



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO



DIPARTIMENTO JONICO IN SISTEMI
GIURIDICI ED ECONOMICI DEL MEDITERRANEO
SOCIETÀ, AMBIENTE, CULTURE
IONIAN DEPARTMENT OF LAW, ECONOMICS
AND ENVIRONMENT

ANNALI 2022

ANNO X

DEL DIPARTIMENTO JONICO

Dario Dellino

Libertà, socialità e responsabilità in Emmanuel
Levinas



DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO

Riccardo Pagano

DIRETTORI DEGLI ANNALI

Carlo Cusatelli - Gabriele Dell'Atti - Giuseppe Losappio

COMITATO SCIENTIFICO

Cesare Amatulli, Annamaria Bonomo, Maria Teresa Paola Caputi Jambrenghi, Nicolò Carnimeo, Daniela Caterino, Nicola Fortunato, Pamela Martino, Pierluca Massaro, Maria Concetta Nanna, Vincenzo Pacelli, Fabrizio Panza, Pietro Alexander Renzulli, Umberto Salinas, Paolo Stefanì, Laura Tafaro, Giuseppe Tassielli

COMITATO DIRETTIVO

Aurelio Arnese, Annalisa Bitetto, Danila Certosino, Ivan Ingravallo, Ignazio Lagrotta, Francesco Moliterni, Paolo Pardolesi, Francesco Perchinunno, Lorenzo Pulito, Angela Riccardi, Claudio Sciancalepore, Nicola Triggiani, Antonio Felice Uricchio (in aspettativa per incarico assunto presso l'ANVUR), Umberto Violante

COMITATO DI REDAZIONE

Patrizia Montefusco (Responsabile di redazione), Danila Certosino, Francesca Altamura, Michele Calabria, Marco Del Vecchio, Francesca Nardelli, Filomena Pisconti, Francesco Scialpi, Andrea Sestino, Pierluca Turnone, Domenico Vizzielli

Contatti:

Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: Società, Ambiente, Culture
Convento San Francesco - Via Duomo, 259 - 74123 Taranto, Italy
e-mail: annali.dipartimentojonico@uniba.it
telefono: + 39 099 372382 • fax: + 39 099 7340595

<https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici/edizioni-digitali>

ANNOX
ANNALI 2022
DEL DIPARTIMENTO JONICO



Dario Dellino

LIBERTÀ, SOCIALITÀ E RESPONSABILITÀ IN EMMANUEL LEVINAS*

ABSTRACT

Il diritto, secondo Emmanuel Levinas, è aporetico in quanto la visione contrattualistica hobbesiana del *homo homini lupus*, va capovolta per intuirne appieno il senso. Viene “prima” la responsabilità assoluta per Altri, il rapporto a due, il sentirsi ostaggi e accusati (della propria giustificazione) e “poi” l’accordo, la consuetudine e la norma. La singolarità di ciascuno viene a trovarsi – nella socialità - con altre singolarità in una relazione generalizzata, si viene considerati “individui di un genere”, “casi di un concetto”. In tale situazione può capitare che l’insofferenza “al genere”, diventi un’insofferenza ad “un genere”, creando le condizioni per la “tolleranza” che è sempre un odio mascherato. Il patto sociale viene ad iscriversi “sulla” responsabilità assoluta, e scrivendola, in un certo senso, la deresponsabilizza un poco della sua “assolutezza”: l’accordo, la mediazione, concedono alla responsabilità qualche alibi, qualche limite.

The law, according to Emmanuel Levinas, is aporetic because the contractual vision of T. Hobbes, *homo homini lupus*, must be turned upside down to fully understand its meaning. "First" comes the absolute responsibility for Others, the relationship between two singularities, the feeling of being hostages and accused and "then" arrives the agreements, the norms. The singularity of each one is linked, in a generalized relationship, with other singularities. Each one of these singularities is considered "individual of a genre", "case of a concept". In such a situation it can happen that intolerance "to gender" becomes intolerance to "a gender". The social pact comes to register "on" absolute responsibility, and by modifying it, in a certain sense, it de-empowers it of its "absoluteness": the agreement, the mediation, grant responsibility some alibi, some limit.

PAROLE CHIAVE

Responsabilità con alibi – libertà e comando – generi e singolarità

Responsibility with alibi – liberty and commandment – genres and singularity

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. Del concetto di libertà e comando. – 3. Del concetto di libertà e socialità. – 4. Conclusioni.

