



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DOTTORATO DI RICERCA DI FIRENZE/PISA IN
FILOSOFIA
(Curriculum di Etica, Politica e Religioni)

CICLO XXXIII

COORDINATORE Prof. Adriano Fabris

*La questione della giustizia in Levinas e in Derrida
Due approcci paradossali a confronto*

SSD M-FIL/03

Dottorando

Silvia Dadà

Tutore

Prof. Adriano Fabris

Coordinatore

Prof. Adriano Fabris

Anni 2017/2020

Indice

INTRODUZIONE.....	p.2
ABBREVIAZIONI.....	p.9
PRIMO CAPITOLO.....	p.12
Comparare gli incomparabili. Emmanuel Levinas e la misura di giustizia	
0. Questione generale. Due idee di giustizia?.....	p.12
1. «La relazione ad altri – cioè la giustizia».....	p.17
1.1 L'io nel tutto, contro il tutto	
1.2 Responsabilità al plurale: la fraternità	
2. La misura della giustizia: l'entrata del terzo e il diritto dell'altro.....	p.36
2.1 L'universalizzazione dell'unicità	
2.2 Politica: lo Stato liberale e il diritto dell'altro uomo	
2.3 Il prezzo della giustizia: il ruolo del denaro	
3. Difficile universalità.....	p.71
4. Comparare gli incomparabili.....	p.82
SECONDO CAPITOLO.....	p.85
Il calcolo dell'incalcolabile. Jacques Derrida e la giustizia impossibile	
0. Nozioni preliminari. Aporie della decostruzione.....	p.85
1. «Un contatto nel cuore di un chiasmo».....	p.101
1.1 Economia e violenza	
1.2 Negoziazione e obbligo	
1.3 La legge dell'ospitalità	
2. A partire da Austin. Verso una giustizia performativa.....	p.120
2.1 Iterabilità e performatività	
2.2 La giustizia si fa	
3. In dialogo con Lyotard. Un «rapporto senza rapporto».....	p.134
3.1 Lyotard decostruzionista e/o Derrida postmoderno? Una nuova universalità	
3.2 Senza criteri	
4. Heidegger e il tempo disgiunto della giustizia.....	p.148
4.1 Il detto di Anassimandro	
4.2 Lo spirito di Heidegger e gli spettri di Derrida	
5. «La decostruzione è la giustizia».....	p.163
CONCLUSIONI.....	p.169
1. Comparare gli incomparabili e calcolare l'incalcolabile. Un confronto.....	p.169
2. La nuova strada per una giustizia paradossale.....	p.175
BIBLIOGRAFIA.....	p.178

INTRODUZIONE

In un suo interessante saggio, Adriano Prosperi ripercorre la storia delle immagini della giustizia, attraverso un'attenta analisi della simbologia ad essa legata¹. Come ricostruisce l'autore, nella maggior parte delle sue raffigurazioni sin dall'antichità la giustizia, figura femminile, possiede come principali attributi la bilancia e la spada. Il primo, simbolo di equità, misura ed esattezza, il secondo, simbolo della forza con cui essa si impone sul giudicato, senza poter essere contrastata da altre istanze. Alla sostanziale univocità di questi due, a partire dal 1400 si aggiunge un terzo attributo più recente e che trova la sua iniziale applicazione nell'iconografia soprattutto del mondo anglosassone, un attributo dal significato ambiguo, che in un primo periodo venne utilizzato soprattutto nel suo senso negativo, ma che col passare del tempo si impose² come virtù fondamentale propria della giustizia: la benda sugli occhi. L'imparzialità garantita dalla benda è divenuto sempre più un valore positivo, che difende il giudizio del giudice da ogni forma di influenza rispetto all'identità del giudicato, che sia un'influenza economica, o sociale, ma anche un'influenza legata alla valutazione del contesto e delle circostanze o al coinvolgimento di fattori di tipo emotivo o affettivo. La giustizia, insomma, «non guarda in faccia a nessuno»³, ma, come il senso colloquiale di tale affermazione ci ricorda, ciò comporta anche una sostanziale assenza di pietà, che sacrifica l'attenzione al singolo nella sua specificità alla genericità della legge e della sua universalità. L'elemento dell'universalità imparziale ha costituito, anche nella storia del pensiero, il fulcro principale intorno al quale l'idea di giustizia è stata elaborata e definita. Non c'è giustizia senza l'universalità della legge, senza questa possibilità di ricondurre ad una presunta razionalità e oggettività del principio. Attestazione più evidente di ciò sta nel valore che la formalità ha assunto nelle varie teorie morali, in particolare nell'impostazione kantiana, il cui principio, l'imperativo categorico, non espone dei contenuti particolari bensì si attiene alla definizione formale della condotta, per cui il criterio stesso di valutare un'azione come morale e giusta sta proprio nella sua adesione a questo principio universalmente valido senza lasciarsi coinvolgere da considerazioni intime o personali. Su questa scia si muove anche la teoria che forse più chiaramente si è imposta nel Novecento in fatto di giustizia, ossia quella rawlsiana, la quale si ispira al discorso di Kant in modo esplicito, proprio in virtù dell'universalità dell'imperativo categorico:

¹ A. Prosperi, *Giustizia bendata*, Einaudi, Torino 2008.

² Soprattutto attraverso un affiancamento all'iconografia del Cristo bendato e del martirio dei santi. Come sottolinea Prosperi la data di nascita di questo simbolo è fissata nel 1494, anno della stampa basileese del *Narrenschiff* di Sebastian Brandt.

³ Come dice la poesia di Edgar Lee Master, che tiene insieme i tre simboli, con particolare attenzione a quello della benda: «Io vidi una donna bellissima, con gli occhi bendati/ ritta sui gradini di un tempio marmoreo./ Una gran folla le passava dianzi./alzando al suo volto il volto implorante./ Nella sinistra impugnava una spada./ Brandiva questa spada,/ colpendo ora il bambino, ora un operaio,/ ora una donna che tentava di ritrarsi, ora un folle./ Nella destra teneva una bilancia;/ nella bilancia venivano gettate monete d'oro/ da coloro che schivavano i colpi di spada./ Un uomo in toga nera lesse da un manoscritto:/ "Non guarda in faccia a nessuno"./ Poi un giovane col berretto rosso/ balzò al suo fianco e le strappò la benda./ Ed ecco, le ciglia eran tutte corrose/ sulle palpebre marce;/ le pupille bruciate da un muco latteo;/ la folla di un'anima morente/ le era scritta sul volto./ Ma la folla vide perché portava la benda» E. Lee Masters, *Antologia di Spoon River*, Einaudi, Torino 1993, p.253.

Credo che Kant abbia sostenuto che una persona agisce autonomamente quando i principi della sua azione sono scelti da lui come l'espressione più adeguata possibile della sua natura di essere razionale libero ed eguale. I principi in base ai quali agisce non vanno adottati a causa della sua posizione sociale o delle sue doti naturali, o in funzione del particolare tipo di società in cui vive, o di ciò che gli capita di volere. Agire in base a questi principi significherebbe agire in modo eteronomo.⁴

Contro un'impostazione di tipo utilitaristico, basata sulla ricerca del maggior vantaggio per il maggior numero di individui, questo modello si propone di fondare la propria idea di giustizia sulla base dell'universalità della natura umana. Per fare ciò, egli si inserisce nella tradizione del contrattualismo, predisponendo una situazione originaria (*original position*) in cui l'accordo dei cittadini è raggiunto grazie a un velo di ignoranza (*veil of ignorance*), che permette di rintracciare quegli aspetti che ogni uomo sceglierebbe se non fosse a conoscenza delle contingenze economiche e sociali. Ed ecco che anche in questo caso la benda (o il velo) chiude gli occhi alla giustizia, permettendole di emettere la sua sentenza senza considerare l'individualità⁵:

[...] Si parla di giustizia procedurale pura quando non esiste un criterio indipendente per un risultato corretto: esiste invece una procedura equa e corretta, tale da dare un risultato similmente equo o corretto, qualunque esso sia, a condizione di seguire appropriatamente la procedura.⁶

Chiaramente questo discorso sulla giustizia, descritto a grandi linee, e che potremmo chiamare *universalistico*, non è l'unico che ha trovato spazio nella storia della filosofia. Si potrebbe chiamare *particolarista*⁷, un altro filone che va a coincidere per molti aspetti con il movimento esistenzialista, e rintracciare nel discorso kierkegaardiano uno dei suoi massimi esponenti. Egli infatti, in contrapposizione alla visione hegeliana, pone al centro del suo pensiero l'esistenza dell'individuo nella sua singolarità e concretezza. L'ambito dell'universale è identificato da Kierkegaard in quello che è definito come «momento etico» dell'esistenza, luogo delle norme sociali che regolano la convivenza comunitaria (il corrispettivo della *Sittlichkeit* hegeliana); ma tale momento deve essere superato, verso una dimensione di fede, che vede nel rapporto personale ed esclusivo con Dio la sua completezza. Figura emblematica di questa vita rivolta alla fede è Abramo, colui che nel suo gesto di massimo sacrificio rinuncia alla propria collocazione nel piano comunitario e universale per divenire finalmente un individuo assoluto:

Inoltre si pensa che esistere da Individuo sia la più facile delle cose, e che perciò sia necessario costringere la gente a diventare il Generale. Non condivido né quest'opinione né questo timore; e per le medesime ragioni. Quando si sa per esperienza che non c'è nulla di più terribile che esistere in qualità di Individuo, non si deve neppure avere paura di dire che non c'è nulla di più grande [...].⁸

⁴ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008, p.249.

⁵ Il fatto che l'impostazione rawlsiana rifiuti, contro la proposta utilitaristica, di guardare al benessere della società nella sua maggioranza a favore dell'individuo considerato nella sua imprescindibile libertà, non implica che ci troviamo dinnanzi a una presa in carico della particolarità del singolo nella sua contingenza e specificità. Qui l'individuo è piuttosto considerato in quanto espressione dell'umanità universale e quindi in modo formale.

⁶ Ivi, pp.98-99.

⁷ Prendiamo questo termine da S. Laugier, *L'etica di Amy. La cura come cambio di paradigma in etica*, in «Iride», 2011, 2, p.332. Precisiamo che questa nostra suddivisione o schematizzazione non ha pretese di completezza, ma ci serve per porre in luce una fondamentale differenza di impostazione che ripercorre le varie concezioni di giustizia.

⁸ S. Kierkegaard, *Timore e Tremore, (Lirica dialettica di Joannes de Silentio)*, Edizioni di Comunità, Milano 1952, pp.85-86.

Così come prima di lui Pascal, Kierkegaard sembra quindi contrapporsi allo sguardo razionalistico e universalizzante attraverso un passaggio, o, meglio, un salto, su un terreno differente, quello della fede. Con il superamento dell'etico, inteso qui come universale, avviene anche il superamento della dimensione sociale a favore di quella religiosa e quindi una rinuncia (o un oltrepassamento) del filosofico. Questa visione della singolarità costituisce un punto di riferimento costante anche nel Novecento per contrastare proprio quelle impostazioni di ispirazione hegeliana in cui il particolare si disperde nell'universale prolungandosi, tra le altre, nelle correnti del personalismo⁹ e dell'esistenzialismo. Anche nel mondo anglosassone, più recentemente, a partire dagli anni Ottanta, alcuni pensatori, ma soprattutto alcune pensatrici, hanno fatto riferimento a Kierkegaard e la valorizzazione del singolo in aperto contrasto con la proposta rawlsiana. Si parla per queste pensatrici «etica della cura», sotto la cui denominazione confluiscono proposte differenti, ma accomunate proprio dalla rivalutazione della dimensione particolare, affettiva e contestuale in contrapposizione a quella razionale e universale. Nato nell'ambito della psicologia attraverso i lavori di Carol Gilligan e intrecciandosi strettamente con il dibattito femminista nato negli stessi anni, l'etica della cura si propone proprio come alternativa alla morale della giustizia, identificata con il pensiero dominante tipicamente maschile¹⁰:

Secondo questa concezione, il problema morale sorge quando gli oggetti nei confronti dei quali ci si sente responsabili sono in conflitto, e non quando vi è un conflitto tra i diritti di due soggetti, e la sua risoluzione richiede la modalità di pensiero contestuale e narrativa piuttosto che formale e astratta. Una moralità intesa come cura degli altri pone al centro dello sviluppo morale la comprensione della responsabilità e dei rapporti, laddove una moralità intesa come equità lega lo sviluppo morale alla comprensione dei diritti e delle norme.¹¹

Questa prospettiva appare interessante per il suo riferimento congiunto alla singolarità e al suo inserimento nella rete sociale. Quindi con Kierkegaard, per quanto riguarda l'affermazione dell'unicità, e contro di lui per quanto concerne la rinuncia al sociale:

Kierkegaard interprets Abraham's action as supra-ethical, that is, as the action of an individual who is justified by his connection to God, the absolute. For him, as for us, the individual is higher than the universal, but for him that "higher" status is derived from 'absolute duty toward God'. Hence a paradox is produced. Out of duty to God, we may be required to do to our neighbour what is ethically forbidden. The ethical is, for Kierkegaard, the universal, and the individual directly obedient to God is superior to the universal. [...] But for the mother, for us, this is horrendous. Our relation to our children is not governed first by the ethical but by natural caring. We love not because we are required to love but because our natural relatedness gives natural birth to love. It is this love, this natural caring, that makes the ethical possible. For us, then,

⁹ Le due correnti, per molti versi distanti, sono tuttavia accomunate proprio da questa attenzione all'irriducibilità dell'esperienza individuale e dal carattere unico dell'esistere concreto. Il personalismo si sviluppa particolarmente in Francia per l'impulso della riflessione, tra gli altri, di Emmanuel Mounier e Jacques Maritain; il secondo invece, più eterogeneo, vede la sua espressione sia nella filosofia tedesca di Karl Jaspers e Martin Heidegger che in quella francese di Jean-Paul Sartre. In modo esemplificativo, si rimanda per la prima corrente a E. Mounier, *Il personalismo*, AVE, Roma 2004; mentre per il secondo si veda J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 2016.

¹⁰ Contro la teoria dello sviluppo morale proposta dal suo maestro Kohlberg, il quale riscontra un raggiungimento degli stadi più astratti e universali di pensiero morale da parte prevalentemente maschile, Gilligan sottolinea come quegli elementi femminili di accudimento e valutazione del contesto singolare siano svalutati da questa impostazione e che abbiano pari dignità se non maggiore nel quadro dello sviluppo morale.

¹¹ C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987, p.87.

Abraham's decision is not only ethically unjustified but it is in basest violation of the supra-ethical-of caring.¹²

Attraverso l'esclusione di questa dimensione affettiva, che mette al centro i valori dell'empatia e dell'accudimento materno, dell'ascolto e della responsabilità, secondo i teorici dell'etica della cura l'individualità e la singolarità vengono inesorabilmente schiacciate dall'universalità impersonale della giustizia. Si marca così nettamente la linea divisoria tra una giustizia astratta e un'etica del particolare, della risposta concreta al bisogno del singolo. Nel suo testo dal titolo, appunto, *Confini morali*, Joan Tronto¹³ riconduce questa divisione a tre confini che modellano la riflessione etica contemporanea: uno tra morale e politica; uno tra «il punto di vista della morale» universale e quello invece particolare e contestuale, e un terzo tra pubblico e privato¹⁴. Attraverso queste tre istanze, il pensiero occidentale ha cercato di escludere dalla dimensione politica e comunitaria sia il valore della cura che la partecipazione attiva femminile in essa. Lo sforzo dell'autrice, così come di altre filosofe legate al pensiero della cura¹⁵, è quello di ridefinire questi confini e staccare la riflessione sulla cura dalla sua aderenza al pensiero specificamente femminile, cosa che ad esempio si ritrova in Gilligan, per inserirla in una dimensione maggiormente politica e su cui fondare un discorso sulla società. Sebbene si possa riscontrare in questa proposta un tentativo di mediazione tra la prevalenza netta dell'universale e quella del particolare, essa continua a vedere i due piani, giustizia e cura, politica ed etica, come differenti e divisi (seppur complementari) in base al loro carattere di universalità e di particolarità. Il pensiero della cura ha ottenuto in questi ultimi anni un grande sviluppo e ha mostrato su molti terreni di applicazione¹⁶ la sua forza e la sua efficacia. Esso, tuttavia, ha subito numerose critiche proprio per la frammentarietà teorica in cui si è mantenuto senza dare ragione del proprio fondamento; ma anche per la mancanza di un solido statuto epistemologico¹⁷. Proprio il rapporto con la giustizia risulta problematico, poiché la contrapposizione a questa dimensione rischia di rifiutare alla cura stessa elementi di importanza fondamentale alla relazione sociale, quale l'uguaglianza¹⁸. L'ambivalenza della cecità della giustizia non sembra quindi potersi risolvere in nessuna delle due direzioni. O ci si sbilancia dal lato dell'universale, per cui si tende a valorizzare l'uguaglianza garantita dalla imparzialità; o, togliendo la benda, si finisce per rinunciare all'uguaglianza cadendo nel particolarismo.

¹² N. Noddings, *Caring. A Relational Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2013, p.43.

¹³ J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia 2006.

¹⁴ Ivi, pp.11-15

¹⁵ Per uno sguardo complessivo a questa costellazione rimandiamo a V. Held, *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*, Oxford University Press, New York 2006.

¹⁶ Tali potenzialità sono state sviluppate soprattutto nell'ultimo decennio in particolare in ambito bioetico, educativo, e medico, ma anche economico. Per un approfondimento sul tema si rimanda a G. Vissio, *Terapie dell'umano. Filosofia, etica e cultura della cura*, ETS, Pisa 2018; e P. Funghi, *Curare e prendersi cura. Temi di bioetica e biodiritto*, Franco Angeli, Milano 2009.

¹⁷ C'è chi addirittura, come Peter Allmark, sostiene che non si possa parlare per l'etica della cura di una teoria vera e propria a causa della mancanza di indicazioni normative e per assenza di una definizione puntuale del concetto stesso di cura: «As described by its proponents, caring ethics is hopelessly vague. It lacks both normative and descriptive content. Key words Caring; care ethics; nursing. (ii) This vagueness is due to an inadequate analysis of 'care', and thus of the source of any moral meaning which may attach to the term and its cognates. [...] 'Caring' ethicists can tell us nothing of the 'what' and the 'how' which underlie the judgement» P. Allmark, *Can there be an Ethics of Care?* in «Journal of Medical Ethics», 1995, 1, p.19.

¹⁸ Su questo si rimanda all'interessante saggio di L. Palazzani, *Giustizia e cura. Tra teoria e prassi*, Studium, Roma 2017.

Ciò che muove questo nostro lavoro è proprio l'esigenza di indagare una strada alternativa a questo bivio, ossia alla alternativa inconciliabile tra una giustizia universale e un'etica particolare. Per fare ciò ci serviremo di due pensatori che, a nostro parere, sono riusciti, attraverso un'opera di risemantizzazione e approfondimento, a intendere la giustizia in modo nuovo. Il primo è Emmanuel Levinas, il quale, con la sua critica alla totalità, volta a contrastare ogni forma di assimilazione violenta dell'alterità, si concentra per tutto il suo percorso filosofico sull'affermazione dell'unicità dell'altro e sul carattere singolare della responsabilità nei suoi confronti. Sebbene queste considerazioni possano far pensare che la sua posizione sia da accostare al filone da noi definito particolarista, ci sembra che, soprattutto nelle sue riflessioni sul tema della giustizia, l'elemento universale venga ripreso al fine di farlo convivere in un modo peculiare (che mostreremo) con il particolare. Il secondo autore che prenderemo in considerazione è invece Jacques Derrida, il quale affronta questa tematica in modo più frammentario, ma insieme più articolato, accostando alla questione particolare/universale altre prospettive problematiche e insieme proficue per un'elaborazione innovativa di una teoria della giustizia. Ciò che ci sembra particolarmente interessante dei due autori nell'approccio a questa problematica è il loro tentativo di superare l'opposizione e la contraddizione tra universale e particolare proponendo piuttosto un'intersezione dinamica e produttiva. A differenza delle teorie procedurali della giustizia, in cui la singolarità sottostà alla legge generale in quanto caso esaurendo così la sua specificità e disperdendo la sua unicità; e a differenza di quelle visioni esistenzialiste per cui l'universale si frantuma definitivamente per far emergere la completa unicità del singolo; ma, ancora, a differenza anche dall'etica della cura per cui la giustizia che, identificata con l'universale, si contrappone all'etica come affermazione della cura individuale; nei nostri due autori si ha il tentativo di tenere insieme le due istanze e di considerarle entrambe elementi fondamentali per un'adeguata nozione di giustizia.

Come fare ciò? Come vedremo nei prossimi capitoli, i due autori propongono due strade differenti, sia per quanto riguarda il contenuto che la forma, ma accomunate da numerosi aspetti. Quello fondamentale, e che dà il titolo al nostro lavoro, è il tentativo di uscita da una logica classica, basata sul principio di non-contraddizione e sul linguaggio apofantico, a favore di una logica di tipo paradossale. È proprio il paradosso il luogo in cui è possibile riscontrare il movimento di reciproca implicazione tra piano universale e astratto e quello particolare e concreto (o contestuale) senza giungere a una dispersione del primo o a un annullamento del secondo. Come ricordato dall'origine etimologica del termine, il paradosso (dall'unione di παρά e δόξα) è ciò che va contro l'opinione comune, ciò che almeno al primo sguardo sembra non partecipare della verità, ma che risulta invece espressione di una situazione realistica.

Come sottolinea Adriano Fabris riguardo all'ermeneutica, la modalità logica del paradosso nasconde, dietro un iniziale spaesamento, numerose potenzialità. Riconoscendo proprio nel rapporto tra universale e particolare il terreno di un'aporia, dovuta, nel rimando reciproco, al rischio dell'«assorbimento del particolare nell'universale e, dall'altro lato, l'estinguersi dell'universale nel particolare»¹⁹, l'autore mostra come la possibile uscita da questo doppio stallo si trovi proprio nella trasformazione dell'aporia in paradosso. Con il paradosso abbiamo infatti una convivenza in movimento delle sue istanze, tale che esse non si limitano a contraddirsi, bensì creano una tensione dinamica.

Non si tratta quindi di rinunciare alla ricerca di un senso a favore di un irrazionalismo o di un relativismo che facilmente aprirebbero la strada a varie forme di nichilismo. Tutt'altro, nel paradosso si tratta di ammettere la possibilità di un'altra logica che tenga conto di un maggior numero di variabili. Innanzitutto della non coincidenza tra senso e vero, a causa della maggior

¹⁹ A. Fabris, *I paradossi del senso*, Morcelliana, Brescia 2002, p.30.

ampiezza del primo rispetto al secondo; e poi della dimensione temporale, che valuta le istanze in gioco non semplicemente in contrapposizione ma nella loro relazione che si evolve. Ciò che rende il paradosso proficuo per un discorso nuovo sulla giustizia è quindi il suo carattere temporale e fluido, che libera i due poli dalla loro fissazione ponendoli in una relazione temporalmente connotata. È così che, come dice sempre Fabris,

[...] forse, una migliore soluzione del reciproco rapporto di universale e particolare può venire da una considerazione dinamica del primo concetto nei termini di una progressiva 'universalizzabilità' di ciò che il particolare intende di volta in volta testimoniare.²⁰

Noi concordiamo con questa affermazione e sosteniamo che un tale universalizzabilità sia riscontrabile nella concezione della giustizia dei nostri due autori.

La nostra scelta di parlare qui di paradosso, tuttavia, non è dovuta soltanto al nostro tentativo di leggere questa categoria da un punto di vista concettuale. Una tale struttura logica caratterizza anche numerose formule utilizzate dai due autori per parlare della giustizia. In particolare, ci interessano due espressioni, tra loro assai simili con cui Levinas e Derrida descrivono questo concetto. Il primo, infatti, parla spesso di «comparare gli incomparabili», mentre il secondo parla piuttosto di «calcolare l'incalcolabile»²¹. Come evidente anche a un primo sguardo, le due formule risultano assai vicine, il che ci dice molto anche sulla vicinanza teorica dei due autori, in continuo dialogo l'uno con l'altro. Ma questa vicinanza non concede una totale sovrapposizione, come del resto le proposte filosofiche dei due pensatori su questo tema. Cercheremo, nel corso delle nostre analisi, di mettere in luce queste analogie e differenze, per giungere a cogliere la specificità di queste due prospettive. Le due frasi, al primo impatto così simili, si troveranno al termine del lavoro ad aver acquisito la propria specificità.

Nel primo capitolo partiremo, quindi, da un'analisi del pensiero levinasiano sulla giustizia, cercando innanzitutto di porre in luce la continuità del pensiero dell'autore sul tema, contrariamente alla visione più diffusa. Rintracceremo due livelli di giustizia interni al suo pensiero, uno maggiormente legato all'idea di responsabilità nei confronti del volto dell'altro; l'altro, identificato soprattutto dagli anni Settanta con la figura del «terzo», inteso come dimensione della socialità e della politica. La differenza tra queste due dimensioni, come vedremo, rimane piuttosto sfumata, mediata da figure quali quella della fraternità che permettono una ridefinizione dei confini tra etica e giustizia. Ciò che risulterà chiaro dalle nostre analisi è che proprio la giustizia risulta essere un concetto determinante nell'elaborazione dell'etica levinasiana, in quanto è ciò che costituisce l'universalità della stessa unicità sorta nella relazione con l'Altro. Al fine di mostrare sia le origini di questo tipo di prospettiva, sia le difficoltà legate ad essa, ci soffermeremo sul legame levinasiano con la concezione della giustizia ebraica, e sul problema, centrale, del rapporto tra universalità ed elezione. Il secondo capitolo sarà invece dedicato all'altro dei due autori, Jacques Derrida, la cui idea di giustizia verrà indagata nelle sue varie angolazioni. Piuttosto che concentrarci esclusivamente su quei testi risalenti all'ultima fase della sua produzione, in cui l'autore afferma in modo esplicito il suo pensiero etico-politico (il cosiddetto *political turn*), cercheremo di porre in luce come l'interesse per la questione nasca in un periodo precedente, seppur in modo implicito. Per mostrare ciò ricostruiremo i rapporti che legano Derrida con altri grandi filosofi, prendendo in esame quei testi in cui il pensatore franco-algerino pratica la sua azione decostruttiva *contro* e *con* essi. Passando per il confronto con Levinas, per poi guardare al suo interesse per la filosofia analitica di Austin, ascoltando il silenzioso dialogo

²⁰ Ivi, p.31.

²¹ Cercheremo, nel corso di tutto il nostro lavoro, di prendere in esame i luoghi dove queste espressioni vengono usate.

con Lyotard e per finire all'intreccio col pensiero heideggeriano; da questi dialoghi emergeranno vari aspetti che andranno a comporre l'insieme della prospettiva derridiana sul tema della giustizia e, più in generale, sulla stessa decostruzione. In conclusione, ci occuperemo di porre a confronto questi due pensieri, per porre in evidenza le loro analogie e differenze, anche oltre ciò che essi stessi attestano in modo esplicito nelle occasioni di dialogo contenute nelle loro opere. Oltre che un interesse a livello prettamente storico e critico, ciò ci sembra rilevante anche per possibile risvolto teorico esterno al confronto tra i due autori. Come infatti dicevamo all'inizio di queste pagine, le aporie della giustizia risultano ancora paralizzanti e il rapporto tra universale e particolare risulta ancora fortemente problematico nella maggior parte delle teorie sul tema. Giocando sull'incontro di questi due pensatori auspichiamo di gettare le basi per una prospettiva che poggi sul fondamento dinamico del paradosso per una teoria (che sia anche una pratica) della giustizia. Solo così, ci sembra, è possibile togliere la benda alla giustizia senza compromettere l'esattezza della bilancia.

Prima di procedere in questo intento, è necessaria una considerazione riguardo alla metodologia del nostro lavoro. Risulterà evidente anche ad un primo sguardo la differenza tra i due capitoli, sia per quanto riguarda la suddivisione in paragrafi e sottoparagrafi, sia per il criterio di argomentazione che abbiamo deciso di utilizzare. Sebbene ciò possa apparire come un elemento di discontinuità che spezza l'unità della tematica della nostra ricerca, esso può essere motivato da una principale ragione. I due autori, legati da riferimenti comuni e da un dialogo ininterrotto, sono tuttavia differenti soprattutto per metodo di filosofare. Se in Levinas l'attenzione alla fenomenologia, anche nella sua declinazione etica e trascendente, rimane un tratto costante della sua elaborazione; per Derrida invece l'iniziale interesse a questa prospettiva lascia il posto all'originale elaborazione del «metodo» decostruttivo. Ciò implica che, se ancora in Levinas possiamo riscontrare una struttura e un'elaborazione teorica che rispetta i canoni espositivi classici (senza per questo essere meno rivoluzionaria nei suoi contenuti), ciò non può dirsi per Derrida. La possibilità di ricostruire il pensiero di quest'ultimo riguardo a determinati concetti deve affrontare la difficoltà propria del lavoro decostruttivo che, come un parassita, vive e si nutre del testo che prende in esame. È per questo che, se nel primo capitolo la discussione è portata avanti attraverso una suddivisione tematica, dedicando una prima parte alla giustizia come etica, una seconda alla giustizia nei suoi aspetti più politici e una terza alla sua radice ebraica; nel secondo capitolo, invece, sono i testi di altri pensatori a guidarci nella ricerca del pensiero derridiano, cercando quindi di estrapolare ciò che l'autore ha disseminato nelle sue numerose e profonde opere. L'effetto disarmonico che qui riproduciamo è quindi dovuto all'esigenza di salvaguardare l'unicità di due voci che troppo spesso sono state indebitamente sovrapposte.

ABBREVIAZIONI

Sono state utilizzate le abbreviazioni soltanto nel caso delle opere di Levinas e Derrida citate per più di una volta.

Opere di Levinas

RFH (1934) *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, in «Esprit», 2, 26, pp.199-208; trad. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996;

TA (1947) *Le Temps et l'Autre*, Puf, Paris 1983; trad. it. *Il Tempo e l'Altro*, Il melangolo, Genova 1987;

TI (1961) *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haye; trad. it. *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990;

DL (1963) *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris; trad. it. *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book Milano 2004;

QLT (1968), *Quatres lectures talmudiques*, Les Éditions de Minuit, Paris; trad. it., *Quattro Letture Talmudiche*, Il melangolo, Genova 2008;

HAH (1972) *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier; trad. it. *Umanesimo dell'altro uomo*, Il melangolo, Genova 1985;

AE (1974) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Le Haye; trad. it. *Altrimenti che essere o aldilà dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1990;

NP (1976) *Nomes propres*, Fata Morgana, Paris; trad. it. *Nomi Propri*, Castelvecchi, Roma 2014;

DVI (1982) *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris; trad. it. *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983;

EI (1982) *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard et Radio France, Paris; trad. it. *Etica e Infinito, Dialoghi con Philippe Nemo*, Castelvecchi, Roma 2012;

AdV (1982) *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Les éditions de Minuit, Paris; trad. it. *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986;

HS (1987). *Hors Sujet*, Fata Morgana, Paris; trad. it. *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 2018;

SA (1988) *Socialté et Argent*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 50. 3, pp.415-21;

HN (1988), *À l'heure des nations* Les Éditions de Minuit, Paris; trad.,it. *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000;

EN (1991) *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris; trad. it. *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 1998;

DMT (1993) *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, Paris; trad. it. *Dio, la Morte e il Tempo*, Jaca Book, Milano 1996;

Op.I (2009). *Carnets de captivité et autres inédits*, Grasset/ Imec, Paris; trad. it. *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2011;

Op.II (2009). *La parole et le silence et autres conférences inédites*, Grasset/ Imec, Paris; trad. it. *Parola e il silenzio e altre conferenze inedite*, Bompiani, Milano 2012;

Op.III (2013). *Eros, Littérature et Philosophie. Inédits*, Grasset/Imec, Paris; trad. it. *Eros, letteratura e filosofia*, Bompiani Milano 2017;

Opere di Derrida

ED (1967). *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris; trad. it. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002;

VP (1967). *La voix et le phénomène*, PUF, Paris; trad. it. *La voce e il Fenomeno*, Jaca Book, Milano 1997

D (1972). *La dissémination*, Paris: Seuil; trad. it. *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 2008;

Mar (1972). *Marges- de la philosophie*, Minuit, Paris; trad. it. *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997

Po (1972). *Positions*, Minuit, Paris; trad. it. *Posizioni*, Ombre corte, Verona 1999;

Ep (1978). *Éperons. Les styles des Nietzsche*, Flammarion, Paris; trad. it. *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991;

P (1985). *Préjugés, devant la loi*, Aa. Vv. *La faculté de juger*, Minuit, Paris; trad. it. *Pre-giudicati davanti alla legge*, Abramo, Catanzaro 1996;

Par (1986). *Parages*, Galilée, Paris; trad. it. *Paraggi*, Jaca Book, Milano 2000;

DE (1987). *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris; trad. it. *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989;

MPdM (1988). *Mémoires: pour Paul de Man*, Galilée, Paris; trad. it. *Memorie: per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Jaca Book, Milano 2017;

PsyI (1997) *Psyché. Invention de l'autre. Tome 1*, Galilée, Paris; trad. it. *Psyché. Invenzioni dell'altro vol.1*, Jaca Book, Milano 2008;

PsyII (1997) *Psyché. Invention de l'autre. Tome 2*, Galilée, Paris; trad. it. *Psyché. Invenzioni dell'altro vol.2*, Jaca Book, Milano 2009;

LI (1990). *Limited Inc.* Galilée, Paris; trad. it. *Limited Inc.*, Cortina, Milano 1997;

DT (1991). *Donner le temps. 1. La fausse Monnaie*, Galilée, Paris; trad. it. *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina, Milano 1997;

- SM (1993). *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris; trad. it. *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Cortina, Milano 1994;
- PA (1994). *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris; trad. it. *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995;
- FL (1994). *Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité"*, Galilée, Paris; trad. it. *Forza di legge. Il "Fondamento mistico dell'autorità"*, Bollati Boringhieri, Torino 2003;
- A (1996). *Apories. Mourir- s'attendre aux "limites de la vérité"*, Galilée, Paris; trad. it. *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, Bompiani, Milano 1999;
- Res (1996). *Résistances- de la psychanalyse*, Galilée, Paris; trad. it. *Resistenze. Sul concetto di analisi*, Orthotes, Salerno 2014;
- Ad (1997). *Adieu, à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris; trad. it. *Addio, a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1997;
- Ho (1997). *De l'hospitalité*, avec A. Dufourmantelle, Calman-Lévy, Paris;
- Vo (2002). *Voyous. Deux Essays sur la raison*, Galilée, Paris; trad. it. *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Cortina, Milano 2003;
- ADJS (2006). *L'animal que donc je suis*, Gallilée, Paris; trad. it. *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006;

PRIMO CAPITOLO
COMPARARE GLI INCOMPARABILI.
EMMANUEL LEVINAS E LA MISURA DI GIUSTIZIA

0. *Questione generale. Due idee di giustizia?*

<26>

Cosa vuol dire: il reale è ragionevole

E. W. dice: è strutturato.

Ma l'idea di struttura suppone la ragione.

Il reale è ragionevole – vuol dire: ~~si può~~ il giusto

~~Il giusto conoscerà la felicità~~ { ~~xxxxx~~ può essere felice }.

Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*²²

Iniziare a parlare di un autore come Emmanuel Levinas, che ci ha lasciato nel corso della sua attività intellettuale numerose pagine di grande profondità, partendo da poche righe scritte su un foglio improvvisato, può sembrare impertinente, o quantomeno poco interessante. Il carattere occasionale, conciso e improvvisato di tale documento non deve tuttavia oscurare la folgorante incisività del suo contenuto, che con poche parole riesce a condensare il nocciolo del pensiero dell'autore, e a mostrare il suo luogo proprio nella storia della filosofia. Vediamo che cosa ci appare in queste poche righe. Innanzitutto, la prima frase, su cui Levinas sta ragionando: chiara parafrasi dell'adagio hegeliano, secondo cui «ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale»²³. Esso è analizzato nella sua seconda parte, per quanto riguarda la corrispondenza della realtà alla ragione, e non viceversa. Capiamo quindi che il problema dell'autore riguarda non tanto lo statuto della razionalità e la sua effettiva realizzazione, bensì la possibilità di dare un senso all'evento. Il soggetto della frase è la realtà, è ciò di cui si indaga, ciò di cui bisogna trovare il senso. Andando avanti, il riferimento successivo è probabilmente a Eric Weil²⁴, nel cui testo dal titolo *Hegel* troviamo esplicitamente scritto: «La realtà ha una *struttura*: il reale è ragionevole, il ragionevole reale»²⁵. La confutazione abbozzata da Levinas a questa risposta consiste nel porre in evidenza una *petitio principii* interna a questa giustificazione. Cercare di dimostrare la ragionevolezza della realtà basandosi sul suo essere strutturata fa sì che si utilizzi la ragione per provare se stessa. Uno dei pensieri che Levinas ha

²² E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2011, p.398. Raccolta C, scritto su un verso di un biglietto di auguri (1954). Come nel caso degli altri testi di Levinas e di Derrida, ci riferiremo nel resto del testo attraverso abbreviazioni in questo caso si troverà Op.I. Alcune pagine prima troviamo un altro riferimento a questo passo e alla sua possibile interpretazione: «Dire che il mondo è ragionevole- non è semplicemente dire che è strutturato (struttura suppone ragione). Ma che un effetto attribuito alla ragione- p. es. la pace, è possibile in realtà- e che la realtà ~~che~~ vi contribuisce» (Op.I, p.331). Sebbene anche in questo frammento si trovino aspetti interessanti, scegliamo di dare priorità al secondo in ordine cronologico per la sua maggior completezza ed efficacia. Per il suo riferimento al reale e per l'esplicito riferimento a Weil e per il riferimento all'uomo giusto come singolo ci sembra che esso esemplifichi con maggior chiarezza l'opera intera dell'autore.

²³ G. W. F., Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1979, p.16, cn.

²⁴ Il riferimento a questo autore si trova altre due volte all'interno degli appunti di quegli anni, (Op.I, p.286 e Op.I, p.424), in entrambi i casi in relazione al tema della libertà e della violenza. Per un confronto tra Levinas e Weil si veda F. Guibal, *Figures de la pensée contemporaine. Eric Weil et Emmanuel Levinas en contrastes*, Hermann, Paris 2015.

²⁵ E. Weil, *Hegel*, Cappelli, Bologna 1984, p.16.

instancabilmente espresso, nel corso della sua riflessione, è proprio questa impossibilità (non solo logica) di porre la conoscenza, la ragione, la verità, come fondamento di se stessa. La giustificazione della realtà e della sua ragionevolezza non può che venire da un *altrove* (ed è qui che si rompe il cerchio hegeliano), da quella dimensione ulteriore che è il Bene al di là dell'essere. Ed ecco che il senso di questa frase, nelle sue battute finali, con tutte le incertezze testimoniate dalle cancellature, che ben ci mostrano la difficoltà di esprimere questa dimensione appena sfiorata senza poterla afferrare, si fa più chiaro: «Il giusto può essere felice». Il senso del reale non può che scavalcare la struttura, e trovare la propria vocazione fuori di sé. È proprio questa la critica hegeliana, di origine rosenzweighiana, che possiamo leggere il testo del 1961, *Totalità e Infinito*, in cui l'idea di totalità, propria della logica apofantica e dell'ontologia, viene contrapposta alla relazione di infinita responsabilità per l'altro uomo, da cui consegue che la verità presuppone la relazione etica con l'altro. Quindi il senso del reale oltrepassa la ragione, e si trova nella possibilità della felicità dell'uomo, del giusto. Il senso non è più legato alla struttura della totalità del reale, ma all'uomo. Come scrive in modo chiaro Jean- François Rey, commentando la visione levinasiana della giustizia in relazione a un detto rabbinico: «[...] l'orde actuel des choses n'est pas juste parce qu'il est tel qu'il est. Le 'c'est comme ça' de l'ontologie n'est pas la raison suffisante du monde tel qu'il est. Au contraire, quand l'ordre des choses sera dit juste, alors seulement il sera»²⁶. Senza voler sovrinterpretare questo stralcio di pensiero che Levinas ha lasciato tra i suoi appunti, ci sembra che in esso si possa cogliere, proprio in questo congiunto riferimento a Hegel e alla giustizia, il tentativo di contrapporre un ordine storico e universale alla semplicità della felicità del singolo uomo. «Felicità» non è un termine che incontriamo spesso nelle pagine levinasiane, e non appartiene alla concettualità filosofica di cui l'autore si serve. Esso assume qui valore per la sua associazione al termine «giusto» e all'idea stessa di «giustizia». Invertendo la prospettiva, ciò che viene contestato è quindi un'idea di ragionevolezza, ma potremmo dire anche di senso, che vede nell'universalità della ragione il suo apice, tralasciando, o assimilando nell'ordine generale la particolarità, e l'unicità, del singolo uomo che nella storia soffre, agisce, lotta e muore. Di fronte alla realizzazione anonima e impersonale dello Spirito, ciò che deve essere rivendicato è la valorizzazione della singolarità, che tuttavia non deve rinunciare all'ordine per disperdersi nel particolarismo, altrettanto anonimo e insensato. È quell'equilibrio instabile tra universalità e unicità, tra generalità e particolarità, che deve potersi esprimere nella realtà. È qui che si trova il germe di un paradosso, di quella necessità di misura, dettata dalla convivenza, e la necessità di salvaguardare l'incommensurabilità di ciascuno. È qui, ed è questo che intendiamo mostrare in questa nostra analisi, che si trova la giustizia.

Spingiamoci un po' oltre, anche noi, nella lettura di questo frammento. Leggiamo anche ciò che non si dovrebbe leggere, ciò che Levinas ha scritto e poi cancellato, lasciando la *traccia*²⁷ di questo passaggio, di questa smentita. Sembra che la prima volta egli abbia preferito dire «che il giusto conoscerà la felicità». Cosa cambia rispetto alla seconda formulazione? Due cose, principalmente. Prima di tutto viene sostituito il verbo «conoscere» col verbo «potere (essere)». Quindi sembra che la sfumatura teorica che lasciava intendere il verbo «conoscere» venga sostituita da un più concreto «poter essere felice», vissuto, non conosciuto.

²⁶ J.-F. Rey, *Levinas. Le passeur de la justice*, Michalon, Paris 1997, p.18.

²⁷ La traccia occupa, nel pensiero levinasiano, un ruolo di grande rilevanza. Essa è una categoria che consente all'autore di sviluppare sia una riflessione sulla peculiare temporalità diacronica del volto, sia apre sul particolare legame che intercorre tra esso e l'idea di Dio come *illicità*. Oltre alle numerose riflessioni presenti nei suoi testi principali, Levinas dedica a questo tema un articolo dal titolo di *La traccia dell'altro*, pubblicato per la prima volta in «Tijdschrift voor Filosofie», 1963, n. 3, oggi in E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, pp.215-34 (da qui EDE).

Secondariamente, notiamo che il tempo verbale futuro è rimpiazzato dal presente. Sebbene si mantenga, nella possibilità, un riferimento al futuro, questa dimensione getta le sue radici nel presente. Le sue condizioni (di possibilità, appunto) si danno nel qui e ora. In effetti la giustizia, la possibilità che il giusto sia felice, non può accontentarsi di una prospettiva proiettata in un indefinito avvenire. In una pagina dei suoi *Quaderni di prigionia* troviamo la conferma di questa attenzione alla dimensione temporale della giustizia:

La speranza per il presente non speranza di una semplice giustizia: l'istante successivo ricompenserà per un istante passato e si giungerà ad un equilibrio. La speranza per il presente spera per la sofferenza presente che ~~resterebbe~~ resta inconsolabile anche se nell'istante successivo poteva essere ricompensata {è grazie alla speranza per il presente che tale compensazione è possibile}. [...] ²⁸

Traspare da queste lettere un significato che, nel superare la dimensione della conoscenza, esula anche dalla stessa filosofia e ci ricorda quella promessa di Dio al suo popolo, che Levinas ha ben presente. La stessa promessa che diventa speranza nel *qui e ora*, nel campo di prigionia, lo Stalag 1492, dandogli la forza di sopravvivere. Anche se solo promessa, questa promessa è qualcosa che nasce nel presente. Ci sembra quindi che questa sostituzione miri a smorzare un tono messianico che troppo spinge l'esigenza di giustizia in direzione irraggiungibile, o comunque in un avvenire distaccato dal presente.

In questo frammento di parla di «giusto». Ma cosa si intende, di preciso, con questo termine, e con quello ad esso correlato di *giustizia*? Da un lato queste nozioni ci rimandano a quella dimensione etica, della relazione con l'Altro, che, come abbiamo detto, rappresenta l'orizzonte fondamentale della riflessione levinasiana. Tuttavia non sembra del tutto sovrapponibile all'etica, bensì mantiene una sua specificità che viene sviluppata da Levinas nel corso di tutto il suo pensiero. Non dimentichiamo inoltre che il giusto è una figura biblica²⁹ e la giustizia ha una sua declinazione specifica nella cultura ebraica, alla quale il nostro autore attinge e su cui riflette in modo filosoficamente molto fertile nelle sue letture talmudiche e nei suoi scritti cosiddetti «confessionali».

Come è noto il tema della giustizia nella riflessione levinasiana viene sviluppato soprattutto nella sua opera del 1974, *Altrimenti che essere*, in stretto legame con la nozione di *terzo*. Se infatti la relazione etica si basa sul rapporto etico nei confronti dell'altro uomo, relazione asimmetrica in cui il soggetto assume su di sé la responsabilità infinita di fronte al volto altrui, il terzo uomo fa sì che questa responsabilità non finisca per dimenticare il resto dell'umanità e ciò che è dovuto ad essa. La necessità, quindi, di tutelare non solo l'Altro, ma anche l'altro dell'altro, e anche me stesso, è al centro dell'istanza di giustizia.

Ridurre la concezione levinasiana sulla giustizia a ciò che troviamo in *Altrimenti che essere*, tuttavia, ci pare un'indebita astrazione, che disperde sotto di sé numerosi elementi che sono

²⁸ *Op.* I p.191.

²⁹ Il libro dei Proverbi e quello dei Salmi sono quelli in cui ricorre maggiormente questo tema, insieme al libro della Sapienza. Ad esempio, forse il più rappresentativo è *Sal*, 112: «Beato l'uomo che teme il Signore/ e trova grande gioia nei suoi comandamenti./ Potente sulla terra sarà la sua discendenza; /la stirpe degli uomini retti sarà benedetta./Abbondanza e ricchezze sono in casa sua/ e la sua giustizia dura per sempre». Ma ancora, in *Prv*, 11: 8: «Il giusto è salvato dalla tribolazione, e l'empio ne prende il posto», oppure *Sal*, 34:19 «Molte sono le affezioni del giusto; ma il Signore lo libera da tutte». *Sir* 35:6 «Il sacrificio dell'uomo giusto è gradito,/ il suo memoriale non sarà dimenticato». Ancora in *Sap*, 5:6 «Allora il giusto starà con grande fiducia/ di fronte a quanti lo hanno oppresso/ e a quanti han disprezzato le sue sofferenze». Torneremo sul particolare significato del «giusto» nella Bibbia in relazione a Levinas più avanti, nel primo capitolo. Rimandiamo intanto alla lettura buberiana di alcuni *Salmi* in cui spicca la centralità di questo nostro tema: M. Buber, *Il cammino del giusto*, Gribaudi, Milano 1999.

andati a confluire in questa visione. Sebbene questo termine non abbia un ruolo da protagonista negli scritti precedenti, è interessante vedere come nel linguaggio levinasiano è stato utilizzato prima di una sua sistematizzazione teorica organica.

Scegliere di occuparsi di un tema non significa scegliere di occuparsi soltanto del ricorrere del termine all'interno dell'opera di un autore. Lì dove infatti non troviamo il termine possiamo sempre trovare il concetto o viceversa, laddove troviamo il termine potrebbe trovarsi un'accezione formale, vuota di contenuto. Il compito che ci aspetta è quindi quello di rintracciare il discorso levinasiano sulla giustizia, nei suoi pieni e nei suoi vuoti.

In un'intervista dell'estate 1986, Levinas dichiara:

In *Totality and Infinity* I used the word 'justice' for ethics, for the relationship between two people. I spoke of 'justice', although now 'justice' is for me something which is calculation, which is knowledge, which suppose politics; it is inseparable from the political. [...] in *Totality and Infinity*, the word 'ethical' and the word 'just' are the same word, the same question, the same language. When I use the word 'justice' there is not in the technical sense as something opposed to or distinct from the moral.³⁰

Questa affermazione e altre di natura simile ci potrebbero portare a concludere che nel pensiero di Levinas siano presenti due differenti fasi di elaborazione, una in cui il problema della giustizia e quello dell'etica coincidono, un'altra in cui si ha una netta distinzione. Questa è ad esempio l'opinione di Simon Critchley, il quale, facendo riferimento alla prefazione dell'edizione tedesca di *Totalità e Infinito*, in cui Levinas dichiara di non trovare alcuna differenza tra carità e giustizia, sostiene che ci siano due differenti livelli di giustizia: un livello *etico* e uno *politico*³¹. Condividiamo questa posizione, ma è necessario fare alcune precisazioni. Lo sviluppo del pensiero del nostro autore non è così lineare come potrebbe sembrare e rivela una iniziale indecisione terminologica. Benché, con Critchley, ci pare che il termine, dalle prime opere e fino a *Totalità e Infinito*, non sia menzionato come una specifica categoria filosofica, tuttavia esso sembra oscillare tra l'essere un sinonimo dell'etico e un'istanza differente da esso. Si attesta infatti un'esitazione che mostra ad esempio già nel 1954, nell'articolo dal titolo *L'Io e la Totalità*, una prima teorizzazione del terzo in correlazione alla giustizia³², all'economia e alla società. Ciò ci dimostra, quindi, che questo primo senso etico non corrisponde all'assenza di teorizzazione della figura del terzo e della socialità, ma semplicemente un maggior legame tra la relazione etica tra Medesimo e Altro e la dimensione della pluralità sociale. In *Totalità e Infinito*, infatti, si dichiara che «La presenza del volto- l'Infinito dell'Altro- è miseria, presenza del terzo (cioè di tutta l'umanità che ci guarda) e comando che comanda di comandare»³³. L'accento, in questa fase del pensiero levinasiano, non si pone tanto sulla differenza tra rapporto di responsabilità e rapporto di giustizia, quanto su quella tra relazione intima, a due, e responsabilità nei confronti del volto

³⁰ T. Wrigth, P. Huges, A. Ainley, *The Paradox of Morality: an interview with Emmanuel Levinas*, in R. Bernasconi, E. Wood (cura), *The Provocation of Levinas*, Routledge, London 1988, p.171.

³¹ S. Critchely, *Deconstruction and Pragmatism. Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?* In C. Mouffe, *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London 1996, p.35.

³² È per questo che, giustamente, Rita Fulco sostiene che questo articolo «dimostra come Levinas abbia pensato e tematizzato la necessità del terzo *insieme o ancor prima* del discorso sulla responsabilità infinita di altri» R. Fulco, *Essere insieme in un luogo. Etica, politica e diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano 2013, p. 126 n.2 cn..

³³ E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990, p.218. Da ora in poi indicato come TI.

d'altri, la quale apre alla molteplicità della fraternità. È piuttosto l'Eros³⁴, il rapporto intimo, ciò che si differenzia più fortemente dall'ambito della responsabilità, poiché esso, «refrattario alla universalizzazione, è completamente all'opposto del rapporto sociale. Esso esclude il terzo, resta intimità, solitudine a due, società chiusa, il non-pubblico per eccellenza»³⁵. Siamo quindi più inclini a credere, che più che due concezioni differenti elaborate in due momenti distinti cronologicamente, si tratti di due dimensioni proprie entrambe dell'idea di giustizia, approfondite in momenti diversi della produzione. Da un lato, infatti, ci sono riferimenti, anche nella produzione precedente a *Altrimenti che essere*, alla questione della comparazione, della uguaglianza, della misura. Dall'altro la dimensione propriamente etica che è messa in luce nelle opere precedenti non viene abbandonata dalla successiva elaborazione dell'idea di giustizia, quanto piuttosto viene integrata da una formulazione filosofica più definita e più chiara. Ci pare più giusto parlare, come fa Pascal Delhom, piuttosto che due differenti idee di giustizia, di due «livelli»³⁶, uno, primariamente etico, incentrato sul volto dell'altro incontrato nel faccia-a-faccia del discorso, l'altro legato alla nascita della comparazione, delle istituzioni, del giudizio equo. Questi due livelli sono inscindibili e dipendenti l'uno dall'altro: il momento etico fonda il momento politico, ma contemporaneamente il momento politico è il luogo in cui il momento etico può trovare realizzazione. Si potrebbe dire, in un certo senso, che la compenetrazione dei due piani rende da un lato l'etica *giusta*, poiché nel volto dell'altro è presente tutta l'umanità, dall'altro la giustizia *etica*, perché le leggi, le istituzioni e ogni forma di giustizia che coinvolge la molteplicità umana si fonda sempre nella responsabilità individuale.

Del resto, questa duplicità costante della giustizia, ci sembra attestata in una frase che troviamo in *Totalità e Infinito*:

E se l'altro può investirmi ed investire la mia libertà di per sé arbitraria, questo significa che io stesso posso, in fin dei conti, sentirmi come Altro dell'Altro. Ma ciò si ottiene solo *attraverso delle strutture molto complesse*.³⁷

Senza spingersi a dire che l'idea esposta in *Altrimenti che essere* era già presente in *Totalità e Infinito*, cosa che negherebbe le stesse affermazioni sopra riportate da Levinas, ci sembra che in questa frase si possa cogliere una scelta tematica, una volontà di soffermarsi sulla questione della relazione di infinita responsabilità con il volto d'altri, della rottura della totalità e del primato dell'etica sull'ontologia e lasciare ad altra sede l'elaborazione di queste «strutture molto complesse» che portano all'estensione dell'alterità all'io, che, come vedremo, risulterà essere un tema centrale nella nostra lettura del tema della giustizia.

³⁴ Levinas ha dedicato a questo tema molte riflessioni, soprattutto nella fase giovanile del suo pensiero. Oltre alle famose conferenze al Collège Philosophique di Jean Wahl, riassunte sotto al titolo di *Il Tempo e l'Altro*, e alle famose e problematiche pagine dedicate al tema in *Totalità e Infinito*, la pubblicazione del terzo volume degli inediti risalenti al periodo della guerra ha confermato un'iniziale propensione per Levinas a vedere in questo tema la chiave di volta del suo pensiero. In particolare si ricordano le *Note filosofiche su Eros*, che attestano la prima approfondita elaborazione della sezione quarta del testo del 1961, e un romanzo incompiuto, scritto durante gli anni della guerra, che si intitola proprio *Eros*, o *La triste opulenza*: E. Levinas, *Eros, letteratura e filosofia*, Bompiani Milano 2017, da qui indicata come Op. III.

³⁵ TI, p.272.

³⁶ P. Delhom, *Apories du tiers: les deux niveaux de la justice*, in «Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg», 2002, pp.57-90.

³⁷ Ivi, p.83, cn.

Ciò che sembra costante indipendentemente dal riferimento o meno alla figura del terzo e che sembra il collante tra i due livelli di giustizia è il riferimento al *rapporto tra singolarità e universalità*. Questo sembra in effetti il nucleo su cui l'idea di giustizia viene strutturata, indipendentemente dalle diverse declinazioni. Benché, quindi, si possa compiere una distinzione di tipo cronologico riguardo al concetto di giustizia nel pensiero del nostro autore, non si tratta soltanto o semplicemente di questo. Il senso della giustizia ci sembra comprendere i due livelli in modo differente ma indissolubile.

In questo capitolo quindi ci occuperemo di questi due principali aspetti che vanno a delineare l'idea di giustizia levinasiana. Il primo, che è anche cronologicamente il primo aspetto che viene ad emergere, è la vicinanza tra giustizia ed etica, declinata soprattutto attraverso la figura della fraternità. Il secondo invece è l'elemento più politico, incentrato sul giudizio e la comparazione, centrale da *Altrimenti che essere* in poi. Per finire ci occuperemo della radice ebraica, elemento fondamentale per comprendere l'idea di giustizia levinasiana e che permette la giunzione tra i due livelli.

Nel fare ciò cercheremo di accompagnare la rilettura dei principali testi del nostro autore dando spazio agli inediti che si rivelano una fonte nuova e importante per l'approfondimento del suo pensiero.

1. «La relazione ad altri- cioè la giustizia»

1.1 *L'io nel tutto, contro il tutto*³⁸

La giustizia è il rapporto della parte con il tutto tale che la parte non si trova annientata nel tutto (io= soggetto universale), né assorbe il tutto (io= soggetto idealista del mondo), né entra nel tutto dapprima pensato e successivamente pensantemi (ritmo). La parola è distinzione del ritmo- e *la giustizia è la mia presenza nel tutto contro il tutto* - è il modo in cui un essere che parla coesiste con altri esseri che parlano. Il tutto della società. Giustizia è più che parola [...].³⁹

Questo frammento, appartenente alla raccolta B delle *Note filosofiche*, probabilmente databile nel periodo degli anni Cinquanta, ci fornisce una chiara definizione di che cosa Levinas intenda per «giustizia»: una relazione che coinvolge la parte e il tutto tale che l'uno non si disperda nell'altro. Anche in altre occasioni il collegamento tra la giustizia e la possibilità di un tale rapporto è esplicito. Già negli appunti per la conferenza tenuta al Collège Philosophique di Jean Wahl nel 1950, intitolata *Gli Insegnamenti*, si legge infatti: «il rapporto tra l'individuo e l'universale, vale a dire la giustizia»⁴⁰. Sempre in questi anni, un articolo scritto per la «Revue de Métaphysique et de Morale», dal titolo, appunto, *L'io e la Totalità*, si apriva con la medesima problematica: come pensare un individuo, un soggetto, un Io, che si ponga come interno alla totalità, ma nello stesso tempo separato da essa? Anche qui la risposta è espressamente collegata alla giustizia (e al terzo, introdotto qui per la prima volta). Con le parole di *Totalità e Infinito*: come pensare una relazione che non si riduca all'assimilazione ma rispetti la differenza?

Ciò che emerge da tutte questa serie di domande, per quanto non siano equivalenti, è la medesima necessità di ripensare la relazione di singolo e universale. Questa relazione infatti può assumere differenti forme, e l'obiettivo polemico di Levinas sono proprio quelle

³⁸ E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, p.477, cn. Da qui indicata come EN.

³⁹ Op.I, p.477, cn.

⁴⁰ E. Levinas, *Parola e il silenzio e altre conferenze inedite*, Bompiani, Milano 2012, p.174, da qui indicato come Op.II.

configurazioni, riassunte sotto la nozione di *totalità*, che non permettono la convivenza di entrambe le polarità, ma conducono a un'uniformità senza resto, che ricomprende ogni differenza nell'identità dell'Uno. Il concetto di totalità, già presente negli anni Cinquanta e organicamente analizzato nella prima grande opera del 1961, trova la sua origine nell'opera di Franz Rosenzweig, la quale risulta un punto di riferimento fondamentale, «troppo spesso presente in questo libro per poter essere citato»⁴¹. Nell' Introduzione alla *Stella della Redenzione* il filosofo tedesco presenta questa idea di Tutto inglobante, che dalla unità del pensiero deriva la totalità del mondo, negando ogni forma di molteplicità o differenza. La filosofia pretende di possedere tramite la conoscenza nel tentativo di salvarsi dalla morte. La polemica, come è noto, è principalmente rivolta a Hegel, il quale ha esteso questa totalità, o, con i suoi termini, il Sapere Assoluto, non solo all'ambito della conoscenza, ma anche a quello della storia, portando al più alto livello questo sistema omnicomprensivo della realtà, che trova la sua realizzazione nel tutto dello Spirito.

Leggendo le pagine assai note della Prefazione all'opera del 1961, troviamo un passo che abbraccia tutti i principali aspetti che Levinas fa confluire sotto tale nozione:

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 *sensu ultimo* conta, solo l'ultimo atto muta gli esseri in se stessi.⁴²

Soffermiamoci su questo passo. Innanzitutto egli afferma che questo concetto ha dominato tutta la *filosofia occidentale*: non solo «dalla Ionia a Jena»⁴³, ma oltre essa, fino ai sentieri nella Foresta Nera, il pensiero dell'Occidente non ha saputo cogliere e rispettare l'alterità. Sia che si tratti della maieutica socratica o dell'anamnesi platonica, in cui la conoscenza si riduce a un riemergere di ciò che è già proprio, sia che si tratti dell'idealismo tedesco o di quello berkeleyano, o, ancora, che si tratti della fenomenologia husserliana o della ontologia fondamentale heideggeriana; in ogni caso l'obiettivo del pensiero filosofico è stato quello di ridurre o annullare la distanza tra la soggettività conoscente e ciò che sta fuori di essa, proponendo una visione della verità come adeguazione della cosa al soggetto e riducendo l'Altro al Medesimo attraverso la mediazione del concetto o dell'essere, nel caso di Heidegger. Mai niente di nuovo sotto il sole, nella tradizione filosofica dell'Occidente, quanto piuttosto sempre il continuo accesso a una verità controllabile, calcolante, assimilabile alla mente che la pensa. L'unico tipo di rapporto riconosciuto da queste impostazioni è quello tra conoscente e conosciuto, tra noesi e noema, rinunciando a ogni forma di rapporto che non possa essere tematizzato o misurato tramite i parametri della ragione. Leggiamo, sempre nel passo, che nella prospettiva della totalità «gli individui» disperdono la propria indipendenza diventando portatori di istanze terze e impersonali: devono essere resi intellegibili e privati del loro valore di singolo a favore dell'uniformità della generalizzazione. Il senso, quindi, non è mai rintracciabile nella concretezza individuale, ma sempre nella visione d'insieme che abbraccia i vari momenti singolari; così come il tempo, composto da istanti, esso trova il significato del

⁴¹ TI, p.26.

⁴² Ivi, p.20 ccnn.

⁴³ Espressione di F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p.12.

suo essere non tanto nell'unicità del presente, ma nel futuro, che tutto ricomprende. L'irriducibile soggettività si scopre illusoria e sensata soltanto alla luce della storia universale:

La molteplicità di soggetti unici, 'enti', immediatamente e empiricamente incontrati, procederebbe da questa coscienza di sé universale dello Spirito: briciole di polvere raccolte sul suo cammino o gocce di sudore che brillano sulla fronte, a causa del lavoro negativo che esso avrà compiuto, momenti dimenticabili di cui non conta che l'identità dovuta alla loro posizione nel sistema e che si riassorbe nel Tutto del Sistema.⁴⁴

Ogni vita trova, o meglio perde, il suo senso, alla fine del percorso, nel disegno del Tutto. La totalità, quindi, propugnando l'identità di Essere, Verità, Ragione, rappresenta un modo di relazione che accomuna differenti piani di realtà: essa connette strettamente il piano della filosofia occidentale, quello della conoscenza come concettualizzazione, quello dell'ontologia e quello della storia.

C'è un altro termine presente nel passo che merita di essere considerato con attenzione: «guerra». Essa è una dimensione che tocca in modo duplice la filosofia levinasiana. Da un lato essa rappresenta in modo efficace la prospettiva della storia universale di stampo hegeliano. Come leggiamo nei *Lineamenti della filosofia del diritto* «l'individuo [...] in sé e per sé [ha] il dovere di conservare [...] l'indipendenza e la sovranità dello Stato con pericolo e sacrificio della proprietà e della vita»⁴⁵: la guerra infatti è principalmente guerra tra stati e guerra per i fini propri degli Stati. La vita del singolo, nel conflitto bellico, si scopre concretamente sacrificabile, perdendo ogni possibilità di iniziativa individuale e ogni forma di obiettivo proprio all'infuori dell'orizzonte di senso universale, rappresentato dallo Stato a cui, in quel momento storico, è affidato il compito di muovere gli eventi in direzione del compimento dell'autocoscienza dello Spirito Assoluto. A questo carattere della guerra si affianca quello biografico, che vede proprio nei conflitti del Novecento la realizzazione di questa perdita del singolo nel destino delle grandi potenze. Se già Rosenzweig vedeva proprio nell'evento del Primo Conflitto Mondiale l'esito pratico del pensiero della totalità, con Levinas questo legame si acuisce, soprattutto alla luce dei drammatici eventi storici che l'autore lituano si trova a vivere in prima persona⁴⁶. Se già la Prima Guerra Mondiale aveva infatti fatto emergere l'idea di un uomo, il soldato, alienato, privato della sua specificità e sacrificato in battaglia per l'onore del tutto; con la Seconda Guerra Mondiale, appunto una guerra *totale*, la situazione è ancora più drammatica, e la protesta dell'individuo davanti alla morte non può più permettere la rottura del sistema. All'anonimato del soldato si affianca la matricola del deportato senza nome e senza volto, destinato all'annientamento programmatico: ciò mette in discussione

⁴⁴ E. Levinas, *Altrimenti che essere o aldilà dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1990, p.130, da qui citato come AE.

⁴⁵ Hegel, G. W. F., *Lineamenti di Filosofia del diritto*, cit., pp.256-57.

⁴⁶ La vicenda della Seconda Guerra Mondiale e dell'Olocausto ci sembrano in fin dei conti il *fil rouge* di tutta la riflessione del nostro autore. Del resto, lo stesso Levinas non nasconde la profonda e dolorosa influenza che hanno esercitato questi avvenimenti. Nei suoi *Quaderni*, egli dice: «ci sono persone per le quali gli avvenimenti della storia – per esempio la guerra – non sono che un elemento della loro vita, un avvenimento che si incrocia in essa, [...] Per altri al contrario la loro vita è “centrata” attorno ad un avvenimento esterno come la guerra.», (*Op.I*, p.186). Non dimentichiamo inoltre che egli dedica *Altrimenti che essere* «alla memoria degli esseri più vicini tra i sei milioni di assassinati dai nazional-socialisti» (AE, p.V). Per una attenta ricostruzione della vita dell'autore, con una particolare attenzione agli anni di prigionia, si veda S. Malka, *Emmanuel Levinas. La vita e la traccia*, Jaca Book, Milano 2003.

profondamente l'idea stessa di umanità e di individuo. Stephan Moses sottolinea questa differenza in modo molto chiaro:

Mentre la prima [la filosofia di Rosenzweig] afferma ancora la realtà irriducibile del soggetto impersonale -vale a dire Me- di fronte alla tirannia della guerra, la seconda [quella di Levinas] non crede più alla possibilità di una tale dissidenza individuale di fronte al dilagare della violenza storica e neppure alla sua legittimità⁴⁷

Contro una lettura del pensiero levinasiano come un ingenuo irenismo, Moses sottolinea inoltre come esso sia piuttosto un «realismo spietato nei confronti di un mondo retto dalla legge della guerra»⁴⁸. Pensiero occidentale e guerra non sono semplicemente accomunati da una struttura formalmente simile. Sembra piuttosto che sia la tradizione filosofica ad essere complice o causa delle atrocità del Novecento, le quali si rivelano il suo esito necessario. La guerra viene infatti esplicitamente connessa con l'essere e «si produce come esperienza pura dell'essere puro»⁴⁹. A ben vedere questa co-implicazione di dimensione ontologica e dimensione politica è sempre stata presente nella sua riflessione, sin dalle sue prime opere, in cui una critica all'essere puro, che in *Dall'esistenza all'esistente* prenderà il nome di *il y a*⁵⁰, si affianca alla critica all'hitlerismo. Il doppio versante critico si unisce in modo emblematico nell'uomo e nel filosofo Martin Heidegger. L'articolo del 1934, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* e lo scritto del 1935, *Dell'evasione*, andrebbero in questo senso letti in modo sinottico: «Ogni civiltà che accetta l'essere, la disperazione tragica che comporta e i crimini che giustifica, merita il nome di *barbara*»⁵¹. L'ontologia ha un'incidenza sull'ambito politico ed è essa stessa influenzata da fatti politici che hanno toccato in modo diretto il vissuto dell'autore⁵². Lo stesso concetto di totalità non può che essere letto nella sua vicinanza con

⁴⁷ S. Moses, *Aldilà della guerra. Tre saggi su Levinas*, Il melangolo, Genova 2007, p.22.

⁴⁸ Ivi, p.9.

⁴⁹ TI, p.19.

⁵⁰ La nozione di *il y a* occupa un ruolo centrale nella prima produzione del nostro autore, in particolare a partire da E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova 2019 (da qui EE). Essa rappresenta quell'orizzonte irremissibile dell'essere, dal quale il soggetto ipostasi si trova ad emergere attraverso il cominciamento dell'istante. A questa nozione sono associate numerose suggestioni legate alla notte, all'orrore e all'insonnia, alle atmosfere soffocanti e cupe che si ispirano alla grande letteratura, in particolare alla poesia di Baudelaire e al teatro shakespeariano. Come testimoniano i *Quaderni di prigionia* è durante gli anni dell'orrore nazista che questo tema affiora nel pensiero di Levinas. Sebbene nelle successive opere dell'autore perda la sua centralità esso si trova ancora sia in *Totalità e Infinito*, collegato alla questione dell'elemento e a quella dell'eros che in alcuni luoghi di *Altrimenti che essere*. Per una ricostruzione di questo tema e il suo legame con l'arte e il sacro si veda F. P. Ciglia, *L'essere, il sacro e l'arte negli esordi filosofici di Emmanuel Levinas*, in «Archivio di Filosofia», 1982, 1-2, pp.249-80. Per quanto riguarda invece i rapporti tra *il y a*, la nozione di "neutro" elaborata da Maurice Blanchot e la filosofia di Heidegger rimandiamo a J. Rolland, *Per un approccio all'idea del neutro*, in «Aut Aut», 1985, 217-18, pp.155-91. Segnaliamo anche, per l'attenzione posta al legame tra questa categoria e altri luoghi del pensiero levinasiano (quali 'Eros e l'illeità) l'interessante saggio di R. Ronchi, *Bataille, Levinas e Blanchot. Un sapere passionale*, Spirali, Milano 1995. Si veda infine il più recente contributo sul tema di M. Gigante, *Il dovere di non essere se stessi. La filosofia dell' il y a nell'opera di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano 2017.

⁵¹ E. Levinas, *Dell'evasione*, Cronopio, Napoli 2008, p.45, ccnn, (da qui E).

⁵² Della lettura politica del pensiero di Levinas ci occuperemo più avanti. Per quanto riguarda il legame tra gli eventi politici vissuti dall'autore e l'elaborazione del suo pensiero rimandiamo in particolare H. Caygill, *Levinas' Political Judgement: the «Esprit» Articles*, in «Radical Philosophy», 200, 104, pp.6-15; e Id., *Levinas and the political*, Routledge, London 2002. Egli dedica una grande attenzione a periodi della riflessione levinasiana che nella ricostruzione del suo pensiero rimangono solitamente in ombra, quali l'influenza dei valori repubblicani respirati durante la formazione a Strasburgo, e il periodo

quello di totalitarismo: «Il totalitarismo politico riposa su un totalitarismo ontologico»⁵³ e, come scriverà molti anni dopo l'elaborazione di questo concetto, «La mia critica della totalità ha fatto seguito, in effetti, a un'esperienza politica che non abbiamo ancora dimenticato»⁵⁴. Ciò che accomuna queste due dimensioni, in sintesi, è la violenza, intesa come annullamento della differenza. Sia la filosofia, che la politica degli stati, che la storia, sono guidati dalla volontà di possesso, controllo e, spesso, annientamento dell'alterità. Ciò avviene, nel caso della conoscenza per mezzo del concetto, e della riconduzione del mondo al soggetto conoscente, nel caso dell'ontologia per mezzo dell'orizzonte onnicomprensivo dell'essere, nel caso della politica statale per mezzo della subordinazione dell'interesse del singolo cittadino alla cosiddetta ragion di stato o, addirittura, tramite l'eliminazione o l'assimilazione di quelle frange di popolazione che possiamo definire minoranze, o dissidenti, o semplicemente *differenti*:

Tutti gli elementi e gli oggetti dell'esperienza del mondo si prestano a questa dialettica dell'anima che dialoga con se stessa, vi entrano, vi appartengono. Le cose saranno idee e, nel corso di una storia economica e politica nella quale quel pensiero si sarà pienamente dispiegato, saranno *conquistate, dominate, possedute*.⁵⁵

In questo «imperialismo ontologico», così come in quello politico, nulla può sfuggire al soggetto conoscente, che come un invasore di una terra straniera si appresta a impossessarsi di tutto ciò che vede. Il potenziale violento e inglobante che si nasconde nella conoscenza è svelato dall'etimologia stessa del termine «comprensione», legata all'idea di presa sul mondo⁵⁶. Sebbene si possa pensare che la violenza risieda proprio nello scontro con l'altro, quindi nel riconoscimento della sua alterità, in realtà questa violenza solo apparente proviene da una più originaria, che risiede nel mancato riconoscimento dell'alterità e nella sua eliminazione⁵⁷. In un articolo del 1953, dedicato al rapporto tra libertà e alla possibilità di una relazione tra esseri liberi che non sia di tipo violento, portando l'esempio della *Repubblica* Platone e del comportamento del tiranno, Levinas sottolinea che «l'azione violenta non consiste nello stare in rapporto con l'Altro, ma è precisamente quella in cui ci si comporta come se si fosse soli»⁵⁸: il tiranno, nell'esercizio del suo potere su tutto, è quindi l'uomo solo per eccellenza.

precedente allo scoppio della guerra, testimoniato da numerosi articoli scritti per le riviste «Esprit» e «Paix et Droit». Ricordiamo inoltre l'interessante articolo di Jaques Rolland in cui si sottolinea l'ispirazione anti-totalitaria del pensiero dell'autore: J. Rolland, *Pas de conseils pour le tyran. Levinas et la question politique*, «Revue de Philosophie de Louvain», 2002, 100, pp.32-64.

