

IL MEDESIMO E LO STATO. ALCUNE RIFLESSIONI SULLA FILOSOFIA DELLA GIUSTIZIA DI EMMANUEL LEVINAS

DAVIDE CONIDI*

Abstract: the aim of this article is to read Emmanuel Lévinas' works as a political guide for Europe. It will be proved that the State can destroy the capability of being responsible in the Same, which is the condition of possibility of the political. For example, Europeans cannot host migrants because they think through the language of the State, which is xenophobic. Consequently, overcoming the State is necessary for the foundation of a real political community. It will also be shown the difference between war and hostility in Levinas's thought: the Other is the only one I can hate, I cannot hate a mass, ergo the neutralization of the other through the ontology of totality, which is always produced by the war, implies a neutralization of hostility, which is a basic part of sociality.

Keywords: Levinas – Derrida – State – justice – fraternity

Nel suo saggio dedicato alla «delineazione di una filosofia della migrazione», Donatella Di Cesare parte dagli studi pionieristici di Hannah Arendt e dalla «fenomenologia dell'abitare» di Martin Heidegger per fondare una politica dell'accoglienza. Dal momento che migrare «non è un dato biologico, bensì un atto esistenziale e politico», l'istituzione di uno *jus migrandi* diventa necessaria, specialmente in Europa, la «patria dei diritti umani», che sicuramente verrà giudicata per la sua politica di chiusura delle frontiere:

«Nei libri di storia, che non asseconderanno la narrazione egemonica, si dovrà raccontare che l'Europa, patria dei diritti umani, ha negato l'ospitalità a coloro che fuggivano da guerre, persecuzioni, soprusi, desolazione, fame. Anzi l'ospite potenziale è stato stigmatizzato a priori come nemico. Ma chi era al riparo, protetto dalle frontiere statali, di quelle morti, e di quelle vite, porterà il peso e la responsabilità»¹.

* Davide Conidi, Dottore in Filosofia morale, Sapienza Università di Roma. Email: davide.conidi95@hotmail.it.

¹ D. Di Cesare, 2017, 12.

La filosofa cita esplicitamente l'opera di Emmanuel Levinas soltanto nelle pagine dedicate all'analisi del pensiero politico di Jacques Derrida. In primo luogo, Di Cesare denuncia nella decostruzione derridiana dello Stato una ripetizione dello statalismo: «A proposito della politica, o del “politico”, occorre sottolineare che Derrida resta preso all'interno del paradigma statale. L'esigenza di decostruire continuamente la sovranità, molto spesso sotto la guida di Schmitt, lo costringe a restare entro quei limiti. La politica appare allora un affare di Stato»². Ma allo stesso tempo Levinas viene accusato di aver corrotto il pensiero di Derrida, il quale sarebbe stato deviato dall'elaborazione di una politica come traduzione, per il fatto di avergli lasciato in eredità il proprio modo di intendere il rapporto tra l'etica e la politica:

«Se l'ospitalità è un evento “poetico”, allora la traduzione appare una sfida ai limiti della possibilità. L'accoglienza non regge alla prova dello straniero. Il che è tanto più assurdo, se si pensa che Derrida è il filosofo che ha proposto la traduzione come modello politico. Ma questo modello non trova eco in tale contesto e Derrida resta nell'impasse tra etica e politica, in gran parte ereditata da Levinas»³.

In questo articolo partiremo dai testi di Levinas e di alcuni dei suoi commentatori con l'obiettivo di esaltare questo rapporto, il quale, secondo noi, non può essere riassunto in «una cesura tra un'istanza etica, che nella sua pura irriducibilità appare sovrapolitica o extrapolitica, e la sua transazione politica, destinata a essere sempre imperfetta e inaccettabile»⁴. Riteniamo che l'opera di Levinas possa indicare all'Unione Europea una strada percorribile.

1. La giustizia esige lo Stato?

Partiamo dalla lettura derridiana dell'opera di Levinas. Nel saggio *La parola d'accoglienza* (1997) Derrida incontra per un'ultima volta l'opera del suo «maestro», soffermandosi sulla tematizzazione della relazione etica in quanto tale come accoglienza. Se in *Altrimenti che essere* (1974) Levinas ha sostenuto che l'irruzione del terzo – l'altro dell'altro – nella relazione etica (duale) esige, affinché sia fatta giustizia, la sincronizzazione della diacronia, la visione dei volti invisibili e la comparazione degli incomparabili, secondo Derrida un'etica così intesa non esige altro che la fine di se stessa e questa fine dell'etica non è altro che la politica, ovvero lo Stato:

² Ivi, 207.

³ Ivi, 208.

⁴ Ivi, 207.

«Scandalo intollerabile: anche se Levinas non si espresse mai così, la giustizia spergiuira dal momento in cui respira, essa tradisce l'«originaria parola d'onore» e non giura che per spergiuirare, abiurare o ingiuriare. [...] Come il terzo che non attende, così l'istanza che apre sia l'etica sia la giustizia si trova in istanza di spergiuo quasi-trascendentale o originario, anzi pre-originario. Potremmo definirlo *ontologico*, dal momento in cui salda l'etica a tutto ciò che la eccede e la tradisce (precisamente: l'ontologia, la sincronia, la totalità, lo Stato, il politico, ecc.)»⁵.

«L'ontologia, la sincronia, la totalità, lo Stato, il politico, ecc.». Questa catena di equivalenze non può non rimandare alla prefazione alla prima edizione di *Totalità e Infinito* (1961), dove la politica, «l'arte di prevedere e di vincere con tutti i mezzi la guerra», viene identificata «come l'esercizio stesso della ragione»⁶, ovvero è la guerra che «produce» la storia come «pace degli imperi» e «l'ontologia della totalità»⁷. Derrida era consapevole che la propria lettura entrava in contrasto con l'intenzione dell'autore di tenere separate «con la semplicità indivisibile di un limite» la non-violenza etica dalla violenza politica⁸. Ma riteniamo che qui non si tratti di salvare delle intenzioni. La questione è rigorosamente filosofica. Riportiamo il passaggio di *Altrimenti che essere* in cui Levinas definisce la giustizia:

«È necessaria la giustizia, vale a dire la comparazione, la coesistenza, la contemporaneità, il raccoglimento, l'ordine, la tematizzazione, la *visibilità* dei volti e, attraverso ciò, l'intenzionalità e l'intelletto e nell'intenzionalità e nell'intelletto l'intelligibilità del sistema e, attraverso ciò anche una compresenza su una base di uguaglianza come davanti ad una corte di giustizia. L'essenza, come sincronia: *insieme-in-un-luogo*»⁹.

Dopo questa lettura, la catena di equivalenze di Derrida sembrerebbe giustificata: appaiono «l'ordine», «il sistema» e la «compresenza», che sono sinonimi della totalità nel senso in cui la intendeva Levinas, ovvero in qualità di categoria ontologica dello Stato e della Storia; se Levinas ha equiparato la politica all'ontologia e la giustizia esige la politica, ne consegue logicamente che la sua proposta di giustizia deve esigere lo Stato di diritto e la cittadinanza. Molti commentatori di Levinas condividono questo presupposto interpretativo di Derrida. Ad esempio, Stephane Moses ha ipotizzato che Levinas, attraverso l'irruzione del terzo in *Altrimenti che essere*, abbia «rimosso» quelle parti di *Totalità e Infinito* che la lettura del saggio *Violenza e metafisica* (1964) aveva definitivamente reso insostenibili, tra cui la definizione del terzo – allora identificato con il

⁵ J. Derrida, 2011, 96.

⁶ E. Lévinas, 2016, 19.

⁷ Ivi, 20-21.

⁸ J. Derrida, 2011, 167. Silvano Petrosino ritrova in tutti i saggi che Derrida ha dedicato all'opera filosofica di Lévinas la costante di una «insistente difesa della contaminazione» di qualsiasi discorso, anche il più pacifico, con una violenza che per questo è detta «trascendentale». S. Petrosino, 2016, 41.

⁹ E. Lévinas, 2011, 197.

Mitsein heideggeriano – come membro spersonalizzato della società¹⁰. Come se Levinas avesse sostenuto in *Altrimenti che essere* che solo una comunità dei cittadini saprebbe rispondere all’esigenza di giustizia.

Non tutti i commentatori sostengono che tra *Altrimenti che essere* e *Totalità e Infinito* si scavi un abisso¹¹. Gerard Bensussan invita a non lasciarsi sedurre da queste equivalenze levinasiane: «in virtù dell’esser “insieme-in-un-luogo” vengono richiesti il comune, la comunità, la politica e la Giustizia – supponendo che tali termini siano equivalenti, cosa che strettamente non sono»¹². La comunità non coincide con la politica e né l’una né l’altra coincidono con la «Giustizia». Il fatto che le tre categorie possano richiedersi reciprocamente è secondario e presuppone in ogni caso una loro non-identità. Questa è la ragione per cui Bensussan non può condividere la proposta derridiana di identificare la giustizia con una politica in senso tradizionale: «dal punto di vista della filosofia politica [...] si potrà legittimamente concludere che gli elementi descrittivi proposti da Levinas a proposito di tale “capovolgimento [del soggetto incomparabile in membro della società]” sono insufficienti dal punto di vista fondativo e non autorizzano a parlare di una filosofia politica levinasiana. E, in effetti, *non vi è alcuna filosofia politica levinasiana*»¹³.

Il filosofo giustifica la propria posizione appellandosi a un «principio di intraducibilità» che, a suo parere, apparterebbe al pensiero di Levinas:

«Le questioni, senza dubbio difficili e inarticolabili, che si annodano alla relazione tra prossimità/giustizia, si stagliano sul fondo di un “principio” generale di cui dobbiamo testare anzitutto la fecondità e l’originalità. Questo “principio” è quello di una *intransitività*, di una *intraducibilità*, radicale, *del filosofico nel politico* – principio chiaramente insostenibile dal punto di vista della filosofia politica. [...] Con Levinas ci viene mostrata insomma *l’impossibilità assoluta di derivare una politica a partire dal sito dell’etica*»¹⁴.

Silvano Petrosino cita i lavori di Bensussan tra le principali espressioni di quella «perplexità» che fin da subito ha caratterizzato il dibattito filosofico internazionale sul «delicato» rapporto che si gioca tra etica e politica nel pensiero di Levinas; la sua tesi è che Derrida, a differenza dei suoi colleghi, ha saputo scorgere «in questa assenza di garanzia e di “fondazione giustificatrice” il rinvio costante ad un altro pensiero della responsabilità e della decisione», ovvero alla nota formulazione di un’etica come *un’altra politica* o un «*al di là del politico nel politico*»¹⁵. Bensussan, nel momento in cui ha

¹⁰ Cfr. S. Moses, 2007.