La violenza, che sembra essere l’applicazione diretta di una forza a un essere, rifiuta, in realtà, all’essere tutta la sua individualità e lo afferra come elemento del suo calcolo, e come caso particolare di un concetto.

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*

1. Il concetto di libertà per Levinas è, appunto, un concetto. Il filosofo indica in tanti suoi scritti (cfr. E. Levinas 1986; 1987; 2004; 2011; 2012; 2017)¹ le ragioni della guerra, della violenza, dell'assassinio: queste ragioni sono da ricercare nella "mediazione", nella presenza di un terzo, nella nominazione di un genere.

Ciò che è Altro, in Levinas, non è riconducibile a nessuna relazione tematizzante. L'Altro, ci sembra di capire da alcune sue affermazioni, è sempre "presenza diacronica". Perché vi sia sopraffazione, prevaricazione, eliminazione, ecc., dell'Altro occorre che questi venga rappresentato. Occorre il tema, il rapporto a tre, la concettualizzazione. Per questo, in quanto concetto, la "libertà" nelle riflessioni di Levinas coincide con la responsabilità assoluta che è "prima di ogni senso", che anticipa il significato e che lo rende possibile.

La libertà è essere ostaggio dell'Altro, la libertà si instaura nel soggetto nel momento in cui questi realizza questa sostituzione senza scambio, senza contropartita: non è abbandono, non è estasi, non è "comprensione".

Il linguaggio stesso nasce da questa prossimità, dalla possibilità di sentire la paura dell'altro, la sua domanda: mi ucciderai? Il linguaggio nasce forse da questa antica, fondamentale domanda?

Anche dal punto di vista di una semiotica materialistica la possibilità che il linguaggio verbale si sviluppi contemporaneamente alla produzione dei segni nonverbalmente (cfr. F. Rossi-Landi, 2003; 2005; 2011; 2016)², implica fin dai suoi albori un momento "precedente" alla tregua in cui si è cominciato a scambiarsi significati più o meno elaborati. La possibilità di sospendere il giudizio, di elaborarlo sotto altre forme, di prendere tempo. Del resto, per Levinas, l'ente non si fa ipostasi con la domanda e con l'accusa che lo invocano? Non è l'esistente una continua e incessante "giustificazione" della sua esistenza?

La giustizia della libertà sembra in Levinas somigliare molto a quella poesia di Borges; quella poesia in cui c'è un uomo che accarezza un cane che dorme, e un tipografo che corregge con amore un libro che non gli piacerà. L'impossibilità di fare della "libertà" un concetto definito una volta per tutte pone inoltre, inevitabilmente, la questione delle aporie.

¹ E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1986. E. Levinas, *Il tempo e l'altro*, Il melangolo, Genova 1987. E. Levinas, *Nell'ora delle nazioni*. Jaca Book, Milano 2000. E. Levinas, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano 2004. E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, 2011. E. Levinas, *Parola e silenzio*, Bompiani, Milano, 2012. E. Levinas, *Libertà e comando*, in *Athanos* XXVI/20, pp. 341-350, Mimesis, Sesto San Giovanni 2017.

² F. Rossi-Landi, *Il Linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano 2003. F. Rossi-Landi, *Ideologia*, Meltemi, Roma 2005. F. Rossi-Landi, *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Bompiani, Milano 2006. F. Rossi-Landi, *Semiotica e Ideologia*, Bompiani, Milano 2011. F. Rossi-Landi, *Linguistica ed Economia*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2016.

Il diritto è aporetico per sostanza e per genesi. La visione contrattualistica hobbesiana del *homo homini lupus*, secondo Levinas, va capovolta per intuirne appieno il senso. Viene “prima” la responsabilità assoluta per Altri, il rapporto a due, il sentirsi ostaggi e accusati (della propria giustificazione) e “poi” l’accordo, la consuetudine e la norma. Il patto sociale viene ad iscriversi “sulla” responsabilità assoluta, e scrivendola, in un certo senso, la deresponsabilizza un poco della sua “assolutezza”: l’accordo, la mediazione, concedono alla responsabilità qualche alibi, qualche limite. L’ambizione di ogni buona legge, infatti, è di potere essere in massimo grado riferibile a tutti i casi, a tutti i soggetti. Il problema allora non sarà «nell’elevare la socialità alla fraternità, ma la fraternità alla società.» (E. Levinas, *Parola e*, cit., p. 184).