⁵³ E. Levinas, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book Milano 2004, p.256, da qui DL.

⁵⁴ E. Levinas, *Etica e Infinito, Dialoghi con Philippe Nemo*, Castelvecchi, Roma 2012, p.83, da qui EI.

⁵⁵ E. Levinas, A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, Guerini e Associati, Milano 1993, p.33, ccnn.

⁵⁶ Centrale nella filosofia heideggeriana, questa idea si ripercuote anche sul tedesco *Verstehen*: «La fenomenologia del Verstehen si accorda con l'etimologia di comprensione, derivata da prendere.» *Op.II*, p.143.

⁵⁷ Benché Levinas si tenga sempre lontano da un approccio psicologico o psicanalitico nelle sue argomentazioni, questa idea di violenza ricorda quella che in psicologia è definita «disconferma»: con questo comportamento il soggetto non si limita a porsi in rapporto conflittuale e oppositivo nei confronti dell'interlocutore, bensì gli nega la qualifica stessa di interlocutore, ignora la sua presenza: «mentre un rifiuto equivale al messaggio 'hai torto' la disconferma in realtà dice 'tu non esisti'», R. Vignati, *Lo sguardo sulla persona. Psicologia delle relazioni umane*, Libreriauniversitaria.it Edizioni, Padova 2016, p.128.

⁵⁸ E. Levinas, *Libertà e comandamento*, Inshibboleth, Roma 2014, p.23.

Violenza del concetto e violenza della politica statale, violenza dell'ontologia e violenza della storia: tutte queste dimensioni della totalità fanno di essa il paradigma stesso dell'ingiustizia:

La tematizzazione e la concettualizzazione, per altro inseparabili, non sono il raggiungimento della pace con l'Altro, ma soppressione o possesso dell'Altro. Il possesso, infatti, afferma l'Altro, ma all'interno di una negazione della sua indipendenza. 'Io penso' equivale a 'io posso' - ad una appropriazione di ciò che è, a uno sfruttamento della realtà. L'ontologia come filosofia prima è un'ontologia per la potenza. [...] Filosofia del potere, l'ontologia, come filosofia prima che non mette in questione il Medesimo, è una filosofia dell'ingiustizia.⁵⁹

Come sfuggire a questa ingiustizia? Come evadere dalla soffocante dimensione dell'essere e contemporaneamente a quella dell'io, che rimane incatenato alla sua identità⁶⁰? Come salvare la propria irriducibile identità all'interno dalla generalità? Come sfuggire al giudizio impersonale della storia? Come, detto altrimenti, salvaguardare l'unicità del singolo uomo, o del singolo evento, pur mantenendosi in relazione con una dimensione che lo comprenda, senza soffocarlo? Non si tratta infatti di pensare semplicemente la separazione dell'io, rinunciando a qualsiasi tipo di totalità e universalità. Bisogna trovare il *giusto* modo di essere-nel-mondo. Nel famoso inizio di *Totalità e Infinito*, che con le parole di Rimbaud ci rimanda all'autentica vita altrove, Levinas si preoccupa di dire in modo netto e chiaro che, malgrado ciò, «noi siamo al mondo»⁶¹. Come mantenersi, nella giustizia e, quindi, *nel Tutto e contro il Tutto*?

Dopo aver sperimentato vari approcci alle questioni, dal cominciamento del soggetto ipostasi all'apertura del tempo per mezzo dell'alterità assoluta e della femminilità⁶², Levinas giunge ad elaborare che diventerà il segno distintivo della sua filosofia: la relazione etica con il volto dell'altro, rappresentata dall'idea di Infinito. È necessario quindi soffermarci sulla relazione etica come è descritta nella parte più nota del suo pensiero e sull'idea di soggettività che da essa ne consegue, poiché è proprio in quel contesto che la giustizia trova la sua prima accezione.

La contrapposizione tra totalità e infinito non deve essere interpretata come una differenza sostanziale. Levinas non ci presenta, come si potrebbe credere, una visione pseudognostica, in cui la dimensione del male, dell'essere, della guerra, della materia, si contrappone a una dimensione metafisica, trascendente, della pace. Non siamo di fronte a una caduta, né di tipo manicheo né heideggeriano⁶³: il soggetto non si trova immerso in una realtà indegna, inautentica e tragica. Di conseguenza, la contrapposizione tra «totalità» e «infinito» non è di tipo ontologico, il regno dell'essere contro quello del non-essere. Un giudizio di questo tipo infatti rimarrebbe interno all'orizzonte ontologico, ed è proprio questo modo di intendere le cose che costituisce il bersaglio critico dell'autore. Questi due termini rappresentano piuttosto due diversi modi di relazione: senza eliminare la dimensione della totalità, Levinas rivendica

⁵⁹ TI, p.44.

⁶⁰ Questi sono i termini in cui Levinas affronta il problema dell'essere nelle sue prime opere fino a *Dall'esistenza all'esistente*. In particolare, nel breve scritto *Dell'evasione*, in cui egli comincia a disegnare il suo percorso critico e indipendente rispetto ai suoi riferimenti intellettuali.

⁶¹ Ivi, p.31.

⁶² Ci riferiamo in particolare alle due opere di rilievo precedenti a *Totalità e Infinito*, ovvero, *Dall'esistenza all'esistente* e le conferenze tenute nel 1948 al Collège Philosophique, pubblicate in E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, Il melangolo, Genova 1987 (TA).

⁶³ La particolare lettura della filosofia di Heidegger come «esistenzialismo gnostico» è proposta, per primo, da Hans Jonas, *Organismo e libertà*, Einaudi, Torino 1999.

il primato dell'etica, l'originarietà di questo incontro con il volto dell'altro che coinvolge il soggetto e nello stesso tempo lo costituisce, nella responsabilità. Questo è il senso di espressioni che molto spesso troviamo «etica come filosofia prima», «la metafisica precede l'ontologia» o, ancora, «la verità presuppone la giustizia»: l'ambito della conoscenza, dell'essere, della storia, tutte quelle dimensioni che sono sempre state viste come fondamento inconcusso della realtà, sono invece subordinate alla relazione con l'Altro uomo.

All'onnicomprendibilità della totalità si oppone quindi l'apertura dell'Infinito, il quale costituisce il modo di avvenire della relazione di responsabilità nei confronti dell'altro uomo. Il riferimento all'idea di *infinito* riprende la dimostrazione cartesiana della *Terza Meditazione*⁶⁴: un'idea trascendente e immanente, in quanto presente nel *cogito*, ma superiore a lui; un'idea non cognitiva, poiché non vi può essere *adaequatio*; un'idea asimmetrica, poiché non è il soggetto che la costituisce, ma è essa a costituirlo. Così è la relazione con l'Altro, che mostrandosi nella sua maestà come *volto*, rompe i limiti del cerchio totalitario, obbligando il soggetto a rispondere alla sua richiesta di non ucciderlo. Il volto non è tematizzabile, non può essere ricondotto all'orizzonte del Medesimo, è la manifestazione dell'alterità in quanto alterità: *Autrui*. Per questo la relazione che si presenta è di tipo totalmente nuovo rispetto a quelle finora incontrate, anzi, è il primo tipo di relazione vera e propria, in quanto l'unica che mantiene i due termini, Medesimo e Altro, assoluti, senza dissolvere l'uno nell'altro: un rapporto di rispetto, che, appunto, si basa sul faccia- a- faccia nell'attività del discorso.

Il volto infatti si rivolge a me, prima di ogni mia volontà, mi interpella e mi chiede di non ucciderlo. La sua richiesta non può fare a meno di essere colta dall'Io, mettendo definitivamente in discussione la sua signoria. L'incontro con l'altro uomo è discorso, è la chiamata che obbliga il soggetto a rispondere, è l'irruzione del nuovo tramite l'espressione sul volto, contro il monologo dell'anima con se stessa che giunge alla verità tramite la contemplazione delle idee eterne. La dimensione etica così delineata trova quindi nel linguaggio, nel dialogo con il volto altrui la sua più piena realizzazione: «*definiamo giustizia questo incontro frontale, nel discorso*»⁶⁵. Il volto porta quindi il soggetto di fronte all'impossibilità di esercitare il proprio potere, sottopone la sua libertà al giudizio dell'altro. Questa impossibilità, però, non è un atto di violenza, come sarebbe se si trattasse di una resistenza reale all'omicidio, bensì è una resistenza etica: la chiamata del volto è anteriore a qualsiasi libertà, per questo il soggetto non può mai sottrarsi a questa relazione e non può mai fare a meno di rispondere. L'Altro, da un lato, è effettivamente vulnerabile, esposto alla mia violenza come nudità e indigenza, ma dall'altro è anche signore e maestro, che mi impegna nei suoi confronti. Anche se preso dalla volontà di uccidere l'altro, quindi, l'Io non può che riconoscere questa alterità e l'impossibilità della sua negazione totale⁶⁶.

⁶⁴ Già nel 1957 Levinas scriverà un articolo sul tema, dal titolo *La filosofia e l'idea di Infinito*, pubblicato nella «Revue de métaphysique et de morale», oggi in EDE, pp.189-204. Esso troverà poi spazio sia nella prima parte di *Totalità e Infinito* (TI, pp.46-50); per poi essere nuovamente ripreso e approfondito anche più tardi, sia nello scritto *Dio e la filosofia*, oggi in E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 77-101 (DVI), che nel corso del 1974-75 dal titolo *Dio e l'onto-teologia*, oggi in E. Levinas, *Dio, la Morte e il Tempo*, Jaca Book, Milano 1996, cit. pp.171-297 (DMT), e nella conferenza del 1982 dal titolo di *Trascendenza e Intelleggibilità*, E. Levinas *Transcendence et Intelleggibilità*, Labor et Fides, Geneve 1996, pp.23-26.

⁶⁵ TI, p.69.

⁶⁶ «Altri, che può sovraneamente dirmi no, si offre alla punta della spada o al proiettile della pistola e tutta l'incrollabile durezza del suo «per sé», con questo no intransigente che esso oppone, scomparire non appena la spada o il proiettile abbiano toccato i ventricoli o le orecchiette del suo cuore. Nella struttura del mondo non è quasi niente. Ma può oppormi una lotta, cioè opporre alla forza che lo colpisce non

La relazione etica, così come comporta un'uscita dall'orizzonte dell'essere, comporta quindi anche una riconfigurazione dell'idea stessa di soggetto: l'io che viene a delinearsi all'interno della relazione deve, sì, aprirsi all'altro uomo, ma mantenendosi da esso separato, indipendente, per evitare che la differenza tra i due venga meno. Nelle note preparatorie a *Totalità e Infinito* troviamo questa annotazione che schematizza brevemente i principali caratteri della soggettività come viene intesa da Levinas:

Prendere

Il soggetto = ricettività (empirismo e anche intellettualismo), *praxis* che procede i pensieri. Anche l'essere dello stato è accolto. Soggetto = per sé fatto di bisogno.

Donare

Il soggetto: responsabilità, donare, sacrificarsi, Desiderio.⁶⁷

Nel soggetto, quindi, convivono una dimensione *per sé* e una *per l'altro*: egli infatti, essendo al mondo, deve mantenersi in equilibrio nelle sue due polarità, una attiva e ricettiva e una passiva rivolta all'alterità. Quindi abbiamo un soggetto che si presenta innanzitutto come identità separata, che ha dei bisogni e che si appropria del mondo per soddisfarli. Permane in questo stesso io un germe di violenza: egli si rapporta a mondo con una volontà assimilativa, poiché da una parte ne vuole godere, quindi se ne nutre; nel tentativo, poi, di assicurarsi la permanenza di questo godimento manipola il mondo con il lavoro; dall'altra conosce il mondo, e lo riconduce alla propria interiorità, negando la distanza tra lui ed esso⁶⁸. Un soggetto separato, solitario, violento, egoista, usurpatore, per il quale il mondo è elemento a cui attingere per saziare la propria fame, o spettacolo da addomesticare conoscendolo. Il solipsismo di questo soggetto è messo in discussione dalla comparsa del volto altrui, che, nella sua maestà e nella sua indigenza, lo obbliga a donarsi. Assistiamo quindi a una torsione della soggettività, a una *conversione*: la «cattiva identità»⁶⁹ assume un segno positivo nel suo aprirsi alla relazione con l'altro uomo. Il tratto passivo di apertura all'altro è quindi un tratto che già in *Totalità e Infinito* caratterizzava la soggettività levinasiana, ma questo carattere diviene sempre più marcato nella produzione successiva, sino a essere definito da *Altrimenti che essere* con il termine di *sostituzione*. La responsabilità del soggetto lo conduce alla completa spogliazione e rinuncia a sé fino alla sostituzione all'Altro nel sopportare le sue colpe e le sue sofferenze. Nella descrizione delle due polarità ciò che è centrale per Levinas è il ruolo del *corpo*⁷⁰: interesse di origine fenomenologica, il tema della sensibilità è accostato sia dal lato attivo che passivo, e permette all'autore di descrivere in modo efficace questo doppio

una forza di resistenza, ma l'imprevedibilità della sua reazione. Mi oppone così non una forza più grande [...] ma proprio la trascendenza del suo essere rispetto a questo tutto. [...] Si tratta qui di una relazione non con una resistenza grandissima, ma con qualcosa di assolutamente Altro: la resistenza di ciò che non ha resistenza- resistenza etica» TI, p.204.

⁶⁷ Op.I, p.276.

⁶⁸ La descrizione di questo soggetto separato si trova nelle famose pagine della seconda sezione di *Totalità e Infinito*, dal titolo «Interiorità ed economia» TI, pp. 109-190, in cui l'autore ci fornisce una sorta di contro-analitica esistenziale. Per un'analisi puntuale di questi temi e di tutto il testo del 1961 rimandiamo a G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e Trascendenza*, Rosengerg & Seller, Torino 1996.

⁶⁹ F. Camera, *Il primato dell'alterità e le metamorfosi dell'identità in Emmanuel Levinas*, in «Teoria», 2006, 1, p.77.

⁷⁰ Per un'attenta analisi del pensiero di Levinas come pensiero «incarnato» si veda il recente contributo di F. Nodari, *Il pensiero incarnato di Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2011, che si connette strettamente al lavoro sul tema di B. Casper, *Sul senso del nostro corpo*, in AA.VV., *Corpo*, La compagnia della stampa Massetti-Rodella Editori, Roccafranca 2010.

movimento che attraversa la soggettività. L'uomo si nutre, con la *bocca*, assapora la vita, ma è anche capace di privarsi del proprio pane per donarlo all'altro che a fame; con l'*occhio* osserva e comprende, ma è lo sguardo dell'altro uomo quello che lo perseguita, che lo richiama senza sosta alla sua responsabilità; con la *mano* si appropria del mondo e lo modifica con la tecnica, ma è lui stesso ad essere perennemente vulnerabile, continuamente trafitto fino alle viscere dalla sofferenza dell'altro uomo. L'importanza nell'impostazione levinasiana di questa dimensione concreta non è passata inosservata agli interpreti che si sono spinti a definire il suo pensiero come «transcendence concrète»⁷¹: un pensiero della responsabilità non può fare a meno di questa dimensione corporea e sensibile, poiché il bisogno e la richiesta di aiuto dell'altro è una richiesta concreta e che richiede una rinuncia e un sacrificio che affondino nella carne. Il legame con l'altro non può essere una semplice comunione di intenti, una condivisione tra anime affini: la risposta alla chiamata e il soccorso sino alla sostituzione si dà nella carne, «nel dovere di dare all'altro perfino il pane dalla propria bocca e il mantello dalle proprie spalle»⁷². Questa concezione passiva del soggetto comporta uno slittamento dall'Io al Sé. L'Io non è più un soggetto autonomo a cui attribuire libertà e capacità di agire, un soggetto *di*, bensì il luogo che si presta ad accogliere l'altro, soggetto *a*. Come dice Ciaramelli Levinas attua, quindi, «una *destrutturazione radicale* del soggetto padrone di sé e saldamente piantato nell'essere»⁷³. È per questo che invece di parlare di soggettività si potrebbe, nel caso di Levinas, parlare di *soggezione*: «Il Sé è Sub-jectum: è sotto il peso dell'universo- responsabile di tutto»⁷⁴. Lo svuotamento di sé non è frutto di un processo dialettico, bensì una situazione pre-organaria, dovuta al fatto che l'Io ancor prima di udire la chiamata dell'altro risponde. Ed è così che non è più un Io, nemmeno lo Stesso o il Medesimo: è un *sé*, come il *se* latino, sempre all'accusativo. L'estremo ed esorbitante sacrificio fino alla rinuncia totale a se stesso del sé sembrerebbe portare quasi alla sua totale scomparsa. Cosa rimane di *me*, in questa soggettività ormai tutta rivolta all'altro, che è entrato in casa mia, e, ancor di più, è entrato *dentro* di me? La presenza così ingombrante dell'alterità potrebbe in un certo senso disperdere totalmente l'Io, ma noi continuiamo a chiamarlo «Io», non «altro». L' Io è, sì, un altro, con l'espressione di Rimbaud, ma è «alterazione senza alienazione»⁷⁵. Egli non perde la sua identità, ma la ridefinisce su basi differenti rispetto a quelle attribuitegli dalla tradizione. Quindi, per comprendere chi è il soggetto levinasiano, dobbiamo, innanzitutto, comprendere che cosa esso *non è più*: non è più il soggetto moderno⁷⁶, cosciente e autocosciente, non è più il punto di osservazione privilegiata del mondo e nemmeno il suo padrone, ma tutto sbilanciato verso l'altro, depone questa sua signoria al suo servizio. La distruzione della soggettività della tradizione, però, non implica la distruzione della soggettività *tout court*. La filosofia levinasiana non vira in direzione di una filosofia impersonale nel senso di una rinuncia al soggetto, piuttosto, con le parole di Francesco Paolo Ciglia

va a colpire, con un unico gesto speculativo, e con pari radicalità e accanimento, da un lato, un certo *soggettivismo moderno*, basato su un'inaccettabile ipertrofia dell'*ego*

⁷¹ G. Bahilache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, Puf, Paris 1994, p.246.

⁷² AE, p.71.

⁷³ F. Ciaramelli, *Dal soggetto alla soggezione*, in «Aut Aut», 209-210, 1985, p.121, cn.

⁷⁴ AE, p.145.

⁷⁵ DMT, p.254.

⁷⁶ Per un'analisi di questo tema del rapporto alla soggettività moderna ci permettiamo di rinviare al nostro testo: S. Dadà, *Unicità e singolarità. Per un soggetto relazionale tra Emmanuel Levinas e Jean-Luc Nancy*, in AA.VV. *Relazione e Alterità*, Inschibboleth, Roma 2019.

cogito identitario, e, dall'altro, contemporaneamente, un certo *anti-umanismo post-moderno* considerato dal pensatore puramente distruttivo e sostanzialmente infecondo.⁷⁷

È il caso di soffermarsi innanzitutto sullo slittamento semantico che avviene nella ridefinizione della soggettività: non si parla più infatti di soggettivo bensì di *umano*. La scelta terminologica svela già l'interesse levinasiano per un approccio etico alla questione: il vero Io, per Levinas, è umano, non solo in quanto appartenente al genere uomo, *animal rationale*, ma in quanto rivolto al suo prossimo. Come lo stesso linguaggio corrente rivela, la differenza tra i due concetti è da attribuirsi proprio a questa connotazione etica: si dirà che *x* è «umano» non semplicemente per il fatto di essere *homo sapiens* o per essere un soggetto che agisce, ma per il fatto di comportarsi in modo moralmente buono verso i suoi simili. Quindi il tentativo di Levinas è quello di superare il soggettivo senza che questo comporti cedere a quelle forme di anti-umanismo, sorte proprio dalla disillusione verso un soggetto che appare umano troppo umano. Da un lato quindi l'intuizione dell'anti-umanismo è stata quella di «aver abbandonato l'idea di persona, scopo e origine di se stessa, in cui l'io è ancora cosa perché è un essere»⁷⁸: il primato ontologico, epistemologico e morale del soggetto è stato ormai espugnato attraverso i colpi inflitti dalle scienze umane, psicanalisi, sociologia e politica, tanto che «non si sa mai a chi si parla e con che cosa si ha a che fare»⁷⁹. Dall'altro lato però la necessaria demolizione di questa idea ormai desueta lascia l'uomo «perduto nella storia e nell'ordine»⁸⁰: è qui che sorgono quelle filosofie, ricomprese sotto il termine «strutturalismo», che relegano il soggetto in posizione subordinata rispetto alle strutture logico- matematiche di cui egli fa parte senza nessun particolare ruolo attivo, se non quello di far sì che esse emergano. Come i primi astronauti sulla luna si trovarono di fronte a questo «astro disumanizzato»⁸¹, allo stesso modo, l'uomo perdendo il suo statuto privilegiato è inghiottito dall'impersonalità. Oltre a questi movimenti di pensiero è possibile scorgere il riferimento critico a Heidegger, che riconduce il senso all'anonima «fosforescenza» dell'essere, assegnando all'uomo il ruolo di suo pastore: l'essenza dell'uomo consiste proprio in questo suo stare dentro la verità dell'essere, a testimonianza del suo svelamento tramite il linguaggio. In entrambi i casi, infatti, l'uomo di perde nell'impersonalità: da un lato partecipa alle strutture logico-matematiche dell'universo, dall'altro alla verità dell'essere. È lo stesso Heidegger, nella sua *Lettera sull'«umanismo»* a prendere una posizione netta riguardo all'idea di *humanitas*:

Con questa determinazione essenziale dell'uomo non vengono dichiarate false e rifiutate le interpretazioni umanistiche dell'uomo come *animal rationale*, come «persona», come essere composto di spirito, anima e corpo. Piuttosto, l'unico pensiero è che le supreme determinazioni umanistiche dell'essenza dell'uomo non esperiscono ancora l'autentica dignità dell'uomo. [...] Si pensa contro l'umanismo perché esso non pone l'*humanitas* dell'uomo a un livello abbastanza elevato.⁸²

⁷⁷ F. P. Ciglia, *Voce di silenzio sottile. Sei studi su Levinas*, ETS, Pisa 2012, p.41.

⁷⁸ AE, p.161.

⁷⁹ Ivi, p.74. Come lo stesso Levinas ricorda in una nota in questa pagina, ne *Il conflitto delle interpretazioni* Ricoeur richiama proprio a questa opera demolitrice delle scienze umane moderne, rappresentate paradigmaticamente dai tre «maestri del sospetto»: Freud, Marx e Nietzsche.

⁸⁰ E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il melangolo, Genova 1985, p.114 (HAH).

⁸¹ DVI, p.21.

⁸² M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 1976, p.56.

Sebbene Heidegger definisca la sua posizione come «ultra-umanismo», la critica levinasiana si estende anche ad essa. Riprendendo quasi letteralmente le parole appena citate egli afferma che «l'antiumanesimo deve essere denunciato solo perché non è sufficientemente umano»⁸³. Entrambi quindi sostengono che la critica all'umanismo è giustificata dalla inadeguata considerazione dell'*humanitas* e dell'*umano*. Tuttavia, se il primo individua la *dignità* dell'uomo nel servire l'essere, nell'essere il suo luogo di avvento, in Levinas invece l'«umanità stessa dell'uomo»⁸⁴ è proprio quell'essenza etica tutta rivolta all'Altro. Non tanto, quindi, un uomo «pastore dell'essere» quanto un uomo «custode di suo fratello». Come sottolinea in modo molto chiaro Jean-Michel Salanskis:

Le mot *homme*, chez Levinas, n'est pas à prendre comme mot extensionnel, terme linguistique exprimant un concept caractérisé par la classe des étants dont il se dit avec vérité. Qui mérite le nom d'homme, dans sa philosophie, est plutôt un enjeu: le mot est un mot d'idéalité par lequel transite un appel à devenir humain, à se situer à l'hauteur de l'exigence incluse dans le mot homme.⁸⁵

Nell'urgenza di rispondere ai bisogni dell'altro che ha fame, il soggetto muore facendo riemergere l'uomo, non più un Io, generalizzabile, ma io, *unicità irriducibile* e mai inglobabile: «assegnabile, posto all'accusativo, l'io non è un caso particolare dell'universale, non è un caso particolare del concetto di Io; è in prima persona, cioè il primo a cedere il suo posto»⁸⁶. Se lo scacchiere della Storia priva l'uomo della sua unicità facendolo una semplice pedina sacrificabile per la vittoria finale, la relazione di responsabilità abbatte questa logica, salvaguardando l'unicità del soggetto, insostituibile e mai interscambiabile nella sua risposta all'altro uomo che soffre:

Nella vita politica, senza opposizione, l'umanità si comprende a partire dalle proprie opere. Umanità di uomini interscambiabili, di relazioni reciproche. La sostituzione degli uomini gli uni agli altri, fondamentale mancanza di rispetto, rende possibile lo sfruttamento stesso. Nella storia- storia di Stati- l'essere umano appare come l'insieme delle sue opere- vivo, è la propria eredità. La giustizia consiste nel rendere nuovamente possibile l'espressione in cui, nella non-reciprocità, la persona si presenta nella sua unicità. La giustizia è diritto alla parola.⁸⁷

La destituzione del soggetto non implica quindi la sua perdita nell'indifferenza e la sua rinuncia all'individualità, bensì rende possibile l'unicità. È il caso di soffermarsi su questo concetto centrale nel pensiero di Levinas. L'umano levinasiano da un lato si oppone, come abbiamo visto, alla sua dispersione nell'ordine totalizzante della storia o della concettualizzazione valorizzando l'individualità del soggetto, ma allo stesso tempo non è riconducibile nemmeno a un'unicità esclusivamente rifugiata nell'interiorità quale quella kierkegaardiana⁸⁸. Se infatti per il filosofo danese la dimensione dell'etica è superata da quella

⁸³ AE, p.161.

⁸⁴ E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996, p.36 (RPH).

⁸⁵ J.-M. Salanskis, *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*, Klincksieck, Paris 2011, p.24.

⁸⁶ DMT, p.223.

⁸⁷ TI, p.306.

⁸⁸ Già Kierkegaard aveva elevato l'unicità dell'uomo in aperto contrasto con l'idealismo hegeliano. La vicinanza tra le due posizioni su questo punto è evidente, seppur con le debite differenze. Levinas, che proprio all'autore danese dedica un capitolo di *Nomi Propri*, mette in luce un principale punto debole di questa filosofia, causa per cui sarebbero sorte per reazione le forme di anti-umanismo contemporaneo (strutturalismo, neo-hegelismo e anche una certa idea di esistenza in Heidegger): la soggettività, per

della fede e è proprio in essa che la soggettività trova espressione in un rapporto esclusivo con Dio, per Levinas invece «nessuno si può chiudere in sé stesso»⁸⁹: l'unicità dell'io non può che trovarsi nel suo rapporto di responsabilità nei confronti dell'Altro. Molti sono i luoghi in cui è espresso questo concetto e si potrebbe quasi dire che il suo intero pensiero ruoti attorno a questo fondamentale centro per cui l'io è unico in quanto infinitamente responsabile. Il *principium individuationis* consiste quindi in questa rinuncia a me nel donarmi all'altro diventando suo ostaggio. L'unicità è quindi insieme sostituzione e impossibilità di essere sostituito nella sostituzione all'Altro. Questa non-intercambiabilità dell'uomo, che lo inchioda alla sua responsabilità irremissibile, non è una condanna, bensì un'elezione: ogni uomo è unico in quanto eletto: scelto, da sempre, per rispondere dell'altro. Vediamo quindi che il concetto di unicità si accosta a quello, di matrice religiosa, di elezione, i quali diventano pressoché sinonimi. Come scrive Paul Beauchamp riferendosi all'elezione nel suo senso biblico:

L'elezione' fissa la nostra attenzione sull'*unico*. L'unico si oppone a due altri valori. In primo luogo a *tutti*, poi a *molti*. Molti occupa una posizione intermedia tra uno e tutti. Il beneficiario dell'elezione può essere sia 'uno solo' sia 'molti', ma non può mai essere 'tutti'⁹⁰.

L'utilizzo di questa categoria, di ispirazione chiaramente religiosa⁹¹, risulta problematica: come si può considerare l'elezione come categoria filosofica se essa compromette l'universalità? Il filosofo lituano cerca di rispondere a ciò interpretando il concetto di elezione come estesa a tutti gli uomini e sfuggendo così a una deriva confessionale. L'esclusività non risiede tanto nell'esclusione di qualcuno da questo privilegio, quanto dal fatto che ogni uomo è unico e insostituibile nel suo ruolo di responsabile: «l'elezione costituisce il suo soggetto *altro da tutti* prima di renderlo *altro da alcuni* o *da qualcuno*»⁹². È un'esclusività che non esclude, ma distingue il posto occupato da ogni uomo nella responsabilità⁹³.

Kierkegaard, trova la sua ultima espressione nel mistero della fede, luogo in cui si custodisce il *segreto* dell'io, mentre l'entrata in scena dell'Altro, quindi l'etica, implica la dispersione del soggetto nella formalità e nella generalità. Seppur questo approccio avrebbe, come appena detto, suscitato determinate reazioni, a parere di Levinas esso finisce per rimanere sullo stesso piano di autoreferenzialità delle altre filosofie totalizzanti. Il soggetto kierkegaardiano rimane un segreto, anche per i suoi simili, non cerca più una giustificazione esterna, ma si rifugia nell'interiorità. E. Levinas, *Nomi Propri*, Castelvechi, Roma 2014, pp.91-108 (NP). In una conferenza del 1950, leggiamo a questo proposito: «[...] noi non pensiamo che si debba rimanere a questa individualità che si oppone all'universale, sola con Dio o sola in lotta con Dio, che si compiace dello scandalo del suo grido individuale, nella sua protesta contro l'ordine» (Op.II, p.170). Per un interessante confronto su etica politica e religione nei due autori si rimanda a J. Aaron Simmons, D. Wood, *Kierkegaard and Levinas. Ethics, Politics and Religion*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2008.

⁸⁹ HAH, p.13.

⁹⁰ P. Beauchamp, *Persona, elezione e universalità nella Bibbia*, in V. Melchiorre, *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p.33. Questo articolo ci sembra interessante soprattutto per il fatto di collegare esplicitamente il concetto di persona a quello di elezione, in modo simile a ciò che fa Levinas, per il quale la soggettività stessa è elezione. Constatando, infatti, che nella Bibbia non è presente un termine che possa essere considerato equivalente a quello di persona, lo studioso cerca di far emergere questa tramite l'idea di elezione, in quanto essa «ci colloca necessariamente al crocevia in cui l'individuo rivela la sua verità» Ibidem.

⁹¹ Approfondiremo anche sotto questo aspetto il legame con la fonte religiosa nell'ultima parte del nostro capitolo.

⁹² Ivi, p.39.

⁹³ Questo riadattamento del concetto non implica che in esso non rimanga sia un forte riferimento alla fede ebraica, sia a un particolare modo di intendere la storia del proprio popolo, anche quella più recente: l'elezione nella sofferenza è un tema ricorrente sin dai *Quaderni di prigionia* e risulta, in fin dei conti, la domanda e la risposta che rimbomba sempre nelle orecchie del giusto che soffre «Che cos'è dunque

Il sé nell'essere è esattamente il 'non potersi sottrarre' ad un'assegnazione che non mira alcuna generalità. Non c'è ipseità comune a me e agli altri, io sono l'esclusione di questa possibilità di paragone non appena il paragone si pone. L'ipseità è di conseguenza un privilegio o un'elezione che mi elegge io (*moi*) e non l'Io. Elezione per soggezione.⁹⁴

Sebbene Levinas cerchi di ovviare questa difficoltà estendendo l'idea di elezione all'umanità intera, ciò comunque resta di difficile giustificazione. Questa possibilità di estensione dell'elezione, come vedremo nei paragrafi seguenti, sarà resa possibile proprio dalla giustizia. Levinas ridefinisce quindi l'idea stessa di soggettività come unicità dell'umano, nella sua risposta alla chiamata dell'altro, risposta che giunge sempre prima di ogni libertà e di ogni conoscenza: «eccomi»⁹⁵. Nel rapporto di infinita responsabilità verso il volto dell'altro il soggetto si scopre quindi unico e supera l'ingiustizia della totalità: la relazione con l'altro è giustizia proprio per questa capacità di dare unicità:

La giustizia non sarebbe possibile senza la singolarità, senza l'unicità della soggettività. In questa giustizia la soggettività non figura come ragione formale, ma come individualità; la ragione formale si incarna in un essere solo nella misura in cui esso perde la sua elezione e vale quanto tutti gli altri.⁹⁶

Secondo ciò che è stato fin qui detto, quindi, la relazione etica, che si realizza nel discorso con l'Altro, permette l'entrata nella giustizia, grazie alla salvaguardia dell'unicità del soggetto. La responsabilità, tuttavia, se considerata nella sola relazione di faccia-a-faccia, permette la sola emancipazione del soggetto, la sua personale elezione, escludendo l'altro da questo privilegio o dovere. La relazione etica, infatti, in quanto asimmetrica, pone l'Io come unico portatore delle colpe altrui e unico responsabile. Sebbene, come abbiamo precedentemente sottolineato, l'idea di elezione proposta dal nostro autore non abbia valore escludente, ma punti ad essere universale, è necessario trovare le ragioni di ciò. Queste ragioni, ci pare, non si trovano nella dimensione della relazione duale, ma necessitano del coinvolgimento della pluralità umana.

1.2 Responsabilità al plurale: la fraternità

Tornando alla nostra questione iniziale, se la giustizia è questo rapporto del «tutto contro il tutto» e tale rapporto Io e Totalità è affrontato da Levinas, da *Totalità e Infinito* in poi, attraverso la relazione etica, e la stessa idea di soggettività subisce una ridefinizione in senso etico, ciò spiega perché all'interno di questo testo troviamo definita in più occasioni la giustizia come sinonimo di «etica»: «la relazione con altri- cioè la giustizia»⁹⁷, «definiamo giustizia

in fin dei conti il giudaismo- in cosa è diverso rispetto alle altre religioni piene anch'esse di insegnamenti morali e di bene- avendo avuto anche loro accesso all'idea dell'unità del principio, cos'è il giudaismo se non, a partire da Isaia, da Giobbe, l'esperienza del rovesciamento possibile- prima della speranza, infondo alla disperazione- del dolore in felicità; la scoperta dei segni dell'elezione nella sofferenza stessa». (Op.I, p.219)

⁹⁴ AE, p.160.

⁹⁵ In ebraico *hinnenî* è la tipica risposta alla chiamata di Dio nelle Sacre Scritture, primo tra tutti Abramo. Sin dai *Quaderni* Levinas richiama più volte a questo termine, in particolare in collegamento all'episodio biblico di Samuele 3, 4-10, in cui Dio chiama Samuele, che per tre volte crede che a chiamarlo sia Eli.

