) facendo di Lui il vero autore della sua colpa.

2) *umanizzare l'uomo rifiutando l'irrazionale e il misticismo e costringendo l'uomo ad essere adulto e responsabile.*

3) *negare tutti i sistemi che neutralizzano l'alterità.*

4) *ricordare ad ogni uomo che è l'ostaggio dell'altro, che porta « L'Estraneo ». Come lo esprime splendidamente Lévinas: « Nella prossimità, l'assolutamente altro, l'Estraneo che "non ho né concepito, né partorito" l'ho già in braccio, già lo porto, secondo la formula biblica, "al collo come una balia porta un bambino lattante". Egli non ha un altro luogo, non autoctono, sradicato, apolide, non-abitante, esposto al freddo e al caldo delle stagioni. Nell'essere ridotto a ricorrere a me consiste l'apolidia o l'estraneità del prossimo. Essa mi incombe » (14).*

« Il traumatismo che fu la mia schiavitù in paese d'Egitto costituisce la mia stessa umanità, quel che mi avvicina immediatamente a tutti i problemi dei dannati della terra, a tutti i perseguitati, come

se nella mia sofferenza di schiavo io pregassi con una preghiera preorazionale e come se quest'amore dello straniero fosse già la risposta che mi è stata data attraverso il mio cuore di carne » (15).

5) *fondare una comunità* in cui ogni uomo potrà vedere il volto del suo prossimo e in cui regnerà la legge che è « un debito impagabile », un « sapere che porta ad una relazione con una persona, a una relazione che non è più un sapere » (16).

Giudaismo, l'estrema coscienza

Per Lévinas, il giudaismo è una « estrema coscienza » poiché non ha mai dimenticato che la vocazione dell'uomo è prima di tutto etica. Per il giudaismo la morale comincia nell'uomo e non nelle istituzioni. Essa si incarna nel momento in cui l'uomo spezza la solitudine (materia) nella quale « gettato in pasto a se stesso » s'impanantava nell'impossibilità di andare verso l'altro. Ma la relazione con l'altro non è pacifica, né armoniosa. Lévinas contesta sia il « modello bucolico » che il « modello conflittuale » (17). Per lui, l'uomo non è né un dio né un lupo per l'uomo. Incontrando l'altro, egli affronta un mistero, il mistero di un'alterità che gli sfugge. Ma chi è questo altro che si oppone al mio egoismo e al mio godimento? Egli non è il mio alter ego, « egli è ciò che io non sono. Egli "è" non per il suo carattere, la sua fisionomia o la sua psicologia, ma per la sua alterità stessa » (18).

Questo altro che mi sta di fronte non è solo una promessa, per me è anche ciò che mette in questione la mia libertà. Essendo più vicino a Dio di me, *Altri* non può essere ridotto ad un concetto. Essendo colui che mi strappa al mio godimento e mi costringe a definire il mio rapporto con Dio, *Altri* è mio maestro. Non potendo essere oggettivamente conosciuto, rifiutandosi alla totalizzazione, *Altri* spezza le categorie in cui ero tentato di rinchiuderlo. Sgomberandomi, liberandomi dal peso della mia esistenza, decentradomi da me stesso, *Altri* mi libera. Non arrivando ad afferrarlo, egli è colui che posso odiare e voler uccidere...

Tuttavia, per Lévinas, l'uomo non può uccidere il suo prossimo. Come dice chiaramente in *Totalità e Infinito*: « *Altri*, la cui presenza eccezionale si iscrive nell'impossibilità etica di ucciderlo in cui mi trovo ad essere, indica la fine dei poteri » (19).

« *Mi oppone, così, non una forza più grande... ma proprio la trascendenza del suo essere... non un superlativo qualunque della potenza, ma appunto l'infinito della sua trascendenza. Questo infinito, più forte dell'omicidio, ci resiste già nel suo volto, e il suo volto è*

l'espressione originaria, è la prima parola: "non uccidere" » (20).

Così, per Lévinas, io non posso uccidere *Altri* perché è volto. Questo volto che è linguaggio significa l'infinito, è « esperienza senza concetto », apertura alla Trascendenza. Il volto si può avvicinare e non assorbire, non può essere contenuto, compreso o contemplato come un paesaggio. In numerose pagine della sua opera, Lévinas ha descritto questo volto di cui ha sottolineato la nudità e la trascendenza: « *La nudità del volto è indigenza e già supplica nella trasparenza dello sguardo che mi fissa. Ma questa supplica è un'esigenza... il volto s'impone a me senza che io possa restare sordo al suo appello, né dimenticarlo... La coscienza perde il suo primo posto » (21).*

« *Il volto è senso soltanto per sé... Esso è ciò che non può divenire un contenuto afferrabile dal pensiero; è l'incontenibile, ti conduce al di là... la relazione al volto è immediatamente etica » (22).*