2. Il discorso sviluppato sulla libertà parte dal comando e si lega all’idea di Parola, la parola alla quale si obbedisce *volendo* obbedire. La parola giusta, la parola buona. La buona parola.

Secondo Charles S. Peirce «gli uomini e le parole si educano reciprocamente» e ogni aumento di informazioni e valori negli uni condizionano le altre. Che le parole possano educare gli uomini è cosa chiara da comprendere, più particolare è il caso degli uomini che educano le parole. Come possono essere educate le parole? Dicendole? Tacendole? Sussurrandole? Urlandole? Mettendole a stare in buona compagnia? Insieme ad altre buone parole?

Una buona legge, un buon comando, deve avere enunciati brevi, poche subordinate, la frase principale deve sempre precedere le rare subordinate, un buon presente indicativo è da prediligere, rimandi, digressioni ed incisi sono da evitare, congiuntivi e gerundi anche, per quanto possibile.

«Comandare significa fare la volontà di colui che obbedisce. L’apparente eteronomia del comando è, in realtà, autonomia, perché la libertà del comandare non è una forza cieca, ma un pensiero ragionevole» (E. Levinas, *Libertà e*, cit., p. 341.) In questione ci sono due volontà che devono ritrovarsi in quell’ordine. Perché una volontà non può ricevere ordine da altra volontà se in questa non vi si riconosce.

Queste volontà si uniscono in nome di una terza cosa condivisa, che è, sotto sguardo semiotico, fenomeno normale. Infatti, il significato, il valore, risultano sempre da una relazione triadica. Perché vi sia interpretazione occorre, per dirla con Peirce, un oggetto, un interpretante ed un interpretato. L’interpretato, inoltre, se considerato come referente esplicito è a sua volta sempre “terzo” rispetto a ciò che significa, in quanto lo significa solo e soltanto in virtù di tutti gli altri referenti che sono rimasti impliciti: «nessuna esplicitazione, per quanto possa ampliare il campo del significato, riesce ad assorbire del tutto il referente. [...] Non è possibile riferirsi a qualcosa, senza che questo qualcosa venga a far parte di un percorso interpretativo, senza cioè che non sia un interpretato che, nella funzione di referente, fa da interpretante implicito.» (A. Ponzio, *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione*, Guerra, Perugia 2018, p. 80).

Che due persone si ritrovino in un comando e liberamente lo rispettino è dovuto al fatto che lo fanno in nome di una “terza cosa” che interpreti la loro relazione, che dia significato alle loro azioni, valore alle loro scelte. Può essere una norma, un’idea, un bisogno, ecc., ma si manifesterà sempre come “caso di un concetto”, elemento di un genere, sintesi dialettica.

Anche il pensiero è sempre *rispetto* a qualcosa. L’autorità o l’autorevolezza sono essi stessi necessari alla sua significazione, formazione ed articolazione

Occorre sempre un po’ “credere” nei vari significati, anche solo per un momento, altrimenti il pensiero non va avanti, non si muove, osserva Charles Sanders Peirce:

Non appena la credenza placa l’irritazione del dubbio, che è ciò che muove il nostro pensiero, il pensiero si rilassa: quando si raggiunge la credenza il pensiero viene per un momento a riposo. Ma dato che la credenza è una regola per l’azione, la cui applicazione comporta ulteriori dubbi e ulteriori pensieri, la credenza, nel medesimo tempo in cui è un punto di arrivo, è anche un punto di partenza per il pensiero. È per questo che mi sono permesso di chiamarla pensiero in riposo, benché il pensiero sia essenzialmente un’azione. L’esito *finale* del pensiero è l’esercizio della volizione, e il pensiero non ne fa più parte. Ma la credenza è solo uno stadio dell’azione mentale, un effetto sulla nostra natura dovuto al pensiero, e quest’effetto influenzerà il pensare futuro. (C.S. Peirce, *Opere*, Bompiani, Milano 2003, p. 382)

Oppure, detto da Levinas:

Il volto dell’essere che si rivela nella guerra si fissa nel concetto di totalità che domina la filosofia occidentale. In essa gli individui sono ridotti ad essere i portatori di forze che li comandano a loro insaputa. Gli individui traggono da questa totalità il loro senso (invisibile al di fuori di questa totalità stessa). L’unicità di ogni presente si sacrifica continuamente ad un futuro che è chiamato a rivelarne il senso oggettivo. Poiché solo il senso ultimo conta, solo l’ultimo atto muta gli esseri in sé stessi. Essi sono ciò che appariranno nelle forme, già plastiche dell’epopea. (E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 20.)