⁹⁶ TI, p.252.

⁹⁷ TI, p.88.

questo incontro frontale, nel discorso»⁹⁸. Sebbene quindi ci sia una pressoché totale sovrapposizione tra giustizia ed etica, vediamo che le due nozioni non sono completamente coestensive. La differenza, più che trovarsi nel significato del termine, sta nel contesto in cui è utilizzata. Condividiamo l'opinione di Lis Thomas che nel suo lavoro su etica e giustizia in Levinas sostiene che «[...] Levinas' claim that ethics is justice is not a reduction of one to the other but introduces an irreducible *twosideness* into the ethical relation as response to the singular other and an attestation to and affirmation of the whole of humanity»⁹⁹. Il ricorso al termine «giustizia» sembra avvenire infatti nei momenti in cui il rapporto non è soltanto tra Medesimo e Altro, bensì quando questo rapporto si estende al resto dell'umanità. Il forte accento sull'unicità non elimina infatti una altrettanto forte ricerca di una dimensione che tenga conto del sociale, della contemporanea convivenza di singolarità, bensì la fonda. Dobbiamo a questo punto riformulare la definizione che fin qui ci ha guidato, o meglio, dobbiamo mostrarne il significato più profondo. La giustizia ci è sembrata fin da subito configurata come rapporto di equilibrio instabile tra due istanze: la singolarità e l'universalità. Possiamo, a questo punto, articolare questa diade in modo più chiaro e specifico, come *unicità-pluralità*. Spieghiamoci meglio. Secondo ciò che è stato precedentemente detto, il ruolo del soggetto nella riflessione levinasiana cambia in modo consistente rispetto alla tradizione. Egli, depresso, *denucleato*, perde i tratti di individuo isolato e possessore del mondo, assumendo piuttosto i tratti di *unicità*, insostituibile nella sua responsabilità verso l'altro. Allo stesso tempo l'universalità, per non essere fonte di ingiustizia, deve essere ridefinita: non più il cerchio chiuso della totalità, ontologica, storica e politica, che ingloba il singolo neutralizzando la sua specificità, bensì l'infinito etico, che descrive la realtà umana nella sua molteplicità di relazioni. La perfetta sfera della totalità, autosufficiente e immobile si frantuma negli infiniti punti dell'universo «in cui si produce un eccesso di responsabilità»¹⁰⁰. L'io quindi, non è una parte riconducibile al tutto, ma un *unicum* nella molteplicità degli unici, un insieme di *moi*, con un'espressione che la lingua francese non concede Levinas dirà *moi's*, senza che ciò implichi individualismo o totale separazione¹⁰¹. Quindi unicITÀ e pluralità: la giustizia cerca l'equilibrio, ottenibile solo tramite la tensione tra questi due aspetti. Ciò che preme particolarmente a Levinas nella sua ampia e articolata riflessione sulla relazione di responsabilità, come abbiamo visto, è principalmente l'irriducibilità del singolo rispetto alla generalizzazione della totalità. Tuttavia, se da un lato il riferimento alla singolarità e

⁹⁸ Ivi, p.69.

⁹⁹ L. Thomas, *Emmanuel Levinas. Ethics, Justice, and the Human beyond Being*, Routledge, New York 2004, p.99 cn.

¹⁰⁰ TI, p.250.

¹⁰¹ «Ce pluriel insolite, employé à dessein par Levinas, est déjà en lui-même l'indice d'une difficulté. Si la langue française autorise sans problème de mettre 'Un' au pluriel dans l'expression: 'les uns et les autres', il en va tout autrement pour le 'moi'. Si l'usage fait de 'moi' un pronom personnel et sa substantivation est déjà moins courante, l'unicité du moi, peut-on penser, est tout autre que distributive» J.-F. Rey, *La mesure de l'homme. L'idée de l'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Michalon, Paris 2001, p.172. Riguardo a tale idea di molteplicità dei *moi's* che nella loro irriducibile unicITÀ vanno a comporre un tutto sociale senza soccombere ad esso ricordiamo la differenza che intercorre, nel lavoro di Etienne de la Boétie tra «tous Un» e «tous uns» (E. de la Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Feltrinelli, Milano 2014). Tale confronto ci è suggerito dalle riflessioni di Miguel Abensour, che ha spesso associato le preoccupazioni di questi due pensatori per quanto riguarda questo tema, ovvero «il fatto che la nostra ipseità possa permanere nella costruzione di un 'tutto' in modo tale che in questo 'tous' noi restiamo nondimeno dei 'uns'» M. Abensour, *La comunità politica, Desiderio di libertà, desiderio di utopia*, Jaca Book, Milano 2017, p.93.

all'unicità, sempre presente, mette chiaramente in luce la nascita della domanda di giustizia nella chiamata dell'Altro e quindi il carattere etico di questo tema, dall'altro questa singolarità nel confrontarsi con il volto dell'altro uomo necessita di essere inserita nella sua dimensione plurale, alla ricerca di un ugual valore tra unici. Entra qui in gioco il problema dell'*uguaglianza*, che l'asimmetria e il carattere infinito della responsabilità sembravano mettere da parte. In realtà è proprio la dissimmetria tra l'io e il volto dell'altro che apre la strada al tema dell'uguaglianza. Malgrado ciò, l'argomentazione relativa alla relazione etica che fonda l'unicità del singolo non sembra in effetti sufficiente a poterne dedurre la questione della pluralità e soprattutto dell'uguaglianza. Bisogna pensare la socialità, senza tuttavia disperderne il suo carattere etico. Levinas spiega questa convivenza tra singolarità e uguaglianza tramite l'idea di *fraternità*: «La fraternità è appunto la relazione con il volto in cui si attua nello stesso tempo la mia elezione e l'uguaglianza, cioè la signoria esercitata su di me dall'Altro»¹⁰². Termine dallo statuto complesso, di origine biblica, da sempre impiegato in ambito politico, ma nello stesso tempo sempre pronto a superare i limiti di questa dimensione verso l'orizzonte etico, esso trova ampio spazio nella riflessione levinasiana soprattutto sino a *Totalità e Infinito*. Troviamo già accennato l'argomento, senza essere approfondito, in *Dall'esistenza all'esistente*, in cui Levinas introduce quest'idea in contrapposizione al *Miteinandersein* heideggeriano, il quale costruisce l'idea di socialità intorno a un terzo elemento, ovvero l'essere¹⁰³. Molti, oltre a questo appena citato, sono i luoghi in cui Levinas si serve di questo termine¹⁰⁴, senza che ciò comporti una categorizzazione vera e propria di tale nozione. È lo stesso autore a segnalare lo statuto peculiare di questo tema, come leggiamo in una delle note inedite: «Categoria speciale che nel mio sistema si situa dopo la paternità – nella fraternità»¹⁰⁵. François David Sebbah dice che «elle se situe à la charnière entre niveau éthique du face-à-face et celui du tiers, de la société envisagée d'un point de vue extérieur et survolant»¹⁰⁶. Anche Gérard Bensussan attribuisce questa funzione mediatrice a tale nozione: se l'etica infatti predetermina la politica e deve ispirarla, ciò accade appunto attraverso la fraternità¹⁰⁷. Concordiamo con questa idea, a patto di fare una precisazione: possiamo dire, in effetti, che la fraternità svolge un ruolo di giunzione tra differenti piani, come una sorte di ponte tra l'ambito della relazione duale di infinita responsabilità e quella della presenza del terzo imparziale, relazione in cui si riabilita il piano della misura, delle istituzioni, della comparazione. Questo, però, non deve portare a pensare la fraternità come collegamento tra piano etico e piano di giustizia. Innanzitutto, perché, come abbiamo poc'anzi sottolineato, la giustizia non è un differente piano rispetto all'etica, ma è essa stessa etica; secondariamente perché una considerazione di quegli elementi quali diritto, politica, comparazione, sebbene propri del piano della giustizia (come vedremo nel prossimo paragrafo), tuttavia non ne costituiscono la totalità. Dobbiamo quindi pensare questa fraternità, più che come un terzo elemento che collega due termini di per sé divisi, come la dinamica stessa che allarga la dimensione etica a quella della società plurale, in cui risiede il dominio della giustizia. Detto

¹⁰² TI, p.288.

¹⁰³ EE, p.86.

¹⁰⁴ Come è possibile notare dalla quantità di ricorrenze del termine in C. Ciocan, G. Hansel, *Levinas Concordance*, Springer, Netherlands 2005, p.325.

¹⁰⁵ Op.I, p.131.

¹⁰⁶ F. D. Sebbah, *La fraternité selon Levinas*, in «Cahiers philosophiques de Strasbourg», 2003, 14, p.45.

¹⁰⁷ «Nella politica la fraternità indica un'impoliticità che pre-strutturerebbe la politica stessa» G. Bensussan, *Etica ed esperienza. Levinas politico*, Mimesis, Milano 2010, pp. 23-24.

altrimenti, la giustizia è etica (inteso come aggettivo) perché c'è fratellanza. È questo, a nostro parere, il senso dell'affermazione che troviamo nelle *Note filosofiche varie*: «Il problema consiste nel creare una società di fratelli. Non nell'elevare la socialità alla fraternità, ma la fraternità alla società. Creare una società a partire dalla fraternità»¹⁰⁸. Tale società, infatti, non è costituita dalla somiglianza tra individui, appartenenti ad uno stesso genere, come monete coniate dalla stessa matrice o come le pietre che Deucalione renderà uomini¹⁰⁹, bensì dal legame di parentela, che rende tutti, nella loro distinzione, prossimi e fratelli¹¹⁰: «Il prossimo mi concerne non in quanto appartenente al mio stesso genere. Esso è precisamente *altro*. La comunità con il prossimo comincia dal mio obbligo nei suoi riguardi. Il prossimo è fratello»¹¹¹. Non si dà comunità né nella comunanza di genere né nella semplice contiguità: così come è necessario salvarsi dall'unione nella somiglianza che annulla la differenza, il solo primato della differenza lascia la molteplicità di individui inerti nelle loro posizioni. Nella fraternità, intesa come prossimità etica al fratello, si dà quell'avvicinamento asintotico mosso dalla responsabilità, che trasforma la differenza, ancora categoria logica o escludente, in *non-indifferenza*, nozione dal forte connotato etico¹¹².

Per comprendere meglio questa nozione è necessario riferirsi all'articolata fenomenologia della fecondità che Levinas propone in *Totalità e Infinito*¹¹³. Nella sezione quarta di questo testo, intitolata *Al di là del volto*, l'autore presenta quella dimensione che supera la stessa relazione di faccia-a-faccia, aprendo all'infinito del tempo. Partendo dalla interessante e controversa¹¹⁴ fenomenologia dell'eros, in cui ci presenta il misterioso e ambiguo rapporto

¹⁰⁸ Op.I, p.184.

¹⁰⁹ TI, p.219.

¹¹⁰ Possiamo dire che in un certo senso quindi, non si tratta di ricercare la «dignità della persona umana» nell'essere fatta a immagine e somiglianza di Dio, bensì nel fatto di essere suoi figli.

¹¹¹ AE, p.108.

¹¹² Mauro Vergani attraverso una chiara ricostruzione dell'ampio dibattito filosofico sul tema propone di leggere la fraternità come un elemento, mai del tutto sistematizzato, che, nel tentativo di essere rimosso, continua a riemergere in vari momenti della storia del pensiero. Esso rappresenterebbe, ed è quello che noi stiamo cercando di mostrare per quanto concerne la riflessione levinasiana, la possibilità di «coniugare l'istanza universalista con il rispetto delle differenze» M. Vergani, *Dal soggetto al nome proprio*, Mondadori, Milano 2007, p.163. Sempre lo stesso autore riprende questa categoria filosofica nella più ampia analisi fenomenologica della nascita: Id, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, Carocci, Roma 2020. Per un approfondimento sulla storia dell'idea di fraternità, rimandiamo a A. M. Baggio, *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2017; e a E. Resta, *Il diritto fraterno*, Laterza, Bari 2005.

¹¹³ Già nelle conferenze del Collège philosophique riunite sotto il nome de *Il Tempo e l'Altro*, si trova affrontato il tema della fecondità. In questa prima presentazione non si ha ancora una trattazione della fraternità, bensì, partendo dalla relazione erotica, ci si concentra sulla relazione padre-figlio. Oltre a *Totalità e Infinito*, riferiremo qui anche a due conferenze che trattano di questo tema, la prima del 1950, dal nome *Gli insegnamenti*, la seconda più tarda, del 1959, intitolata *Aldilà del possibile*, i cui aspetti principali vanno a costituire la quarta sezione dell'opera del 1961.

¹¹⁴ Intorno a tale sezione e più in generale alle categorie di femminile, fecondità, paternità, maternità, si è sviluppato un ampio dibattito soprattutto nell'ambito del pensiero femminista. La prima a confrontarsi col pensiero dell'autore proprio da questa angolazione è stata Simone de Beauvoir, criticando l'interpretazione levinasiana della donna come Alterità per eccellenza (S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2008). Non potendo per esigenze tematiche addentrarci in questa ricca discussione, ci limitiamo a rimandare a T. Chanter, *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2001; e a C. Chalier, *Figures du féminin: lecture d'Emmanuel Levinas*, Des femmes- Antoniette Fouque, Paris 2006.

degli amanti, egli procede prendendo in analisi la categoria della fecondità, declinata attraverso la figura del padre e del figlio¹¹⁵.

La nozione di fecondità non si riferisce all'idea, assolutamente oggettiva, della specie in cui l'io rappresenta un incidente. [...] L'intersoggettivo, ottenuto attraverso la nozione di fecondità, apre un piano in cui, a un tempo, l'io si spoglia della sua egoità tragica, che torna su di sé, e tuttavia non si dissolve pienamente e semplicemente nel collettivo. La fecondità attesta una unicità che non si oppone alla molteplicità, ma nel senso preciso del termine, la genera.¹¹⁶

Un'idea, quella di generazione, che ha evidenti legami con l'ambito della biologia, e delle scienze naturali. Allo stesso modo, l'utilizzo di queste figure della famiglia, non può che far sorgere il dubbio che tale argomentazione fondi proprio in una dimensione biologica le sue radici. Levinas si preoccupa di smentire questa interpretazione in numerose occasioni:

Paternità, filialità, fraternità – mi direte che tutta la famiglia è sul punto di divenire <delle> categorie filosofiche. Se la biologia – e tuttavia quanto <umanizza?> -ci fornisce il prototipo di alcune relazioni questo prova forse piuttosto che essa non rappresenta un ordine contingente.¹¹⁷

Nulla di più lontano da un pensiero che, in maniera pionieristica, aveva già riscontrato questo tratto «biopolitico» nella filosofia dell'hitlerismo, denunciando la pericolosità di ogni forma di «incatenamento al corpo» con scopo identitario¹¹⁸. Egli, piuttosto, si serve del piano biologico trasfigurandolo su quello fenomenologico, sfruttando tuttavia due proprietà dell'ambito naturale: innanzitutto, egli mantiene la concretezza e la *carnalità* di tale dimensione; e, secondariamente, rende l'idea la fraternità un'idea originaria, non contingente, appartenente alla «natura umana», più di quella più vaga, a cui la fraternità è spesso stata associata, di solidarietà¹¹⁹.

¹¹⁵ La maternità sarà piuttosto sviluppata in *Altrimenti che essere*, in cui, accentuando la dimensione della vulnerabilità, va a rappresentare un tratto proprio del soggetto etico, che, ostaggio dell'altro uomo, arriva a portarlo dentro di sé, a sentirlo nelle proprie viscere, come una madre con il figlio. Per una chiara analisi di questa categoria rimandiamo a C., Katz, *From Eros to Maternity: Love, Death and 'The Feminine' in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, in H. Tirosh-Samuelson, *Women and Gender in Jewish Philosophy*, Indiana University Press, Indianapolis 2004, pp.153-175.

¹¹⁶ TI, p.282.

¹¹⁷ Op.II, p.180. Con parole simili anche in TI, p.289.

¹¹⁸ Nella sua originale elaborazione di una prospettiva biopolitica affermativa, Roberto Esposito fa riferimento proprio a questa intuizione di Levinas, che tra i primi identifica il «dispositivo immunitario della doppia chiusura de corpo» e il potenziale thanatopolitico del nazismo: «i termini usati da Levinas di 'incatenamento' (*enchaînement*) e di 'inchiodamento' (*être rivé*) al proprio essere biologico danno il senso materico di questa stretta da cui non è possibile in alcun modo evadere. [...] È quanto si intendeva per doppia chiusura: il nazismo assume il dato biologico come verità ultima, perché prima, in base alla quale la vita di ciascuno è esposta all'alternativa finale tra prosecuzione e interruzione.» R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2015, pp.149-50.

¹¹⁹ Rawls, nel suo testo principale del 1971, associa l'idea di fraternità al suo principio di differenza: «il principio di differenza sembra corrispondere al significato *naturale* della fraternità: cioè, all'idea di non desiderare maggiori vantaggi, a meno che non vada a beneficio di quelli che stanno meno bene» J. Rawls, *Per una teoria della giustizia*, cit., p. 114. Anche Rawls, come Levinas, si serve di tale nozione rivendicandone, in un certo senso, un carattere «naturale», originario. Tuttavia, tale modo di intendere la fraternità è assai lontano da quello levinasiano, come del resto la stessa teoria di giustizia proposta dall'autore statunitense. Infatti, se Rawls attesta nella famiglia questo principio di mutualismo prossimo all'idea di solidarietà, secondo cui i vantaggi sono accettati solo se arrecano beneficio anche a chi è svantaggiato, nel farlo parte da una prospettiva soggettivistica, ovvero che pone il proprio vantaggio

Il padre, generando il figlio, instaura contemporaneamente un rapporto di identità e non-identità con esso. Attraverso tale legame egli vive nel figlio senza essere propriamente lui, superando in lui il momento della morte. Allo stesso modo, anche il figlio, pur non essendo il padre, porta in sé un passato di cui non ha memoria, che da lui discende. Il legame che si instaura tra padre e figlio non è quello della causalità, bensì quello della generazione: nella nascita del figlio qualcosa di nuovo, di unico, di libero e indipendente si aggiunge al mondo. Il tempo, attraverso la discontinuità delle generazioni, si apre all'infinito, superando la tragicità della morte. La Storia, quindi, non è più sottomessa alla unità e alla compattezza della realizzazione dello Spirito, essa è piuttosto dispersa nella generazione della discendenza, numerosa, al pari di quella di Abramo, come le stelle in cielo (*Gn* 15,5) e la polvere della terra (*Gn*, 13,16)¹²⁰. La filialità quindi vince la morte, senza limitarsi a non riconoscerla o a minimizzarne il senso alla luce di una dimensione più alta, ma attraverso quel rapporto di amore che muove il padre oltre se stesso, paradigma di ogni tipo di amore.

A causa di questo smisurato amore paterno, il figlio si scopre unico ed eletto: «ogni figlio del padre è figlio unico, figlio eletto. L'amore del padre per il figlio attua la sola relazione possibile con l'unicità stessa di un altro e, in questo senso, ogni amore deve avvicinarsi all'amore paterno»¹²¹. L'elezione, quindi, di cui abbiamo parlato qui sopra come insostituibilità dell'Io di fronte alla chiamata del suo prossimo, è rappresentata in questa fenomenologia levinasiana come quel legame di esclusività che fa di ogni figlio il figlio *unico*. È proprio nel miracolo del rapporto padre-figlio che si può spiegare questa molteplicità di eletti che sono i fratelli:

Il figlio unico, in quanto eletto, è allora, contemporaneamente, unico e non-unico. La paternità si produce come avvenire innumerevole, l'io generato esiste nello stesso tempo come unico nel mondo e come fratello tra i fratelli. Io sono io ed eletto, ma dove posso essere eletto, se non tra gli altri eletti, tra gli uguali.¹²²

L'apertura della società trova le sue radici in questa uguaglianza degli eletti che è quindi una «dissimmetria per tutti»¹²³. Questa descrizione della genesi della società, o, meglio, dell'apertura della pluralità e della socialità in seno alla relazione etica, non rende conto di quel potenziale conflittuale che si nasconde in questa nozione. Tale attenzione al lato oscuro della fraternità, elemento costante di ogni narrazione, sia biblica, che letteraria, che

come obiettivo primario. Nella prospettiva levinasiana l'io, deposto, è invece primo solo nella responsabilità, che non divide con nessuno. Il vantaggio dell'altro, quindi, non è calcolato in relazione al mio, ma è la cura dell'io nei suoi confronti ad essere l'oggetto di interesse primario. La fraternità si basa quindi non su una spartizione proporzionale di beni o vantaggi, ma sul riconoscimento della propria unicità in quanto esseri responsabili. Per un approfondimento riguardo all'idea di fraternità in Rawls si rimanda all'interessante articolo di M. Martino, *La prospettiva della fraternità nel pensiero di John Rawls*, in «La Nuova Umanità», 2010, 4-5, 190-191, pp. 549-566.

¹²⁰ Questa concezione della storia come susseguirsi continuo e insieme discontinuo di generazioni, contrapposta a un'idea di storia universale di stampo hegeliano, costituisce un tratto peculiare della filosofia del nostro autore che egli recupera dalla tradizione biblica, dalla storia del popolo di Israele. Come efficacemente esprime André Neher: «L'histoire ainsi conçue est faite de la position intime et permanente qui rattache pères aux enfants et qui, inversement, relie les enfants aux pères. L'expression *chenot dor-va-dor* (les années de chaque génération) est synonyme de *yemot olam* pour désigner l'histoire, et le Deutéronome (32,7) emploie les deux termes dans un parallélisme qui souligne leur identité» A. Neher, *Vision du temps et de l'histoire dans la culture juive*, in AA. VV., *Les cultures et le temps*, UNESCO, Paris 1975, p. 7.

¹²¹ TI, p.288.

¹²² Ibidem.

¹²³ F.-D. Sebbah, *La fraternité selon Levinas*, cit., p.52.

psicanalitica, è affrontata in modo più ampio da Levinas soprattutto nella conferenza del 1950, dal titolo *gli Insegnamenti*:

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. Proclamare la magia dell'amore- è come nel socialismo utopistico- fermarsi alla condizione reale- è mistificare.¹²⁴

Dai miti di fondazione, come quello di Romolo e Remo, passando per Caino e Abele, o, ancora, per le dispute bibliche per la primogenitura, fino ad arrivare alla psicanalisi freudiana¹²⁵, in cui i fratelli, prima alleati per uccidere il padre, si trovano in seguito a dover affrontare il continuo sorgere di conflittualità latenti; ecco nascondersi nel cuore stesso della socialità il potenziale distruttivo di lotta fratricida:

Fraternità o antagonismo di fratelli nemici, che la Bibbia teme e denuncia fin da Caino e Abele in questo puro legame di sangue sempre sul punto di annegare nel sangue, ma che può- da unico a unico- scoprirsi come amore ordinato dalla parola dell'Altissimo.¹²⁶

Tale dimensione conflittuale è innegabile, e non accidentale: è parte integrante dell'idea stessa di fraternità. Un conflitto che vede coinvolti due fronti, uno interno l'altro esterno. Per quanto riguarda la prospettiva esterna, come suggerisce Mario Vergani¹²⁷, in una dimensione che definisce «estensiva», la fraternità può trasformarsi in settarismo, fratria, legame di sangue escludente, se a prevalere è una dimensione particolaristica. Se invece a prevalere è una visione universalistica, ciò che si rischia è che la differenza venga totalmente eliminata, rendendo il legame fraterno un sostanziale acosmismo. Anche all'interno di una fratellanza universale, però, la conflittualità continua a perseverare, come lotta intestina per il potere, per il controllo sugli uomini e sui beni materiali: «[...] Nella sorprendente fraternità umana in cui la fraternità da sola, nella sobria freddezza di Caino, non spiegherebbe ancora la responsabilità tra esseri separati ch'essa proclama»¹²⁸.

Siamo entrati nel livello plurale, ne abbiamo affermato l'unicità dei singoli, ma non siamo ancora sotto il dominio della giustizia. Questa sfuggente e problematica categoria, infatti, invece di risolvere il problema della socialità, in un certo senso, lo apre. Essa, introduce nella dimensione politica, ma non garantisce che tale relazione multipla sia sotto una regola:

Esiste tutto un universo di cui non sono che una parte. Non sono il tutto. Non sono che uno tra i fratelli. Come superare questa *Geworfenheit*? Considerare i fratelli come elemento materiale da vendere e da comprare? O percepire nella fraternità che

¹²⁴ Op.II, pp.181-183.

¹²⁵ Anche nel caso della ontogenesi, la stessa originaria ostilità nei confronti del fratello si ritrova nel bambino: «i bambini sono completamente egoisti; essi sentono intensamente le loro necessità e lottano spietatamente per soddisfarle, specialmente contro i rivali, gli altri bambini, e prima e soprattutto contro i fratelli e le sorelle», S. Freud, *L'interpretazione dei sogni. Versione integrale*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 189.

¹²⁶ E. Levinas, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000, p.113 (da qui HN).

¹²⁷ M. Vergani, *Dimensioni della fraternità a partire da Emmanuel Levinas*, in «Paradigmi», 2016, XXXIV, 1, pp. 161-178.

¹²⁸ AE, p.14.

inizialmente mi oppone agli altri, la fraternità come prossimità, come società?
Giustizia.¹²⁹

L'ambivalenza della fratellanza apre sia al conflitto, inteso come non riconoscimento dell'alterità (in questo caso il fatto che gli altri siano considerati come scambiabili, come oggetti), sia al loro coinvolgimento nella relazione etica, che li rende prossimi. Da un lato quindi l'omicidio del fratello, dall'altro il riconoscimento dell'altro come oggetto delle cure dell'Io, che diventa il vero custode di suo fratello. Ci vuole un passo ulteriore. Se, infatti, la fraternità, attraverso questa diffusione dell'elezione oltre a me stesso, permette di aprire l'orizzonte di questa responsabilità individuale, essa tuttavia non è garante di come tale socialità possa essere applicata. Al problema della convivenza si associa quello del dominio, del tentativo di prevalere l'uno sull'altro. I fratelli, membri e giudici contemporaneamente, non possono promuovere quella distanza necessaria a equilibrare lo spazio sociale. Anche se la responsabilità viene estesa, ed è la prossimità a prevalere, la problematicità rimane: come pensare infatti un soggetto che accoglie su di sé una responsabilità infinita degli infiniti volti? Come pensare un soggetto che riesca a farsi carico di tutte le colpe? Senza contare, poi, che esistono casi in cui rispondere alla chiamata di uno significa fare torto alla responsabilità di un altro uomo, in modo più o meno diretto. Ciò che manca è l'idea di comparazione tra questi unici fratelli, che nella loro elezione devono poter trovare un posto nel mondo, devono poter articolare una socialità che non gli schiacci nella esorbitante responsabilità verso tutti. In questa idea di comparazione, che, come vedremo, è espressa nella giustizia, trova spazio anche la tutela dell'Io: «Giustizia come completamento dell'umanità e della creazione. Al di sopra della carità. Essa *mi include*»¹³⁰.

2. *La misura della giustizia: l'entrata del terzo e il diritto dell'altro*

2.1 *L'universalizzazione dell'unicità*

Come abbiamo appena visto, la fraternità apre il volto dell'altro alla pluralità. Pluralità irriducibile sia a totalità che a genere, elezione di tutti i fratelli per mano dell'amore di uno stesso padre. L'unicità dei fratelli è quindi mossa dall'amore che il padre infonde sulla loro generazione infinita così che l'elezione si scopre moltiplicata negli infiniti volti. Si comprende così che la fraternità, introducendo la questione della socialità su un piano etico, si rivela un aspetto fondamentale per comprendere il legame tra etica e giustizia, permettendo proprio che tali dimensioni comunichino e si fondino l'una sull'altra. Essa costituisce il perno su cui ruotano gli altri valori della triade repubblicana, uguaglianza e libertà, rendendoli possibili e andando, in questo modo, a costituire il quadro completo della giustizia. Come precedentemente sottolineato, tuttavia, nell'introdurre la questione della pluralità sociale, si apre non tanto la soluzione della giustizia, quanto il suo problema. È necessario, infatti, che tali responsabilità irriducibili convivano nella pluralità. Il problema è quindi un problema spazio-temporale di sincronia e di contiguità: la responsabilità infatti è infinita, anarchica, proveniente da un passato immemorabile che fonda la soggettività prima di ogni forma di presenza e di coscienza; essa inoltre inquieta e ossessiona la soggettività del soggetto, fino a farne ostaggio dell'altro, prima, quindi, di ogni logica, di ogni ragionamento. Come conciliare

¹²⁹ Op.I, p.394.

¹³⁰ Ivi, p.417, ccnn.

l'assolutezza di tale unicità, che corrisponde all'infinità di tale responsabilità, con la pluralità dei volti? Come pensare nella dimensione della com-presenza tale relazione? Senza neutralizzare il percorso fin qui svolto, senza quindi tornare semplicemente alla totalità, è necessario permettere che non solo il mio prossimo, ma anche l'altro dell'altro, venga a cadere sotto il mio sguardo e sia quindi oggetto della mia responsabilità. È necessario introdurre una comparazione, un giudizio, e quindi la giustizia, che aggiunga una «terza dimensione» al faccia a faccia, permettendo che le singolarità possano convivere senza richiedere una cura esclusiva. C'è bisogno di giudizio, che non può che avvenire come misura o calcolo, ma una misura e un calcolo paradossali. L'introduzione di tale questione, della giustizia, trova una sua collocazione non solo da un punto di vista sociale, di cui, chiaramente, se ne riconosce l'esigenza (e di cui tratteremo nel prossimo paragrafo), ma anche da un punto di vista di filosofia prima. La giustizia, nella forma del terzo, non ha come scopo quello di limitare la responsabilità. Essa, al contrario, nasce da tale responsabilità, come fraternità, su di essa si fonda, e ne permette la diffusione. Cerchiamo, con ordine, di mostrare come vengono introdotte le questioni del terzo e della giustizia sin dalle prime trattazioni del tema. Ricostruiremo, poi, il ruolo occupato dalla giustizia nell'intrigo etico levinasiano, soffermandoci sulla «comparazione degli incomparabili», espressione che a nostro parere meglio rappresenta lo statuto paradossale della giustizia.

La prima volta in cui troviamo la questione del terzo¹³¹ correlata a quella della giustizia è il 1954, in un articolo pubblicato sulla «Revue de Métaphysique et de Morale» intitolato *L'Io e la Totalità*. Un testo complicato, ricco di questioni che rimarranno centrali per tutta la successiva opera dell'autore. Anche qui il tema della giustizia viene esplicitamente connesso con la questione del rapporto tra singolarità e universalità¹³²: come pensare un Io che si ponga come interno alla totalità, ma nello stesso tempo separato da essa? Il luogo in cui si è sempre tentato di risolvere questa contraddizione tra separazione e presenza nel tutto è la religione: la trascendenza di Dio garantisce sia il rapporto con la totalità che l'assoluta distanza,¹³³ e permette la riconciliazione dell'individuo con se stesso attraverso il perdono. Questa soluzione però risulta inefficace e insufficiente nell'epoca contemporanea, in cui le religioni hanno perso il loro ruolo di guida e in cui si assiste a una modificazione del concetto di colpa: il soggetto non si trova più completamente responsabile delle proprie azioni e non agisce più solamente nei confronti del singolo altro. Egli si scopre responsabile (non troviamo ancora questo termine) non soltanto per le azioni intenzionalmente commesse, ma anche per quelle che non sa di aver commesso, di fronte non solo al suo prossimo, ma anche nei confronti di un terzo, di tutti i terzi, dell'umanità intera, come dirà in *Totalità e Infinito*. Così come non è più

¹³¹ La figura del terzo come luogo del Noi si trova appare anche in Husserl, il quale nel 1931, trattando degli atti sociali, indica proprio con questo termine (*dritte*) la possibilità della giustizia e la nascita dell'istituzione, E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritte Teil: 1929-35*, Nijhoff, Leiden 1973.

¹³² Ci sembra, come abbiamo precedentemente anticipato, che in questa fase del pensiero di Levinas non ci sia ancora una netta distinzione tra la relazione etica, fra Medesimo e Altro (centrale successivamente) e la questione della giustizia, come verrà tematizzata in *Altrimenti che essere*: in alcuni momenti esse sono descritte in modo distinto, in altri sembrano essere coincidenti. L'elemento che rimane costante, come andremo a mostrare, sta nel fatto che Levinas presenta il tema della giustizia, o, meglio il problema della giustizia, da subito in connessione con la questione del rapporto tra singolarità e universalità e con numerosi riferimenti all'idea paradossale di una misura tra incommensurabili.

¹³³ Ci sembra che a questo punto della sua riflessione, Levinas non abbia ancora pensato all'Altro come assoluta trascendenza, ma che questo carattere sia ancora attribuito solamente a Dio.

sufficiente il rapporto con Dio per lavare la colpa, allo stesso modo la dimensione psicologica, dell'introspezione, non può soddisfare il bisogno di perdono in modo esaustivo. Il perdono può avvenire soltanto in un rapporto in cui il colpevole è intenzionalmente tale e la vittima possiede con esso un rapporto diretto. Quindi solo la società intima degli amanti, che, come già nelle sue opere precedenti aveva messo in luce, «io che coglie in altri la soddisfazione del suo essere», tende al privilegio dell'amato e alla negazione della dimensione comunitaria, è il luogo del perdono. Tuttavia, non è tanto il fatto che queste forme di rapporto non permettano di raggiungere il perdono, quanto che il perdono non è più la categoria adatta ad affrontare la colpa contemporanea. Infatti il perdono, tipico del rapporto intimo con l'altro, dell'amore, rimane incapace di rendere conto della pluralità di intrecci che legano me con il resto di altri:

Per essenza il terzo uomo turba questa intimità: il mio torto verso di te, che io posso riconoscere interamente partendo dalle mie intenzioni, si trova oggettivamente falsato dai tuoi rapporti con *lui*, che mi restano segreti, poiché, a mia volta, io sono escluso dal privilegio unico della vostra intimità. Se riconosco i miei torti verso di te, posso persino, col mio pentimento, ledere il terzo.¹³⁴

La colpa è sempre commessa nei confronti di terzi che non conosco e in modo inintenzionale, di fronte ai quali nemmeno Dio può perdonare¹³⁵. L'io, dunque, nel suo agire, è sempre vincolato e sempre sottoposta allo sguardo del terzo, che l'io incontra nel discorso. Nella dimensione dialogica infatti la soggettività non si trova più nell'esclusività del rapporto amoroso, ma sempre in società. L'altro è *altro*, nel senso filosoficamente determinato dal Levinas, solo nel dialogo, il quale avviene sempre in presenza del terzo. La dimensione della responsabilità, la dimensione del faccia-a-faccia, non è mai intima¹³⁶.

Il tipo di relazione in cui l'io esce dal suo solipsismo e dall'intimità della coppia, ovvero il discorso, è il luogo della giustizia, poiché il linguaggio è ciò che accomuna gli interlocutori, ma è contemporaneamente ciò che presuppone la loro differenza. Il discorso in cui il terzo è incontrato, rappresenta una «terza via», rispetto a quella dell'amore e rispetto alla ragione impersonale della storia, che ingloba l'io al suo interno come concetto privandolo della

¹³⁴ EN, p.47.

¹³⁵ Il tema ci pare affrontato in modo analogo nella prima delle *Quattro letture talmudiche*, in cui si dice che perdonare la colpa commessa verso l'altro uomo non spetta a Dio. Anche qui si legge, poi, che spesso l'entità della colpa sfugge alla coscienza del colpevole: «è in grado l'offensore di valutare l'entità dei suoi torti? [...] Due le condizioni del perdono: la buona volontà dell'offeso, la piena coscienza dell'offensore» E. Levinas, *Quattro Letture Talmudiche*, Il melangolo, Genova 2008, p.57 (QLT). In questa lettura talmudica il tema del perdono è messo in esplicito rapporto coi drammatici fatti storici del Novecento, inserendosi in un dibattito estremamente vivo in Francia negli anni Sessanta. In quell'epoca infatti, il governo francese aveva proposto la prescrizione dei crimini nazisti, risvegliando soprattutto nei pensatori ebrei la necessità di ripensare la categoria del perdono. Su questo dibattito si vedano in particolare il contributo di V. Jankelevich, *Perdonare?* Giuntina, Firenze 2004; e J. Derrida, *Perdonare*, Cortina, Milano 2004.