¹¹ Giovanni Ferretti ritrova nella stesura di *Altrimenti che essere* «una risposta» alle critiche avanzate da Derrida ma anche «una ripresa, un approfondimento, una radicalizzazione dei temi di *Totalità e Infinito*». G. Ferretti, 2009, 44. Cfr. S. Dadà, 2021.

¹² G. Bensussan, 2010, 29.

¹³ Ivi, 32.

¹⁴ Ivi, 33.

¹⁵ S. Petrosino, 2016, 44. Cfr. O. Ombrosi, R. Zagury-Orly, 2018.

impostato la questione della politica in termini di traducibilità, ha infatti cercato di rispondere alla questione che Derrida aveva posto in conclusione di *La parola d'accoglienza*: «Ci atterremo dunque, per ora, a ciò che Levinas pronuncia altrove, letteralmente, a proposito della “rivelazione sinaica” della Torah, e di una traduzione, di un pensiero della traduzione *da inventare, un po' come la politica stessa*»¹⁶. Riportiamo il passo di Derrida che Petrosino cita per giustificare la propria proposta di lettura:

«Se non vi è qui alcuna mancanza, allora *tale iato non ci obbliga forse a pensare altrimenti il diritto e la politica?* E soprattutto non apre forse, proprio in quanto iato, la bocca e la possibilità di un'altra parola, di una decisione e di una responsabilità (giuridica e politica, se si vuole), laddove queste devono essere prese, come lo si dice della decisione e della responsabilità, senza alcuna garanzia di fondazione ontologica?»¹⁷.

Bensussan diffida di ogni progetto di conversione totale dei rapporti etici in rapporti politici¹⁸, seguendo in questo l'insegnamento levinasiano per cui «ogni politica, anche la più universale e democratica, lasciata a se stessa comporta una tirannia, secondo un'indimenticabile espressione di *Totalità e Infinito*. In altri termini, pensare un rapporto di tipo transitivo tra l'etica e la politica, tra la filosofia, le ontologie dell'essere sociale o politico, e la storia, rischia sempre il disastro, o, almeno, si espone al pericolo di una possibile catastrofe»¹⁹. Si potrebbe obiettare che la proposta interpretativa di Derrida non rientri in questa critica della transitività: la politica è già compromessa dalla responsabilità etica e non può rapportarsi con la propria alterità interna se non nella modalità della compromissione. Ma Bensussan non può seguire nemmeno le acrobazie della logica della contaminazione. Il filosofo ha infatti ritrovato in *Altrimenti che essere* una tesi che Levinas aveva già esposto in *Totalità e Infinito*, ovvero il «carattere politico di ogni razionalismo logico, l'alleanza della logica con la politica»²⁰. Bensussan riporta questa citazione come prova della rilevanza di questo tema all'interno del pensiero complessivo dell'autore, così da poter affermare – contro Derrida – che una filosofia della giustizia che voglia restare fedele al pensiero di Levinas deve essere incompatibile con qualsiasi filosofia politica o «ontologia sociale» e dunque con la dottrina dello Stato:

«In queste analisi [dello scetticismo], Levinas spiega che la *politica* è l'alfa e l'omega della ragione e del sapere, del *logos* e del senso, e che essa è, per l'Occidente, la giusta misura di

¹⁶ J. Derrida, 2011, 193. Cfr. O. Ombrosi, 2018, 155-78.

¹⁷ J. Derrida, 2011, 82 (corsivo mio).

¹⁸ Bensussan si sofferma sulle teorie della rivoluzione di Gramsci e Althusser. Cfr. G. Bensussan, 2010, 45-47.

¹⁹ G. Bensussan, 2010, 36. Il filosofo avrebbe potuto citare il seguente passaggio di *Altrimenti che essere*, in cui Lévinas ricorre alla stessa espressione che aveva utilizzato un decennio prima: «La giustizia non è una legalità che sorregge delle masse umane da cui si deduce una tecnica dell'“equilibrio sociale” che armonizza le forze antagoniste – ciò che sarebbe una giustificazione dello Stato abbandonato alle sue proprie necessità». E. Lévinas, 2011, 199.

²⁰ E. Lévinas, 2011, 212.

ogni dismisura. In tal senso *vi sarebbe sempre, in filosofia, una politica della filosofia, cioè un'economia della produzione del senso* che organizza e sovradetermina il lavoro del concetto. In questi passaggi, l'analisi levinasiana giunge a prendere in considerazione, con grande accuratezza, la questione della repressione politica che può avvenire attraverso il discorso sensato, in quanto esso si riflette in se stesso e si lega ontologicamente allo Stato, alle sue istituzioni, le quali in qualche modo avrebbero in custodia il regime metafisico del senso. [...] In ogni caso è chiaro – ed è questo che mi importa – che il principio di intraducibilità testé enunciato contrasta e viene contrastato dall'«alleanza» onto-politica della ragione con lo Stato»²¹.

Bensussan ritrova dunque in Levinas l'opposizione netta tra una filosofia della giustizia e una ragione politica essenzialmente ingiusta, il cui lavoro concettuale sarebbe strutturato da una sottostante economia della violenza. Nonostante la loro divergenza sulla natura di quella politica che la giustizia esigerebbe, Bensussan e Derrida condividono lo stesso presupposto. A questo punto è lecito chiedersi come sia possibile una filosofia non-ontologica della giustizia, che non sia compromessa dall'economia della produzione del senso²². Riportiamo di seguito il passaggio di *Totalità e Infinito* citato da Bensussan:

«Nella misura in cui il volto d'Altri ci mette in relazione con il terzo, il rapporto metafisico tra Me e Altri passa nella forma del Noi, aspira ad uno Stato, alle istituzioni, alle leggi che sono *la fonte dell'universalità*. Ma la politica lasciata a se stessa porta in sé una tirannia. *Essa deforma l'io e l'Altro che l'hanno fatta nascere*, perché li giudica secondo le regole universali e, per ciò stesso, quasi in contumacia»²³.

A differenza di *Altrimenti che essere*, in cui «il Dire si fissa in Detto – precisamente si scrive, diviene libro, diritto e scienza»²⁴, *Totalità e Infinito* menziona esplicitamente lo Stato, assieme alle istituzioni e alle leggi, tra le «aspirazioni» dettate dall'introduzione del terzo nel rapporto etico. Notiamo che Levinas non identifica queste istituzioni con l'universalità della ragione, della quale esse sarebbero piuttosto la «fonte». Derrida, che cita e commenta questi passaggi di *Totalità e Infinito*²⁵, ne ha tratto la convinzione che Levinas abbia riposto il destino della giustizia nelle mani di uno Stato da pensare, di uno Stato a venire, ma che sia ancora uno Stato: lo stesso Levinas ha scritto che «la metafisica ci riporta all'attuazione dell'io in quanto unicità, *rispetto alla quale deve situarsi e modellarsi l'opera dello Stato*»²⁶, il quale «riserva una cornice» a ciò che «si identifica al di

²¹ G. Bensussan, 2010, 34-35 (corsivo mio).

²² Ombrosi concorda con la lettura di Bensussan: «Con la “correzione”, la limitazione e la misura introdotte da tutti gli altri, ovvero dal “terzo” – ma perché no *i terzi*, al plurale? – e dalla giustizia, nell'illimitato della responsabilità/prossimità, ricompare di nuovo il sapere. Ma si tratta, forse, di un sapere nuovo, nuovamente pensato, nuovamente ispirato e quindi, anche di una nuova/*altra* ragione». Cfr. O. Ombrosi, 2010, 53-71.

²³ E. Lévinas, 2016, 308 (corsivo mio).

²⁴ Id., 2011, 198.

²⁵ Cfr. J. Derrida, 2011, 165-67.

²⁶ E. Lévinas, 2016, 309 (corsivo mio).

fuori dello Stato»²⁷. Eppure non possiamo ignorare che nel passaggio che abbiamo appena letto Levinas ha fatto riferimento a una «deformazione» dell'io e dell'Altro da parte dell'ordine stabilito dal politico²⁸. Come giustamente ammonisce Giuseppe Lissa, le «difficoltà» del pensiero di Levinas «non autorizzano, comunque, in nessun caso, un ritorno all'indietro. La critica da lui condotta nei confronti del soggetto trascendentale e i suoi succedanei, la decostruzione della problematica nozione di libertà [...] e la contestazione del primato, se non dell'assolutezza, della politica costituiscono acquisizioni troppo preziose perché si possa ormai prescindere da esse»²⁹. Lo Stato, che nasce dalla relazione etica, avrebbe il compito di occuparsi dell'io e di promuovere la sua unicità, ma se viene lasciato a se stesso aggredisce la propria matrice. Riteniamo che i commentatori di Levinas da noi citati abbiano trascurato quei passaggi in cui il filosofo si è curato di denunciare un processo di distruzione in atto dei soggetti etici.

2. Una fenomenologia della politica come de-responsabilizzazione collettiva

Nella prefazione del 1961 – e forse non è un caso che Levinas l'abbia scritto nella prefazione³⁰ – ritroviamo descritta la medesima violenza contro l'etica:

«La violenza non consiste tanto nel ferire e nell'annientare, quanto *nell'interrompere la continuità delle persone*, nel far loro recitare delle parti nelle quali non si ritrovano più, nel far loro mancare, non solo a degli impegni, *ma alla loro stessa sostanza*, nel far compiere degli atti *che finiscono con il distruggere ogni possibilità di atto*. Come la guerra moderna, tutte le guerre si servono da sempre di armi che si rivoltano contro quelli che le possiedono. Essa instaura un ordine nei confronti del quale *nessuno può prendere le distanze*. *Perciò nulla le è esteriore*. *La guerra non manifesta l'esteriorità e l'altro come altro; essa distrugge l'identità dello Stesso*»³¹.

Dalla lettura di questo passaggio risulta che un'etica come ospitalità o responsabilità infinita verso Altri esige come propria condizione di possibilità la conservazione dell'identità del Medesimo, dal momento che non può darsi accoglienza del volto senza un Medesimo, il cui esserci non è affatto garantito dalla tradizione dell'ontologia, visto

²⁷ Ivi, 315.

²⁸ Cfr. F. Ciaramelli, 2006.

²⁹ G. Lissa, 2003, 340.

³⁰ «L'essenza del linguaggio consiste nel disfare, ad ogni istante, la sua frase con la prefazione o l'esegesi, nel disdire il detto, nel tentare di ridire senza complimenti ciò che è già stato mal inteso». E. Lévinas, 2016, 28. «La prefazione, sempre scritta dopo il libro, non è sempre una ripetizione in termini approssimativi dell'enunciato rigoroso che giustifica il libro. Essa può esprimere il primo – e urgente – commento, il primo "ossia" – che è anche la prima ritrattazione». Id., 1998a, 23.