Ma si può trarre vantaggio da questo rapporto con il “senso ultimo”, basato su una continua tensione con il “riposo”: questa “terzità” semiotica permette il progetto, il programma, la programmazione (cfr. F. Rossi-Landi 2006) dei rapporti sociali con tutte le loro differenti connotazioni ideologiche. Resta la libertà di poter pensare al futuro, immaginarlo. Perché, dice ancora Levinas (*Libertà e*, cit., p. 343), ciò «che resta tuttavia libero è il potere di prevedere il proprio cedimento e di premunirsi contro di esso. La libertà consiste nell’istituire fuori di sé un ordine di ragione, nel confidare il ragionevole al testo scritto, nel ricorrere a una istituzione.»

La libertà è la causa delle istituzioni, la libertà che vuole proteggersi da una futura tirannia: tutto questo porta ad «un impegno della libertà in nome della libertà» (Id.), nella condivisione di una volontà superiore, in quanto condivisa, creduta, in uno Stato.

La libertà ha un'opera sola da compiere al mondo: preservare sé stessa. La libertà come obbedienza ad una legge è anch'essa aporetica in quanto dipende "dall'universalità della massima" ma allo stesso tempo anche dalla "irrecuperabilità" di tutto ciò che non è compreso da quella stessa massima, la legge non può tener conto dell'eccedenza di visione, del rapporto faccia a faccia, dell'alterità.³

La sua "terzità", infine, la garantisce dai cedimenti e dai sentimenti soggettivi.

Dunque, serve un comando, esterno, in grado di agire in maniera impersonale, tale comando ci proteggerà dal futuro e dev'essere proprio una «legge esterna, una legge scritta, munita di forza contro la tirannia» (Id.). L'aporia si mostra ben presto:

Ma il comando della legge scritta, la ragione impersonale dell'istituzione, malgrado la sua origine nella volontà libera, assume nei riguardi della volontà, in ogni istante rinnovata, una certa estraneità. L'istituzione obbedisce a un ordine razionale in cui la libertà non si riconosce più. La libertà del presente non si riconosce nelle garanzie che essa ha preso contro il proprio cedimento. Il testamento redatto con lucidità non può più imporsi al testatore che è sopravvissuto. La volontà vive come un'altra tirannia le garanzie che essa stessa ha preso contro il proprio cedimento. (Ivi., p. 344.)

La singolarità di ciascuno viene a trovarsi con le altre singolarità in una relazione generalizzata, si viene considerati "individui di un genere", "casi di un concetto". In tale situazione può capitare che l'insofferenza "al genere", diventi un'insofferenza ad "un genere", creando le condizioni per la *tolleranza* che è un "odio mascherato" (cfr. P.P. Pasolini 1976)⁴, ma anche per tutti i potenziali parossismi delle identità e le implicazioni tra generi astratti e corpi concreti, tra identità e singolarità (cfr. Petrilli 2003; 2005; 2011)⁵.

Per mettere in questione un genere, non serve un altro genere, anche di segno opposto. Si tratterebbe solo di un aggiustamento di forze, o regolamento definitivo dei conti, tra due generi.

Mettendo in questione un genere da parte di altri generi, facendolo in nome di un altro genere, dalla sua prospettiva, «è il genere in quanto tale a non essere messo in questione; ma la questione dei rapporti razziali, come la questione dei rapporti sessuali, del "gender", come la questione dei rapporti delle classi sociali, è la questione del genere, richiede la messa in questione del genere.» (A. Ponzio, *Con Emmanuel Levinas. Alterità e Identità*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2019, p. 286.).

³ «Quando contemplo nella sua interezza un uomo, che si trova fuori di me e di fronte a me, i nostri concreti orizzonti effettivamente vissuti non coincidono» (M. Bachtin. *L'autore e l'eroe*, Einaudi, Torino 2000, p. 20).

⁴ P.P. Pasolini, *Lettere luterane*, Einaudi, Torino 1976.

⁵ S. Petrilli, *Semioetica*, (con A. Ponzio), Meltemi, Roma 2003. S. Petrilli, *Semiotics Unbounded. Interpretive Routes through the Open Network of Signs*, University Press of Toronto Press, Toronto 2005. S. Petrilli, *Parlando di segni con maestri di segni*, Pref. di Thomas A. Sebeok, Pensa Multimedia, Lecce 2011.