¹³⁶ Su ciò si veda la posizione di Martin Buber, di cui Levinas critica in particolar modo il carattere formale e angelico del rapporto Io-Tu ne *Il principio dialogico* (in particolare si veda TI, pp.66-67 e NP, pp.27-54). Massimo Durante, nella sua interessante elaborazione di una fenomenologia della legge partendo dal pensiero levinasiano, analizza con chiarezza questa attenzione alla concretezza proprio in questo articolo, con una particolare attenzione all'aspetto della corporeità. Egli sottolinea che questa centralità della nozione di corpo in relazione alla questione sociale non comporta l'iscrizione di Levinas nell'ambito del teologico politico: «vi è sul punto come una certa reticenza da parte di Levinas ad affrontare tale questione [del corpo] all'interno di un orizzonte che non sia quello fenomenologico; [...] il teologico politico ne resta *testualmente* escluso» M. Durante, *Fenomenologia della legge. La questione del Terzo nella filosofia di Emmanuel Levinas*, Thélème, Torino 2002 p.111.

possibilità di giudicare il suo senso proprio. In un appunto raccolto nel primo volume degli inediti, Levinas illustra in modo chiaro questo legame tra discorso, giustizia e universalità:

L'idea direttrice:

l'Altro non appare nell'amore, ma in società. In società, l'Altro è decente. La decenza è propria del discorso e della sua universalità. Non l'universalità dei termini (concetti), ma universalità= *discorso a tutti*. Ciò di cui si parla= coloro a cui si parla (limite della reificazione attraverso la tematizzazione) [...].¹³⁷

Vediamo quindi che l'idea di universalità non si trova tanto nell'impersonalità e nella generalità del concetto, quanto nel fatto che il discorso è intersoggettivo, rivolto *a tutti*. Questa *tutti*, composta dai vari interlocutori nel discorso, fa coesistere la singolarità di ognuno, con la generalità del *tutto*, permettendo così l'entrata in scena della giustizia nella totalità:

E che cosa possono significare, qui, ingiustizia o giustizia quando gli individui, come i diversi sensi dell'essere di Aristotele, non comportano l'unità di concetto e quando la misura della giustizia non può ottenersi per semplice paragone degli individui?¹³⁸

Fermiamoci qui, nell'analisi di questo articolo, che riprenderemo successivamente. La questione del terzo è introdotta in queste pagine, come abbiamo visto, in relazione al problema del rapporto singolarità-universalità e si pone non tanto in contrapposizione al tema della responsabilità del volto, ma a quello dell'amore. Il discorso, che è il luogo della responsabilità, è anche il luogo della giustizia. Giustizia, quindi, di per sé etica, o, ancora meglio, etica, di per sé giusta. Non si trova un'opposizione tra pubblico e privato, quanto piuttosto tra intimo e sociale: la responsabilità è da sempre sociale, perché non si svolge nel segreto della relazione amorosa. Come abbiamo già ricordato più volte, nel volto dell'altro è già presente il terzo e il volto sono sempre *i volti*, i volti dei miei fratelli che unici, come me, mi obbligano alla responsabilità. Sebbene la figura del terzo assuma una maggior importanza e centralità quasi un ventennio dopo, all'epoca di *Altrimenti che essere*, vediamo che per Levinas sembra già a quest'epoca chiara la necessità di affrontare il problema della responsabilità in una dimensione di pluralità di unicità, di pluralità di responsabilità. Notiamo che tale discorso è portato avanti da Levinas in un'ottica «non fondativa»: la relazione tra Medesimo e Altro, e il terzo, sembrano essere argomentate ancora su un piano non metafisico, bensì sociale, in riferimento a una dimensione quasi empirica. Si notano gli sforzi di radicare tali considerazioni ad un piano metafisico, ma il riferimento al perdono, all'inadeguatezza storica delle religioni, alla concretezza dell'esperienza del rapporto e del discorso, rendono questa argomentazione non strutturale. Quando la proposta levinasiana arriverà a un livello di maturazione tale che l'etica sarà eletta «filosofia prima», ossia a partire dagli anni Sessanta, a quel punto anche la questione del terzo assumerà un ruolo nell'architettura metafisica. Ciò avverrà in particolare nell'opera del 1974, in cui Levinas mette in atto ampio movimento di riabilitazione di quelle categorie che aveva precedentemente demolito. Derrida, con *Violenza e Metafisica*, aveva fatto emergere con chiarezza le difficoltà del tentativo di superamento dell'ontologia di *Totalità e Infinito*. La critica, di cui parleremo meglio nel prossimo capitolo, potrebbe essere riassunta dalle parole dello stesso Levinas, che troviamo negli inediti:

¹³⁷ Op.I, p.444, cn.

¹³⁸ EN, p.56.

Ammettiamo che il discorso sia più che presente o non presente e che sia, da se medesimo, logos che decreta come norma, pensiero distinto da qualsiasi intenzione – ~~e~~ di cui si sa a priori che è proprio ciò che non può lasciarsi spezzare e che è pronto a dire in sé tutte le rotture, a consumarle come origine silenziosa o come escatologia. È in lui – in greco – che si producono ancora tutti gli appelli dello Straniero. Non si può parlare di rottura che in un discorso di tipo filosofico che al limite non può mettersi in questione che affermandosi, confermando se stesso. *Per dirgli l'Altro, bisogna parlare greco ai Greci, il che è già dargli ragione.*¹³⁹

La critica derridiana, quindi, pone l'attenzione su quelle obiezioni che classicamente venivano rivolte allo scetticismo: come uscire da una determinata prospettiva utilizzando i mezzi propri della prospettiva stessa? Come abbandonare il linguaggio apofantico attraverso il *logos*? Levinas, nel testo del 1974, argomenta in modo chiaro per difendersi da tali accuse ed è proprio in questa circostanza che la giustizia trova la sua dimensione più propria. Se il linguaggio filosofico si serve della tematizzazione, tuttavia non può essere ad essa ridotto: il discorso, filosofico e non, prima di essere un insieme di informazioni da consegnare a un destinatario, è la relazione, la convocazione che con il linguaggio avviene. Al Detto, questo è il modo in cui Levinas definisce la dimensione ontologica, tematica e apofantica del linguaggio, si aggiunge quindi un Dire originario, che la fonda e ne dà il senso. Tale significazione rivela la matrice etica di ogni linguaggio, di ogni tema. Tali dimensioni non sono contrapposte, bensì una, il Dire, è la condizione di possibilità del Detto; mentre l'altra, il Detto, permette la comunicazione, la tematizzazione del Dire. Ciò avviene, indubbiamente attraverso un «abuso di linguaggio», ma tale tradimento deve poter essere sempre corretto, in un lavoro filosofico di dire e disdire il detto, per fare emergere ogni volta la trascendenza etica che vi soggiace. Ciò è possibile poiché il Dire, etico, si mantiene in una diacronia perenne, sempre passato, come la chiamata dell'altro, mentre il Detto è invece presente, appartiene all'ambito dell'ontologia, della scrittura della legge. Ma se da un lato tale distinzione permetta di confrontarsi con le obiezioni derridiane e affini, tuttavia rimane aperta la questione sul perché il Dire debba tematizzarsi in un Detto: «Perché sapere? Perché problema? Perché filosofia?»¹⁴⁰. In sostanza, perché ancora ontologia, se essa è giustificata soltanto dal suo essere originariamente riconducibile all'etica? Tale necessità sembra essere interna all'etica stessa e Levinas ricorre per esprimerla all'idea di giustizia e all'entrata del terzo. La relazione etica, infatti, relazione di prossimità, è immediatezza e inquietudine, è risposta alla chiamata dell'altro senza indugi e senza calcoli. Ma tale prospettiva è valida e attuabile soltanto se ci troviamo sempre in rapporti di faccia-a-faccia. Quando la pluralità contemporanea dei volti chiama e chiede giustizia, allora a questo punto è necessario che l'etica si faccia discorso presente e mediato, per rendere conto, sia del prossimo che del lontano, sia dell'altro che del terzo:

Il terzo è altro dal prossimo, ma anche un altro prossimo, ma anche un prossimo dell'Altro e non semplicemente il suo simile. [...] L'altro ed il terzo, miei prossimi, contemporanei l'uno dell'altro, mi allontanano dall'altro e dal terzo. 'Pace, pace al prossimo e a chi è lontano' (Isaia 57, 19), comprendiamo ora l'acutezza di questa apparente retorica. Il terzo introduce una contraddizione nel Dire la cui significazione dinanzi all'altro andava, fino ad allora, in un senso unico. È di per sé, limite della responsabilità, nascita del problema: che cosa devo fare secondo giustizia?¹⁴¹

¹³⁹ Op.I, p.343, cn.

¹⁴⁰ AE, p.196.

¹⁴¹ Ivi, p.197.

La questione della giustizia, che sopraggiunge con la presenza del terzo, si sviluppa su terreno ontologico e in un certo senso ne causa l'apertura.

Il modo di pensare qui proposto non consiste nel misconoscere l'essere e neppure nel trattarlo, secondo una pretesa ridicola e sdegnosa, come cedimento di un ordine o di un Disordine superiore. Ma è a partire dalla prossimità che l'essere assume, al contrario, il proprio giusto senso. Nei modi indiretti dell'illeità, nella provocazione anarchica che mi ordina all'altro, s'impone la via che conduce alla tematizzazione e a una presa di coscienza: la presa di coscienza è motivata dalla presenza del terzo affianco al prossimo avvicinato; anche il terzo è avvicinato; la relazione tra il prossimo e il terzo non può essere indifferente all'io che si approssima.¹⁴²

Dal passato immemorabile si passa al presente, alla compresenza dei volti e alla possibilità di scandire le responsabilità attraverso un ordine e una spartizione. La giustizia viene quindi a svilupparsi in seguito all'etica¹⁴³. Se in *Totalità e Infinito* utilizzava i termini «etica» e «giustizia» come sinonimi, già in quel testo si vede accennato ciò che poi verrà confermato più nettamente in questa argomentazione, ovvero la priorità dell'etica sulla giustizia. È davvero così? Sicuramente, sì, l'etica, per un pensatore che la definisce come «filosofia prima», non può che essere in posizione di primato. Quindi, più che contestare tale primato, contestiamo il fatto che si possa dare una tale differenza netta tra i due ambiti. Abbiamo sostenuto finora che non si possa parlare di due differenti realtà, di due domini staccati, che possono venir messi o meno in comunicazione. L'etica è *giusta*, dal momento in cui si considera nella sua dimensione plurale, e la giustizia deve essere *etica*, poiché deve muovere dall'ispirazione della chiamata dell'altro. Ora, noi ci chiediamo: esiste una etica che non sia plurale? Levinas, come ricordato a più riprese, ha sempre diffidato dell'esclusività del rapporto amoroso. Si può, allo stesso tempo, parlare di giustizia senza che essa muova da una responsabilità individuale, e che ponga come obiettivo primario l'attenzione al prossimo (e al lontano)?

La giustizia è impossibile senza che colui che la rende si trovi egli stesso nella prossimità. La sua funzione non si limita alla 'funzione di giudizio', alla sussunzione di casi particolari sotto la regola generale. Il giudice non è esterno al conflitto, ma la legge è in seno alla prossimità. [...] Tutto ciò significa che niente si sottrae al controllo della responsabilità dell'uno per l'altro.¹⁴⁴

¹⁴² Ivi, pp.21-22.

¹⁴³ Didier Franck pone in luce le ambiguità e le contraddizioni del terzo e della giustizia rispetto alla struttura etica del pensiero levinasiano. In particolare, a parere dell'autore, Levinas sembra cadere in contraddizione per il fatto che si parli di un'antiorità del duo rispetto al trio, e quindi di una precedenza etica, ma che contemporaneamente si dica che il volto dell'altro ha sempre in sé l'umanità intera che guarda e che la giustizia si rivela «l'origine dell'origine» D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Puf, Paris 2008. La relazione etica finirebbe quindi, secondo questo ragionamento, per essere un'astrazione della relazione di giustizia. Quindi, lo stesso Dire risulterebbe sempre già Detto. Giovanni Ferretti, prendendo seriamente l'analisi di Franck, sottolinea che tale questione di priorità non compromette il primato etico, che avviene sotto forma di ispirazione. Sebbene siano in effetti presenti alcuni punti in cui Levinas sembra esitare fino quasi a contraddirsi per quanto riguarda tale questione, concordiamo con l'opinione di Ferretti: l'apparente contraddizione si scioglie tenendo presente la diacronia della chiamata (G. Ferretti, *Emmanuel Levinas. Un profilo e quattro temi teologici*, Queriniana, Brescia 2016).

¹⁴⁴ AE, p.199.

La responsabilità, quindi, è sempre individuale nella sua assunzione, ma non nel suo oggetto: la pluralità della giustizia non esclude l'individualità della responsabilità. La soglia, piuttosto che essere posta tra etica e giustizia, sembra trovarsi all'interno della giustizia stessa:

Nella giustizia che mette in causa la mia libertà arbitraria e parziale, io non sono quindi semplicemente chiamato a formulare un accordo, a dare il mio consenso e ad assumere, a suggellare la mia entrata pura e semplice nell'universale [...]. In realtà la giustizia non mi ingloba nell'equilibrio della sua universalità- la giustizia mi ingiunge di andare al di là della linea retta della giustizia, e niente può quindi segnare la fine di questo cammino; dietro la linea retta della legge si estende infinita e inesplorata la terra della bontà che esige tutte le risorse di una presenza singolare. Io sono dunque necessario alla giustizia come responsabilità al di là di ogni limite fissato da una legge oggettiva.¹⁴⁵

«La relazione con il terzo è una incessante correzione dell'asimmetria della prossimità in cui il volto si s-figura»¹⁴⁶, e nello stesso tempo è anche il continuo movimento di superamento di se stessa, del suo trascendersi in direzione dell'Altro. La giustizia in un certo senso non si riduce alla limitazione dell'etica, ma ne costituisce il suo completamento. Concordiamo quindi con le parole di Madeleine Fagan, la quale sostiene che «for Levinas, the Third represent the complication of the line between ethics and politics, rather a secondary interruption of an ordinary ethics by politics»¹⁴⁷. L'attenzione, ci pare, è sempre stata posta sul «passo indietro» della giustizia rispetto all'esorbitanza dell'etica, al suo tentativo di rendere realizzabile un'idea di per sé troppo estrema per poter trovare posto del mondo, e trovando un certo compiacimento in questa esorbitanza irrealizzabile. Ci pare piuttosto che attraverso un discorso di giustizia e soltanto in esso si possa, nell'architettura del pensiero levinasiano, giungere a una piena realizzazione (sul piano potenziale) dell'etica. Nella giustizia infatti si realizza una diffusione di tale principio etico, oltre il rapporto duale, nella pluralità. Cerchiamo di mostrare come ciò accade. Altri, nella giustizia, nella pluralità dovuta alla presenza del terzo, «è di colpo fratello di tutti gli altri uomini»¹⁴⁸. La fraternità, descritta attraverso la fenomenologia dell'eros, in rapporto alla filialità, si rivela elemento integrante e fondativo della giustizia. La responsabilità non si ferma più al mio prossimo ma a tutti gli Altri. Un altro elemento che caratterizza la giustizia, oltre a questa pluralità della fratellanza, questa apertura della molteplicità, è che anche io divento Altro: «Ma la giustizia può stabilirsi solo se Io- (*Moi*)- io (*je*)- sempre evaso dal concetto dell'Io, sempre destituito dall'essere, sempre in relazione non-reciproca con l'Altro, sempre per altri, posso diventare altro come gli altri»¹⁴⁹. Proprio questa inclusione del soggetto nella responsabilità si rivela fondamentale per comprendere il ruolo, non solo ancillare, della giustizia nell'ordine metafisico levinasiano. L'Io, soggettività denucleata, svuotato della sua stessa identità, è unico perché, come mostrato nei paragrafi precedenti, è responsabile per l'altro. Egli è eletto nel suo essere insostituibile nella sua sostituzione all'altro uomo, nel farsi carico immediato per le sue colpe, nel rispondere alla sua chiamata prima di udirla. Ma se l'io è unico per il fatto di essere responsabile, per l'esclusività della sua responsabilità forse l'Altro non sarà unico? Gli altri, unici nell'amore perché fratelli, non sono

¹⁴⁵ TI, p.251.

¹⁴⁶ AE, p.198.

¹⁴⁷ M. Fagan, *Ethics and Politics after Poststructuralism: Levinas, Derrida and Nancy*, Edinburgh University Press, Croydon 2013, p.12.

¹⁴⁸ AE, p.197.

¹⁴⁹ Ivi, p.201.

forse unici perché insostituibili? È proprio grazie alla giustizia, che permette che l'altro sia responsabile per l'io e che quindi quest'ultimo sia Altro per l'Altro, che si attua quella che definiamo una «universalizzazione dell'unicità». Se, come avevamo sin da subito messo in luce, la giustizia risiede nel rapporto tra singolarità e universalità, essa si realizza pienamente in questa estensione del carattere di unicità oltre all'io anche al prossimo, che diventa responsabile per me. Ecco che, quindi, la giustizia completa l'etica, o, meglio, l'etica è così completa in quanto è *giusta*, ovvero, quando coinvolge l'umanità intera e estende la responsabilità a tutti. Non solo quando tutti sono oggetto della mia responsabilità (il volto dell'altro già custodiva l'umanità intera), ma quando tutti sono responsabili, anche per me. Ci sembra che vada in questa direzione Giovanni Ferretti, quando commentando un passo di *Altrimenti che essere* in cui Levinas, parlando della giustizia, sostiene che «'Grazie a Dio' io sono Altro per l'altro»¹⁵⁰, egli afferma: «Si potrebbe concludere che 'grazie a Dio' non solo c'è giustizia anche per me, ma anche per me c'è amore gratuito, responsabilità di altri nei miei confronti?»¹⁵¹. Il riferimento all'amore gratuito potrebbe essere fuorviante per due ragioni. Innanzitutto, perché Levinas si è sempre mostrato reticente all'utilizzo di tale termine¹⁵², troppo spesso ridotto a banale sentimentalismo, e secondariamente perché tale tema rimanda a categorie di stampo maggiormente cristiano che ebraico, da cui invece attinge Levinas¹⁵³. Nondimeno concordiamo con questa posizione che, sotto forma di domanda, Ferretti solleva e che ci permette di collegare il tema della responsabilità a quello dell'unicità. Spingendoci ancora oltre possiamo dire: che la giustizia che c'è «Grazie a Dio», è il fatto stesso che c'è responsabilità anche rivolta a me. La giustizia risiede proprio in questo fatto, nella diffusione della responsabilità e quindi dell'unicità. Mantenendo la medesima riserva riguardo al tema dell'amore (utilizzato anche in questo caso per enfatizzare il senso di donatività e gratuità della responsabilità), ci sembra che anche Sergio Labate metta bene in luce come la dimensione della giustizia, intesa come dimensione di pace (per il prossimo e il lontano), lungi dall'essere una diminuzione della responsabilità, sia piuttosto la sua estensione verso tutti:

In questa apertura, necessaria e già annunciata nel volto, contemporaneamente responsabilità per l'altro e per il terzo, la pace diviene il nome politico della responsabilità etica. Nome politico che esprime, in forma pubblica, l'universale dell'umano, ovvero la sua dignità di unico già amato, nel movimento incessante della creazione, dal Bene.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Ivi, p.198.

¹⁵¹ G. Ferretti, *La filosofia di Levinas*, cit., p.315.

¹⁵² Più volte egli esprime la sua diffidenza verso il lessico dell'amore. Citiamo, ad esempio, un'intervista del 1982, oggi in *Tra noi*: «Non mi piace molto la parola amore, che viene usata e abusata. Parliamo piuttosto di una presa su di sé del destino altrui» EN, pp.137-138.

¹⁵³ Con tale affermazione non intendiamo escludere rigidamente tale categoria dall'orizzonte ebraico, e appiattendolo quest'ultimo sulla sfera della legge, come, ad esempio, fa Andres Nygren, *Eros e Agape. La nozione di amore cristiano e le sue trasformazioni*. EDB, Bologna 1990. Pur riconoscendo la presenza di tale questione anche in ambito ebraico, riteniamo tuttavia che l'utilizzo di questo termine, da un lato richiami piuttosto il pensiero di Marion (J.-L- Marion, *L'idolo e la distanza*, Milano, Jaca Book 1979) e della sua particolare lettura di Levinas; dall'altra, senza le dovute precisazioni sul significato che vi si attribuisce, (quindi, ad esempio, se si intenda *eros* o *agape*, o alcuni aspetti di entrambe), questo termine può creare fraintendimenti che invece il termine «responsabilità», appartenente al lessico levinasiano in modo univoco, può evitare. Per una interessante lettura sul tema dell'amore anche per quanto riguarda la cultura ebraica rimandiamo a A. Fabris, *I paradossi dell'amore fra greicità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2001.

¹⁵⁴ A. Labate, *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Cittadella, Assisi 2000, p.228.

Il problema della netta cesura tra amore (responsabilità) e giustizia starebbe, a parere dello studioso, nell'identificazione fatta da Aristotele a Rawls tra giustizia e giustizia distributiva. Egli propone un'interpretazione della giustizia levinasiana, che poggia sull'etica, proprio nel rifiuto di questa idea di distribuzione, a favore di quella di gratuità. Concordiamo in parte con questa posizione ma proponiamo una risemantizzazione della formula «giustizia distributiva». È vero, infatti, che la giustizia levinasiana non si limita alla distribuzione della responsabilità se con questa espressione si intende una limitazione, una spartizione che rende la responsabilità finita. A nostro parere invece tale conclusione comporta che la responsabilità venga distribuita, ma ciò non significa che essa sia limitata. La responsabilità è infinita, e rimane tale anche quando tutti siamo responsabili:

In nessun modo la giustizia è una degradazione dell'ossessione, una degenerazione del *per l'altro*, una diminuzione, una limitazione della responsabilità anarchica, una 'neutralizzazione' della Gloria dell'Infinito, degenerazione che si produrrebbe man mano che, per ragioni empiriche, il *duo* iniziale diventerebbe *trio*. Ma la contemporaneità del multiplo si annoda intorno alla dia-cronia di due: la giustizia rimane giustizia solo in una società in cui non c'è distinzione tra vicini e lontani, ma in cui rimane anche l'impossibilità di passare a fianco del più vicino; dove l'uguaglianza di tutti è portata dalla mia disuguaglianza, [...]. L'oblio di sé muove la giustizia.¹⁵⁵

Come un insieme di insiemi infiniti, come una diffusione che è generazione, non divisione, non è semplicemente la responsabilità come concetto ad essere infinita perdendo tale carattere nella sua spartizione, ma ogni responsabilità è tale, e deve ispirare la realizzazione della giustizia. La giustizia, quindi, è distributiva, ma nel senso che distribuisce l'unicità di ognuno nel distribuire ad ognuno la responsabilità infinita¹⁵⁶.

Ancora un chiarimento è necessario. Se l'asimmetria è un tratto fondamentale della relazione etica, sembrerebbe che con questa estensione si finisca per pensare la relazione etica come simmetrica. Levinas ammette che l'ordine della giustizia prevede la reciprocità in più occasioni. Il suo confronto con Ricoeur¹⁵⁷ si sofferma in più momenti su questo tema:

Da parte mia parlo di uno stadio dell'umano che precede la reciprocità e che diventa reciprocità precisamente per il fatto che c'è una molteplicità di persone e che piuttosto di essere dedito ad altri più che a me stesso, sono costretto a confrontare i molteplici altri, devo cioè ridurli alla mia conoscenza e a me stesso.¹⁵⁸

Se, quindi, si ha una reciprocità, tale reciprocità non annulla l'asimmetria. L'io, responsabile infinitamente per l'altro, unico e insostituibile, mantiene tale responsabilità rispetto al suo

¹⁵⁵ AE, p.199.

¹⁵⁶ C. Fred Alford in un suo articolo parla di giustizia «distributiva» in relazione a Levinas, ma anche in questo caso ciò a cui fa riferimento è principalmente la distribuzione della *mia* responsabilità per tutti gli altri, cosa che indubbiamente è presente (C. F. Alford, *Levinas and Political Theory*, in «Political Theory», 2004, 32, 2, pp. 146-171). Bisogna tuttavia integrare tale questione con l'idea di una distribuzione dell'unicità dovuta a una responsabilità di *tutti per ciascuno*.

¹⁵⁷ In questo dialogo Ricoeur insiste sulla possibilità di distinguere tra due differenti primati «[...] mi chiedo se non si potrebbe parlare di *doppia asimmetria* [...]. Insomma c'è una specie di primato epistemologico dell'io e un primato etico del tu» E. Levinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, Lavoro, Roma 2010, pp.74-75 cn. L'espressione ci sembra interessante, sebbene in un altro senso: quella dell'io e quella dell'Altro nella giustizia sono due responsabilità, quindi, sì, due dissimmetrie, ma due dissimmetrie etiche che convivono senza annullarsi e senza diventare simmetria.

¹⁵⁸ E. Levinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, cit., p.77.

prossimo, rispetto ai suoi prossimi. Allo stesso modo l'Altro, unico anch'esso perché responsabile, esercita (senza che questo esercizio sia mai un tratto attivo, di *conatus*) la sua responsabilità in modo infinito, passivo, senza riserve. Ciò che conta è che l'io rimanga insostituibile nella responsabilità verso gli altri e che ogni responsabilità sia gratuitamente rivolta all'altro:

Quanto all'obiezione che mi si potrebbe fare: questa idea di responsabilità implica un certo paternalismo, 'tu sei responsabile per l'altro e non importa che l'altro debba accettare la tua responsabilità'. Io rispondo: *ciò che l'altro può fare per me è affar suo*. Se fosse affar mio la sostituzione non sarebbe altro che un momento dello scambio e perderebbe la sua gratuità. Affar mio è la mia responsabilità e la mia sostituzione iscritta nel mio io, iscritta come io.¹⁵⁹

La responsabilità dell'altro, anche nei miei confronti, è «affar suo»¹⁶⁰: non dice che non ci sia, che sia impossibile, ma solo che non deve essere la causa o il fine della mia responsabilità verso l'altro. «But does the fact that I should not *expect* the Other to treat me as his or her Other imply that the Other *cannot* or even *should not* approach me with the same ethical solicitude as obliging me?»¹⁶¹: ci poniamo la stessa domanda di Tomás Tatranský e concordiamo con le sue conclusioni, in particolare quando definisce «reciprocal asymmetry» questo movimento che si attua nella giustizia. «L'altro non si può sostituire a me» significa che egli non può prendere su di sé la mia responsabilità nei confronti dell'Altro, ma ciò non implica che anch'egli non abbia una responsabilità infinita. Illuminanti a questo proposito le considerazioni di Adrian Peperzak, il quale definisce questo movimento contemporaneamente di mantenimento della responsabilità e della sua diffusione come «universalizzazione della relazione asimmetrica»:

D'autre part, l'on ne saurait d'aucune manière nier que mon dit ('Je suis responsable d'autrui'), vaut aussi et dans le même sens, pour autrui. La réponse que 'cela, c'est son affaire', exprime, certes, une attitude cohérente avec ce dit lui même, mais elle ne peut suiffre *en philosophie*. Car la verité que la responsabilité pour moi 'est son affaire' implique- et je ne saurais pas ne pas le savoir- que lui aussi doit le savoir et pratiquer *pour le même raison* que moi.¹⁶²

Come una dialettica senza sintesi, le responsabilità nella giustizia si affiancano, si diffondono e non perdono la loro forza di ispirazione: è un terreno scivoloso, un terreno paradossale, ma è anche l'unico terreno che permette, finalmente, di contenere su un piano universale la singolarità, senza soffocarla. L'unicità dell'uomo sfugge così in un modo paradossale, alla classificazione sotto a un genere, attraverso quella dinamica che in modo efficace Hanna Arendt ha descritto in queste righe del suo *Vita activa*:

Ma solo l'uomo può esprimere questa distinzione ed esprimere se stesso, e solo lui può comunicare se stesso e non solamente qualcosa - sete o fame, affetto, ostilità o timore. Nell'uomo, l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione,

¹⁵⁹ DVI, p.117, cn.

¹⁶⁰ Anche nel dialogo con Philippe Nemo, alla domanda sulla possibile responsabilità dell'altro per me, Levinas risponde: «Forse, ma questo è *affar suo*» (EI,p.95).

¹⁶¹ T. Tatranský, *A reciprocal asymmetry? Levinas' ethics reconsidered*, in «Ethical Perspectives», 2008, 15, 3, p.299.

¹⁶² A. Peperzak, *Autrui, société, peuple de Dieu. Quelques réflexions à partir d'Emmanuel Levinas*, in «Archivio di Filosofia», 1986, 54, p.314.

che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la *paradossale pluralità di essere unici*.¹⁶³

Nella giustizia, quindi, si raggiunge l'uguaglianza, ma essa non può che essere subordinata alla fraternità, che libera l'uomo dalla sua generalità, riconoscendogli un posto proprio, ma sempre «fuori-luogo», nell'amore. L'uguaglianza che qui si prospetta è quindi un'uguaglianza di responsabilità infinite, che non annulla le differenze, non pareggia, come una falce che taglia tutte le singole spighe alla stessa altezza. Essa pesa, misura, rende merito ad ogni unicità: «Il termine 'giustizia' è in effetti molto più a suo posto là dove è necessaria non la mia 'subordinazione' ad altri, ma l'equità'. Se è necessaria l'equità, allora è necessario il paragone e l'uguaglianza: l'uguaglianza tra ciò che non si paragona»¹⁶⁴. Tale lavoro paradossale della giustizia consiste, con una felice espressione, nel *comparare gli incomparabili*: «La comparazione degli incomparabili, tematizzazione del Medesimo a partire dalla relazione con l'Altro, a partire dalla prossimità dell'immediatezza del Dire anteriore ai problemi, quando l'identificazione del conoscere, attraverso se stessa, assorbe ogni altro»¹⁶⁵. Molti i luoghi dove tale formulazione viene proposta¹⁶⁶ ed essa rende a nostro avviso in modo emblematico questo rapporto tra universalità e singolarità. Da un lato essa esprime quindi la comparazione, necessaria, come tutti quegli ambiti che con il detto si trovano ad essere rimessi in campo: la tematizzazione, l'ontologia, ma anche la filosofia, la coscienza, la scrittura, la legge, la politica e le istituzioni. Dall'altro l'incomparabilità, ovvero l'elezione nella responsabilità per l'altro uomo di cui sono ostaggio. Alla giustizia non spetta uno solo di questi ambiti, non spetta la neutralizzazione dell'uno con l'altro, ma la loro comunicazione, il loro intreccio.

«Comparare gli incomparabili» ci sembra richiamate un'altra formula contenuta in un famoso testo di Frederick Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*¹⁶⁷. Sofferamoci su tale opera, di un autore per certi versi molto lontano da Levinas¹⁶⁸.

In questo testo il filosofo tedesco il carattere convenzionale della verità, legata a un criterio di utilità e sopravvivenza. L'uomo, interessato principalmente alla conservazione, procede a un accordo nella designazione di ciò che è verità per superare quello stato di *bellum omnium contra omnes*. A questo livello, quindi un livello non originario, sorge la distinzione tra verità e menzogna. Tale suddivisione, tuttavia, non rispecchia la realtà, ma è frutto di una categorizzazione del mondo, sotto forma di generi e concetti, attuata dal linguaggio. Lo strumento del linguaggio, infatti, che si serve di concetti, ci fornisce l'illusione di certezza, esattezza e verità, ma esso rinnega in ogni momento la sua origine metaforica: esso, infatti, è trasporto, è passaggio da un livello fisico (ad esempio uno stimolo nervoso) all'immagine, e

¹⁶³ H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988, p.183.

¹⁶⁴ DVI, p.16.

¹⁶⁵ AE, p.197.

¹⁶⁶ Tra i vari luoghi ricordiamo AE, p.198; EN, p.138, 230, 273. Su questi ed altri torneremo nelle prossime pagine.

¹⁶⁷ In un interessante articolo di Thomas Bedorf sul tema dell'intersoggettività e la terzietà in Levinas, troviamo riportata tale espressione e posta in relazione a questo testo di Nietzsche, senza che questo accostamento venga argomentato o motivato in modo più completo (T. Bedorf, *Riflessioni su intersoggettività e terzietà. Prospettiva etica e normativa*, in M. Durante, *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà*. Il melangolo, Genova 2008, p.147). Questo è ciò che cercheremo di fare in questa sede.

¹⁶⁸ Ci colpisce l'espressione di Critchley che definisce Levinas come «perfetto e singolare nietzschiano» S. Critchley, *Responsabilità illimitata*, Meltemi, Roma 2008, p. 30. Sul rapporto tra i due autori rimandiamo in particolare ai contributi dell'interessante raccolta di J. Stauffer, B. Bergo, *Nietzsche and Levinas. 'After the Death of a Certain God'* Columbia University Press, New York 2009.

dall'immagine a un suono. Ed ecco che quell'aderenza della nostra idea con la realtà che vuole designare si rivela molto meno immediata, molto più arbitraria di quanto credessimo: «Noi crediamo di sapere qualcosa sulle cose stesse, quando parliamo di alberi, di colori, di neve e di fiori, eppure non possediamo nulla se non metafore delle cose che non corrispondono affatto alle essenze originarie»¹⁶⁹. A questo autoinganno si riduce quindi la comunicazione, che nel suo rispondere all'esigenza della convivenza fissando una verità dei concetti generali, rinuncia alla particolarità delle individualità:

Soffermiamoci ancora particolarmente sulla formazione dei concetti. Ogni parola diventa subito concetto, appunto perché essa non deve servire per ricordare l'esperienza primitiva, cui deve il proprio sorgere, non ripetuta e perfettamente individualizzata, ma deve adattarsi allo stesso tempo a innumerevoli casi più o meno simili, cioè- a rigore- mai uguali. Ogni concetto sorge con l'*equiparazione di ciò che non è uguale*.¹⁷⁰

Ecco la formula simile a quella levinasiana della «comparazione degli incomparabili». In entrambi i casi si ha uno scontro, tra un'azione opposta ai soggetti su cui questa azione viene attuata: azione atta a portare all'uguaglianza cioè che è contrario a tale azione, cioè disuguale, così come la comparazione di ciò che non può essere comparato. La vicinanza tra tali espressioni, è, tuttavia, a nostro parere, soltanto apparente. Nel caso nietzscheano, infatti, in tale contrapposizione sembra soccombere la disuguaglianza. Il concetto elimina in effetti le differenze, appiattendolo la variopinta e polimorfa realtà sotto la fredda e omogenea categorizzazione convenzionale, che, come l'idea platonica, eleva tale dimensione generale ad essenza e degrada la molteplice pluralità a imperfetta copia¹⁷¹. E non c'è cosa più ingiusta di ciò: Nietzsche, affrontando la questione su un piano «extramorale» non parla di giustizia, quindi più che ingiusta tale dinamica è ingannevole. Tuttavia se posta sul piano della giustizia tale aspetto finirebbe per inglobare, semplicemente, sotto il genere la pluralità eliminando la differenza. Levinas, con questa espressione, intende ben altra cosa. Come abbiamo precedentemente dimostrato, infatti, questo «equiparare ciò che non è uguale» è ciò che fa la

¹⁶⁹ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, Adelphi, Milano 2015, p.18. Simili considerazioni sulla metaforicità originaria del linguaggio si trovano anche nell'opera levinasiana rimasta inedita fino agli anni 2000. Nelle *Note filosofiche* (Op.I) troviamo numerosi appunti e riguardo alla metafora, risalenti al periodo immediatamente precedente e immediatamente successivo a *Totalità e Infinito*. Sempre sullo stesso tema troviamo poi una conferenza tenuta al College Philosophique nel 1963 dal titolo, appunto de *La metafora* (Op.II, pp.308-333). In entrambi i casi Levinas accentua proprio questo tratto metaforico del linguaggio, ma egli lo pone in stretta continuità col tema della significazione: ogni linguaggio è metaforico principalmente perché trasporta il suo senso al di là, verso la trascendenza del volto. Questa origine etica della metafora e del linguaggio è un elemento che invece non troviamo in Nietzsche. Più in generale sul tema della metafora in Levinas si veda R. Calin, *La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être*, in «Cahiers de philosophie de l'Université de Caen», 2012, 49, pp. 125-142; e C. Del Mastro, *La métaphore chez Levinas*, Lessius, Bruxelles 2012.