³¹ E. Lévinas, 2016, 20 (corsivo mio).

che «la guerra» tende alla sua distruzione³². Il soldato gettato in trincea a uccidere e a essere ucciso è solo uno dei possibili ruoli che «la guerra», motore della storia e «messa in moto degli esseri fino ad allora ancorati nella loro identità», riserva ai suoi «portatori»³³: la violenza si produce ogniqualvolta veniamo costretti a compiere determinate azioni la cui peculiarità consiste nell'impossibilitarci ad agire, e questa condizione di stasi provoca l'esclusione del volto d'Altri; ne consegue che soltanto la rivelazione dell'Altro al Medesimo attesta che il Medesimo ha preso le distanze dall'ordine instaurato dalla guerra, ovvero che il soggetto è se stesso: Medesimo.

Nel paragrafo introduttivo alla Sezione Quarta intitolata *Al di là del volto*, Levinas approfondisce le modalità in cui il soggetto etico — la capacità di essere responsabili — viene distrutto. Leggiamo che le singolarità si ritrovano da subito collocate «impersonalmente e implacabilmente in base a principi universali» in una «esistenza storica», la quale consiste «nel situare *fuori di me* la mia coscienza e nel *distruggere la mia responsabilità*»³⁴. Levinas distingue dunque una coscienza storica (esteriore) da una coscienza etica (interiore) e chiarisce che la prima non può in alcun modo essere identificata con la seconda perché quella distrugge la responsabilità in modo da sostituirsi a essa. I principi universali della ragione (ad esempio, rispettare sempre la legge, dire sempre la verità, ecc.) prendono il posto dell'etica e de-responsabilizzano i singoli.

Questo non significa che Levinas stia opponendo l'etica alla politica, come se l'etica consistesse in un'antipolitica³⁵. Levinas riconosce che le istituzioni politiche e giuridiche dell'Occidente sono state e resteranno eredità necessarie alla realizzazione della libertà, dal momento che esse soltanto «aprono l'accesso all'aria fresca necessaria al suo sviluppo, alla sua respirazione e, persino, forse, alla sua generazione spontanea»³⁶. Dunque vanno conservate. Eppure per Levinas è altrettanto evidente che la libertà non è *prodotta* dall'universalità della legge — come pretendono i teorici dello Stato etico — ma soltanto *garantita*: la libertà hegeliana

«esiste come se fosse morta e avesse un significato solo grazie alla sua eredità, come se tutto ciò che in essa era esistenza alla prima persona, esistenza soggettiva, non fosse che il postumo (*sèquelle*) della sua animalità. Ma la volontà vi conosce *un'altra tirannia*: quella delle opere alienate, già estranee all'uomo, che ridestano la vecchia nostalgia del cinismo. *Esiste*

³² Valeria Marzocco, seguendo Derrida, ritrova in *Totalità e Infinito* la «lingua dell'ontologia», ma solo dopo aver sostenuto che «la differenza assoluta tra lo "Stesso" ed "Altri"», quella che Lévinas «premette alla differenza ontologica tra Essere ed ente» per conseguire «l'evasione dall'Essere», «impone, necessariamente, una curvatura non eludibilmente etica». V. Marzocco, 2005, 121-22.

³³ E. Lévinas, 2016, 19-20.

³⁴ Ivi, 258 (corsivo mio).

³⁵ Per evitare questo fraintendimento, Bensussan ha proposto di definire l'agire etico in senso lévinasiano una «disubriacatura della politica». G. Bensussan, 2010, 36.

³⁶ E. Lévinas, 2016, 247.

una tirannia dell'universale e dell'impersonale, ordine inumano benché distinto dal brutale. Contro di essa, l'uomo si afferma come singolarità irriducibile»³⁷.

Levinas non avrebbe approvato qualsiasi forma di indifferenza verso la miseria di alcuni che venisse giustificata in nome della necessità di conservare le istituzioni o l'ordine statale, proprio perché il fine dello Stato – la sola ragione che giustifica la sua istituzione – dovrebbe essere la tutela di tutti coloro che sottostanno al suo potere, né approverebbe chiunque giustificasse la propria indifferenza verso l'altro scaricando le proprie responsabilità alle istituzioni, interpretate come sostituti della propria elezione etica.

Questa violazione della soggettività da parte della tirannia della storia – storia delle opere e delle istituzioni quale storia di un'alienazione o «spersonalizzazione»³⁸ – è «l'invisibile offesa» che Dio può vedere senza essere visto³⁹. La riduzione della soggettività a postumo dell'animalità, riduzione civilizzante che sarebbe giustificata dalla minaccia di una presunta «tirannia del bisogno», dice in termini hegeliani questa offesa. Ma il filosofo è incapace di vedere, proprio perché filosofo, la «gloriosa umiliazione» dello straniero e quegli «orizzonti più vasti della storia che i fatti oggettivi e l'evidenza dei filosofi possono soltanto nascondere»⁴⁰. Al contrario, per Levinas «sottoporsi al giudizio di Dio» significa precisamente «essere capace di vedere l'offesa dell'offeso o il volto», assumendo dunque la prospettiva dell'Altissimo, e di conseguenza «esaltare la soggettività, chiamata al superamento morale *al di là delle leggi*»⁴¹. Dio non vede le invisibili offese come un filosofo, piuttosto possono dirsi filosofi (dell'etica, che è «la filosofia prima») solo coloro che vedono quello che vede Dio.

A partire dal fatto che «le sofferenze della tortura, più forti della morte, possono spegnere la libertà interiore» e che «l'insicurezza del domani, la fame e la sete si prendono gioco della libertà», Levinas non solo riconosce, in risposta all'analitica esistenziale di Heidegger, che «anche chi ha accettato la morte non è libero», ma stabilisce che «una esistenza libera e non una libertà velleitaria presuppone una certa organizzazione della natura e della società»⁴². La politica in senso levinasiano appare dunque come un potere organizzativo, il cui fine essenziale dovrebbe essere quello di garantire che l'interiorità di ciascuno non si spenga, ovvero che nessuno arrivi mai a disperare del proprio sostentamento futuro.

Proprio per questo è divina o giusta quella parola che in una «società disorganizzata»⁴³ desidera esaltare la soggettività, nel momento stesso in cui le si sta

³⁷ Ivi, 248 (corsivo mio).

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, 250.

⁴⁰ Ivi, 257; 252.

⁴¹ *Ibidem* (corsivo mio).

⁴² Ivi, 247.

⁴³ Ivi, 2016, 116.

rivolgendo. In *Totalità e Infinito* è il volto femminile che rivolge la parola con «discrezione», proprio per accogliere il soggetto e rinfocolarne la «coscienza», la quale viene descritta da Levinas come «*en-ergia* di separazione», «raccolgimento [...] che si concretizza come esistenza economica», «lavoro e conquista» in vista della soddisfazione futura⁴⁴. A conferma di questo nostro accostamento del giudizio di Dio col volto femminile, definito «l'accogliente per eccellenza», leggiamo che il giudizio di Dio nei confronti della storia – del giudizio «virile» e «crudele» dell'uomo sull'uomo – è un giudizio «*fondamentalmente discreto*, che non fa tacere con la sua maestà (*majesté*) la voce e la rivolta dell'apologia. Dio vede l'invisibile e vede senza essere visto»⁴⁵. Dietro la discrezione si cela dunque una maestà, scritta con la minuscola. Una Maestà ridotta e invisibile, ché altrimenti non consentirebbe di parlare al suo cospetto e risponderle.

Nella prefazione del 1961, l'escatologia della pace messianica consiste precisamente nell'essere capaci di parlare per rispondere all'appello del Giudice:

«L'idea dell'essere che va oltre i confini della storia rende possibili degli enti (*étant's*) impegnati nell'essere e, nello stesso tempo, personali, chiamati a rispondere al loro processo e, quindi, già adulti, ma, per ciò stesso, degli *ent-i* che possono parlare, invece di offrire le loro labbra ad una parola anonima della storia. La pace si produce come questa capacità di parola (*aptitude à la parole*). La visione escatologica rompe la totalità delle guerre e degli imperi nella quale non si parla»⁴⁶.

L'ordine degli imperi, instaurato dalla violenza della guerra, non solo impossibilita ad agire, costringendo il singolo ad agire solo in un certo modo, all'interno di una inconsapevole mobilitazione generale, ma impossibilita a rispondere a Dio, costringendo l'apologia a «scompare nella totalità di un discorso coerente»⁴⁷. Si tratta del Medesimo e non dell'Altro, ma ogni volta che si tratta del Medesimo si tratta sempre dell'Altro che attende accoglienza da lui. La coscienza storica, imposta al Medesimo dall'esterno sotto forma di un'eredità di istituzioni, leggi e principi universali, distrugge la sua responsabilità perché censura l'attitudine alla parola in cui consiste la sua coscienza etica, ovvero gli impedisce di donare il mondo «a piene mani» e di accogliere, dal momento che il linguaggio «mette in comune un mondo fino ad allora mio» e «supera ad ogni momento questo lavoro [della parola che nomina le cose] con la generosità dell'offerta immediata di questo stesso lavoro»⁴⁸.

⁴⁴ Ivi, 157-59.

⁴⁵ Ivi, 249-50 (corsivo mio).

⁴⁶ Ivi, 21.

⁴⁷ Ivi, 249.

⁴⁸ Ivi, 177. Nella prefazione del 1961, Levinas aveva segnalato l'inadeguatezza della distinzione tra teoria e pratica per comprendere la sua filosofia: «L'opposizione tradizionale tra teoria e pratica verrà meno (*s'effacera*) a partire dalla trascendenza metafisica nella quale si stabilisce una relazione con l'assolutamente altro o la verità, di cui l'etica è la via regale. [...] Col rischio di sembrare confondere teoria e pratica, *consideriamo entrambe come modi della trascendenza metafisica. La confusione apparente è voluta*

3. Guerra e ostilità

Anche Derrida aveva messo in evidenza il rischio di una politica che si fa ostile verso l'ospitalità etica, ovvero di una politica che, distruggendo la propria condizione etica, distrugge se stessa: il fatto che a noi cittadini, soggetti di diritto, sia vietato disporre delle nostre abitazioni per ospitare un migrante irregolare, dimostra non solo che le democrazie moderne continuano a macchiarsi di «crimini contro l'ospitalità», ma che una delle forme contemporanee di esercizio del potere consiste nel sanzionare il «delitto di ospitalità»⁴⁹. L'etica del Medesimo e dell'Altro può essere dichiarata fuori legge dalla politica, di fatto è stata e viene tuttora dichiarata fuori legge dagli Stati sovrani e in tali situazioni essa si vede obbligata a consumarsi contro le leggi, le quali sono state dettate dall'irresponsabilità e vorrebbero istituire un ordine irresponsabile, senza responsabili di questa irresponsabilità.