Nell'azione violenta si è sempre soli, secondo Levinas, non c'è nessun rapporto con l'Altro. C'è il rapporto con un elemento del genere ma questa azione non si rivolge all'individualità altrui, ma semmai verso il genere che altrui rappresenta. Questa rappresentazione dei generi si lega, nella sua costituzione, ai rapporti sociali: alla produzione materiale che è intimamente connessa a quella linguistica (cfr. F. Rossi-Landi 2003). Sotto la specie del genere – che serve alla società – si impara però presto l'interscambiabilità, che è una delle tante forme dell'indifferenza. Il sistema lavorativo dominante incoraggia in larga misura questa interscambiabilità, questa indifferenza, fino a incidere in maniera sempre più pervasiva e attenta nelle umane soggettività. Perché il legame è diretto, perché l'azione «sulle cose, il lavoro, consiste nel trovare il punto di applicazione a partire dal quale l'oggetto, in virtù di leggi generali a cui la sua individualità si riduce interamente, subirà la volontà del lavoratore. Il lavoro non trova, e non cerca, nell'oggetto niente di strettamente particolare.» (E. Levinas, *Libertà e*, cit., p. 345).

3. Si fa sempre bene a ricordare che il sistema delle lingue naturali non è di natura “convenzionale”, ma “arbitraria”. Poniamo il caso delle origini di una lingua naturale: in quale lingua si sarebbero “messi d'accordo” i primi due parlanti che hanno inventato quella lingua? (cfr. F. Rossi-Landi 2006).

Naturalmente ci sono sistemi linguistici in cui il valore è tutto convenzionale, ma sono successivi alla lingua naturale: questa deve già esistere come sistema di modellazione per portare poi ad altri sistemi di modellazione. Il sistema di comunicazione della lingua, inoltre, si innesta sul sistema del pensiero, del linguaggio, della capacità cognitiva e combinatoria, in quel fenomeno che può essere definito un processo di exattamento, ovvero di uso di una funzione adattativa diversa e nuova da quella inscritta nell'ordine evolutivo dell'adattamento: «*il linguaggio andò sviluppandosi come un adattamento; laddove il parlare si sviluppò dal linguaggio come un “exattamento”* derivativo per un periodo che dura approssimativamente due milioni di anni. [...] Molti milioni di anni più tardi il linguaggio, tuttavia, cominciò ad essere “exattato” per la comunicazione, prima nella forma del parlare (e dopo dello scritto, e così via). (T.A. Sebeok, *Segni. Introduzione alla semiotica*, Carocci, Roma 2003, p.176).

La proposta è pensare ad un “exattamento” anche della responsabilità. Come avrebbero fatto a “mettersi d'accordo” di non uccidersi (momentaneamente) se non trovando, magari arbitrariamente, che i periodi di pace sembravano essere più ricchi, fertili e degni d'essere vissuti?

Nel testo intitolato “Socialité et argent”, nel paragrafo terzo, Levinas ritorna come in altre sue riflessioni sul “problema del terzo”, dell'altro venuto dopo il *secondo*, e poi dell'altro ancora, e così via.

Il terzo, altro rispetto al prossimo, è anche mio prossimo e prossimo del prossimo. [...] È necessario che tra gli unici ci sia una comparazione, un giudizio. È necessaria una giustizia in nome della loro stessa dignità di unici e di incomparabili (E. Levinas, *Socialité et argent*”, in R. Burggraeve, *Emmanuel Levinas et la socialité de l’argent* Peeters, Lovanio 1997, p. 85).

Levinas, con la «apparizione del terzo, anch’egli mio prossimo» – vede un passaggio dalla singolarità del mio amore e della mia responsabilità per l’altro ad una successiva indistinzione, generalità – necessaria e anche utile: si passa al riconoscimento dell’altro, dell’estraneo, alla sua individuazione (e all’individuazione delle sue responsabilità) in ordine di un numero, di un caso di concetto. Il denaro è numero e rende numerabile il valore delle responsabilità e delle cose ad esse connesse. Il denaro può farsi strumento di giustizia in quanto, essendo presente ovunque, può esserci sempre un accordo su una cosa pensata in relazione agli altri: il valore nasce dal rapporto dei valori sociali che vengono dati alle cose, non c’è un rapporto tra valori di “cose” astratte, non calate nel tessuto sociale. Un umanesimo “dell’altro uomo” ma anche un umanesimo che tenga conto più della concretezza dell’uomo, unico, e singolo, in questione che dell’idea generale di “umanità”, “essere umano”, ecc., (cfr. A. Schaff, 1992; 2000)⁶. L’obiettività del denaro, obbiettività numerabile, anche in questo caso, osserva Levinas, «è anteriore all’universalità che riconosce. È la concretezza».