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ «Se è certo che una foglia non è mai perfettamente uguale a un'altra, altrettanto certo è che il concetto di foglia si forma mediante un arbitrario *lasciar cadere quelle differenze individuali*, mediante un dimenticare l'elemento discriminante, e suscita poi la rappresentazione che nella natura, all'infuori delle foglie, esiste qualcosa che è 'foglia', quasi una forma primordiale, sul modello della quale sarebbero tessute, disegnate, circoscritte, colorate, increspate, dipinte- ma da mani maldestre- tutte le foglie, in modo tale che nessun esemplare risulterebbe corretto e attendibile in quanto copia fedele della forma originale» F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, cit., pp.18-19, cn.

totalità, quindi, un processo violento e ingiusto¹⁷². Può la giustizia significare ciò? La riabilitazione di ambiti quali ontologia, legge, scrittura, e altri già elencati non significa riabilitazione della categoria di totalità. Si tratta piuttosto di salvare questi ambiti dalla loro completa sottomissione a una dinamica totalitaria e questo è possibile solo se si ammette il primato etico, solo se si ammette che al Detto precede sempre un Dire, alla politica sempre l'etica, alla risposta sempre una chiamata. La giustizia, quindi, non è semplicemente tema, legge, logos, generalità. Essa non è solo comparazione che elimina l'incomparabilità: essa è la dinamica paradossale, la tensione che unisce questi due nuclei, che non cede all'uno o all'altro. Il rapporto tra etica e giustizia, così come tra incomparabilità dell'unico e comparazione, è, come sottolinea efficacemente Llewelyn, di reciproca implicazione:

The face to face is the Relation of the incomparable Other and the incomparable me. The incomparable me becomes a comparable me among other mes only thanks to the others or, as Levinas expresses this, between inverted commas, 'thanks to God' [...]. So if the incomparable demands comparability, the converse also holds.¹⁷³

L'espressione levinasiana del «comparare gli incomparabili» cerca quindi di comunicare quel paradosso che non è altro che la realizzazione dell'universalità delle unicità. È così che si coglie in modo chiaro il profondo legame tra etica e giustizia, il fatto che la seconda non sia concepibile al di fuori della prima e che ne costituisca una diffusione:

Poiché annunciandosi nella carità al primo venuto, l'io corre il rischio di mancare di carità nei riguardi del terzo che è anche il suo prossimo. È necessario il giudizio, la comparazione. È necessario consentire a comparare gli incomparabili, gli io, tutti gli unici. È necessario far entrare la loro unicità in un genere senza vincolarli a esso! [...] Ordine negatore di misericordia, ma chiamato tuttavia dalla misericordia, anche dalla preoccupazione di riconoscere tutti gli altri nella molteplicità umana.¹⁷⁴

L'etica è giusta perché si può avere comparazione, ma la giustizia è etica perché tale comparazione avviene tra incomparabili, tra unici.

2.2 *Politica: lo Stato liberale e il diritto dell'altro uomo*

«Nella comparazione dell'incomparabile sarebbe la nascita latente della rappresentazione, del logos, della coscienza, del lavoro, della nozione neutra: essere»¹⁷⁵. Abbiamo appena visto qual è il senso di questa espressione e in generale il ruolo della giustizia e del terzo all'interno del pensiero levinasiano. In particolare, siamo giunti a dire che con il terzo si ha l'apertura e la diffusione della responsabilità (e quindi dell'unicità) nella dimensione della pluralità dei volti, per cui all'Altro si affiancano sempre gli Altri¹⁷⁶. Come dice in modo chiaro Rita Fulco:

¹⁷² In questo senso ricordiamo la celebre frase di Don Lorenzo Milani: «Non c'è nulla di più ingiusto di fare parti eguali tra diseguali» Don L. Milani, *Lettera a una professoressa*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 2007, p.31. In queste parole, sebbene dedicate alla giustizia sociale e ad un ambito concreto e politico più che metafisico, come quelle di Nietzsche denunciano l'ingiustizia dell'equiparazione di ciò che uguale non è, quindi la neutralizzazione delle differenze. Tali parole, benché sembrino contrarie a quelle levinasiane, si muovono nella stessa direzione, come andiamo a illustrare.

¹⁷³ J. Llewelyn, *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*, Routledge, London 1995, p.128.

¹⁷⁴ AE, p.163.

¹⁷⁵ Ivi, p.198.

¹⁷⁶ Zygmunt Bauman parla a proposito di questo passaggio dall'etica alla giustizia di «macroetica», ossia «quei principi di giustizia che allargano e generalizzano la responsabilità verso l'Altro Uomo, quella responsabilità che nasce e prende forma in seno alla 'morale a due'» Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano 2002, p.65. Precisiamo, ancora, che tale estensione e

La sfida di Levinas è quella di pensare le funzioni delle istituzioni, siano esse quelle strettamente legate all'ordine e alla sicurezza, che all'amministrazione, come sempre ispirate dall'attenzione alle singolarità, dall'uno-per-l'altro, evitando che la prossimità rimanga in esse un'astrazione deformante rispetto all'insieme neutrale e asettico di norme che regolano, attraverso procedure astratte e quasi automatiche, le istituzioni stesse e il loro potere.¹⁷⁷

Le unicità trovano così un terreno universale in cui convivere, senza soccombere alla neutralità del genere. Abbiamo quindi illustrato l'inseparabilità dell'etica, filosofia prima, da questa specificazione dell'etica, da essa derivata, che è la giustizia. Come Levinas ripete più volte, tuttavia, la giustizia si attua, ha come terreno di realizzazione, quello dell'essere. È su questo terreno che avviene la comparazione, la messa in prospettiva di prossimo e lontano, il calcolo delle priorità. Se la giustizia è espressamente collegata a una questione di misura, di paragone, tale misura non deve annullare la singolarità dell'individuo, «non una pura e semplice addizione di esseri, ma un'addizione di esseri che non fanno numero gli uni con gli altri»¹⁷⁸. C'è da un lato la necessità di misura, dall'altro la difficoltà di poterla attuare tra individui unici, singoli, senza che ciò comporti alla dissoluzione della loro differenza. Sebbene, quindi, la giustizia provenga da un terreno che trascende la concretezza della realtà, ovvero l'incontro col volto dell'altro, essa non può rimanere sospesa al di fuori del mondo dell'opera, degli scambi, delle istituzioni e della storia. È quindi necessario a questo punto prendere in considerazione quegli ambiti, quelle sfere dell'essere, che in seno alla giustizia trovano il loro sviluppo. Il recupero di tali sfere, il ritorno su un terreno dell'essere, della ragione, del logos, del Detto, lo ripetiamo, non implica un ritorno alla *totalità*. Essa, infatti, pur essendo collegata in modo esplicito a tali domini, soprattutto in *Totalità e Infinito*, non li caratterizza in modo sostanziale, quanto piuttosto è un modo di relazione, ovvero il modo di negare la relazione con l'alterità. La lotta di Levinas nei confronti della totalità non è quindi una lotta che ha come scopo quello di liquidare definitivamente la dimensione dell'essere, ma mostrare che essa non è la sola dimensione, non è l'orizzonte ultimo della realtà, bensì che essa deriva dalla più originaria relazione etica con l'altro¹⁷⁹. Sarebbe meglio parlare, per la relazione etica, di *pre-originarietà*, poiché essa, appartenendo a una dimensione diacronica, sfugge all'idea stessa di origine, di *arché*, essa è quindi anarchica¹⁸⁰, mentre è proprio la giustizia a permettere l'inizio, la posizione sia della coscienza che dell'essere: «l'apparizione del terzo è l'origine stessa dell'apparire, cioè l'origine stessa dell'origine»¹⁸¹. Ne consegue che, tramite l'uscita dall'essere (obiettivo dichiarato da Levinas sino dagli esordi della sua attività¹⁸²) verso quell'*altrimenti che essere* che è il rapporto etico con l'altro, il

generalizzazione riguarda sia l'oggetto della responsabilità, ovvero tutti gli Altri, che, in modo indiretto, come abbiamo mostrato, anche il soggetto. Tale estensione non implica una responsabilità che perde il suo carattere individuale, una sorta di responsabilità collettiva.

¹⁷⁷ R. Fulco, *Essere insieme in un luogo*, cit., p.197.

¹⁷⁸ EN, p.45.

¹⁷⁹ «La ragione rende possibile la società umana, ma una società i cui membri fossero soltanto ragioni scomparirebbe come società», TI, p.119.

¹⁸⁰ «La nozione di anarchia così come viene qui introdotta precede il senso politico (o anti-politico) che le si attribuisce popolarmente. Essa non può- pena la propria smentita- essere posta come principio [...]. L'anarchia non può essere sovrana come l'*archè*.», AE, p.126 n.3. Sul tema dell'anarchia e per un'interessante analisi proposito di questa nota rimandiamo all'articolo di M. Abensour, *An-archy between Metapolitics and Politics*, in «Parallax», 2002, 8, 3, pp.5-18.

¹⁸¹ AE, p.200.

¹⁸² Sin dal 1934, in cui pubblica il suo testo *Dell'evasione* (E).

ritorno sul terreno dell'essere porta con sé la possibilità di salvare tale dimensione dal suo esito totalitario, riconoscendo il primato e l'ispirazione dell'etica. Ciò è evidente per quanto riguarda la filosofia. Essa, come logos, come tema e come discorso apofantico, ritrova un suo ruolo, derivato e ispirato dalla responsabilità, e, lungi dal costituire la verità ultima, la certezza incontrovertibile e indiscutibile in cui la differenza si disperde nel genere, ha come scopo quello di dire e disdire il discorso dell'etica, continuamente mettere in discussione il Detto, per permettere, in un lavoro di continua ridefinizione, che il Dire emerga tra i segni e le cifre, senza cristallizzarsi in essi. La filosofia, quindi, da «amore della sapienza», diventa, in Levinas, «sapienza dell'amore al servizio dell'amore»¹⁸³, l'organo-ostacolo che nel servirsi della sua materialità contemporaneamente la combatte per giungere alla trascendenza della relazione etica. Dire e disdire il detto, che, come l'incessante lavoro di Penelope, si crea e si distrugge, nel tentativo, nella speranza, di non *realizzarsi* mai, nel desiderio di sfuggire alla fissazione e alla fine.

La giustizia, quindi, che rappresenta proprio questa tensione del dire e del disdire filosofico, misura dell'incommensurabile, e quindi questo equilibrio paradossale tra unicità e universalità, si esercita sul terreno dell'essere, attraverso la politica, lo Stato, le Istituzioni, il diritto, l'economia, ma non si appiattisce su di esso. Essa, così come non è semplicemente l'incomparabilità dell'unicità, allo stesso modo non può limitarsi all'universalità della comparazione. Ne consegue che la giustizia, pur aprendo alla mobilitazione della politica e al terreno dell'essere non è né la politica né tale dimensione ontologica; quanto piuttosto la possibilità che la responsabilità (e quindi l'unicità che ne deriva) sia moltiplicata e mantenuta all'interno di quegli ambiti in cui l'universale può realizzarsi. In questo senso si dischiude la dimensione politica in Levinas: lo stato, le istituzioni, la legge, l'economia, *possono* essere giuste, in modo sempre imperfetto, se mantengono viva l'ispirazione etica, ma non è detto che lo siano. Possono esserlo soltanto se subordinati all'etica. Come dice efficacemente Bensussan:

Une bonne politique, à cet égard, la justice selon Levinas (laquelle qualifie, comme on voit, non pas une regime, mais un mode d'investissement de la politique par ce qui n'est pas elle, étant *avant* elle, et qui pourtant, *après* saurait néanmoins l'irriguer), serait une politique qui, au moins en retrait, permettrait ou mieux faciliterait le déploiement dynamisant de l'inspiration éthique et en assurerait, même négativement, les conditions.¹⁸⁴

Come dice il titolo di un saggio contenuto in *Aldilà del versetto*, la politica è posta *après*, «in subordine»¹⁸⁵ rispetto all'etica.

La giustizia, la società, lo Stato e le istituzioni [...] tutto ciò significa che niente si sottrae al controllo della responsabilità dell'uno per l'altro. È importante trovare tutte queste forme a partire dalla prossimità in cui l'essere, la totalità, lo Stato, la politica, le tecniche, il lavoro, sono in ogni momento sul punto di avere il proprio centro di gravitazione in se stessi, di pensare per conto proprio.¹⁸⁶

Levinas, pur non avendo mai elaborato una teoria politica, non è mai stato *apolitico*¹⁸⁷. In effetti, come abbiamo già precedentemente sottolineato, la stessa categoria di *totalità*, ma

¹⁸³ AE, p.203.

¹⁸⁴ G. Bensussan, *Levinas et la question politique*, in «Noesis», 2000, 9, p.7.

¹⁸⁵ E. Levinas, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986, p.284.

¹⁸⁶ AE, p.199.

¹⁸⁷ G. Bensussan, *Etica ed esperienza*, cit.

anche la sua battaglia contro la neutralità dell'essere, affondano le loro radici in motivazioni storico-politiche, ma considerare dal punto di vista politico il pensiero levinasiano risulta problematico¹⁸⁸. Pierre Hayat parla di un'«intuition du social» che si sviluppa come un «mouvement pendulaire de la générosité et de la justice»¹⁸⁹, movimento generato dall'esigenza interna a ciascuna delle due, al fine di correggere le debolezze di entrambe. Proprio per questo, a parere dell'autore, tale «oscillation de l'individuel et du collectif concerne directement le politique, même si elle ne s'y réduit pas»¹⁹⁰. La preoccupazione politica e sociale, come mette in luce in particolare la riflessione sulla giustizia, è infatti viva e Levinas fornisce alcune indicazioni anche su questioni più propriamente politiche, ma, essendo sempre posta in subordine rispetto all'etica, eccede i limiti della politica. Concordiamo quindi con Miguel Abensour, il quale definisce l'approccio levinasiano come «metapolitica». Il termine, come sottolinea l'autore, non è presente in Levinas, ma, intendendo il «meta» con il senso di «svolta», «oltre», come fa Heidegger per il termine «metafisica», allora la metapolitica ben si presta a indicare «tutto ciò che impedisce di ridurre la politica a se stessa»¹⁹¹, andando oltre se stessa. Si nota, in effetti, un certo pessimismo in alcune espressioni levinasiane, dovuto alla constatazione dell'imperfezione, della contingenza e della limitatezza della politica. Ad esempio, nelle pagine delle *Note filosofiche* leggiamo: «La politica comincia quando si aggiunge alla morale un 'bisogna tuttavia realizzare questa morale'. Il tuttavia diviene immediatamente l'essenziale»¹⁹². In un suo dialogo con Paul Ricœur Levinas, parlando dell'ordine politico, lo definisce come quell'ordine «in cui la giustizia si mescola al determinismo politico che mette sempre in questione nella pratica l'ordine stesso della giustizia»¹⁹³. La giustizia quindi, come ogni messa in opera che vede la resistenza della materia all'idea, si mescola inevitabilmente con la violenza dell'essere per «l'impossibilità di pareggiare empiricamente l'ampiezza trascendentale della nostra responsabilità»¹⁹⁴. «Nella giustizia c'è molta violenza; la giustizia è violenza. Si obbliga l'essere unico a sottomettersi ad una regola che non gli piace e che lo obbliga ad essere come gli altri. Detto questo, ci sono violenze giuste e violenze ingiuste»¹⁹⁵: c'è una dose di violenza insita nel politico, nello Stato, nelle Istituzioni, una violenza in un certo senso necessaria. La

¹⁸⁸ Simon Critchley affronta il tema della politica mettendo in luce queste problematiche e proponendo possibili soluzioni attraverso il pensiero di Jacques Derrida e Jacques Rancière: S. Critchley, *Five Problems in Levinas's View of Politics and a Sketch of a Solution to Them*, in «Political Theory», 2004, 32, 2, pp.172-85. In un suo interessante articolo, Enrique Dussel sottolinea come Levinas elabori un pensiero sul politico, ma tale pensiero mantenga un segno negativo, senza riuscire a proporre un'idea positiva di politica: «Levinas brilliantly reveals the violent trap intrinsic to politics when it becomes a totality that negates the Other as other; in other words, he philosophizes about an *anti-politics* of the Totality, yet he says nothing about *politics of liberation* (...) the poor pro-vokes, but in the end, he stays poor and miserable forever» E. Dussel, 'The Politics' by Levinas. Towards a 'Critical Political Philosophy', in A. Horowitz, G. Horowitz, *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics*. University of Toronto Press, Canada 2006, p.81.

¹⁸⁹ P. Hayat, *Emmanuel Levinas: une intuition du social*, in «Le Philosophoire», 2009, 2, 32, p.134.

¹⁹⁰ Ivi, p.135.

¹⁹¹ M. Abensour, *L'intrigo dell'umano. Tra metapolitica e politica*. Inshibboleth, Roma 2013, p.199.

¹⁹² Op.I, p.325.

¹⁹³ E. Levinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, cit., p.83.

¹⁹⁴ L. Sesta, 'Per tutti e per tutto, e io più degli altri'. *Orizzonti e limiti della responsabilità in Levinas*, in M. Durante, *Responsabilità di fronte alla storia*, cit., p.46.

¹⁹⁵ E. Levinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, cit., p.83.

stessa chiamata del volto presuppone, come la celebre critica derridiana sottolinea, una forma di violenza¹⁹⁶.

Non solo, quindi, una violenza che ostacola la giustizia, ma anche una violenza al servizio della giustizia, poiché nel suo attuarsi, nel suo porsi in essere, la giustizia sotto forma di Stato e di legge si serve della violenza:

Vi è una parte di violenza nello stato che però può comportare la giustizia. Ciò non vuol dire che non bisogna evitarla, per quanto sia possibile. Tutto ciò che la sostituisce nella vita fra gli stati, tutto ciò che si può lasciare alla negoziazione, alla parola, è assolutamente essenziale, ma non si può dire che non vi sia qualche violenza legittima.¹⁹⁷

Con tale affermazione non dobbiamo pensare a un ritorno alla prospettiva totalitaria, teleologica, a un'idea di storia universale che giustifica la violenza, la morte, la sofferenza, alla luce del più ampio disegno della Ragione, o dello Spirito, o di Dio. Tutt'altro, tale violenza sopraggiunge affinché la stessa responsabilità non sfoci in una forma di violenza: «È il terzo ad essere sorgente della giustizia, e perciò della repressione giustificata; è la violenza subita dal terzo a giustificare che si blocchi con violenza la violenza dell'altro»¹⁹⁸. Senza la misura della giustizia, infatti, la responsabilità illimitata verso l'Altro offuscherebbe la responsabilità verso il terzo, o verso me stesso e, quindi, «proprio in nome dei doveri assoluti nei confronti del prossimo, è necessario un certo abbandono dell'obbedienza assoluta che egli invoca»¹⁹⁹. Attraverso lo Stato e le istituzioni, attraverso la loro funzione regolatrice, la giustizia esercita violenza su due piani. Da un lato combatte la violenza con la violenza²⁰⁰, si occupa di punire l'ingiustizia che il mio prossimo può far subire al terzo, dall'altra attraverso l'universalizzazione, sottopone a misura l'incommensurabile, ma facendo ciò permette che alla unicità si affianchi l'uguaglianza:

La giustizia esige e fonda lo stato. Certamente vi è riduzione indispensabile dell'unicità umana alla particolarità di un individuo del genere umano, alla condizione

¹⁹⁶ «C'è una violenza trascendentale e pre-etica, una dissimmetria (in generale) la cui archia è lo stesso che permette la dissimmetria inversa, la non-violenza etica di cui Levinas parla. [...] Questa violenza trascendentale che non procede da una risoluzione o da una libertà etica, da una *certa maniera* di accostare o di oltrepassare l'altro, instaura originariamente il rapporto tra due ipseità finite [...] la necessità di parlare dell'altro come altro o all'altro come altro, cominciando dal suo manifestarsi-a-me-come-quello-che-è, [...] questa necessità è la violenza stessa, o meglio, l'origine trascendentale di una violenza irriducibile» J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, pp.162-163 (da qui ED).

¹⁹⁷ EN, p.140.

¹⁹⁸ DVI, p.108.

¹⁹⁹ EN, p.253.

²⁰⁰ Petar Bojanić, attraverso un interessante intreccio sulla questione della violenza di Hegel, Benjamin, Rosenzweig e Levinas, riguardo a quest'ultimo sottolinea le difficoltà di pensare l'istituzione come «violenza necessaria». Tale necessità infatti stride con l'atto etico di sottomissione all'Altro: «L'atto ingiusto o giusto (ragionevole) contiene una violenza probabilmente in quanto apporta dolore e sofferenza all'altro (al malvagio, all'ingiusto). Tuttavia, questa violenza non può cancellare né la giustizia né il tratto di ragionevolezza. Ma, al contrario, la violenza non può né dissimulare né obliare lo Stato, la comunità, la colonna di marcia, la Chiesa o la religione» P. Bojanić, *Violenza e Messianismo*, Mimesis, Milano 2014, p.117. In questo agire giusto si trova, quindi, sempre un «retrogusto di violenza» che è accettato a fatica dal soggetto etico.

di cittadino. Derivazione. Benché la sua motivazione imperativa sia inscritta nel diritto stesso dell'altro uomo, unico e incomparabile.²⁰¹

Fabio Ciaramelli parla a questo proposito di «necessità originaria della mediazione istituyente»²⁰², poiché la dimensione sociale necessita della mediazione, della comparazione intesa come convenzione che rende possibile l'uguaglianza degli individui unici, senza che tale differenza venga meno. Senza quindi fare un'equazione tra giustizia e Stato, giustizia e politica, Levinas è pronto ad ammettere la necessità di questa dimensione, ma non il loro imprescindibile legame. La giustizia infatti presuppone, per la sua realizzazione, uno stato, ma lo stato non istituisce a priori la giustizia: «La prospettiva interumana può sussistere, ma può anche perdersi nell'ordine politico della Città, dove la Legge stabilisce gli obblighi reciproci tra cittadini»²⁰³. Come dice Valeria Marzocco «La giustizia, giustizia dello Stato, non è e non potrà mai essere la giustizia come categoria morale: lo Stato, nel quale vi è sempre 'una parte di violenza', stabilisce un ordine necessario che 'può comportare la giustizia'»²⁰⁴: onde evitare che la violenza prevalga nello stato, come nel caso della macchina totalitaria, l'etica deve guidarne la realizzazione, essere all'origine della sua origine. Se lo Stato e la società affondano le radici nella relazione etica con l'Altro ciò avviene anche *per* tale relazione, per limitarla e nello stesso tempo per realizzarla. Ipotesi «stravagante», che scarta nettamente la proposta hobbesiana, che vede l'istituzione sorgere per limitare l'ostilità e la violenza originarie: «è estremamente importante sapere se la società nel significato corrente del termine è il risultato di una limitazione del principio che l'uomo è un lupo per l'uomo, o se al contrario provenga dalla limitazione del principio che l'uomo è *per* l'uomo»²⁰⁵. Né lupo né dio, come vorrebbe Spinoza, ma uomo, di quell'umanità che lo lega all'altro assumendo su di sé le sue colpe, i suoi bisogni, la sua chiamata. Tale gesto speculativo caratterizza, a parere di Miguel Abensour, tutto il percorso filosofico levinasiano, tanto da farne uno dei suoi tre «Contro Hobbes»: «Un Contro-Hobbes è innanzitutto un attacco frontale lanciato contro il presupposto della filosofia politica»²⁰⁶. Opponendosi a un'idea di politica fondata sull'ordine, sulla repressione della

²⁰¹ EN, p.230.

²⁰² F. Ciaramelli, *Le refus de l'immediat. Remarques sur Levinas et la question de la justice*, «Revue internationale de philosophie», 2006, 1, p.46. Secondo Ciaramelli tale necessità di mediazione, e il conseguente «refus de l'immediat», sarebbe il tratto distintivo di tutta la filosofia levinasiana e dell'apertura in essa della questione politica. Se, infatti, l'apparizione del terzo è originaria, l'immediatezza della prossimità sarebbe da subito sottoposta alla mediazione del terzo e della giustizia. Tale rifiuto dell'immediato costituirebbe, a parere dello studioso, il punto di partenza per la critica alla totalità, soprattutto al totalitarismo, inteso come politica lasciata a se stessa, e in generale la critica a quello che Levinas definisce «sacro». Ci sembra che l'estensione di tale concetto di «immediato» vada pressoché a coincidere con l'idea di «immanenza». Pensiamo, inoltre, che tale interpretazione, seppur interessante, rischi di offuscare l'originalità del pensiero levinasiano, che risiede nella compresenza dei due ordini, mediato e immediato, in un intrigo paradossale e fecondo.

²⁰³ EN, p.47.

²⁰⁴ V. Marzocco, *Lo stato come possibilità della giustizia. Un percorso di rilettura della filosofia di Emmanuel Levinas*, Massa, Napoli 2005, p.201. Non è così sicuro, a nostro parere, che nel caso della giustizia levinasiana, così come della responsabilità, si possa parlare di «categoria morale». Si intuisce tuttavia il senso all'interno di questa affermazione. Il principio regolatore, paradossale, che si radica nell'etica, non trova una realizzazione perfetta sul piano pratico, politico, detto altrimenti sul piano dell'essere. Sebbene condividiamo questa affermazione ripetiamo che la violenza non è soltanto dovuta al fatto della realizzazione, e quindi all'abbandono del piano «ideale». Tale abbandono, violento, è esso stesso una violenza necessaria.

²⁰⁵ EI, p.84.

²⁰⁶ M. Abensour, *La comunità politica*. cit., p.65. Gli altri due contro-Hobbes sono Pierre Clusters e Hannah Arendt.

violenza, Levinas si oppone anche a una conseguente idea di pace come negazione successiva della guerra: «La pace degli imperi prodotta dalla guerra si fonda sulla guerra»²⁰⁷. La socialità e la costituzione delle istituzioni, invece, non sono mosse da volontà repressive, bensì dalla necessità, anch'essa etica, di arginare l'emorragia di responsabilità che colpisce il soggetto eletto, permettendo nello stesso tempo un'estensione di tale responsabilità a una comunità, a una pluralità. Questo accostamento critico con il filosofo inglese²⁰⁸ non deve tuttavia far pensare a un'elaborazione, da parte di Levinas, di una teoria dello stato di natura. Egli, piuttosto, riconosce nelle differenti forme di stato differenti origini: lo stato totalitario, ad esempio, si sviluppa con intento repressivo, mentre lo stato «giusto» deve nascere in seno alla relazione etica. Come dice nel libro intervista con Philippe Nemo e in altri luoghi «è estremamente importante sapere» quale sia tale origine. Perché?

Le istituzioni e lo stesso Stato possono essere ritrovati a partire dal terzo che interviene nella relazione di prossimità. È possibile dedurre le istituzioni a partire dalla definizione dell'uomo 'lupo per lupo' piuttosto che ostaggio dell'altro uomo? Che differenza c'è tra le istituzioni che nascono da una limitazione della violenza e quelle che nascono dalla limitazione della responsabilità? Almeno questa: nel secondo caso ci si può ribellare contro le istituzioni in nome di ciò che ha dato loro origine.²⁰⁹

Uno stato che ha origine nella responsabilità per l'altro uomo garantisce la tutela di quest'ultima. In una prospettiva hobbesiana non è possibile porre un limite allo stato, poiché nato dalla violenza si costituisce in essa e tramite essa. Al contrario, la limitazione della responsabilità garantisce che essa continui a far sentire le sue esigenze e a muovere le istituzioni, nelle loro imperfezioni, nella loro contingenza, in direzione di un lavoro di continua messa in discussione e di superamento della loro fissazione:

L'hypothèse levinassienne a pour autre effet de susciter une nouvelle position du rapport entre l'éthique et la politique. Son existence, sa conception même permettant d'ouvrir un espace critique à l'égard de l'Etat qui se voit ainsi détrôné d'une souveraineté sans conteste ou à l'abri de toute contestation.²¹⁰

L'etica è, infatti, «il punto di avvio di una valutazione di legittimità non solo formale ma sostanziale per lo Stato»²¹¹, e tale valutazione rivela il continuo lavoro della giustizia, che, nel suo movimento paradossale, continua a comparare l'incomparabile, sempre insoddisfatta per i risultati raggiunti: «la giustizia è sempre revisione della giustizia e attesa di una giustizia

²⁰⁷ TI, p.20.

²⁰⁸ Anche Francesco Paolo Ciglia propone un confronto tra i due, mettendo in luce non solo la distanza, ma anche i punti di contatto. Egli infatti riconosce nel filosofo francese «uno dei più radicali tentativi di scardinare fin dalle fondamenta i capisaldi teorici dell'intera tradizione di pensiero etico-politico di cui Hobbes rappresenta senz'altro una delle figure più rilevanti» F. P. Ciglia, *Fenomenologie dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Levinas*, Bulzoni, Roma 1996 p.180; ma allo stesso tempo egli riscontra «echi hobbesiani» nell'impostazione levinasiana, soprattutto riguardo alla comprensione dell'uomo, considerato nel suo originale egoismo che lo costituisce primariamente come soggetto usurpatore e assimilatore, fino all'avvento dell'alterità, evento traumatico e conflittuale. Malgrado quindi le innegabili e strutturali differenze, a parere dell'autore, non si può ignorare un «corto circuito del contatto, del confronto, e di un dialogo produttivo» ivi, p.210. Sul confronto con Hobbes rimandiamo anche a J. F. Rey, *La mesure de l'homme*. cit.; e V. Marzocco, *L'ostaggio o il lupo. Un'ipotesi su soggettività e origine delle istituzioni in Emmanuel Levinas*, in M. Durante, *Responsabilità di fronte alla storia*, cit., pp.199-230.

²⁰⁹ DMT, p.250.

²¹⁰ M. Abensour, *L'extravagante hypothèse*, in «Rue Descartes», 1998,19, p.73.

²¹¹ V. Marzocco, *Lo stato come possibilità di giustizia*, cit., p.200.

migliore»²¹². Lo Stato capace di garantire questo continuo lavoro di giustizia, questo continuo superamento di se stesso alla ricerca di una maggior soddisfazione delle richieste etiche, è lo Stato Liberale, «Stato capace di mettersi in questione»²¹³:

[...] uno stato liberale: sempre inquieto del suo ritardo verso l'esigenza del volto d'altri. Stato liberale- categoria costitutiva dello Stato- e affatto una contingente possibilità empirica; Stato che riconosce aldilà delle sue istituzioni la legittimità, anche se transpolitica, della ricerca e della difesa dei diritti dell'uomo.²¹⁴

La partecipazione democratica permette, secondo Levinas, di far emergere la responsabilità individuale dalla struttura formale, mantenendo, insieme alla categoria generale di cittadino, quella individuale, singola, di unico, in un'ottica di pluralismo essenziale²¹⁵. La struttura aperta e incompiuta dello stato liberale garantisce inoltre che lo stato sia sempre sottoposto a controllo e correzione, tendendo asintoticamente alla giustizia: «forse è qui l'eccellenza della stessa democrazia in cui il liberalismo di fondo corrisponde all'incessante rimorso profondo della giustizia: legislazione sempre incompiuta, sempre ripresa, sempre aperta al meglio»²¹⁶. Sebbene faccia appunto riferimento allo stato «liberale» in vari luoghi, Levinas non intende giustificare la condotta concreta degli stati cosiddetti tali i quali sono anch'essi bersaglio critico, non meno di quelli totalitari. La critica alla cultura occidentale e alla sua idea di razionalità non può, infatti, che coinvolgere anche la coscienza politica europea, l'idea di pace che supporta e i crimini che in nome di essa vengono commessi:

Cattiva coscienza al termine di millenni della gloriosa Ragione, della Ragione trionfante del sapere; ma anche al termine di millenni di lotte fratricide politiche ma sanguinose, di imperialismo considerato universalità, di disprezzo umano e di sfruttamento fino a questo secolo di guerre mondiali, dell'oppressione, dei genocidi, dell'olocausto, del terrorismo, della disoccupazione, della miseria sempre incessante del Terzo Mondo, delle spietate dottrine del fascismo e del nazional-socialismo e fino al paradosso estremo in cui la difesa della persona si tramuta in stalinismo.²¹⁷

Nato dalla ragione formale a cui tutto è ricondotto e secondo cui è possibile fondare soltanto una pace che nasca dalla guerra, lo Stato liberale occidentale non può che rivelarsi anch'esso «totalitario», assimilando o recidendo ogni forma di differenza, o qualsiasi principio esterno a se stesso:

Il discorso dunque recupera il suo senso attraverso la repressione o la medicazione, attraverso le giuste violenze, al margine dell'ingiustizia possibile in cui si mantiene la giustizia repressiva. È attraverso lo Stato che la Ragione e il sapere sono forza ed

²¹² EN, p.231.

²¹³ Ivi, p.255.

²¹⁴ Ivi, p.253

²¹⁵ Ci sembra che su tale questione il contributo di Fabio Ciarraletti permetta di inquadrare in modo chiaro la peculiarità del discorso politico nel pensiero levinasiano: «L'allergie pour toute philosophie de la communion induit Levinas à s'éloigner radicalement de toute attitude qui conçoit le social à la lumière de sa réalisation fusionnelle, où il perdrait justement sa pluralité constitutive, et se réduirait à l'unité. Au contraire, Levinas considère que la pluralité du «face-à-face» est la situation ultime et la donnée irréductible du social, précisément parce que dans le face-à-face la proximité n'abolit pas la distance où peut s'enraciner le désir, et d'où naît l'exigence de la socialisation et de la médiation politique» F. Ciarraletti, *Le refus de l'immédiat*, cit., p 67.

²¹⁶ EN, p.274.

²¹⁷ EN, p.225.

efficacia. Ma lo Stato non prevede né la follia senza ritorno, né gli intervalli della follia. Esso non scioglie i nodi, ma li taglia.²¹⁸

Si è precedentemente illustrato la lontananza rispetto alla prospettiva levinasiana di un soggetto autocentrato, egocentrico, autonomo, su cui l'idea stessa di stato liberale poggia. La ridefinizione levinasiana della soggettività si lega poi a una messa in discussione della stessa idea di libertà, che ne esce completamente rivoluzionata e sempre più strettamente collegata a quella di responsabilità. Una libertà «finita», «difficile», «investita», «messa in questione», che si distingue sia dalla spontaneità dell'arbitrio del soggetto usurpatore, che dall'autonomia kantiana²¹⁹, mossa dall'imperativo categorico della ragion pratica, ma anche dalla prospettiva heideggeriana²²⁰ e da quella sartriana²²¹ per cui il soggetto, il *Dasein*, si scopre libero nella decisione per la vita autentica. Ponendo l'attenzione sulla difesa dell'individuo, della sua irriducibilità, molti critici hanno sostenuto la continuità tra il liberalismo e la proposta levinasiana²²². Ad esempio, Richard A. Cohen, contrapponendo la posizione del filosofo

²¹⁸ AE, p.211. Possiamo qui riscontrare un'assonanza col noto discorso foucaultiano rispetto a questo riferimento a questa descrizione di una «giustizia repressiva» che affida alle istituzioni la violenza e che si spinge fino all'utilizzo della medicalizzazione per esercitare il controllo nella società; M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 2011.

²¹⁹ L'importanza del confronto levinasiano con la prospettiva kantiana è riscontrabile in molti luoghi. Tale relazione, rischia tuttavia di essere ridotto spesso a una sorta di dicotomia tra autonomia e eteronomia che, seppur presente, non può adeguatamente esprimerne la complessità. Proprio questo è l'intento dell'interessante lavoro di G. Bastera, *The Subject of Freedom: Kant, Levinas*, Fordham University Press, New York 2015.