Ma il fatto che Derrida abbia sottoscritto una tesi di Levinas non significa che le ragioni dell'uno si identifichino con quelle dell'altro. Derrida ha sempre sostenuto che la politica, condizione necessaria perché ci sia giustizia tra gli uomini, nasce come l'inevitabile «spergiuro» dell'etica, ovvero ogni politica sarà sempre contaminata dalla violenza e dunque dall'ingiustizia. Si tratterebbe ogni volta di «scegliere la violenza minore in un'economia della violenza»⁵⁰. Alla luce di quanto abbiamo letto in *Totalità e Infinito* riguardo alla tirannia della coscienza storica e alla distruzione del Medesimo in quanto soggetto etico, ci sembra che il riferimento derridiano all'etica come appello a un al di là interno al politico presupponga che qualunque essere umano sia integro e disponibile alla chiamata per il solo fatto di esserci. Come se potessimo già essere responsabili della nostra stessa responsabilità per altri. In *La parola d'accoglienza* Derrida afferma senza indugi che «non si capirà nulla dell'ospitalità se non si comprende ciò che

*e costituisce una delle tesi di questo libro». Ivi, 27 (corsivo mio). L'opposizione tra economia e linguaggio, tra possesso e generosità, riscontrata da molti studiosi di Lévinas nell'architettura di *Totalità e Infinito*, è dunque solo apparente e non corrisponde alle intenzioni dell'autore.*

⁴⁹ J. Derrida, 2011, 139-40.

⁵⁰ Id., 1990, 116. In uno dei suoi articoli più recenti, Bensussan riconduce la formula derridiana «aldilà-nel politico» a uno dei principi del diritto ebraico, discusso nel trattato talmudico *Baba Metsia*: «L'au-delà du droit (*lifnim michourat ha-din*) permet de dénoncer le droit (strict) comme injuste dès lors qu'il est incapable de saisir quelque chose de son propre au-delà». G. Bensussan, 2018, 85. Ma il filosofo chiarisce che l'ingiustizia che i rabbini si attendono dal giudice è la sua misericordia: «L'exigence éthique ou justicielle d'un au-delà du droit répond en effet à l'injonction biblique qui commande de "pratiquer le droit et la bonté". Du coup le droit lui-même inclut ses propres situations d'exceptions, ses cas de non-application, "la bonté", afin que "une légère injustice fasse une grande justice", comme dit Bassanio dans *Le marchand de Venise*». Ivi, 86. Pertanto, Bensussan si mantiene scettico verso l'esegesi derridiana dell'opera filosofica di Lévinas, la quale non distingue l'etica dalla giustizia: «Cette torsion derridienne de l'au-delà-dans lévinassien, pour productive qu'elle est, semble toutefois impliquer ce qu'on pourrait appeler une déradicalisation de l'éthique [...] un certain refus de la césure lévinassienne de l'éthique et de la politique, en recherchant la possibilité d'un compromis ou d'une transaction». Ivi, 88. Questa indistinzione che sarebbe propria della decostruzione comporta che quest'ultima non può distinguere l'ingiustizia del bene dall'ingiustizia della violenza.

può voler dire «interrompersi da sé», se non si capisce ciò che può significare l'interruzione di sé attraverso sé come altro [...] per mezzo di una fenomenologia che in tal modo si arrende essa stessa alla propria necessità, alla propria legge, laddove quest'ultima le comanda di interrompere la tematizzazione, e quindi di essere anche infedele a sé per fedeltà a sé»⁵¹. Nelle prossime pagine cercheremo di dimostrare che questo presupposto fenomenologico ha impedito a Derrida di intendere un punto focale del pensiero di Levinas.

Nel saggio del 1997, Derrida sostiene che Levinas abbia preliminarmente opposto l'ostilità all'ospitalità e la guerra alla pace, in modo da dedurre dall'identità dell'ostilità con la guerra una «co-implicazione» dell'ospitalità con la pace⁵². Dalla lettura del seguente passaggio possiamo notare che il decostruzionista diffida di questa co-implicazione:

«Sono proprio tutte queste coppie di concetti, supposti sinonimi, co-implicati simmetricamente o contrapponibili, che dobbiamo forse problematizzare, sconvolgere, inquietare, sospettare nel loro ordine. *Forse non è sicuro che «guerra», «ostilità» e «conflitto» siano la stessa cosa* (Kant, per esempio, distingue la guerra dal conflitto). *Non è nemmeno sicuro che ospitalità e pace siano sinonimi*. Possiamo immaginare una certa pace politica tra due Stati che non offra alcuna ospitalità ai cittadini dell'altro stato, oppure che la offra limitata da rigorose condizioni. È proprio questo il fenomeno più frequente»⁵³.

Abbiamo messo in evidenza l'enunciato in cui Derrida comunica di non essere sicuro dell'identificazione della guerra con l'ostilità, in modo da enfatizzare ciò che la scrittura di un «nemmeno» (*non plus*), all'interno dell'ammissione di un'insicurezza supplementare, ha cercato di scavalcare e spingere alla deriva. Derrida presta attenzione esclusivamente al suo secondo dubbio: non gli sembra lecito che in *Totalità e Infinito* il progetto kantiano di una pace perpetua globale venga ridotto a «un giuridico-cosmopolitismo che, malgrado le sue denegazioni, non sembrerebbe poter interrompere la pace armata, la pace come armistizio», ovvero l'ordine prodotto dalla guerra che mette a tacere la parola e distrugge la responsabilità⁵⁴.

Proponendosi di mettere a confronto la politica in senso levinasiano con la filosofia politica kantiana, Derrida osserva che «mentre in Kant l'istituzione di una pace eterna, di un diritto cosmopolita e di un'ospitalità universale conserva le tracce di un'ostilità naturale, attuale o minacciante, in Levinas accade esattamente il contrario: la stessa guerra conserva la traccia testimoniale di un'accoglienza pacifica del volto»⁵⁵. Derrida è infatti convinto che Levinas abbia identificato la guerra con l'ostilità omicida. Notiamo

⁵¹ J. Derrida, 2011, 115-16.

⁵² *Ivi*, 154.

⁵³ *Ibidem* (corsivo mio).

⁵⁴ *Ivi*, 159.

⁵⁵ *Ivi*, 156.

anche che i presupposti della filosofia politica kantiana – quelli che Derrida non ritrova nella filosofia di Levinas – sono i presupposti dell’intera tradizione filosofico-politica occidentale⁵⁶. Dal momento che l’anarchia della pace in senso levinasiano è ana-cronica, Derrida può interrogarsi sulla pace di Levinas come pro-logo della guerra:

«Ora, non si potrebbe forse sostenere che in Levinas, al contrario, tutto comincia con la pace? Benché questa pace non sia *né naturale* (poiché, per ragioni non fortuite, non c’è in Levinas, così mi sembra, né concetto di natura né riferimento a uno stato di natura, donde la grande conseguenza: prima della natura, prima dell’originarietà dell’archia, e per interromperla, c’è l’anacronia pre-originale dell’anarchia), *né semplicemente istituzionale o giuridico-politica*, tutto sembra «cominciare», proprio in modo an-archico e anacronico, con l’accoglienza del volto dell’altro nell’ospitalità, cioè anche con la sua interruzione immediata e quasi immanente nell’illeità del terzo»⁵⁷.

Dal momento che l’opera filosofica di Levinas – così sembra a Derrida – manca di un concetto di natura o di stato di natura, è del tutto lecito che la meditazione sull’ospitalità del volto giunga, dopo la «grande conseguenza» di un’anacronia rispetto alla natura o all’archia, a «conseguenze equivoche», ovvero al fatto che «la stessa guerra, l’ostilità, anzi l’omicidio, suppongano ancora, e quindi manifestino sempre questa accoglienza originaria che è l’apertura del volto. Non si può fare la guerra che ad un volto, non si può uccidere, anzi vietarsi di uccidere che laddove l’epifania del volto è avvenuta, anche se la si respinge, la si dimentica o la si nega nell’allergia»⁵⁸. Inoltre, secondo Derrida, la visione del volto d’Altri – permessa dall’illeità del terzo – scandisce l’interrompersi dell’etica e consente, secondo la giustizia della comparazione, di non accogliere più *e dunque* di togliere l’altro di mezzo, di uccidere con diritto, di dare la pena di morte. L’etica rivela la trascendenza di un volto *affinché* possa essere visto dal Medesimo, ovvero *affinché* possa essere – o non essere – respinto e/o ucciso⁵⁹. Pertanto, la tesi conclusiva di Derrida lettore di Levinas è che l’etica in quanto giustizia o «spergiuro necessario» di se stessa è obbligata a consegnare Altri nelle mani del Medesimo e dello Stato: «La “nascita della questione” è il terzo. [...] La questione, ma anche, di conseguenza, la giustizia, l’intelligibilità filosofica, il sapere, e in cui si annuncia persino, da vicino in vicino, da

⁵⁶ Secondo Bensussan «la tradizione della filosofia politica ha contribuito a imporre lo schema di tale supposta originarietà: la violenza sarebbe assolutamente primaria, cioè sarebbe la condizione naturale della relazione tra altri e me; la costruzione di un legame sociale e di una comunità politica verrebbe a contenerla, se non a sopprimerla, solo *après-coup*, attraverso l’efficacia di un contratto fondativo». G. Bensussan, 2010, 22.

⁵⁷ J. Derrida, 2011, 158.

⁵⁸ Ivi, 158-59. In *Violenza e metafisica* il filosofo aveva già dedotto degli enunciati di Lévinas che «in un mondo in cui il volto non fosse più assolutamente rispettato, in cui non vi fosse più volto, non si darebbe più luogo alla guerra», concludendone logicamente che «Dio è mescolato con la guerra». Id., 1998, 135.

⁵⁹ Id., 2011, 186.

prossimo in prossimo, la figura dello Stato. Perché, come vedremo, *tutto questo è necessario*»⁶⁰.