Occorre sottolineare che questa “numerabilità” agisce potentemente anche sulle categorie di concetti quali “privato” e “pubblico”: e lo fa in relazione sempre ad una totalità più generale, che è quella della socialità, ad un’architettonica dei rapporti interumani. Infatti, perché sussista una condizione in cui c’è qualcosa di “privato”, intimo, raccolto, occorre una relazione con ciò che è pubblico, con l’insieme totale delle relazioni, in quanto «l’esser privato è un caso dell’esser pubblico» argomenta ad esempio Rossi-Landi (*Metodica filosofica e*, cit., p. 106), sostenendo che «la proprietà di beni immateriali può esser privata solo in quanto è pubblica. [...] in altre parole, all’interno di una totalità che è pubblica almeno due parti vengono a distinguersi l’una dall’altra, e a contrapporsi», per avere un riconoscimento di qualcosa che è “mio” e non “tuo” occorrono almeno due individui, che sono il bozzolo della società. In questo modo si può capire che il privato si basa su un’esclusione, ma «anche dopo che questo ha avuto luogo, la totalità rimane pubblica».

La libertà, l’obiettività e la responsabilità sono *anteriori* alle regole, generalità, alle totalità, alle architettoniche che le definiscono. Un momento appena precedente l’accordo, quello della domanda, quando l’altro si rivolge verso di me, con il suo volto. Questo volto non oppone una forza, né un’ostilità. È una opposizione pacifica, ma dove la pace non è affatto una guerra sospesa, una violenza semplicemente trattenuta. La violenza è possibile solo ignorando questo essere faccia-a-faccia, nell’ignorare lo

⁶ A. Schaff, *Umanesimo ecumenico*, a cura di A. Ponzio, Adriatica, Bari 1992. A. Schaff, *Meditazioni*, a cura di A. Ponzio, Edizioni dal Sud, Bari 2000.

sguardo, questa violenza si fa sempre ad un genere, ad una rappresentazione, che, come nel *Petrolio* di Pasolini, è un “uovo senza volto”.⁷

Nel momento del rapporto “faccia a faccia”, secondo il filosofo francese, la parola si manifesta come presentazione dell’alterità, una presentazione che viene prima di ogni forma di tematizzazione e mediazione. Questa presentazione altrui non è rappresentazione, non è “sintetizzata” in alcunché, in un “genere”, in una “categoria”. Potremmo dire che «Levinas chiama *expression* o *visage* questo essere presente dell’altro, questa presentazione nella sua alterità originaria, dove ciò che si manifesta coincide con la manifestazione, non è affatto assimilato». (A. Ponzio, *Il linguaggio e le lingue*, Mimesis, Milano 2015, p. 26).

Quello che chiamiamo volto è proprio questa eccezionale presentazione, da sé, di sé, non rapportabile alla presentazione di realtà semplicemente date, sempre sospette di qualche frode, sempre probabilmente vagheggiate. Per ricercare la verità, ho già avuto un rapporto con un volto che può garantirsi da sé, la cui epifania stessa è, in qualche modo, una parola d’onore. Ogni linguaggio come scambio di segni verbali, si riferisce già a questa originaria parola d’onore. Il segno verbale si situa là dove qualcuno significa qualcosa a qualcun altro. Esso presuppone dunque già un’autenticazione di colui che significa. (E. Levinas, *Totalità e*, cit., p. 207).

Osserva Levinas che nella conoscenza dell’altro come individuo, come elemento «di un genere, di una classe, di una razza – che la pace con lui si inverte in odio; l’approccio di altri in questo caso diventa l’approccio di una specie di questo o di quest’altro» (E. Levinas, *Nell’ora*, cit., p. 29).

Invece la manifestazione della faccia nuda, degli occhi, della vulnerabilità, della debolezza, sono le manifestazioni di ciò che fonda il dialogo, la pace. Ma lo sono solo quando calate in un contesto di unico a unico, di singolarità non iterabili, non ripetibili: sono segni iconici della finitezza di ogni cosa che è vivente.