²²⁰ Già nel suo articolo pubblicato nel 1933, *La comprensione della spiritualità nelle culture francese e tedesca* (Inschibboleth, Roma 2017), Levinas mostra una particolare attenzione al problema della libertà trovando proprio in esso il discrimine per comprendere le differenze tra varie correnti filosofiche o forme di «spiritualità». Da lì anche in *Dell'evasione e Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* alla libertà come autonomia del soggetto da ogni forma di condizionamento concreto, che accomuna la cultura occidentale di matrice cristiana e che ha visto nel pensiero illuminista e in quello liberale il suo punto di massima realizzazione, si contrappone un'idea di libertà come assenso a un incatenamento originario, che sia esso al proprio corpo e alla vita biologica, come nel caso della «filosofia dell'hitlerismo», o all'essere, come nel caso dell'ontologia heideggeriana. Il progressivo allontanamento dalla prospettiva heideggeriana si muove quindi anche nell'ambito di una critica alla sua idea di libertà. Per quanto riguarda tale tema, il filosofo tedesco vi ha dedicato un corso universitario a Friburgo nel semestre estivo del 1930 (M. Heidegger, *Dell'essenza della libertà umana*, Bompiani, Milano 2016), ma anche nelle opere successive tale questione rimane caratteristica del suo pensiero. Non a caso Günter Figal considera il pensiero di questo autore come una «fenomenologia della libertà» G. Figal, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, Il melangolo, Genova 2007.

²²¹ Oltre ad essere un tema centrale in tutta la filosofia sartriana, la libertà è oggetto di un interessante saggio in cui la posizione del filosofo francese è posta a confronto con quella cartesiana, il che permette di cogliere in modo chiaro la sua specificità rispetto alla tradizione: J.-P. Sartre, *La libertà cartésienne. Dialogo sul libero arbitrio*, Marinotti 2007. Troviamo esplicito riferimento critico all'idea di libertà sartriana già ne *Il Tempo e l'Altro*, in cui Levinas dichiara: «Nella filosofia di Sartre i presente ha un'aria vagamente angelica. Dal momento che tutto il peso dell'esistenza è rigettato sul passato, la libertà del presente si colloca già al di sotto della materia» (TA, p.80). Per un approfondimento riguardo al rapporto tra la prospettiva di Levinas e quella di Sartre in un'ottica di triangolazione rispetto al pensiero Heideggeriano si veda il capitolo ad esso dedicato di C. Meazza, *Il testimone del circolo. Note sulla filosofia di Levinas*, Franco Angeli, Milano 1996, pp.80-87.

²²² Ricordiamo, tra i vari, W. P. Simmons, *The third. Levinas' theoretical move from an-archival ethics to the realm of justice and politics*, in «Philosophy and Social Criticism», 1999, 25, pp. 83-104; R. A. McDaniel, *Garden-Variety Liberals: Discovering Eden in Levinas and Locke*, in «Polity», 2001, 34, , pp.117-39; e D. Atterton, *In Defense of Violence. Levinas and the Problem of Justice*, 2007, web published <http://ghansel.free.fr/atterton.html>.

francese a quella di Machiavelli, vede nel primo la possibilità di fondazione di un'etica e una politica liberale:

Clearly, then, what Levinas is defending, namely, a state regulated by justice, and justice guided by morality, and morality understood as that of independent individuals in social relation, is what has been known in modern political theory as *liberal* politics, 'liberal' in the classic sense first articulated by John Locke.²²³

C'è chi sostiene anche l'opinione inversa, come C. Fred Alford, secondo il quale Levinas, che contro l'individualismo difende l'individuo, proporrebbe una sorta di liberalismo «invertito», che potrebbe portare ad una forma *soft* di autoritarismo²²⁴.

Entrambe queste impostazioni sembrano non tenere abbastanza conto delle profonde modificazioni apportate da Levinas all'idea di libertà e di soggetto, che permettono di ripudiare sia gli elementi propri del liberalismo individualista che quelli dell'autoritarismo, accomunati dalla loro indifferenza non semplicemente per l'individuo, ma per l'*altro uomo*. Concordiamo piuttosto con Victoria Tahmasebi, la quale afferma «the irreconciliability of Levinas' ethico-politics to the three pillars of the liberal political system: its conception of the individual, its rational peace, and its economic arrangement»²²⁵. Quindi non possiamo che parlare di Stato «liberale» che tenendo presente queste riserve. Sarebbe meglio, allora, a nostro parere, parlare di un «liberalismo metapolitico», come fa Francesco Fistetti

[...] non solo perché non si identifica con questa o quella versione di stato liberale, ma soprattutto perché definisce l'obbligazione politica nel contesto dell' 'extraterritorialità' dei diritti dell'uomo, vale a dire vincola l'obbligazione politica al presupposto del 'disinteressamento', alla soppressione dell' 'essenza', a quel surplus di doveri verso l'altro che ingiunge di convertire i diritti dell'uomo in doveri della fraternità.²²⁶

Quindi, così come la filosofia è «giusta» nel suo dire e disdire il detto, in una continua opera di riduzione e revisione per avvicinarsi sempre di più a un livello di comunicazione del Dire originario, allo stesso modo anche lo Stato, mai lasciato a sé stesso e sempre insoddisfatto di se stesso, si mette continuamente in discussione, nel tentativo di far rispettare la sua origine etica e di far emergere sotto la generalità del cittadino la responsabilità infinita e individuale del singolo. Vediamo quindi ripetersi, anche nello Stato, quel movimento inquieto e paradossale della giustizia, quella comparazione dell'incomparabile che non trova mai pace, ma che muove in direzione della responsabilità, cercando continuamente di farla realizzare sul terreno difficile e accidentato dell'essere.

Tale comunicazione tra l'ambito della singolarità individuale e quello dell'universale avviene tramite una vocazione esterna alla politica, espressa attraverso la tutela dei diritti dell'uomo:

[...] la difesa dei diritti risponde a una vocazione *esterna* allo Stato [...]. La possibilità di garantire questa extraterritorialità e questa indipendenza costituisce la definizione

²²³ R. Cohen, 'Political monotheism'. *Levinas on Politics Ethics and Religion*, in *Essays in Celebration of the Founding of Organization of Phenomenological Organizations*, 2003, web published <http://www.o-p-o.net>.

²²⁴ C. F. Alford, *Levinas and Political Theory*, cit., p.163.

²²⁵ V. Tahmasebi, *Does Levinas justify or transcend liberalism? Levinas on human liberation*, in «Philosophy and Social Criticism», 2010, 36, 5, pp.523-24. Nel suo interessante articolo sul rapporto tra Levinas e liberalismo, l'autrice propone una suddivisione dell'idea di giustizia in «formale» ed «etica», che in parte coincide alle nostre precedenti considerazioni.

²²⁶ F. Fistetti, *Cittadinanza e trascendenza del volto*, in «Idee», 1994, 25, p.62.

dello Stato liberale e descrive la modalità secondo cui è, di per sé, possibile la congiunzione della politica e dell'etica.²²⁷

Nell'ammettere che lo Stato liberale esercita la sua opera di giustizia tramite un principio esteriore a sé rappresentato dai diritti dell'uomo, bisogna tuttavia considerare che Levinas compie una profonda modificazione di ciò che si intende con questa espressione.

Infatti, sebbene il filosofo lituano non si occupi di Diritto²²⁸ in modo specifico, e non descriva mai il contenuto di una «giusta» legislazione, egli sviluppa una concezione generale del diritto come riconducibile, nella sua origine etica, al nucleo dei diritti umani²²⁹. Può sembrare strano che con tutta la sua critica al modello filosofico e politico occidentale, ritrovi proprio nel manifesto di tale cultura un paradigma dell'ispirazione etica dello stato giusto: essi sono, a suo parere, una delle migliori eredità della riflessione moderna occidentale. La possibilità, infatti, di pensare a una tutela dell'uomo in quanto tale, a prescindere da razza, genere, condizione economica e sociale, rappresenta un'imprescindibile traguardo per il diritto e più in generale per l'umanità. L'aspetto dell'universalità di questi diritti rappresenta, quindi, un elemento positivo che salvaguarda da possibili forme di discriminazione²³⁰. Ma, come abbiamo visto, la stessa uguaglianza può finire per essere un'uguaglianza formale, riconducendo l'uomo sotto l'astrattezza del genere umano e diventando essa stessa motivo di discriminazione dimenticandosi dell'unicità di ogni uomo:

Bisogna porre la questione: la situazione semantica originaria in cui l'Individuo umano riceve senso o si veste di diritto, equivale forse allo schema logico genere/individuo dove, da un individuo all'altro, l'alterità resta reciproca e in cui la nozione dell'Individuo umano si fissa tramite l'oggettivazione di non importa quale individuo del genere [...]?²³¹

²²⁷ HS, p.129.

²²⁸ L'attenzione da parte della filosofia del diritto per il nostro pensatore è piuttosto recente, ma conta già una significativa bibliografia, soprattutto in Italia. Ricordiamo in particolare il lavoro di Fabio Ciaramelli, che, attraverso un attento studio del tema della giustizia e del terzo, ha mostrato la centralità di questo tema nel pensiero di Levinas e la profonda attualità di questa prospettiva. Si veda in particolare F. Ciaramelli, *Comparison of the incomparables*, in «Parallax». 2002, 8, 3, pp.45-58; Id, *Le refus de l'immediat*, cit.; Id, *La legge prima della legge: Levinas e il problema della giustizia*, Castelvechi, Roma 2016. In questa direzione si muove anche Massimo Durante, il quale ha approfondito le possibili applicazioni della filosofia levinasiana nell'ambito giuridico: M. Durante, *Comunità e alterità nell'opera di Emmanuel Levinas: il terzo, la legge, la giustizia*, Thélème, Torino 2001; Id, *La fenomenologia della legge*, cit. Consideriamo, infine, il contributo su questo tema di Italo Mancini, che nella sua opera assegna alla prospettiva levinasiana un ruolo centrale per la ricostruzione di un pensiero a metà fra il giuridico e l'etico I. Mancini, *L'ethos dell'occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Marietti, Genova 1990.

²²⁹ Levinas dedica al tema dei diritti umani alcuni articoli a cui ci riferiremo nelle pagine seguenti: *Droits de l'homme et droits d'autrui*, in E. Levinas, *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 2018, pp.157-70 (da qui HS), *Dell'unicità* (EN, p. 223-231), *Diritti dell'uomo e buona volontà*, (EN, p.245-251), *Interdit de la représentation et 'droits de l'homme'*, (E. Levinas, *Alterità et trascendenza*, Il melangolo, Genova 2006, pp. 129-137).

²³⁰ «La scoperta dei diritti che sotto il titolo di diritti dell'uomo si collegano alla condizione stessa dell'essere uomo, indipendentemente da qualità quali rango sociale, forza fisica, intellettuale e morale, virtù e talenti, per i quali gli uomini differiscono gli uni dagli altri e l'innalzamento di questi diritti a principi fondamentali della legislazione e dell'ordine sociale, segnano certamente un momento essenziale della nostra coscienza occidentale» EN, p.245.

²³¹ EN, p.228.

Ritroviamo, quindi anche qui, o, meglio, soprattutto qui, il gioco paradossale della giustizia, che tenta instancabilmente di far respirare l'unicità del singolo sotto la necessaria riconduzione all'uguaglianza e alla universalità della legge:

Diritti che, nella loro indipendenza nei confronti di qualsiasi *collazione*, esprimono l'alterità o il carattere assoluto di ogni uomo, la sospensione di qualsiasi *riferimento*: [...] alterità dell'*unico* e dell'incomparabile, a causa dell'appartenenza di ognuno al genere umano, la quale, *ipso facto e paradossalmente*, si annullerebbe proprio per lasciare ogni uomo *unico nel suo genere*. Sottrazione e sospensione – o libertà – che non è un'astrazione qualsiasi. Essa contraddistingue l'identità assoluta della persona, cioè di ciò che non è intercambiabile, di ciò che è incomparabile ed unico.²³²

Perché ciò avvenga è necessario, quindi, una rivoluzione, un cambio di prospettiva nella considerazione dei diritti dell'uomo²³³, o, meglio, una modificazione del modo di intendere sia il «diritto» che l'«uomo».

Per quanto riguarda l'uomo, come abbiamo visto, Levinas compie quella che Caterina Resta chiama efficacemente «rivoluzione copernicana»²³⁴, portando il suo centro fuori di sé, nell'altro. Se, poi, l'idea di libertà perde il suo ruolo centrale nella definizione del soggetto levinasiano a favore dell'idea di responsabilità, la stessa idea di diritto, inteso in senso ampio come ciò che può essere rivendicato da un soggetto, come ciò che gli spetta secondo la legge, non può che venir subordinato all'idea di dovere. Il soggetto infatti, sempre responsabile, si riscopre in debito, sempre rivolto alla soddisfazione dei bisogni dell'Altro, sempre pronto a caricare su di sé le l'universo intero, si scopre unico ed eletto non tanto nella rivendicazione dei suoi diritti, primo tra tutti il suo diritto ad essere, quanto nel «surplus dei miei doveri sui miei diritti»²³⁵. Ne consegue, come sottolinea in modo assai chiaro Zygmund Bauman, che

[...] allora la giustizia non è ciò che sgorga dalle *pretese* rivendicative della parte avversa, futuro oggetto di una cura oggi negata, ma è il vertice dell'impulso e della

²³² HS, p.124.

²³³ A causa della peculiarità del modo in cui Levinas affronta tale questione, non ci dedicheremo ad un esplicito confronto con l'ampia bibliografia sul tema, sia in ambito giuridico che di filosofia del diritto. Ci limitiamo a ricordare qui alcuni dei testi fondamentali sul tema. Per un approccio alla questione partendo dal lessico dei diritti umani, un utile e interessante strumento è il lavoro di A. Clapham, S. Marks, *International Human Rights Lexicon*, Oxford University, Oxford 2005. Per quanto riguarda invece la storia della genesi della questione dei diritti umani dall'antichità ai giorni nostri, rimandiamo a G. Oestreich, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Laterza, Roma-Bari 2001; G. Giliberti, *Introduzione storica ai diritti umani*, Giappichelli, Torino 2012; e M. Flores, *Storia dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2008. Per un approccio maggiormente legato alla filosofia del diritto e all'indagine sui fondamenti dei diritti umani rimandiamo invece ai fondamentali testi di N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990; e A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 2004; Id, *Il sogno dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano 2008. Ricordiamo inoltre l'interessante lavoro, dal taglio più etico filosofico, di F. Viola, *Diritti dell'uomo, diritto naturale e etica contemporanea*, Giappichelli, Torino 1989; Id, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2000. Per una bibliografia più esaustiva e dettagliata rimandiamo, infine, alla risorsa online della Lega Italiana dei Diritti dell'Uomo (<http://www.liduonlus.com/Bibliografia.htm>).

²³⁴ «Non c'è dubbio che il pensiero di Emmanuel Levinas sia stato, nel Novecento, quello che maggiormente ha contribuito a mettere in crisi questo paradigma [della soggettività], a tutt'oggi, per molti aspetti, imperante. La sua filosofia dell'alterità, incentrata sulla *precedenza* dell'altro, non solo ha inferto un colpo mortale all'istanza del Soggetto, ma, affermando la priorità della *responsabilità sulla libertà* ha operato una vera e propria rivoluzione copernicana, di cui ancora stentiamo a vedere gli effetti» C. Resta, *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Il melangolo, Genova 2008, p.79.

²³⁵ AE, p.199.

preoccupazione dell'io morale che ritiene responsabile se stesso e solo se stesso del fatto che ci sia sufficiente giustizia. *Pretendere* un destino migliore non è di per sé un atto morale; solo il riconoscere giuste pretese può esserlo.²³⁶

La prospettiva levinasiana riguardo a questo tema, si mantiene, ancora una volta, su un terreno specificamente etico. I diritti dell'uomo, che come abbiamo appena sottolineato, sono sempre doveri o obblighi del soggetto nei confronti dell'altro, albergano nella dimensione della responsabilità del singolo, ed assumono un carattere politico soltanto in quanto rappresentano la cartina tornasole per giudicare, ma sempre su un piano etico (per decretarne la giustizia), la condotta dello stato liberale e delle leggi da cui esso dipende. Detto altrimenti, Levinas non vede in questi diritti una specifica legislazione, un elemento formale, quanto piuttosto l'espressione di quell'ispirazione etica a cui è subordinata la politica. Ci sembra utile, a questo proposito, ricordare le riflessioni di Simone Weil su tale tema, poiché si possono notare numerosi punti di contatto con la prospettiva levinasiana²³⁷. Anche questa pensatrice, infatti, compie una simile operazione di ridiscussione dell'idea di diritto e di quella di uomo, in particolare attraverso una messa in discussione dell'idea di *persona*. In un contesto assai più connotato politicamente, in un suo scritto del 1942 dal titolo *Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*²³⁸, propone un mutamento prospettico simile a quello levinasiano. Leggiamo un passo significativo:

La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui esso corrisponde; l'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che riconoscono nei suoi confronti, obbligati a qualcosa. [...] Non ha senso dire che gli uomini abbiano dei diritti e dei doveri a quelli corrispondenti. Queste parole esprimono solo differenti punti di vista. La loro relazione è quella da oggetto a soggetto. Un uomo, considerato di per se stesso, ha solo doveri, fra i quali si trovano certi doveri verso se stesso. Gli altri, considerati dal suo punto di vista, hanno solo dei diritti. A sua volta egli ha dei diritti quando è considerato dal punto di vista degli altri, che si riconoscono degli obblighi verso di lui. Un uomo, che fosse solo nell'universo, non avrebbe nessun diritto, ma avrebbe degli obblighi.²³⁹

Le analogie tra i due discorsi sono evidenti: in entrambi abbiamo una subordinazione del diritto al dovere per il soggetto, mentre l'altro è sempre portatore di diritti. Tali obblighi sono in entrambi legati ai bisogni dell'altro, sia materiali che spirituali, che Levinas riassume nel «non uccidermi» che il volto invoca, mentre Weil elenca in modo dettagliato nelle pagine di questo scritto²⁴⁰. Da notare che, rispetto alla prospettiva levinasiana, Weil attribuisce al soggetto

²³⁶ Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità*, cit., pp.65-66.

²³⁷ Sebbene Levinas non manchi di esprimere la sua distanza rispetto al pensiero weiliano in particolare in relazione alla sua interpretazione dell'ebraismo (DL, pp.169-178), riguardo alla questione dei diritti umani si può riscontrare un «divergente accordo» tra i due autori come dice Rita Fulco nel suo interessante articolo: R. Fulco, *Emmanuel Levinas e Simone Weil: il divergente accordo*. in «Quaderni di Inschibboleth», 2014, 3, pp.25-48.

²³⁸ Tra il 1942 e il 1943 Simone Weil si trova a Londra, lavorando presso il Commissariato per gli Interni e il Lavoro di «France Libre», l'organizzazione istituita da Charles de Gaulle. Benché i suoi compiti fossero di redazione, quindi di esaminare i documenti politici provenienti dalla Francia, Simone Weil trasforma le note dedicate in questi documenti in veri e propri trattati, di cui questo che prendiamo in considerazione rappresenta l'esempio più organico. *Preludio* è il titolo assegnato dalla stessa Weil, mentre Gallimard pubblicherà nel 1949 come *L'enracinement*.

²³⁹ S. Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990, p.13.

²⁴⁰ Come sottolinea Tanya Loughead in un suo articolo, entrambi i pensatori affrontano la questione dei doveri o delle responsabilità verso l'altro in termini di bisogno materiale, avendo quindi un'idea di

doveri anche verso se stesso, mitigando, in un certo senso, la netta distinzione tra diritto e dovere. Levinas invece esclude tale categoria di obblighi: il soggetto ha un surplus di doveri sui diritti, e in nessun caso è soggetto *di* tali responsabilità, quanto soggetto *a* esse. Anche l'ultima espressione riportata, secondo cui «un uomo, che fosse solo nell'universo, non avrebbe nessun diritto, ma avrebbe degli obblighi», rappresenta una differenza rispetto a Levinas, il quale mantiene il discorso sull'obbligo e sulla responsabilità su un terreno esplicitamente umano, per cui non ha senso spingere la riflessione etica fuori da questo orizzonte, poiché il senso stesso si sviluppa solo in esso. Tale allargamento oltre l'orizzonte dell'umano si spiega nell'ottica weiliana se considerato in relazione alla sua critica all'idea di persona, nello scritto degli stessi anni intitolato *La persona e il sacro*, per cui «ciò che è sacro, lungi dall'essere la persona, è quello che in un essere umano è impersonale»²⁴¹, intendendo con questo termine i valori universali, quali «bene», «giustizia», «bellezza», etc²⁴². Tornando alla nostra questione iniziale, la vicinanza tra queste due posizioni, levinasiana e weiliana, sulla questione dell'obbligo, ha il suo punto di separazione principalmente nella scelta terminologica. Weil quindi sceglie di parlare di «obbligo», o «dovere», mentre Levinas continua a parlare quasi sempre di «diritto». Anche in questo testo, infatti, la Weil non risparmia critiche all'idea di diritto, in quanto sempre collegato all'idea di forza, e a quella di rivendicazione:

La nozione di diritto è legata a quella di spartizione, di scambio, di quantità. Ha qualcosa di commerciale. [...] Il diritto si regge soltanto su un tono di rivendicazione; e una volta adottato questo tono, non lontana, dietro di lui, c'è la forza per sostenerlo, altrimenti cade nel ridicolo.²⁴³

E, poco oltre:

Nella nostra epoca di obnubilamento dell'intelligenza non si ha alcuna difficoltà a reclamare per tutti un *uguale porzione di privilegi*. Una rivendicazione di questo genere è nel contempo assurda e meschina: assurda in quanto per definizione il privilegio è *impari*; meschina in quanto esso non merita di essere desiderato.²⁴⁴

In queste ultime parole vediamo come la critica alla nozione di diritto si lega esplicitamente all'idea di privilegio: rivendicare un diritto per tutti è assurdo, poiché il privilegio, per sua definizione, non spetta a tutti. Il diritto quindi è un modo per perpetrare l'ineguaglianza. È proprio in queste parole che si comprende la distanza da Levinas: ciò che la filosofa definisce

umano fortemente «incarnata» T. Loughhead, *Two slices from the same loaf? Weil and Levinas on the demand of Social Justice*, in «Ethical Perspectives», 2007, 14, 2, pp.117-138. Tale attenzione alla corporeità e alla concretezza, secondo la studiosa, trova la sua esemplificazione nel bisogno della fame e quindi nell'obbligo di sfamare, rappresentato attraverso la metafora del pane, presente in entrambi.

²⁴¹ S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p.17.

²⁴² La riflessione di Weil sulla persona si inserisce in un dibattito contro il personalismo diffuso in quegli anni dalle riflessioni di Jacques Maritain e Emmanuel Mounier. Oggi tale critica all'idea di persona rinasce, proprio sulle orme di questa filosofa, in particolare nella riflessione di Roberto Esposito. Egli nel suo *Terza persona*, sottolinea che la Weil non si limita a «sollevare la cortina retorica che copre il terribile dispositivo della persona- ma inaugura un vettore di discorso ad esso potenzialmente alternativo» R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, p.124. Il filosofo italiano trova quindi nelle riflessioni di Simone Weil, unite a un interessante commistione con altri autori, quali Heidegger, Deleuze, Blanchot e, per certi aspetti, anche Levinas, i riferimenti e i punti di partenza per l'elaborazione di un pensiero dell'*impersonale*.

²⁴³ S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p.27.

²⁴⁴ Ivi, p.33, ccnn.

«assurdo» e «meschino» è ciò che abbiamo definito il paradosso levinasiano del «comparare gli incomparabili». Se per la Weil è impossibile rivendicare un diritto o un privilegio per tutti, per Levinas ciò non è impossibile, è piuttosto il paradossale compito della giustizia, la sua stessa essenza. La definizione di privilegio è, sì, impari, come del resto quella di unicità e di elezione, ma non per questo si deve rinunciare ad ottenere la sua universalizzazione: «diritti umani che manifestano l'unicità della persona nonostante la sua appartenenza al genere umano o a causa di questa appartenenza. *Paradosso* o mistero o novità dell'umano all'interno dell'essere [...]»²⁴⁵. L'uomo non è equivalente come il denaro (*ibidem*), o come le pietre di Deucalione o, ancora, come le medaglie uscite dallo stesso conio²⁴⁶, bensì, come si legge in un apologo talmudico caro a Levinas, egli è creato da Dio, con una miracolosa matrice che nell'uguaglianza fa di ognuno un pezzo unico²⁴⁷. L'incessante lavoro della giustizia, attraverso i diritti umani, sta quindi nel riconoscere e mantenere questa unicità originaria, nel difenderla da ogni tentativo di negazione della differenza e di omologazione.

Volendo, quindi, mantenere il termine diritto piuttosto che quello di dovere, si dovrà, cosa che Levinas fa, aggiungere una specificazione all'idea di «uomo». Il diritto non è mai il mio, ma sempre il diritto dell'*altro uomo*:

Libertà nella fraternità, dove si afferma la responsabilità dell'uno-per-l'altro, attraverso cui, *nel concreto*, i diritti umani si manifestano alla coscienza come diritti altrui [*d'autrui*], di cui debbo rispondere. Manifestarsi originariamente come diritti dell'altro uomo e come dovere per un io, come miei doveri, nella fraternità: è questa la fenomenologia dei diritti umani. Ma nella loro 'messa in scena' originaria, si affermano anche, come manifestazione della libertà, i diritti di colui che è obbligato, non soltanto per effetto di un semplice trasferimento e grazie ad una generalizzazione dei diritti umani quali gli appaiono in altri [*autrui*]. Il suo dovere nei confronti di altri [*autrui*] che interpella la sua responsabilità, è un'investitura della sua personale libertà. Nella responsabilità che, come tale, è irrecusabile e non cedibile, io sono instaurato come non-intercambiabile: sono eletto come unico ed incomparabile.²⁴⁸

Una soggettività che non pone più in primo piano la propria autodeterminazione e la propria libertà autonoma e la cui unicità dipende dalla sua deposizione per l'altro non può che pensare al diritto come tutela non di sé, ma difesa del prossimo. Quindi, non semplicemente un diritto dell'uomo, anche inteso nel senso modificato di *umano* che abbiamo precedentemente analizzato, nemmeno un *dovere* dell'uomo, poiché si tratterebbe di generalizzare un obbligo che non appartiene a tutti, ma solo a *me*. Levinas, anche in questa occasione, si preoccupa di non cedere alla generalizzazione, nemmeno quella dell'obbligo. Come abbiamo visto, infatti, la giustizia, in quanto universalizzazione dell'unicità e della responsabilità, non si limita a rendere tale responsabilità generale, o collettiva, poiché la responsabilità, diffusa, rimane sempre individuale. Quindi il diritto, che non è mai mio e sempre dell'altro, è ciò su cui io, sempre, devo vegliare che venga rispettato, per tutti gli altri.

Come ciò possa avvenire, e quindi il tema della problematica applicabilità di tali diritti, non trova grande spazio nel pensiero levinasiano. Tale questione dell'attuazione è stata considerata

²⁴⁵ HS, p.124, cn.

²⁴⁶ TI, p.219.

²⁴⁷ Ecco le parole, tratte dal trattato *Sanhédrin*, p.37a, che Levinas cita: «*Grandezza del Santo, che Egli sia benedetto: ecco l'uomo che batte moneta da uno stesso stampo e ottiene pezzi simili tra loro; ma ecco il Re dei re, il Santo, che Egli sia benedetto, che forma tutti gli uomini con lo stampo di Adamo e nessuno rassomiglia all'altro. Per questo ognuno è obbligato a dire: il mondo è stato creato per me!*» HS, p.124.

²⁴⁸ Ivi, p.131.

da molti pensatori il terreno in cui emergeva la debolezza della proposta dei diritti dell'uomo: troppe infatti le violazioni che continuano a essere sotto gli occhi di tutti, anche nei Paesi Occidentali, e troppi i silenzi che coprono tali ingiustizie e gli ostacoli che impediscono di porvi fine, in particolare a causa della debolezza di quegli organi sovranazionali che dovrebbero garantire il rispetto di questi diritti. Al fondo di tale constatazione e collegata a essa, sta la critica più volte mossa nei confronti dei diritti umani della universalità astratta e incapacità di abbracciare tutta l'umanità²⁴⁹. Pensiamo, ad esempio alle celebri parole di Hannah Arendt, nel suo *Le origini del totalitarismo*, in cui la pensatrice sottolinea come molto spesso il termine «uomo» si riveli una categoria vuota, e che soltanto quella di «cittadino» abbia invece un suo valore giuridico e garantisca la tutela di determinati diritti.

La concezione dei diritti umani è naufragata nel momento in cui sono comparsi individui che avevano perso tutte le altre qualità e relazioni specifiche, tranne la loro qualità umana. Il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere-uomo. E, date le condizioni politiche oggettive, è difficile dire come le idee dell'uomo su cui sono basati i diritti umani (...) avrebbero potuto contribuire alla soluzione del problema.²⁵⁰

Per Arendt, quindi, la condizione fondamentale per l'uomo di avere dei diritti è quella di essere qualcos'altro oltre all'essere uomo, poiché la possibilità di tutelare tali diritti è garantita soltanto dallo Stato nazionale, e quindi esplicitamente collegata alla cittadinanza e alla comunità politica di cui si fa parte²⁵¹. Sebbene anche Levinas riconosca in modo lucido tutti quegli elementi di discriminazione, prevaricazione, ingiustizia che continuano a pesare sulla «cattiva coscienza» europea²⁵², e quindi anche sull'impotenza di una piena realizzazione dei diritti umani, egli non se ne occupa in modo diretto. Il fatto che Levinas non dedichi particolare spazio a questa questione non significa quindi che il filosofo non abbia presente questo contesto problematico: tale scelta può piuttosto essere motivata attraverso alcune precisazioni. In *Diritti dell'uomo e buona volontà* leggiamo: «Non è sempre agevole, nella difesa dei diritti dell'uomo – ed è un problema importante, *ma* pratico- stabilire per questi diritti concreti un ordine di urgenza»²⁵³. Come abbiamo più volte sottolineato, non troviamo in Levinas un pensiero prettamente politico, e quindi quel passaggio alla prassi intesa come aspetto propriamente normativo: egli mantiene, piuttosto, la questione su un terreno etico, metapolitico e fondativo. Tuttavia, ciò non implica distacco o astrattezza, quanto un lavoro di

²⁴⁹ Tale critica trova la sua prima formulazione nel 1790, nelle *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia* di Edmund Burke, il quale, da una posizione conservatrice, sottolinea il pericolo dell'astrattezza dello spirito geometrico illuminista che, nella ricerca dell'universalità, fa soccombere la particolarità e la contingenza delle cose politiche (E. Burke, *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, Ideazione, Roma 1998). Da una prospettiva completamente differente anche Karl Marx, nel 1844 recriminava all'idea di «diritti umani» la stessa astrattezza, che, nella sua presunta universalità, cela invece la parzialità e la limitatezza di tali diritti «borghesi» (C. Marx, *La questione ebraica*, Bompiani, Milano 2007).

²⁵⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p.415.

²⁵¹ Anche Karl Jaspers (1986) sottolinea tale «inaffidabilità» dei diritti umani con argomentazioni assai vicine a quelle di Hannah Arendt. La posizione di questo autore riguardo al tema dei diritti umani è confrontata con quella levinasiana in un interessante articolo di Lorenzo Scillitani, il quale sottolinea il comune riferimento allo stato liberale e alla sua extraterritorialità di esso come terreno di azione e di tutela dei diritti umani L. Scillitani, *La problematicità dei diritti dell'uomo. Emmanuel Levinas e Karl Jaspers a confronto*, in M. Durante, *Responsabilità di fronte alla storia*, cit, pp. 33-52. Le nostre considerazioni di confronto riguardo all'applicabilità con il pensiero di Arendt possono essere in parte rivolte anche al confronto con questo autore.

²⁵² EN, p.227.

²⁵³ Ivi, p.246, cn.

fondazione e ridefinizione che permette di prevenire a livello teorico le contraddizioni e le aporie che altri autori hanno riscontrato su un livello pratico. Se per Arendt la tutela dei diritti dell'uomo dipende dall'essere altro oltre all'uomo, per Levinas possiamo dire, con le parole di Lyotard, «[...] if he is to be other than a human being, he must in addition become an other human being. [...] What makes human beings alike is the fact that every human being carries with him the figure of the other»²⁵⁴. Avendo infatti ridefinito l'idea di umano, smarcandola sia dall'idea di soggetto moderno, sia dall'idea generale e astratta di cittadino, e quindi dandone una connotazione etica, decentrata sull'altro uomo, ne consegue che nella stessa nozione di «diritti dell'altro uomo» vi è un richiamo alla dimensione extra-giuridica dell'etica e all'obbligo della responsabilità, insieme a un'idea di uomo concreto, di carne e di sangue, nella sua unicità insostituibile. Un lavoro su un terreno «metafisico», quello di Levinas, che ha e *deve* avere ripercussioni su un terreno pratico. Il compito della giustizia infatti è quello di portare al massimo grado di realizzazione tali principi etici, cercando ogni giorno di migliorare il suo lavoro, in modo che essi non rimangano segregati in un orizzonte utopico²⁵⁵:

Essa [la giustizia] attende le voci che richiamano ai giudizi dei giudici e degli uomini di Stato il volto umano dissimulato sotto le identità del cittadino. Sarebbero queste le 'voci profetiche'. [...] Esse talvolta si sentono nelle grida che salgono dagli interstizi del politico e che, indipendentemente dalle istanze ufficiali, difendono i 'diritti dell'uomo'; talvolta nei canti dei poeti; talvolta semplicemente nella stampa e sulla pubblica piazza degli Stati liberali dove la libertà d'espressione è considerata la prima libertà e dove la giustizia è sempre revisione della giustizia e attesa di una giustizia migliore.²⁵⁶

2.3 Il prezzo della giustizia: il ruolo del denaro

Prima di dedicarci specificamente alla radice ebraica del pensiero levinasiano, che mostrerà quanto la sua concezione della giustizia sia debitrice a tale tradizione, prendiamo in esame un altro particolare tipo di giustizia, che Levinas, in alcuni suoi articoli sembra delineare: la giustizia economica tramite il denaro. Ci dedicheremo in particolare a due articoli posti ai limiti della produzione filosofica di Levinas in cui la questione è tematizzata in modo più esplicito: il primo, del 1952, di cui abbiamo già parlato, *L'Io e la Totalità*, e l'altro, invece, risalente al 1988, *Socialità e denaro*. Ci soffermiamo su questa tematica, per certi versi marginale nell'opera dell'autore, innanzitutto per mostrare, ancora una volta, quanto la posizione levinasiana sfugga alla critica di astrattezza e utopismo, riconoscendo l'importanza di ambiti molto concreti quali lo scambio economico; secondariamente, per mettere in luce come ancora una volta l'ambito della giustizia sia collegato alla paradossale necessità di «comparare gli incomparabili», quantificando ciò che per qualità è differente. Nel primo dei due testi, infatti, l'autore vede proprio in quel tipo particolare di giustizia che è la giustizia economica il modo di sfuggire, in società, da un lato alla vendetta, dall'altro al perdono, il

²⁵⁴ J. F. Lyotard, *The other's Right*, in S. Shute, S. Huxley, *On Human Rights. The Oxford Amnesty International Lectures*, Basic Books, New York 1994, p.136.

²⁵⁵ A questo proposito interessante l'intervento di Isabella Adinolfi, che apre un volume sul tema proprio dei diritti umani. Concordiamo in particolare con questa affermazione che a nostro parere si può conciliare con la prospettiva levinasiana: «il problema di realizzare i diritti umani è politico, se compito del politico è quello di rendere, nell'orizzonte della storia, reale l'ideale, concreto l'universale» I. Adinolfi, *Diritti umani. Realtà e utopia*, Città Nuova, Roma 2004, p.36. Possiamo aggiungere che tale realizzazione dell'ideale, tale concretizzazione dell'universale è il compito della giustizia, che può avvenire solo attraverso un'ispirazione etica.