Se tutto questo fosse vero o, meglio, se questo corrispondesse alle riflessioni di Levinas, la giustizia equivarrebbe alla tirannia dello Stato, ovvero alla coscienza esterna che viene imposta al soggetto. Ma dal momento che la tirannia statale mette a tacere la soggettività del Medesimo e dell'Altro, obiettiamo alla lettura di Derrida che nel pensiero di Levinas le guerre tra Stati e le politiche di contenimento dei flussi migratori non conseguono da quell'ostilità omicida che soltanto una *volontà o soggettività di godimento* potrebbe provare nei confronti dell'altro. Scrive Levinas:

«Nella relazione storica, una volontà non va certo incontro a un'altra come a una cosa. La relazione non assomiglia a quella che caratterizza il lavoro: il rapporto con le opere resta nel commercio e la guerra resta un rapporto con l'operaio. Ma attraverso l'oro che lo compra o l'acciaio che lo uccide, *non si incontra altri di faccia*. Il commercio tende a un *mercato anonimo*, la guerra è fatta *contro una massa...*»⁶¹.

Nella introduzione al capitolo *La dimora*, Levinas descrive l'accoglienza dell'altro come «fin dall'inizio (*d'éemblée*) pacifico in quanto risponde al Desiderio inestinguibile dell'Infinito e rispetto al quale la guerra stessa non è che una possibilità – di cui essa non è assolutamente la condizione (*dont elle n'est nullement la condition*)»⁶². Per affermare che la pace non può essere detta la condizione delle guerre ognora possibili, Levinas ha ribadito che la rivelazione del volto è da subito pacifica, ovvero che i rapporti pacifici, e questi soltanto, attestano un rapporto etico. Levinas era stato in guerra e aveva militato nell'esercito francese col titolo di aiutante-capo fino al 18 giugno 1940, quando venne fatto prigioniero, assieme ai propri commilitoni, dalle truppe naziste⁶³. Nella prefazione alla prima edizione del saggio *Dall'esistenza all'esistente* (1947), Levinas comunica che all'epoca le proprie ricerche filosofiche, quelle «cominciate prima della guerra, sono poi state continuate e, nella maggior parte, redatte durante la prigionia» nello *stalag* XI-B di Fallingsbotel, in Bassa Sassonia, dove fu costretto a lavorare nei boschi fino alla fine della guerra, nel 1945⁶⁴. Ma è nell'articolo *In nome di un cane o il diritto naturale* (1975) che Levinas, nello spazio di una pagina, ricorda come è stato vivere cinque anni nel campo di prigionia, in modo da partire da questa esperienza per riflettere sulla natura dell'oppressione sociale:

«Nella Germania nazista eravamo in settanta in un campo forestale per prigionieri di guerra israeliti. Il campo aveva il numero 1492, come l'anno dell'espulsione degli ebrei spagnoli sotto

⁶⁰ Ivi, 93.

⁶¹ E. Lévinas, 2016, 234 (corsivo mio).

⁶² Ivi, 153.

⁶³ Cfr. S. Malka, 2003, 75-91.

⁶⁴ E. Lévinas, 2019, 3.

Ferdinando V il Cattolico: singolare coincidenza. L'uniforme francese ancora ci proteggeva dalla violenza hitleriana. Gli altri uomini, cosiddetti liberi, che incrociavamo o che ci facevano lavorare o ci davano ordini, o magari un sorriso — compresi i bambini e le donne che passavano e, qualche volta, alzavano lo sguardo verso di noi —, ci spogliavano della nostra pelle umana. Eravamo soltanto quasi-uomini, un gruppo di scimmie. Un piccolo mormorio interiore — forza e miseria dei perseguitati — ci ricordava la nostra essenza di esseri dotati di ragione. Ma non eravamo più al mondo. Il nostro andare e venire, le nostre pene e le nostre risa, le malattie e le distrazioni, il lavoro delle mani e l'angoscia negli occhi, le lettere che arrivavano dalla Francia e quelle inviate alle famiglie: tutto accadeva tra parentesi. Esseri paralizzati nella loro specie; esseri senza linguaggio, malgrado tutto il loro vocabolario. Il razzismo non è un concetto biologico; l'antisemitismo è l'archetipo di ogni internamento. La stessa oppressione sociale non fa altro che imitare tale modello: reclude in una classe, priva dell'espressione, condanna ai «significanti senza significato» e, dunque, alle violenze e alle lotte. Come consegnare un messaggio della propria umanità che, da dietro le sbarre delle virgolette, si diffonde in altro modo che il parlare scimmiesco?»⁶⁵.

Il fenomenologo lituano naturalizzato francese non ha semplicemente intuito che i soldati disposti sui due lati del fronte sono impossibilitati a parlarsi tra loro. In qualità di soldato e di prigioniero di guerra, in una vita messa «tra parentesi» senza aver fatto ricorso all'epoché trascendentale di Husserl, Levinas ha accusato nell'intimo della propria coscienza il silenziamento forzato in cui si è ritrovata la sua parola. Anche e soprattutto una parola scambiata tra nemici sarebbe già di pace. Ma l'uomo massificato dipende dal comando dei superiori, ha il dovere di rispettare le gerarchie e le «classi» in cui gli esseri umani vengono reclusi e non può in alcun modo mettere fine a una reclusione e a una guerra che non sono nate dalla sua soggettività.

La guerra dichiarata da uno Stato a un altro Stato (o ai guerriglieri ribelli) svela l'impotenza della virilità del Medesimo nei confronti della virilità della Storia, ovvero la virilità dello Spirito del mondo, impersonale e spersonalizzante, si ritorce contro gli uomini. Lo stesso Derrida aveva riconosciuto che in *Totalità e Infinito*, quando Levinas si riferisce alla virilità, «si tratta ogni volta del coraggio politico e guerriero che rischia la morte nel *tempo finito* dello Stato»⁶⁶. Ma è Catherine Chalièr, un'altra allieva di Levinas, a riconoscere che nell'opera del maestro l'erotismo, da lui inteso come *tempo altro*, concesso al Medesimo dall'altro che lo seduce in quanto suo Amato⁶⁷, entra nel discorso filosofico precisamente come promessa di evasione — di un'evasione che altrimenti parrebbe impossibile — dalla temporalità impersonale e annientante dell'*il y a*, il cui

⁶⁵ E. Lévinas, 2017, 193.

⁶⁶ J. Derrida, 2011, 193.

⁶⁷ Nelle pagine dedicate alla *Fenomenologia dell'eros* Lévinas passa costantemente dal maschile al femminile e viceversa: «Amare significa temere per altri, portare soccorso alla sua debolezza. In questa debolezza, come nell'aurora, sorge l'Amato che è Amata. Epifania dell'Amato, il femminile [...]. L'epifania dell'Amata [...] già evanesce ed estasi, fuga dentro di sé [...]. E in questa fuga l'Altro è Altro». E. Lévinas, 2016, 263.

tentativo di trattenerci «nel finito senza cura dell'infinito»⁶⁸ è proseguito dallo Stato e dalla Storia:

«Faiblesse et féminité donc. Il ne faut pas toutefois s'empreser de juger cette association de façon uniquement négative – Levinas faisant siens ici les discours essentialistes sur le féminin, classiquement apprécié comme faiblesse au regard de la force virile –, car, par elle, il entend surtout montrer comment l'extase du temps qui, chez Heidegger, conduit à la mort, ouvre à l'avenir et à la vie. Grâce à autrui – différent, féminin, faible –, le moi qui émerge du trouble horrifiant et dépersonnalisant du *il y a* découvre qu'il n'est pas voué à continuer d'exister ainsi – crispé dans sa solitude – et bientôt à bout d'efforts : une altérité existe grâce à laquelle, seule, l'avenir « s'empare » de lui»⁶⁹.

Secondo la filosofa, Levinas avrebbe giudicato l'autenticità promessa dall'analitica esistenziale non comparabile alle promesse dell'amore carnale, durante il quale non siamo più individuazioni del genere «uomo» ma noi stessi. A conferma di questa distinzione, leggiamo che secondo Levinas «l'io e l'altro diventano interscambiabili nel commercio, in cui l'uomo particolare, individuazione del genere umano, che appare nella storia, si sostituisce all'io e all'altro»⁷⁰. Se l'etica è «una forma di esistenza economica» caratterizzata dal lavoro, il rapporto commerciale definisce «l'esistenza storica», ovvero la tirannia dello Stato e l'alienazione. La guerra fa commercio delle vite in campo, portando a compimento quel processo di cancellazione dell'operaio che secondo Levinas contraddistingue il mercato stesso, dal momento che qualsiasi passaggio di proprietà che il Medesimo intrattiene con l'Altro aliena la volontà del Medesimo: «il lavoro che la volontà esegue si inserisce visibilmente nelle cose, ma essa se ne allontana immediatamente poiché l'opera ricopre l'anonimato di merci, anonimato in cui, in quanto salariato, può scomparire anche l'operaio»⁷¹.

Se il lavoro dell'uno è destinato per sua essenza a disfare il lavoro dell'altro, ne consegue che ogni cosa può trasformarsi in qualsiasi altra cosa. Ad esempio, un'opera rivoluzionaria può ritrovarsi a servire il regime che sta cercando di sovvertire. Come aveva capito Tereza, una delle protagoniste dell'*Insostenibile leggerezza dell'essere* (1984), quando, attraversando Praga di notte, «pensava ai giorni in cui fotografava i carri armati. Come erano stati ingenui! Credevano di rischiare la vita per la patria, e intanto, senza nemmeno saperlo, lavoravano per la polizia russa»⁷².

Come per denunciare questo processo «ontologico» di mercificazione dell'uomo-massa, il quale condannerebbe l'umanità a un asservimento senza fine nella Storia e di

⁶⁸ Ivi, 196.

⁶⁹ C. Chalier, 2006, 152.

⁷⁰ E. Lévinas, 2016, 231.

⁷¹ *Ibidem*. Cfr. G. Lissa, 2003, 302-08.

⁷² M. Kundera, 2020, 156.

conseguenza alla disperazione⁷³, Levinas controbatte che «solo gli esseri capaci di guerra possono innalzarsi alla pace. La guerra, come la pace, *presuppone* degli esseri *strutturati altrimenti che come parti di una totalità*»⁷⁴. È evidente che qui Levinas non si sta riferendo alla guerra tra eserciti, dichiarata e organizzata dagli Stati, ma esclusivamente al duello o «corpo a corpo» tra due volontà reciprocamente ostili⁷⁵. Secondo il filosofo, un soggetto incapace di ostilità nei confronti dell'altro (non «L'Ebreo», «Il Musulmano», «Il Cristiano», ecc.) non potrebbe innalzarsi alla pace e all'accoglienza. Mentre «la neutralizzazione dell'Altro, che diventa tema o oggetto – che appare, cioè, che si pone nella chiarezza – è appunto la sua riduzione al Medesimo»⁷⁶, osteggiare Altri significa per il Medesimo sottrarsi all'ontologia della guerra, alle «classi» e alle «virgolette» che recludono la pluralità sociale e in tal modo socializzare con l'Altro, ovvero desiderarlo: «il rifiuto della totalità attraverso la guerra non è il rifiuto della relazione, dato che nella guerra gli avversari si cercano»⁷⁷.