Avviene anche tra differenti specie del regno animale, come spiega il “Kindchenschema” di Konrad Lorenz, avviene che animali di diverse specie (tranne quelle che predano proprio i cuccioli per contingenze evolutive) non aggrediscano i cuccioli di altre specie (comprese quella umana) e che provino una qualche forma di “cura” per esseri dalla testa grossa e tondeggiate, guance paffute, occhi grandi e tondi, ecc. La gentilezza che si usa ai condannati alla fucilazione, (quella di bendare eventualmente il volto) è una gentilezza verso la vittima o verso il carnefice?

La violenza si compie quando la singolarità di ciascun volto umano e i suoi segni iconici che parlano di una similarità tra differenti, si trasforma in generalità di tale volto, e in una differenza all’interno di una sistematizzazione tra generi, di comunità, di una specializzazione: cioè, nella scelta di “una specie di questo o di quest’altro”.

⁷ P.P. Pasolini, *Petrolio*, Einaudi, Torino 1992.

Un volto è un *evento che “si manifesta ed è manifestazione” allo stesso tempo*. Non sono ammesse *repliche*, non può essere utilizzato come una *occorrenza* interscambiabile e utile ad un certo ordine del discorso

Il volto si comporta anfibolicamente e infatti forse possiamo dire dei volti umani le stesse cose che diciamo delle gocce d’acqua: identiche per concetto, diverse per fenomeno. (Kant, Immanuel: *Critica della ragion pura*. Bompiani: Milano 2004, p. 378)⁸

Infatti, la violenza non sarebbe altro che un modo di agire di “traverso” un modo di agire su ogni essere e ogni libertà prendendoli in tutto ciò che non è il loro volto, ovvero la loro unicità, la loro singolarità, la violenza è sempre in nome di un “terzo”, di un genere, di una particolare declinazione di un concetto. Perché la relazione con le cose, «il dominio sulle cose, questa maniera di essere al di sopra di esse, consiste precisamente nel non abordarle mai nella loro individualità. L’individualità della cosa, il *tode ti*, ciò che è designato, e che, a quanto pare, soltanto esiste, non è in realtà accessibile che a partire dalla generalità, a partire dall’universale, a partire dalle idee, a partire dalla legge. Ci si appropria della cosa a partire dal suo concetto.» (E. Levinas *Libertà e*, cit., p. 346)

La violenza che agisce sulla libertà altrui come se fosse energia e forza da contrastare, da eliminare, nel senso più rappresentativo e universale, è la guerra. Nel saggio che stiamo utilizzando come guida principale per questa lettura, Levinas individua una stretta somiglianza tra il lavoro e la guerra. Le similarità tra lavoro e guerra sono da ricercare nel fatto che trattano allo stesso modo l’oggetto sul quale agiscono e cioè «a partire da leggi in generale a cui può ridurlo per poter trovare in esso il punto di applicazione che lo renda soggiogabile, arrendevole alla volontà di chi vi lavora. Analogamente, la guerra tratta l’Altro non nella sua singolarità ma cercando un punto di applicazione per averne ragione, [...] a partire da una generalità, a partire da una legge. Il lavoro e la guerra sono entrambi modi di appropriarsi di un essere, non a partire dalla singolarità» (A. Ponzio, *Con Emmanuel*, cit., p. 297).

4. La filosofia di Levinas inizia da un’evidenza: l’identità ha sempre bisogno di giustificarsi di fronte all’alterità. È una situazione incontestabile. E l’identità – precisamente l’appartenenza a una identità, l’*essere questo o quello*, il caso di un concetto – è la migliore e più utilizzata giustificazione identitaria.

Questo è tema centrale nella sua opera. Il primo caso dell’io, osserva, non è il nominativo ma l’accusativo. Cioè: perché io qui, in questa situazione, in questo luogo, e l’altro no?

Una buona giustificazione, una buona risposta all’altro già prima che venga fuori una domanda di qualche tipo, qualche possibile richiesta, una giustificazione di tal

⁸ Riprendo un ragionamento sulle qualità segniche del volto approfondito in D. Dellino, *Il viso e la sua ambivalenza segnica: Tra idolo e icona*, in *Lexia* 37-38, 2021, pp. 521-540.

genere si trova nella difesa della propria appartenenza: «tale identità può essere affermata in termini di appartenenza: appartenenza concernente la nazione, l'etnia, la razza, il colore della pelle, la religione, la lingua, il territorio, il sesso, la professione, lo stato sociale. In ogni caso, la ragione dell'identità è ragione *dell'io* e non ragione *dell'altro*; semmai, come generalmente avviene, *ragione sull'altro*. Tutta la cultura occidentale, dice Levinas, è una giustificazione dell'identità di fronte all'altro.» (A. Ponzio, con D. Dellino, *Libriamoci. Conversazioni su alcune parole e sui loro concetti*, Ed. Così&Così, Bari 2020, p. 47). L'identità è astrazione concreta, e come tale è costitutiva della realtà. L'identità è un essenziale aspetto dell'essere. La violenza, in tutte le forme è sempre una delle sue conseguenze.