« *La Torà è data nella Luce di un viso » (23).*

L'origine del male

Così, si può tentare di comprendere ora l'origine del male. Esso non può essere che « la protesta di un sovrano decaduto » (A. Finkielkraut): l'io. E' perché sono l'ostaggio dell'altro, il suo eletto che desidero rompere il mio legame con lui. L'odio dell'altro è come dice Finkielkraut « l'intolleranza dell'io davanti alla sua responsabilità ». L'uomo uccide il suo prossimo perché dimentica che è suo fratello (cfr. Caino e Abele) e non può sopportare la nudità del suo volto. La nudità del volto che costituisce l'alterità dell'altro è richiamo alla mia responsabilità. Pertanto, ho continuamente la tentazione di rifiutare questa responsabilità e di « punire » l'altro per il suo volto che mi insegue, mi guarda e non mi lascia respirare.

Ora, l'io non può sfuggire a questa responsabilità e al volto dell'altro. Ormai, non devo solo essere con l'altro ma per l'altro. Per Lévinas, l'uomo deve essere contemporaneamente responsabile di se stesso e della responsabilità dell'altro. Come dice Lévinas parlando di *Altri*: « *E, se egli è responsabile della mia responsabilità, io sono ancora responsabile della responsabilità che egli ha della mia responsabilità: en ladavar sof, "ciò non avrà mai fine". All'infinito, dietro la responsabilità riconosciuta a tutti per tutti, sorge il fatto che io sono responsabile di questa responsabilità, nella società della Torà » (24).*

Per Lévinas, l'uomo deve sforzarsi sia di diventare una persona che di trasmutare l'altro in persona. E' solo nel momento in cui ogni individuo si ritirerà da se stesso per l'altro che si realizzerà la Torà,

la cui vocazione è quella di trasformare l'uomo in dissidente metafisico, liberato dalle pesantezze della natura e della storia, di trasformarlo in legge vivente, in volto, volto luminoso, aperto all'incontro che è « l'unica apertura in cui la significanza del Trascendente non annulla la trascendenza per farla entrare in un *ordine* immanente, ma, in cui, al contrario, la trascendenza si mantiene come trascendenza » (25).

E' solo nel momento in cui il mondo sarà popolato da volti che comincerà il regno di Dio che da secoli suscita la nostalgia dei credenti e degli assetati di assoluto... ■

(traduzione a cura di Silvana Jellici Formilan)

- (1) IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. F. Capra, Laterza, Bari 1971, p. 41.
- (2) IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, op. cit. p. 157.
- (3) IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, op. cit. p. 148.
- (4) FRIEDRICH NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, trad. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montanari, vol. VI Tomo III, Adelphi, Milano 1970, p. 82.
- (5) LÉVINAS, *Totalità e infinito*, Saggio sull'esteriorità, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980, p. 42.
- (6) LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1974, p. 166.
- (7) LÉVINAS, *Totalità e infinito*, op. cit., p. 38.
- (8) LÉVINAS, *Umanesimo dell'alto uomo*, tr. it. di A. Moscato, Il Melangolo, Genova 1985, p. 62.
- (9) id., p. 79.
- (10) LÉVINAS, *Difficile liberté*, Essais sur le judaïsme, Albin Michel, Paris 1976, p. 231.
- (11) LÉVINAS, *Quattro letture talmudiche*, tr. it. di A. Moccato, Il Melangolo, Genova 1982, p. 84.
- (12) LÉVINAS, *Difficile liberté*, op. cit. p. 293.
- (13) LÉVINAS, *Etre juif*, in *Confluences*, 1947, p. 263.
- (14) LÉVINAS, *Altrimenti che essere o aldilà dell'essere*, tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 114.
- (15) LÉVINAS, *Ai di là del versetto*, tr. it. di G. Lissa, Guida, Napoli 1986, p. 226.
- (16) id., pp. 100 e 102.
- (17) FINKIELKRAUT, *La sagesse de l'amour*, Gallimard 1984, p. 28.
- (18) LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, op. cit. p. 75.
- (19) LÉVINAS, *Totalità e infinito*, op. cit. p. 86.
- (20) LÉVINAS, *Totalità e infinito*, op. cit. p. 204.
- (21) LÉVINAS, *En decouvrant...* op. cit. p. 195.
- (22) LÉVINAS, *Etica e infinito*, (Dialoghi con Ph. Nêmo), tr. it. di E. Bocarini, Città Nuova, Roma 1984, p. 101.
- (23) LÉVINAS, *Quattro letture talmudiche*, op. cit. p. 93.
- (24) LÉVINAS, *L'aldilà del versetto*, op. cit. p. 159.
- (25) LÉVINAS, *En decouvrant...* op. cit. p. 198.