4. *L'etica passa per il desiderio del fratricidio*

A tal proposito risulta per noi illuminante il costante riferimento di Levinas all'omicidio di Abele da parte di suo fratello Caino⁷⁸. Orietta Ombrosi riprende questo fratricidio, il primo omicidio che viene raccontato nella Bibbia, mentre rivolge il suo pensiero a quella prima parola che, secondo Levinas, l'Altro rivolge al Medesimo: «Non ucciderai» (Es 20, 13; Dt 5, 17)⁷⁹. Come è stato possibile questo fratricidio? Scrive Ombrosi:

«È singolare che nel testo biblico della *Genesi* (4, 1-16) il termine ebraico per volto, *panim*, non compaia mai in riferimento a quello di Abele. Nel racconto biblico, Dio vede il volto di Caino – la parola *panim* è usata per ben due volte per indicarlo –, un volto che è afflitto e tormentato dal rifiuto dell'offerta fatta delle primizie delle sue coltivazioni. Dio mette in guardia Caino contro la sua tentazione già visitabile, già presente; Caino, invece, non vede il

⁷³ Per un approfondimento di questo processo di «alienazione ontologica», abbozzato per la prima volta da Lévinas nell'articolo *L'io e la Totalità* (1954), cfr. V. Marzocco, 2005, 180-85.

⁷⁴ E. Lévinas, 2016, 227 (corsivo mio).

⁷⁵ Ivi, 230. Lissa ritiene che in queste pagine Lévinas abbia contrapposto la totalizzazione della società, «neutralizzazione che è sospensione e aggiornamento della guerra», al binomio pace/guerra: «nel momento in cui si chiude il circolo della totalità, si chiude insieme al gioco della guerra anche il gioco della pace». Ne consegue che ogni guerra, «nella misura in cui sottrae i termini del conflitto all'abbraccio della totalità», apre «uno spiraglio alla comunicazione». G. Lissa, 2003, 107-08. Dal momento che Lissa approfondisce la polemologia levinasiana esclusivamente in termini di lotta tra due volontà, riteniamo che la sua proposta interpretativa poggi sulla confusione impensata dei soggetti politici con i soggetti morali, ovvero della guerra con l'ostilità.

⁷⁶ E. Lévinas, 2016, 41.

⁷⁷ Ivi, 2016, 228.

⁷⁸ Ivi, 238; Id., 2017, 37; Id., 2011, 14; Id., 1986, 182; Id., 1998b, 145; Id. 2000, 113.

⁷⁹ Cfr. O. Ombrosi, 2010, 61-64.

volto di suo fratello. Con lo sguardo abbassato dall'afflizione, dalla sua delusione, senza coraggio, o con troppo orgoglio per sollevare il capo e gli occhi, alza comunque la mano contro il fratello: ad occhi bassi, lo uccide»⁸⁰.

Ombrosi commenta il testo biblico in risposta all'interpretazione del volto offerta da Derrida, il quale – come abbiamo avuto modo di constatare – lo ha inteso come il fondamento etico di tutti gli omicidi: Caino ha potuto uccidere Abele proprio perché *non ha visto* il suo volto. Eppure la filosofa non si sofferma ulteriormente sul fatto che Caino abbia un volto e che Dio glielo abbia visto. Abbiamo visto che Levinas identifica la visione del volto con «l'invisibile offesa». Pertanto, abbiamo motivo di supporre che Caino, il primogenito della prima coppia umana, sia stato offeso da Dio, il quale ha preferito l'offerta (di primogeniti animali) di suo fratello minore alla propria offerta (di vegetali). Il «volto abbattuto» dell'«irritato» Caino (Gn 4, 5-6) è il volto di chi è tentato di commettere omicidio perché si pensa vittima di un'ingiustizia. Nel seguente passaggio, tratto da *Totalità e Infinito*, Levinas ritrova la coscienza etica precisamente all'interno di questa intenzione omicida:

«Caino, quando uccideva Abele, doveva avere questa conoscenza della morte. L'identificazione della morte con il niente conviene alla morte dell'Altro nell'omicidio. Ma questo niente vi si presenta, nello stesso tempo, come una specie di impossibilità. Infatti, al di fuori della mia coscienza morale, Altri non potrebbe presentarsi come Altri e il suo volto esprime la mia impossibilità morale di annientare. Interdizione che non equivale ovviamente all'impossibilità pura e semplice e che presuppone anzi proprio la possibilità che essa interdice; ma in realtà, invece di presupporla, *l'interdizione è già situata in questa stessa possibilità*; non vi si aggiunge a cose fatte, ma mi guarda proprio dal profondo degli occhi che voglio far scomparire (*que je veux éteindre*) e mi guarda come l'occhio che nella tomba guarderà Caino»⁸¹.

È solo «negli occhi che voglio far scomparire» che il volto dell'Altro mi guarda, comandandomi di non annientarlo come vorrei. In *Genesi* è Dio in persona ad avvertire la sua creatura che è obbligato a resistere a questa tentazione. Sappiamo che Caino ha fallito e che per questo Dio lo ha condannato «ad errar lungi dalla terra che ha aperto la sua bocca per ricevere il sangue» della sua vittima (Gn 4, 11).

La risposta di Caino è per noi fondamentale: «Il mio castigo è troppo grande perché io lo possa sopportare. Ecco, tu mi scacci oggi dalla faccia di questo suolo, ed io sarò nascosto dal tuo cospetto, e sarò vagabondo e fuggiasco per la terra; e avverrà che chiunque mi troverà mi ucciderà» (Gn 4, 13-14). Caino teme che morirà di morte violenta, non perché è colpevole di omicidio, ma perché Dio, in conseguenza di questa colpa, ha distolto il Suo sguardo da lui e lo ha condannato all'erranza presso i suoi simili, i quali

⁸⁰ Ivi, 61-62.

⁸¹ E. Lévinas, 2016, 238 (corsivo mio).

potrebbero ucciderlo così come lui stesso ha saputo fare con suo fratello. Non è dunque un caso che Levinas abbia ritrovato la condizione di possibilità dell'appello del Medesimo all'Altro – dal quale posso pretendere attenzioni, perché alla fine dei conti io sono «l'Altro dell'Altro»⁸² – nella paura di morire, la quale a sua volta si fonda sulla coscienza dell'ostilità che può fraporsi tra me e gli altri:

«La solitudine della morte non fa scomparire altri, ma mi situa in una coscienza dell'ostilità e, per ciò stesso, rende ancora possibile un appello ad altri, alla sua amicizia e alla sua cura. Il medico è un principio a priori della mortalità umana. La morte si avvicina nella paura di qualcuno e spera in qualcuno. «L'Eterno fa morire e fa vivere». Nella minaccia si mantiene una congiuntura sociale»⁸³.

La coscienza di essere l'Altro dell'Altro consiste in una comparazione degli incomparabili, ovvero la coscienza della mia morte, la quale presuppone la coscienza dell'ostilità che posso provare io verso l'altro come chiunque altro verso di me, porta il Medesimo ad avere coscienza del fatto che l'Altro dell'Altro – il terzo tematizzato in *Altrimenti che essere* – posso essere io: «L'accoglienza d'Altri [...] si attua come vergogna in cui la libertà si scopre omicida nel suo stesso esercizio. [...] Se l'altro può investirmi e investire la mia libertà di per sé arbitraria, questo significa che io stesso posso, in fin dei conti, sentirmi come l'Altro dell'Altro. Ma ciò si ottiene solo attraverso delle strutture molto complesse»⁸⁴.

Possiamo dunque concludere che in *Totalità e Infinito* Levinas ha sostenuto la tesi seguente: una volta riconosciuto che «la fraternità è la relazione con il volto in cui si attua nello stesso tempo la mia elezione e l'uguaglianza», dal momento che «il figlio unico, in quanto eletto, è contemporaneamente unico e non-unico»⁸⁵, la giustizia presso una società di fratelli trova garanzia nella coscienza che ciascuno di loro ha della tentazione del fratricidio, ovvero in un'ostilità che solo «esseri strutturati altrimenti che come parti di una totalità» possono provare. A ulteriore conferma della nostra tesi, nel manoscritto della conferenza intitolata *Gli insegnamenti*, che sarebbe stata tenuta il 23 febbraio 1950 al Collège philosophique diretto da Jean Wahl, Levinas aveva già scritto: «Si immagina abitualmente che il problema della società è risolto quando tutti gli uomini sono fratelli. In realtà è in questo momento che esso comincia realmente. [...] Dichiararsi soddisfatti di riconoscere che tutti gli uomini sono fratelli – pensare che non ci sia problema nella fraternità – è perpetuare il male sociale»⁸⁶. Derrida sarebbe stato perfettamente d'accordo con il suo maestro⁸⁷.

⁸² Ivi, 83.

⁸³ Ivi, 239.

⁸⁴ Ivi, 83.

⁸⁵ Ivi, 288.

⁸⁶ E. Lévinas, 2012, 181; 183. Cfr. S. Dadà, 2021.

⁸⁷ Cfr. J. Derrida, 2020; J. Derrida, A. Dufourmantelle, 2000.

5. L'Europa, desiderio di Israele

Lo straniero che ogni altro è per me è l'indesiderabile per eccellenza, «l'indesiderabile stesso»⁸⁸. Di Cesare ritrova nelle politiche di respingimento dei migranti applicate in ogni angolo del mondo la forma assunta attualmente dall'odio per l'altro uomo, declinato e coltivato dai nazionalismi di tutte le nazioni tramite la grammatica Noi/Loro:

«Non è un odio naturale e spontaneo. Piuttosto è coltivato, nutrito, alimentato. Segue modelli, richiede schemi e tracce: il gesto discriminatorio, i concetti della mortificazione, le parole dello scherno. Nel rancore collettivo si incanala quello del singolo, finalmente libero di odiare. Ma il libero odio ha poco a che fare con la libertà. Essere liberi di odiare è una triste condanna. Ed è indizio di frustrazione esistenziale, fanatismo identitario, impotenza politica. Da una parte «noi», dall'altra i «non-noi», oscuri e mostruosi, ripugnanti e detestabili, colpevoli del «nostro» malessere — non importa come, non importa perché. Ma colpevoli»⁸⁹.