Partenza di questo discorso, in Levinas, è quella espressa nel *Autrement qu'être*, insieme a *Totalité et Infini* (1961). Si tratta della possibilità di trascendenza, di “evasione” dall'essere, dalla totalità, del ritrovamento dell'infinito (proprio come *in-finito*) nel finito. Si tratta, esattamente, della possibilità di scoprire l'alterità “*au coeur même de l'identité*.”.

Levinas pensa che l'identità Europea non trovi fondamento solo nella filosofia greca.

La filosofia greca promuove l'atto del conoscere come l'atto spirituale per eccellenza. L'uomo è colui che cerca la verità. La *Bibbia* ci insegna che l'uomo è colui che ama il suo prossimo e che l'amare il prossimo è una modalità della vita sensata o pensata altrettanto fondamentale – direi anzi più fondamentale – della conoscenza dell'oggetto e della verità in quanto conoscenza di oggetti. In questo senso, se si ritiene che questa seconda maniera di intendere il pensiero sia religiosa, io sono un pensatore religioso! Io penso che l'Europa sia la Bibbia e i Greci (E. Levinas, *Nell'ora*, cit., p.178)

La logica, il dialogo, l'argomentazione dei greci rendono possibile l'accordo, ma ciò chiede una condizione: che l'interlocutore ascolti e risponda. Nessuna logica può obbligare a entrare nel discorso: il principio di non contraddizione non funziona con uno che non vuole ascoltare o non vuole parlare.

Osserva ancora Levinas che l'esistere nella tranquillità, nella “pace”, nella quiete della buona coscienza significa, in un certo senso a “lasciar morire” l'altro nel suo destino. La partecipazione all'universale, al generale, comporta una fuga nel concetto, nell'astrazione concreta, un'indifferenza, cioè, alla concretezza e alle singolarità. La “cattiva coscienza”, questo doversi giustificare di fronte all'altro, questo “essere all'accusativo” darebbe origine a quel sentimento di responsabilità assoluta, che non è ancora legge: ne è però la sua condizione di possibilità. La morte dell'Altro mi espone alla responsabilità, è un'esposizione assoluta, e l'indifferenza verso questa morte, verso questa potenziale morte, mi rende “complice” Ed è proprio attraverso questa esposizione assoluta, alla luce di questa esposizione assoluta che Levinas è convinto di poter affermare «che il volto dell'altro uomo è, nello stesso tempo, la mia tentazione di

uccidere e il “tu non ucciderai” che già mi accusa o mi sospetta e mi turba, ma insieme già mi interroga e mi reclama.» (E. Levinas, *Di Dio che viene*, cit., p. 189).

L'io è la crisi stessa dell'essere dell'ente, non perché il senso di questo verbo dovrebbe essere compreso nel suo contenuto semantico e implicherebbe l'antologia, ma perché io, io mi chiedo già se il mio essere è giustificato. Cattiva coscienza che non si riferisce ancora a una legge. Concretamente cioè pensata a partire dalla sua indefinibile «messa in scena» nel fenomeno (o nella rottura dei fenomeni) questa cattiva coscienza, questa messa in questione mi giunge dal volto d'altri che, nella sua mortalità, mi strappa dal suolo solido dove, semplice individuo, io mi poso e permango ingenuamente-naturalmente-nella mia posizione. Questione che non attende risposta teorica a guisa di “informazione”. Questione precedente quella che tende alla risposta ed a forse, nuove domande; precedente le famose domande che, dopo Wittgenstein, hanno senso solo là dove le risposte sono possibili e come se la morte dell'altro uomo non ponesse alcuna questione. Questione che richiama alla responsabilità la quale non è un ripiego pratico che consolerebbe un sapere che si arena nel suo adeguamento all'essere; responsabilità che non è la privazione del sapere, della comprensione, dell'intendere e del capire, ma prossimità etica nella sua irriducibilità al sapere, nella sua socialità. (Ivi., p. 191).