Questo «Prima Noi!» gridato dai fanatici nazionalisti non corrisponde al «Noi» ricercato da Levinas, dato che i primi non riconoscono l'ostilità come punto di partenza per fondare una comunità con l'oggetto stesso di quell'odio. Nei *Quaderni di prigionia*, Levinas ha espresso questa sua convinzione nella concisione di una formula, posta come introduzione a un'equazione: «L'odio della fraternità è superato in uno Stato. I fratelli che superano l'odio della fraternità senza divenire degli stranieri in uno Stato = Israele»⁹⁰. Quei fratelli sono Israele *nello* Stato.

Noi siamo liberi di odiare, come dovremmo essere liberi di amare. A rigor di termini nessuno odia i migranti, perché è fenomenologicamente impossibile odiare una massa: come l'amore, l'odio è sempre dell'Altro. I cittadini che dichiarano guerra «ai migranti» e giustificano il loro progetto di respingere una classe di persone puntando il dito sulla propria miseria – di cui lo Stato non si cura, preoccupato che vengano assicurati esclusivamente i diritti dei non-cittadini⁹¹ – dimostrano di provare la gelosia di Caino. Se ogni massa «si forma necessariamente intorno a un terzo termine che serve da intermediario e che fornisce ciò che è comune nella comunione»⁹², gli xenofobi condividono un sentimento. Si tratta di una delusione nei confronti delle istituzioni, che trova nel linguaggio xenofobico una traduzione. Traduzione che tradisce il Desiderio: nel momento in cui il reietto della società civile nomina l'altro «L'Immigrato» o «Il

⁸⁸ E. Lévinas, 2011, 110.

⁸⁹ D. Di Cesare, 2017, 99.

⁹⁰ E. Lévinas, 2013, 285.

⁹¹ Mentre l'Unione Europea, lo Stato ospite e diverse organizzazioni di soccorso si curano di garantire una casa e un supporto economico agli stranieri rifugiati, le crisi finanziarie e le politiche di austerità sono responsabili di un aumento dei cittadini disoccupati e senza fissa dimora, i quali non vedono riconosciuto per sé il medesimo diritto alla sussistenza e alla casa. Cfr. Astolfo-Boano, 2020.

⁹² E. Lévinas, 2019, 86.

Clandestino», facendo proprio il linguaggio prodotto dallo Stato, che divide l'umanità in aventi-diritto e non-aventi-diritto, egli vede già distrutte le proprie responsabilità, perché quel lessico porta con sé il presupposto che i diritti consistano in un privilegio accordabile solo secondo certe regole, le quali sarebbero dettate dalla necessità della politica e della storia e dunque impossibili da negoziare⁹³.

Mentre il cittadino xenofobo reclude in una classe la pluralità dei rifugiati, neutralizzando l'unicità di ciascuno, il sistema di accoglienza gestito dallo Stato segue un modello poliziesco di confinamento e sorveglianza costante dei suoi ospiti in centri *ad hoc*⁹⁴. Derrida si è interrogato sui «rapporti tra un'etica dell'ospitalità (un'etica come ospitalità) e un diritto o una politica dell'ospitalità»⁹⁵ che preannunciava di essere «una politica del potere nei confronti dell'ospite, che sia accogliente (*host*) o accolto (*guest*). Potere dell'ospite sull'ospite. L'*hosti-pet-s*, osserva Benveniste a proposito di una catena che collegherebbe, come due poteri sovrani, l'ospitalità all'ipseità, è il "padrone (*maître*) dell'ospite»⁹⁶. Il decostruzionista ha tematizzato la «messa in questione» del soggetto, quella in cui, secondo Levinas, consiste l'accoglienza del volto, come «un interrompersi di sé a partire da sé come altro», solo una volta tenuto conto che «lo stesso (*egomet ipse, medisme, meisme, da metipse, metipsimus*) raccoglie in se stesso (*lui-même*) potere e sapere, e in quanto stesso (*même*) lo stesso essere-in grado-di (*être-à même-de*) nella proprietà del suo proprio»⁹⁷. Pertanto, l'etica non consiste in una capacità di accogliere o in un sapere dell'ospitalità, ma è necessario che essa si traduca in questa capacità e in questo sapere quando si tratta di stranieri in senso politico, ovvero di una «classe» di esseri umani (i quali sarebbero tutti stranieri in senso etico, secondo la prospettiva dell'Altissimo) prodotta dalla Storia delle nazioni. Scrive Bensussan: «Une réflexion sur l'hospitalité conduit par la force des choses à se poser la question d'une politique de l'hospitalité, soit de la recherche d'une transaction continue entre les «valeurs» et les «intérêts», la construction d'un «compromis». [...] Cette confrontation croisée (condition/incondition, hospitalité/inhospitalité) [...] est la politique même».⁹⁸

Eppure secondo il filosofo tale politica di ospitalità – che è la politica stessa – non deve essere fraintesa come un dovere senza condizioni:

«Un premier obstacle doit être absolument évité. Une position qui consisterait à faire l'éloge unilatéral de la sacralité du devoir d'hospitalité en dévalorisant tout ce qui paraît y contrevénir, la règle juridique ou le protocole de la prestation, s'exposerait au risque d'angélisme – dont les ravages sont patents dans bien des analyses politiques contemporaines des mouvements migratoires et des politiques d'accueil. Je dirais même que

⁹³ Cfr. J. Carens, 2013.

⁹⁴ Cfr. Astolfo-Boano, 2020.

⁹⁵ J. Derrida, 2011, 81.

⁹⁶ *Ivi*, 79.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ G. Bensussan, 2018, 90.

toute position d'accueil incondicional incapable de penser sur un autre versant de soi les conditions politiques, institutionnelles, religieuses, culturelles etc. ne rendrait guère justice à l'incondition de l'hospitalité»⁹⁹.

In questo modo diventa impossibile comprendere il «carattere fantomatico» e inquietante, «inquietante come lo straniero (*unheimlich*)», che riveste oggi qualsiasi politica di ospitalità, «offerta all'ospite (*guest*) come *ghost* o *Geist*», rispetto alla tradizione della politica statale, ovvero l'inquietudine di inventare «un'altra politica» che dia una risposta storicamente determinata al trans-storico «al-di-là-nel politico»¹⁰⁰.

Derrida ritrova le principali riflessioni di Levinas sull'invenzione politica all'interno delle sue letture talmudiche, tra le quali spicca il commento intitolato *Le città-rifugio*. Di Cesare dedica molte pagine a questa istituzione ebraica e all'uso fattone da Derrida nel breve saggio *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!* (1997), che ricordiamo essere stato destinato originariamente al primo Congresso delle città rifugio, tenuto il 21 e il 22 marzo 1996 al Consiglio d'Europa di Strasburgo, su iniziativa del Parlamento internazionale degli scrittori. A differenza di Levinas, il quale, «muovendosi nel solco dell'ermeneutica talmudica, interpreta giustamente le città-rifugio come forma di asilo, con tutta l'ambiguità che caratterizza questo istituto», Derrida avrebbe commesso l'errore di «partire dalla città, in contrapposizione allo Stato» e di «immaginare una rete di città-rifugio, indipendenti e tuttavia alleate tra loro [...] per rilanciare "l'etica dell'ospitalità"» nella forma di un «"diritto cittadino all'immunità e all'ospitalità"»¹⁰¹. Nel seguente passaggio, tratto da *La parola d'accoglienza*, Derrida analizza, a partire dalla città-rifugio, la natura della contemporanea ossessione statalista per le frontiere:

«La città-rifugio è un ordine dato in una situazione in cui la morte è stata data senza intenzione di darla; ma è anche l'ordine di salvare dalla morte un assassino ossessionato dal ritorno spettrale della vittima, dalla rivincita dello spettro perseguito, da vendicatori decisi a loro volta di dare la morte. Da qui la sua estrema ambiguità: è un colpevole involontario che bisogna ospitare, è un assassino a cui bisogna accordare l'immunità, almeno un'immunità provvisoria»¹⁰².

La vittima è lo straniero che ritorna, il *revenant* (*ghost*) che non sarà mai accolto (*guest*) perché occorre «fermare alle porte della città un vendicatore che si sente giustificato a farsi giustizia, mentre invece il tribunale resta impotente nel giudicare un colpevole "per disattenzione", qualcuno che uccide senza avere l'intenzione di uccidere», il solo che la città deve «ospitare, per assicurarne la salvezza»¹⁰³. Levinas si è infatti interrogato sulla possibile identificazione delle città-rifugio mosaiche, all'interno delle

⁹⁹ G. Bensussan, 2018, 90-91.

¹⁰⁰ J. Derrida, 2011, 181.

¹⁰¹ D. Di Cesare, 2017, 213.

¹⁰² J. Derrida, 2011, 182.

¹⁰³ Ivi, 178.

quali l'omicida involontario avrebbe il «contro-diritto» di trovarvi asilo, con le moderne «capitali», «protette e abbondanti», dove risiedono indisturbati i grandi proprietari di questo mondo, colpevoli di tutto e responsabili di nulla: la «collera popolare», lo «spirito di rivolta e anche di delinquenza nei nostri sobborghi, risultato dello squilibrio sociale nel quale siamo installati [...] tutto questo non trasforma le nostre città in città-rifugio o città per esiliati?»¹⁰⁴. Sebbene il padre della decostruzione abbia effettivamente rimarcato, come sottolinea Di Cesare, «la separazione metafisica tra dentro e fuori, la frontiera assiologica tra cittadino e straniero», non si può affermare che Derrida «prosegue la politica dell'asilo, sancisce la logica esclusiva dell'eccezione, avvicinando lo straniero a chi si è macchiato di un crimine, spingendo l'ospitalità verso l'immunità»¹⁰⁵. Piuttosto, lo Stato che si dice «padrone dell'ospite» in quanto padrone di casa, mentre si cura di tenere chiuse le proprie frontiere, ossessionato che la sua vittima ritorni e si faccia giustizia da sé, viene svelato dall'analisi filosofica come l'ostaggio del proprio ospite.

Scrivendo Levinas nel 1986: «Che cos'è l'Europa? È la Bibbia e i Greci»¹⁰⁶. Secondo Derrida «la tradizione greco-latina, ovvero giudaico-cristiana» sarebbe segnata dalla «fatale tragedia» di una legge, «La legge», quella dell'ospitalità «incondizionata», che sta «al di sopra delle leggi» ed è perciò «illegale, trasgressiva, fuorilegge, come una legge anomica, *nomos a-nomos*», la quale, al contempo, «ha bisogno delle leggi, le *esige*», dal momento che «per essere ciò che è, la legge ha bisogno di leggi che la neghino, la minaccino, talvolta la corrompano o la snaturino. E devono sempre poterlo fare»¹⁰⁷. L'etica necessita di essere corrotta dalla politica, esattamente come la politica necessita di essere corrotta dall'etica, affinché entrambe possano essere loro stesse secondo il loro concetto, che è «l'antinomia»¹⁰⁸. In *Le città-rifugio*, Levinas si chiede invece se la «spiritualità» che si esprime in questa «nostra brillante e umanista civiltà greco-romana», «difesa necessaria contro la barbarie dei bollori di sangue», non stia in realtà sonnecchiando dietro «le nostre rette intenzioni e le nostre buone volontà»¹⁰⁹. La «nostra coscienza» di Europei «non è ancora interamente coscienza» proprio perché non ammette che gli omicidi involontari, per quanto «non sono certamente dei criminali», appartengono alla stessa «razza degli assassini in generale»¹¹⁰. Secondo Levinas, l'Europa intera sta dormendo. Nemmeno la Torah, «rifugio contro l'angelo della morte», saprebbe accogliere l'omicida involontario che cerca un rifugio «per dimenticare la sua colpa involontaria, ma oggettiva», come se «niente potesse far tacere l'esigenza della

¹⁰⁴ E. Lévinas, 1986, 111; J. Derrida, 2011, 179.

¹⁰⁵ D. Di Cesare, 2017, 214.

¹⁰⁶ E. Lévinas, 2000, 153.

¹⁰⁷ J. Derrida, A. Dufourmantelle, 2000, 85-86.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ E. Lévinas, 1986, 111.

¹¹⁰ *Ivi*, 118.

giustizia», incarnata dal vendicatore del sangue, il quale, secondo il diritto, deve essere temporaneamente respinto dai confini della città-rifugio¹¹¹.

A questo punto Levinas dà inizio a un nuovo paragrafo, intitolato *La città-rifugio e la fraternità umana*. I rabbini insegnano che Mosè, una volta istituita la città-rifugio (Dt 4, 43), ha citato «Ruben, figlio di Giacobbe, che ha avuto pietà di Giuseppe minacciato di morte dai suoi fratelli (Gn 37, 21)» affinché fosse chiaro che la «nobile lezione» delle città-rifugio rimanda «all'ambiguità della fraternità umana che è fonte di odio e di pietà»¹¹². Levinas aveva in mente questo episodio biblico quando, nei *Quaderni di prigionia*, si era chiesto se «considerare i fratelli come elemento materiale da vendere e comprare» o non piuttosto «percepire nella fraternità che inizialmente mi oppone agli altri, la fraternità come prossimità, come società», chiamando «Giustizia» il porsi di tale questione in una coscienza¹¹³. Giuda, che odiava Giuseppe perché il favorito del padre, si era infatti chiesto: «Che guadagno c'è a uccidere nostro fratello e a coprire il suo sangue? Su, vendiamolo agli Ismaeliti e la nostra mano non sia contro di lui, perché è nostro fratello e nostra carne» (Gn 37, 27-28). Se Ruben non avesse sottratto Giuseppe al desiderio omicida dei suoi fratelli, Giuda non avrebbe avuto il tempo necessario per poter speculare sulla vita della sua vittima e fare il proprio interesse. Il commercio e lo sfruttamento di esseri umani traduce un desiderio omicida, ma questa stessa traduzione dell'omicidio in commercio è permessa dalla pietà umana e dalla trascendenza. Lo schiavo, a differenza del morto, potrà essere liberato da Dio.

In un'altra lettura talmudica, intitolata *Le nazioni e la presenza di Israele* (1987), Levinas commenta che Dio ha obbligato il Messia ad accettare il dono futuro dell'Egitto «ricordandogli l'asilo offerto dall'Egitto a Israele. Asilo che diventerà luogo di schiavitù, ma prima di tutto un luogo offerto allo straniero. Già canto di gloria al Dio di Israele!»¹¹⁴. Dio che conosce e apprezza «tutto l'amore che richiede la semplice tolleranza» degli stranieri «che vengono a stabilirsi in mezzo a un popolo, con le loro tradizioni e i loro costumi, la loro lingua e i loro odori»¹¹⁵. Rispetto all'attuale processo di richiesta di asilo, nel quale «asylum seekers are not allowed to participate in economic activities (although they engage in the informal economy)»¹¹⁶, solo la loro accoglienza *nella vita economica* del paese ospite potrebbe consentire loro di avere un «posto per soggiornare e di che respirare e vivere» col frutto del loro lavoro¹¹⁷. È questo «il criterio dell'umano? Senza dubbio»¹¹⁸. Il cittadino europeo che, per timore dello «spirito di vendetta», rifiuta accoglienza allo straniero o pretende che venga recluso e sorvegliato dallo Stato

¹¹¹ Ivi, 122.

¹¹² Ivi, 124.

¹¹³ E. Lévinas, 2013, 394.

¹¹⁴ E. Lévinas, 2000, 111; cfr. O. Ombrosi, 2010, 114-17.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Astolfo-Boano, 2020, 464.

¹¹⁷ E. Lévinas, 2000, 111.

¹¹⁸ Ivi, 112.

all'interno di un suo centro, affinché non incontri «l'invisibile offesa» che è il suo volto, sta acconsentendo a un'ingiustizia ulteriore pur di non affrontare il giudizio per le sue colpe passate, le quali, pur essendo involontarie, restano «oggettive». Giudizio che non può essere evitato per l'eternità. Ma un'Europa risvegliata alla sua umanità, che dunque dona accoglienza, potrà forse essere perdonata dai suoi ospiti, come il Messia, obbedendo «all'ingiunzione del Signore», ha fatto con l'Egitto: «niente pace senza il perdono sovrumano!»¹¹⁹.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ASTOLFO Giovanna, BOANO Camillo, 2020, «The imperfect ethics of hospitality: Engaging with the politics of care and refugees' dwelling practices in the Italian urban context». In *Refuge in a Moving World. Tracing refugee and migrant journeys across disciplines*, edited by Elena Fiddian-Qasmiyeh, 461-476. UCL Press, London.

BENSUSSAN Gérard, 2010, *Etica ed esperienza. Lévinas politico*. Mimesis, Milano (ed. or. *Éthique et expérience. Lévinas politique*. Éditions de la Phocide, Strasbourg, 2008).

BENSUSSAN Gérard, 2018, «La scène de l'au-delà-dans. Penser la politique avec Lévinas et Derrida». In *Derrida-Lévinas. An Alliance Awaiting the Political*, edited by Orietta Ombrosi, Raphael Zagury-Orly, 81-94. Mimesis, Milan.

CARENS Joseph, 2013, *The Ethics of Immigration*. Oxford University Press, Oxford-New York.

CHALIER Catherine, 2006, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*. Des femmes, Paris.

CIARAMELLI Fabio, 2006, «Le refus de l'immédiat. Remarques sur Lévinas et la question de la justice». In *Revue Internationale de Philosophie*, 60, 235 (1), 61-74.

DADÀ Silvia, 2021, *Il paradosso della giustizia. Lévinas e Derrida*. In Schibboleth, Roma.

DERRIDA Jacques, 1990, «Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas». In *La scrittura e la differenza*. Einaudi, Torino (ed. or. «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée de Lévinas». In *L'écriture et la différence*. Seuil, Paris, 1967).

¹¹⁹ *Ibidem*.

DERRIDA Jacques, 2011, *Addio. A Emmanuel Lévinas*. Jaca Book, Milano (ed. or *Adieu. À Emmanuel Lévinas*. Galilée, Paris, 1997).

DERRIDA Jacques, 2020, *Politiche dell'amicizia*. Cortina, Milano (ed. or. *Politiques de l'amitié*. Galilée, Paris, 1994).

DERRIDA Jacques, DUFOURMANTELLE Anne, 2000, *Sull'ospitalità*. Dalai, Milano (ed. or. *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy, Paris, 1997).

DI CESARE Donatella, 2017, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*. Bollati Boringhieri, Torino.

FERRETTI Giuseppe, 2009, *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*. Rosenberg&Sellier, Torino.

KUNDERA Milan, 2020, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*. Adelphi, Milano (ed. or. *Nesnesitelná lehkost bytí. L'Insoutenable légèreté de l'être*. Gallimard, Paris, 1984).

LÉVINAS Emmanuel, 1986, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*. Guida, Napoli 1986 (ed. or. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Minuit, Paris, 1982).

LÉVINAS Emmanuel, 1998a, *Umanesimo dell'altro uomo. il melangolo*, Genova (ed. or. *Humanisme de l'autre homme*. Fata Morgana, Montpellier, 1972).

LÉVINAS Emmanuel, 1998b, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*. Jaca Book, Milano (ed. or. *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Figure Grasset, Paris, 1991).

LÉVINAS Emmanuel, 2000, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*. Jaca Book, Milano (ed. or. *A l'heure des nations*. Minuit, Paris, 1988).

LÉVINAS Emmanuel, 2011, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Jaca Book, Milano (ed. or. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Nijhoff, La Haye, 1974).

LÉVINAS Emmanuel, 2012, *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège philosophique*. Bompiani, Milano (ed. or. *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Grasset & Fasquelle, Paris, 2009).

LÉVINAS Emmanuel, 2013, *Quaderni di prigionia e altri inediti*. Bompiani, Milano (ed. or. *Carnets de captivité et autres inédits*. Grasset & Fasquelle, Paris, 2009).

LÉVINAS Emmanuel, 2016, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*. Jaca Book, Milano (ed. or. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Nijhoff, La Haye, 1961).

LÉVINAS Emmanuel, 2017, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*. Jaca Book, Milano (ed. or. *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*. Albin Michel, Paris, 1976).

LÉVINAS Emmanuel, 2019, *Dall'esistenza all'esistente*. Marietti, Bologna (ed. or. *De l'existence à l'existant*. J. Vrin, Paris, 1947).

LISSA Giuseppe, 2003, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi lévinasiani*. Guida, Napoli.

MALKA Salomon, 2003, *Lévinas: la vita e la traccia*. Jaca Book, Milano (ed. or. *Lévinas: la vie et la trace*. J-C. Lattès, Paris, 2002).

MARZOCCO Valeria, 2005, *Lo Stato come possibilità di Giustizia. Un percorso di rilettura della filosofia di Emmanuel Lévinas*. Massa, Napoli.

MOSES Stéphane, 2007, «Autour de la question du Tiers». In *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensées*, sous la direction de Danielle Cohen-Lévinas, Bruno Clément, 235-244. PUF, Paris.

OMBROSI Orietta, 2010, *L'umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Lévinas*. Marietti, Genova-Milano.

OMBROSI Orietta, ZAGURY-ORLY Raphael (eds.), 2018, *Derrida-Lévinas. An Alliance Awaiting the Political*. Mimesis, Milan.

PETROSINO Silvano, 2016, *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*. Jaca Book, Milano.