²⁵⁶ EN, p.230-31.

quale, come abbiamo prima sottolineato, risulta una categoria filosofica valida soltanto nel rapporto a due, di tipo amoroso. L'economia, invece, è quell'ambito in cui è possibile la comunicazione tra volontà senza che ciò comporti l'annullamento della seconda volontà e in cui è possibile «l'addizione di esseri assolutamente singolari che per la loro stessa singolarità si negano all'addizione»²⁵⁷. Se quindi l'economia è ciò che rende comparabile l'incomparabile ne consegue che «la giustizia non può avere altro oggetto che l'uguaglianza economica»²⁵⁸. Posizione netta, che rivela l'attenzione levinasiana per un'idea di uguaglianza che non si limita al riconoscimento formale o all'astratta amicizia tra anime, come lui stesso rimproverava a Buber, ma che si radica nei bisogni umani, anche i più materiali, nella ricerca di un'effettiva uguaglianza, anche sociale.

Il senso dato al termine differisce qui da quello ce troviamo ad esempio in *Totalità e Infinito*, in cui si trova inteso in relazione al senso etimologico, (da οἰκία, «casa») e quindi posto in correlazione all'ambito domestico. Ciò non toglie che in quella «contro-analitica esistenziale» che è la seconda parte dell'opera del 1961, si trovino alcuni riferimenti specifici al denaro, in cui ciò che viene messo in particolare evidenza è il suo «anonimato», la sua capacità di rendere scambiabili le cose, le quali, appartenenti all'elemento, non hanno identità²⁵⁹. Attorno a tale contesto di annullamento di differenza, però, si sviluppa un commercio umano, svelando il carattere sociale del denaro:

Poiché la cosa non è in sé, può essere scambiata e quindi paragonata, quantificata, e quindi può già perdere persino la sua identità, riflettersi nel denaro. Anche l'identità della cosa non è la struttura originale. Scompare appena si considera la cosa come materia. Soltanto la proprietà instaura la permanenza nella qualità pura del godimento, ma questa permanenza scompare immediatamente nella fenomenicità riflessa nel denaro. Avere, merce che si compra e si vende, la cosa si rivela al mercato come ciò che può appartenere a qualcuno come ciò che può essere scambiato ed è, quindi, convertibile in denaro, come ciò che può perdersi nell'anonimato del denaro. Ma appunto il possesso rinvia a delle relazioni metafisiche più profonde. [...] Così il possesso delle cose porta ad un discorso.²⁶⁰

Il denaro rende le merci equivalenti, ma nello stesso tempo intorno ad esso si crea un discorso di tipo umano, sociale²⁶¹. La principale differenza della cosa rispetto all'uomo sembra riscontrarsi nel suo essere scambiabile, senza identità, nel suo essere merce. In uno dei suoi

²⁵⁷ Ivi, p.65.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ «Figura e profilo, la cosa riceve la sua natura da una prospettiva, rimane relativa a un punto di vista- la situazione della cosa costituisce così il suo essere. Per essere esatti non ha identità; può essere scambiata con un'altra cosa e può diventare denaro. Le cose non hanno volto, scambiabili, 'realizzabili' hanno un prezzo. Siccome appartengono all'elementale e sono delle ricchezze, esse rappresentano il denaro» TI, p.141.

²⁶⁰ Ivi, pp.165-166

²⁶¹ In un suo articolo Burggraeve analizzando la questione del denaro nella filosofia levinasiana, riscontra tre livelli in cui tale discorso viene affrontato: il primo è quello dell'Io, in cui il denaro svolge la funzione di mezzo di soddisfacimento del bisogno egoistico del soggetto; il secondo è quello dell'Altro, in cui esso rivela la sua insufficienza nell'incontro con l'altro uomo; il terzo, infine, è quello del terzo, di cui ci stiamo occupando anche noi in questo paragrafo, in cui il denaro consente la possibilità della giustizia economica. Tutte e tre le dimensioni, come sottolinea Burggraeve, sono accumulate dal ruolo sociale del denaro. Anche nella prima, benché la funzione rimandi al solipsismo dell'Io, il denaro apre al commercio e quindi apre già all'alterità. R. Burggraeve, *The Ethical Meaning of Money in Thought of Emmanuel Levinas*, in «Ethical Perspectives», 1995, 2, pp.11-16.

quaderni di appunti troviamo questa lunga annotazione, che ci rivela un suo specifico interesse sul tema, forse più ampio di quanto i testi pubblicati riescono a testimoniare:

Ma nello stesso tempo in cui permette di comprare le persone e di conseguenza rappresenta l'azione per eccellenza, è anche riconoscimento di persone, ma si insinua laddove la volontà già si tradisce, abborda altri come traditore. Il denaro si presta mirabilmente a conservare in seno alla dipendenza che crea, un'indipendenza che è la forma più radicale di possesso e realizza in questo modo la libertà dell'individuo in ciò che questa ha di inalienabile. In un certo senso è ciò che non è possibile prenderci. Poca cosa materialmente, può essere dissimulato e valere in fin dei conti quanto vale il nostro segreto di persone. È un possesso interiore. Per prendermelo, bisogna che mi si obblighi a dire dove l'ho nascosto. [...] L'impossibilità di dissimulare – è la fine del denaro e in un certo senso del possesso altro che quello di <uso?>.²⁶²

Il denaro, quindi, «il cui significato metafisico non è ancora stato forse ancora valutato»²⁶³, permette la quantificazione del lavoro attraverso una misura comune che favorisce lo scambio tra singolarità senza concetti, e quindi la giustizia. È, quindi, il «termine medio per eccellenza»²⁶⁴, che pone in relazione gli individui senza privarli della loro unicità, ma permettendo la relazione, nel presente, della società. Gli echi di questo discorso ci riportano, senza che vi sia un esplicito riferimento, alla riflessione di Aristotele sul tema della giustizia, da cui, tra gli altri, anche Marx prenderà spunto nelle considerazioni sul tema della merce nel primo libro del *Capitale*²⁶⁵. Diamo, in questo luogo, più spazio alle parole di Aristotele piuttosto che a quelle di Marx per il comune riferimento alla giustizia riparativa in relazione al denaro. Lo Stagirita, infatti, nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea*, sottolinea come la giustizia abbia un senso più ampio, generale, comprendendo tutte le virtù sotto di sé, e uno invece particolare, legato al calcolo economico²⁶⁶. È in queste pagine che trova posto una riflessione sul denaro:

Non è da due medici che nasce una comunanza di interessi, ma da un medico e un contadino e in generale da persone diverse e non uguali: ma devono essere rese uguali. Perciò bisogna che in qualche modo le cose delle quali avviene uno scambio siano rese commensurabili. A questo scopo è sopraggiunta la moneta ed essa è in un certo senso un termine medio, giacché misura ogni cosa e, di conseguenza, sia l'eccesso

²⁶² Op.I, p.355.

²⁶³ EN, p.66.

²⁶⁴ Ibidem.

²⁶⁵ Il rapporto tra Levinas e il marxismo è un rapporto di allusioni mai troppo esplicite. Sebbene ci sia una netta denuncia della degenerazione dei principi marxisti nella loro applicazione nel totalitarismo stalinista, il filosofo francese sottolinea in più luoghi che all'origine di tale pensiero risiede un'idea del per-l'altro. Come dice in un'intervista di Poiré: «Nel marxismo c'è amore. Ma a causa dello stalinismo non si può più parlare di marxismo» F. Poiré, *E. Levinas. Qui êtes-vous?* La Manufacture, Lyon 1987, p.134. Per utilizzare le parole di Franco Cassano, si ha «una totale autonomia teorica di Levinas rispetto al marxismo ma anche rispetto per il suo autentico significato» F. Cassano, *La nascosta prudenza di Levinas*, in «Idee», 1994, 25, p.167. Per un confronto più specifico tra il pensiero di Marx e quello di Levinas si veda almeno a S. A. Kayatekin, J. Amariglio, *Reading Marx with Levinas*, in «Rethinking Marxism», 2016, 28, 3-4, pp.479-99; i quali analizzano analogie e differenze tra le due posizioni rispetto alla ridefinizione dell'idea di uomo e rispetto all'idea di alienazione; e R. Gibbs, *A Jewish Context for the Social Ethics of Marx and Levinas*, in D. H. Franck, *Autonomy and Judaism. The Individual and the Community in Jewish Philosophical Thought*, State University of New York Press, New York 1992, pp.161-191; che riflette sulla comune radice ebraica e sulla sua influenza nel loro pensiero.

²⁶⁶ «Una specie della giustizia particolare, e del giusto secondo questa, è quella che consiste nella ripartizione di onori, ricchezze e di qualsiasi altra cosa che possa essere divisa tra i membri della comunità politica» *Eth. Nic.* 1130b, 30-33, Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 2005.

che il difetto [...]. Bisogna dunque che ogni cosa venga misurata in rapporto ad un'unica unità di misura, come si è detto prima.²⁶⁷

E, poco oltre:

Perciò bisogna che tutti i beni siano stimati <in denaro>: in questo modo si avrà sempre uno scambio e, se questo avviene, una comunanza di interessi. [...] Occorre pertanto che ci sia un'unità di misura, e che lo sia per convenzione. Per questo viene chiamata νόμισμα; essa infatti rende ogni cosa commensurabile, poiché ogni cosa viene misurata con la moneta.²⁶⁸

Quindi, come Aristotele spiega con chiarezza, la comunanza, e quindi il sociale, si dà soltanto nella commensurabilità che si stabilisce tramite il denaro. Tale commensurabilità non rende il medico e il commerciante uguali, poiché ognuno rimane nella propria specificità; essa piuttosto permette che ci sia uno scambio senza perdita, grazie a una comune misura. Ma qual è questa comune misura per Levinas, qual è il valore con cui le differenze possono trovarsi a confronto? Su questo argomento Fabio Ciaramelli è molto chiaro:

L'opera della giustizia che permetterà agli incomparabili di valere come simili pur essendo e pur restando radicalmente asimmetrici, e che quindi consentirà allo stesso Io di 'diventare altro come gli altri', non ha al di fuori di se stessa un criterio, uno standard o un'unità di misura che dovrebbe autorizzarla o che dovrebbe guidarla. Fra gli incomparabili non c'è alcuna 'mediazione pre-esistente'. La frattura della partecipazione ontologica non è un fenomeno provvisorio. L'immediatezza è andata in frantumi e non è più possibile ricostruirla.²⁶⁹

Come già sottolineato in precedenza, la giustizia non è un ritorno alla totalità ontologica. Non c'è una comune unità di misura e questo è dovuto alla struttura paradossale di tale ragionamento, che non mira al ritorno all'essere e che cerca, in una dimensione etica, di aprire e diffondere la relazione in un senso universale. In questo gioco di comparazione dell'incomparabile non si ricerca una struttura oggettiva a cui rifarsi, quanto piuttosto la rottura della generalità senza rinunciare alla socialità. Sempre secondo Ciaramelli la commensurabilità non è un dato naturale ma una convenzione posta dalla società e da cui la società dipende:

La commensurabilità senza di cui non vi sarebbe né potrebbe esservi scambio sociale non è dunque un dato naturale, preesistente all'istituzione sociale: è viceversa una mediazione convenzionale, un qualcosa di istituito, cioè di posto dalla società, che senza di essa, tuttavia, neanche esisterebbe. [...] Ciò che in se stesso oggettivamente o naturalmente è incomparabile, per poter essere scambiato, deve diventare socialmente commensurabile: dunque, la proporzionalità tra l'intrinseca irriducibilità dei diversi individui e delle opere che essi scambiano è istituita, cioè posta socialmente.²⁷⁰

Ci sembra, tuttavia, che dal carattere convenzionale della moneta non si debba giungere a ricavare una generale convenzionalità della comparazione. È, sì, vero che la soggettività etica è per sua stessa definizione originariamente unica ed eletta, ma se, come abbiamo visto nelle

²⁶⁷ *Eth. Nic.* 1133 a 19-26.

²⁶⁸ *Eth. Nic.* 1133 b 16-24.

²⁶⁹ F. Ciaramelli, *La legge prima della legge*, cit., p.46.

²⁷⁰ *Ivi*, p.47.

pagine precedenti, la stessa giustizia risulta essere etica e porta a compimento la stessa relazione di responsabilità rendendola universale, allora non possiamo vedere nella commensurabilità una sovrastruttura ricavabile dall'incommensurabilità originaria. È la stessa incommensurabilità a nascondere in sé la commensurabilità, ad averne bisogno per il suo stesso carattere etico. Seguendo questo ragionamento ne deriverebbe che la stessa idea di «tutti gli uomini sono uguali» fosse convenzionale, ma se così fosse verrebbe meno la stessa possibilità di essere responsabili verso tutti, e quindi l'unicità responsabile di ciascuno. Se la commensurabilità, inoltre, risulta essere la possibilità di giudicare il bene il male e quindi anche di punire ciò che annulla l'incommensurabilità del soggetto responsabile, non ha senso considerarla derivata: si tratta di una reciproca implicazione originaria.

Anche nell'articolo del 1988, *Socialità e Denaro*, benché sia passato molto tempo, Levinas continua ad affrontare la questione economica in modo molto simile²⁷¹: egli collega esplicitamente la questione economica a quella della socialità, al rapporto io-totalità, al terzo e alla giustizia. L'autore ribadisce i caratteri principali del denaro: la capacità di mediare lo scambio, l'aprire a un virtuale possesso di ogni cosa, e, ancora, la capacità «paradossale» di far accedere l'unico alla generalità, senza annullare il suo statuto, garantito dall'originarietà dell'incontro con l'altro uomo:

Dans l'argent ne peut jamais s'oublier cette proximité interhumaine, transcendance et sociabilité qui déjà la traverse, d'unique à unique, d'étranger à étranger, la *trans-action* dont tout l'argent procède, que tout l'argent ranime.²⁷²

Ciò che ci sembra più interessante è qui questo riferimento che, ancora una volta, accosta il tema della giustizia al tema della misura. Un tema, certamente, classico, ma di cui Levinas usufruisce sottoponendolo (attraverso una strategia tipica del suo argomentare) a una tensione che porta il concetto sino al suo limite, facendogli toccare il suo contrario. Se In *Totalità e Infinito* il denaro era preso in esame nel suo anonimato, quindi con una sfumatura negativa, qui tale anonimato è definito piuttosto come «homogénéité paradoxale»²⁷³. Questo passaggio dall'anonimato all'omogeneità paradossale è interessante, poiché ci mostra come le idee di generalizzazione, di paragone, di equiparazione e di comparazione, se affrontate nell'ottica del paradosso, possono sfuggire all'impersonalità della totalizzazione e essere espressione di giustizia. La misura è sempre una necessità di dar conto di una dismisura, attraverso quel movimento che nell'equiparazione mantiene la differenza, movimento di giustizia, che ancora una volta Levinas definisce «comparare gli incomparabili»: «mais *comparer les incomparables*, c'est là, sans doute, aborder les personnes en tournant à la totalité des hommes dans ordre économique où leurs actes se mesurent dans l'homogénéité qui tient à l'argent [...]»²⁷⁴.

²⁷¹ Ernst Wolff, nel suo lavoro sul linguaggio politico nella filosofia levinasiana, analizza questi due articoli in relazione tra loro. Egli mette in luce non solo la continuità, ma soprattutto l'ancor più netta affermazione di queste tematiche in *Socialità e Denaro* rispetto al saggio del 1954: «Ce qui est frappant ici c'est la franchise: les questions sceptiques avec lesquelles le premier essai c'est achevé se sont changées en affirmation catégorique que, étant donné que la justice tire finalement ses ressources de l'extérieur, l'économie, l'argent est au milieu, un moyen de reprendre une justice de législation» E. Wolff, *De l'éthique à la justice. Language et politique dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Springer, Netherlands 2007, p. 171.

²⁷² E. Levinas, *Socialité et Argent*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 1988, 50. 3, p.416 (da qui SA).

²⁷³ Ivi, p.420.

²⁷⁴ Ivi, p.421 cn.

Una centralità, quindi, della questione economica, inaspettata, come lui stesso sottolinea: «È certo assai sconvolgente vedere nella quantificazione²⁷⁵ dell'uomo una delle condizioni essenziali della giustizia. Ma è possibile concepire una giustizia senza quantità e senza riparazione?»²⁷⁶. Anche in *Difficile Libertà*, in un testo in cui analizza la famosa legge del taglione indicata in Lev, 20-24, secondo Levinas essa non deve essere interpretata letteralmente, ma nasconde piuttosto, come i talmudisti hanno indicato, un significato pecuniario. Proprio per questo essa ricerca soltanto la giustizia come riparazione: «state tranquilli: il principio- apparentemente così crudele- enunciato dalla Bibbia cerca solo giustizia. Si inserisce in un ordine sociale in cui nessuna sanzione, per leggera che sia, viene comminata al di fuori di una sentenza giuridica»²⁷⁷. La grande conquista apportata da tale legge sta nell'affermare il principio di proporzionalità, la possibilità di far corrispondere la punizione al danno uscendo dalle logiche vendicative²⁷⁸. Il risarcimento infatti arresta la violenza, attraverso la trasformazione in contesa civile dell'offesa mortale. Rimane tuttavia un problema, che impedisce di vedere in questa legge da sola una realizzazione effettiva della giustizia: l'ineguaglianza economica rende impari il peso della pena, così che i ricchi avranno un minor danno per il medesimo crimine commesso. È necessaria, come ancora una volta Levinas ci tiene a precisare, l'ispirazione etica di ognuno, che possa riequilibrare la bilancia, che possa, nella sua gratuità, colmare quel divario e rendere possibile una vera giustizia.

Quindi, da un lato attenzione all'aspetto economico come possibilità di riparazione; dall'altro l'efficacia di questo tipo di risarcimento può avvenire solo in condizioni di equilibrio sociale, solo in un ordine in cui la disparità tra ricchi e poveri non ci sia o non sia così ampia. Sebbene si possa cogliere questo sottotesto, l'attenzione è posta sul carattere riparatorio del denaro, e le possibili ineguaglianze di fondo sembrano essere fatalisticamente constatate, cercando attraverso la responsabilità individuale di superarle. Non c'è dunque una particolare attenzione posta sulla possibilità di cambiare tale situazione. Come recrimina Serge Latouche in generale alla filosofia «continentale», ma con specifica menzione a Levinas, «[questi filosofi] ritengono che l'economia di mercato o capitalistica sia per eccellenza il luogo dell'ingiustizia», ma benché riscontrino tale situazione «si guardano bene dal dirci come uscire dalla flagrante ingiustizia economica, come sfuggire da questa schiacciante 'banalizzazione del male'»²⁷⁹. La situazione materiale di ineguaglianza, di disparità, è valutata nel suo essere riparata, non cambiata. O, meglio, tale cambiamento è affidato al singolo, alla sua responsabilità, alla sua possibilità di togliere il pane dalla propria bocca e il mantello dalle sue spalle. Una impostazione, per così dire, assistenzialistica. Lo Stato, come abbiamo visto poc'anzi, è, sì, guidato dall'etica, nella sua espressione tramite i diritti umani e quindi si presuppone che anch'esso abbia una vocazione sociale, ma non abbiamo una netta presa di posizione sull'aspetto economico, un chiarimento per quanto riguarda tale tema. L'idea di uguaglianza

²⁷⁵ Sostituiamo qui «qualificazione» con «quantificazione», in quanto probabile errore di stampa.

²⁷⁶ EN, p.67.

²⁷⁷ DL, p.186.

²⁷⁸ Tale interpretazione della *lex talionis* è condivisa, tra i vari, da Stefano Levi della Torre, il quale afferma, in un interessante saggio sul tema, che «il taglione istituisce un limite alla punizione, una corrispondenza fissa, oggettiva e non soggettiva tra l'offesa e la sua punizione» S. Levi Della Torre, *Zone di turbolenza. Intrecci, somiglianze, conflitti*, Feltrinelli, Milano 2003, p.188.

²⁷⁹ S. Latouche, *Giustizia senza limiti. La sfida dell'etica a un'economia mondializzata*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp.18-19. In questo testo, in cui l'autore riflette su una possibilità di ridisegnare i rapporti tra etica ed economia, non stupisce di vedere, come esergo all'introduzione, proprio una frase tratta dall'articolo levinasiano *L'Io e la Totalità*.

è considerata nell'ambito dell'unicità umana, nella fraternità che, figli di uno stesso padre, ci rende uguali nella nostra infinita responsabilità che ci lega agli altri, ma tale uguaglianza non garantisce un'uguaglianza effettiva, materiale. Tali considerazioni mettono in luce in modo piuttosto evidente come quello di Levinas non sia un pensiero propriamente politico. Così come, infatti, non c'è una considerazione a favore, allo stesso modo non vi è nemmeno una considerazione contraria all'uguaglianza economica. C'è, sì, riferimento alla giustizia economica, ma tale giustizia sembra sorgere in relazione a una concreta ingiustizia, senza possibilità di prevenirla in modo sistematico. Il che non significa una totale insensibilità alla questione dell'ingiustizia economica. Le dichiarazioni di Levinas per quanto riguarda il tema della rivoluzione, in una sua lezione intitolata appunto *Giudaismo e rivoluzione*, mostrano chiaramente quanto Levinas abbia ben chiari i pericoli relativi al denaro:

Occorre definire la rivoluzione mediante il suo contenuto, i suoi valori: c'è rivoluzione là dove si libera l'uomo, cioè dove lo si sottrae al determinismo economico. Affermare che su quanto appartiene alla persona non si mercanteggia, non è ammessa contraddizione, è affermare l'essenziale della rivoluzione²⁸⁰.

La rivoluzione, ci dice Levinas, non è soltanto legata all'immediatezza e in un certo senso alla violenza dei risultati che mira a raggiungere; tutt'altro. Essa deve essere una rivoluzione «paziente», che compia un incessante lavoro di tutela dell'unicità umana, salvaguardando l'uomo dal suo appiattimento e dalla sua mercificazione. Tuttavia, a ben vedere, anche qui non si pone l'attenzione all'ineguaglianza e la rivoluzione non agisce sul terreno dell'economico ma su quello dell'etico, contro la reificazione della persona tramite il denaro per affermare la sua unicità, non contro l'ingiustizia economica per raggiungere l'uguaglianza. Anche il discorso sul denaro, quindi, si svolge su un terreno etico, riferito alla relazione di responsabilità in cui l'uguaglianza ha un senso extra-economico.

Denaro come mediazione sociale, come possibilità di risarcimento e riconciliazione senza vendetta, strumento per raggiungere una giustizia riparativa, che quantifica ciò che per qualità è differente: il modo in cui Levinas analizza il tema del denaro può dirsi complessivamente positivo e ciò giustifica il suo esplicito collegamento alla giustizia. Questa positività non può però prescindere da una dimensione ulteriore, donativa ed esorbitante, che l'autore spesso definisce attraverso la nozione di «liturgia»:

L'opera, in quanto orientamento assoluto verso l'Altro, è dunque come una giovinezza radicale dello slancio generoso. Potremmo definirne il concetto con un termine greco che, nel suo primitivo significato, indica l'esercizio di un ufficio che non solo è completamente gratuito, ma richiede da parte di chi lo esercita un impegno di capitali in perdita: liturgia.²⁸¹

Il termine trova spazio soprattutto in ambito religioso, in cui rimanda alle pratiche e alle funzioni di culto, ma esso è principalmente assunto da Levinas nel suo senso etimologico di origine greca, ossia come servizio pubblico obbligatorio rivolto alla comunità da parte dei cittadini più facoltosi che prevedeva il dispendio di ingenti somme di denaro. C'è quindi una valutazione positiva del denaro soprattutto se visto come luogo di mediazione e di possibilità di riequilibrare, ma questa positività è subordinata a un ordine più alto, oblativo, che consiste nell'obbligo del dare all'Altro senza alcun guadagno né reciprocità.

²⁸⁰ E. Levinas, *Dal Sacro al Santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Città Nuova, Roma 1985, p.213.

²⁸¹ HAH, p.65.

3. *Difficile universalità*

In un suo recente libro, Silvano Petrosino rintraccia al fondo del pensiero di Levinas «una doppia fonte, o due sorgenti vive, o forse meglio due diversi tipi di sapienza»²⁸²: come è facilmente immaginabile tali sorgenti sono quella ebraica e quella greca²⁸³. In effetti, per riprendere un titolo di un suo intervento del 1986, tutto quello che troviamo all'interno del discorso levinasiano può essere ricondotto a «la Bibbia e i Greci»²⁸⁴ e può essere letto come il costante tentativo di unire le due fonti. Ci si potrebbe spingere oltre in questa metafora acquatica: le due fonti, nel pensiero del filosofo lituano, alimentano un unico corso d'acqua, ma tale unione non neutralizza le due correnti avverse, che nel loro scontrarsi formano increspature irregolari e mulinelli, piene improvvisate alternate a momenti di calma piatta. Al fondo del pensiero levinasiano, sta, insomma, fuor di metafora, il tentativo di unire il messaggio ebraico al logos greco, la sapienza delle Sacre Scritture a quella filosofica, e questo tentativo non è esente da difficoltà, che spesso portano al prevalere dell'una o dell'altra o alla contraddizione, perlomeno apparente. Lo sforzo di Levinas è infatti dettato dall'esigenza di conciliare su un piano filosofico una prospettiva religiosa, che è poi la sua prospettiva, quella ebraica, che si serve di categorie e risponde a problematiche che esulano dall'orizzonte greco, ma che necessitano di una loro introduzione in quell'ambito per favorirne l'arricchimento. A ben vedere, non è forse corretto parlare semplicemente di «influenza» o «fonte» ebraica: la filosofia levinasiana, come la sua vita²⁸⁵, è completamente permeata di ebraismo²⁸⁶. Lo stesso

²⁸² S. Petrosino, *Levinas. Le due sapienze*, Feltrinelli, Milano 2016, p.10. L'autore aggiunge, a queste due principali fonti, una terza, la letteratura, «una sorta di *terza radice* che, intrecciandosi con la radice biblica e quella filosofica [...] alimenta costantemente e profondamente la riflessione del filosofo» Ivi, p.60.

²⁸³ Da notare che lo stesso Levinas, in uno scritto del 1959, definisce l'ebraismo proprio per mezzo dell'immagine della sorgente: «Vita a margine estremo della vita: religione! Re, patriarchi, profeti, guerrieri, contadini, costruttori: antenati o contemporanei che vivono esistenze innumerevoli dentro una vita che non è ancora divisa o che ha già unificato tutto, sgorgando come una *sorgente*, come la Sorgente. Sorgente che sgorga dento di noi, come se il bastone di Mosè avesse colpito il nostro essere di pietra. Bellezza della provenienza da questo mondo, della discendenza- come figli- di quest'uomo, in linea retta, senza ricorrere alla mediazione di nessuno. Che bello essere ebreo!» DL, pp.47-48 cn.

²⁸⁴ HN, pp.153-56.

²⁸⁵ Nato in Lituania, in un ambiente culturalmente stimolante in cui si trovano a convivere varie correnti dell'ebraismo, riceve sin dall'infanzia una educazione basata sullo studio della Torah, prima grazie a un precettore privato, in seguito frequentando un liceo ebraico. L'attività in ambito culturale ebraico continua anche in seguito, testimoniata negli anni Trenta dai suoi articoli scritti per la rivista *Paix et Droit*, giornale ufficiale dell'Alliance Israélite Universelle. Il periodo della guerra e della prigionia, come si evince dalle dense pagine dei suoi quaderni, fa esplodere questa convergenza, filosofica e religiosa, in tutta la sua intensità. In seguito alla guerra è nominato direttore della Scuola Normale Israelita Orientale e unisce a tale carica un costante impegno per la ricostruzione culturale e spirituale dell'ebraismo, organizzando ogni anno i Colloqui degli intellettuali ebrei di lingua francese. In questi stessi anni avviene uno degli incontri fondamentali per la vita del nostro autore, quello col talmudista Chouchani, figura a metà tra la realtà e la leggenda, di cui Levinas frequenta per anni i corsi di ermeneutica talmudica. Sulla figura di Chouchani si veda S. Malka, *Monsieur Chouchani. L'enigma di un maestro del XX secolo*, Morcelliana, Brescia 2017. Per uno sguardo più approfondito riguardo alla vita del nostro autore e su come essa sia stata vissuta nella traccia dell'ebraismo rimandiamo in particolare a Id., *Emmanuel Levinas*, cit.

²⁸⁶ Parlare di «ebraismo» in senso generale è riduttivo e fuorviante, e soprattutto quanto tale termine è associato a Levinas: «È da dire» ci dice giustamente Mura «che l'ebraismo di Levinas non è l'ebraismo *tout court*, né tanto meno l'espressione autentica di un messaggio biblico. Non esiste di fatto una ortodossia in questo senso nella unità della tradizione ebraica [...]». G. Mura, *Emmanuel Levinas*.

principio con cui spesso si riassume il pensiero levinasiano, ovvero «etica come filosofia prima», trova un suo corrispettivo proprio negli insegnamenti ebraici. In generale tutta la Torah è costellata da affermazioni di tale priorità etica, mettendo in secondo piano il carattere teoretico e dogmatico rispetto a quello pratico. Basti citare, tra gli altri, il famoso passo di Es 24,7, «faremo e ascolteremo»: questa sorprendente inversione logica, per cui l'ascolto e la comprensione vengono precedute dall'azione, oltre a definire il carattere eteronomo del pensiero ebraico e la subordinazione della libertà al comandamento, si pone in evidenza proprio il primato della prassi, sulla comprensione e sulla verità, l'urgenza di risposta e quindi la centralità della responsabilità. Tale prospettiva non ha come scopo quello di promuovere una forma di irrazionalismo o di cieca ubbidienza, bensì di mostrare una nuova forma di sapienza che pone l'altro al centro della sua attenzione:

Il sì del 'faremo' non costituisce l'impegno proprio d'un fare in quanto fare, di non so che mirabile prassi anteriore al pensiero, una prassi la cui cecità, quando pur fosse cieca di fiducia, porterebbe alla catastrofe. È, al contrario, una lucidità non meno accorta del dubbio, ma impegnata come il *fare* [...]; lucidità senza tentennamenti, non preceduta da un sapere-ipotesi, da un'idea, da un sapere-prova. Un sapere, il cui messaggero è, al tempo stesso, il messaggio.²⁸⁷

Se, quindi, finora ci siamo dedicati in modo esclusivo alle categorie filosofiche levinasiane, si è reso ora necessario completare il quadro considerandone più specificamente la radice ebraica. È necessario precisare che nel fare questo non usciremo dal solco filosofico per entrare in uno «confessionale»²⁸⁸. Lo stesso ebraismo, nella riflessione levinasiana, diventa una categoria filosofica²⁸⁹, e proprio questa operazione lo annovera tra i principali esponenti di quello che è stato definito il «pensiero ebraico del Novecento»²⁹⁰. Come dice Ferretti

Ermeneutica e separazione, Città Nuova, Roma, 1982, p.127. La religione ebraica più di altre infatti non pone al centro la questione dogmatica, e ciò fa sì che si possano rintracciare innumerevoli correnti. Sarebbe quindi necessario uno studio riguardo al tipo di ebraismo levinasiano, ma tale approfondimento, seppur importante, esula dagli intenti del nostro lavoro. Continueremo quindi a parlare genericamente di «ebraismo», ma facendo ciò si tenga presente che, a grandi linee, che Levinas interpreta l'ebraismo come «una religione per adulti» (DL, p.27), un ebraismo molto «austero», incentrato sullo studio e alla lettura della Bibbia in correlazione al Talmud; assai lontano da forme di misticismo quali quello chassidico e anche cabalistico. Per un approfondimento sul tema si veda il testo di Azzolino Chiappini, che ricostruisce in modo completo il rapporto di Levinas all'ebraismo, con attenzione particolare alla sua attività di lettore talmudico: A. Chiappini, *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Levinas lettore del Talmud*, Giuntina, Firenze 1999.

²⁸⁷ QLT, p.93. Tutta la lezione seconda delle *Quattro letture* talmudiche è dedicata all'analisi di questa espressione paradossale che esprime in modo sorprendente la logica rovesciata, o meglio, il superamento stesso della logica occidentale da parte del pensiero ebraico.

²⁸⁸ Sebbene infatti l'elemento religioso e quello filosofico risultano indissolubilmente uniti, ciò non implica una confusione potremmo dire a livello disciplinare tra filosofia e teologia. Levinas dedica un grande spazio della sua riflessione anche a lezioni e commenti talmudici, i quali seguono l'andamento del suo pensiero filosofico, ma tali testi, così come le due discipline, vengono tenute separate, anche da un punto di vista editoriale. Egli infatti affiderà a Nijhoff i testi filosofici e a Les éditions Minité le letture talmudiche.

²⁸⁹ In una pagina dei suoi quaderni scritti in prigionia troviamo scritto: «Partire dal *Dasein* o partire dal G.» e ancora «G. come categoria» (Op.I, p.86), in cui, certamente, «G» costituisce l'abbreviazione di «giudaismo».

²⁹⁰ Una disamina di questi pensatori ci è offerta da un libro di I. Kajon, *Il pensiero ebraico del Novecento. Un'introuzione*, Donzelli, Roma 2002. Più recentemente, con un taglio più problematizzante, un testo, curato da A. Fabris, *Il pensiero ebraico nel Novecento*, Carrocci, Roma 2015, si interroga su che cosa si debba intendere per «pensiero ebraico», se si possa parlare

[...] la Bibbia e l'insieme della tradizione ebraica che la commenta, non viene considerata da Levinas come un insieme di affermazioni dogmatiche, indiscutibili perché rivelate direttamente da Dio, da cui trarre conseguenze filosofiche, quanto piuttosto come l'apertura di un orizzonte di senso da 'riscattare' fenomenologicamente con il rimando all'esperienza umana universale, risalendo alle intenzioni, spesso nascoste, che stanno all'origine dei propri pensieri e delle proprie azioni.²⁹¹

Quindi, se tutto il pensiero di Levinas è intriso di ebraismo, o meglio, è egli stesso espressione dell'ebraismo, si può ben comprendere che la stessa idea a cui ci stiamo dedicando, quella di giustizia, trovi la sua principale influenza proprio in contesto ebraico.

Partiamo, dunque, prendendo in considerazione l'aspetto terminologico. Ciò che noi chiamiamo «giustizia» si trova indicato attraverso diversi termini. Tra questi i principali derivano dalla radice *zdq*, *zedaqà*, sostantivo femminile «giustizia», e *zedeq* «ciò che è giusto». Tale radice ricorre ben 253 volte nella Bibbia²⁹², con utilizzi e sfumature di significato che rendono difficile una definizione positiva e univoca. Essa può infatti indicare la relazione di fedeltà a Dio, ma anche il comportamento secondo norma, l'equilibrio universale, e, ancora, la salute del corpo²⁹³. Anche per quanto riguarda il termine *zedaqà* tale difficoltà si ripresenta, poiché essa non si limita ad indicare un valore, uno specifico aspetto etico, politico, o sociale della vita, bensì si rivela piuttosto un meta-valore che sotto di sé abbraccia numerosi concetti che vanno a comporre quello di giustizia. Malgrado queste difficoltà e proprio tramite esse possiamo rintracciare i tratti fondamentali della giustizia in alcuni aspetti. Innanzitutto il suo significato *etico*: tale peculiarità può essere meglio compresa se si pone in rapporto la *zedaqà* a un altro termine, *mishpat*, il quale rimanda specificamente alla sfera del diritto. I due termini, nelle Scritture, formano spesso una diade, che attesta la loro vicinanza e il loro profondo legame, ma contemporaneamente anche la loro differenza. Sebbene infatti anche in contesto ebraico la giustizia sia legata al rispetto della legge, *mishpat*, essa non si limita a ciò, essa si estende su un terreno etico, che comprende atteggiamenti quali misericordia, perdono, e, in generale, responsabilità per l'altro uomo:

La *tzedaqà* è più ampia della *mishpat*, e perciò ne è la base. Prima ancora della pena, previene il reato, cercando di eliminare l'ingiustizia che precede ogni giudizio e ogni verdetto e sta nella sproporzione, nello squilibrio, nella condivisione iniqua. Altrimenti il diritto sarebbe ingiusto.²⁹⁴

Massimo Giuliani, in un suo interessante saggio, proprio commentando l'idea levinasiana di «giustizia» espressa in *Altrimenti che essere*, sottolinea come tale idea affondi le sue radici

correttamente di tale specificità e quali pensatori dovrebbero essere posti sotto questa categoria. Sebbene la questione possa considerarsi aperta, ciò che è significativo che in entrambe queste dedicate al pensiero ebraico del Novecento la filosofia di Emmanuel Levinas occupi un posto centrale e questo autore venga portato come uno dei massimi rappresentanti di tale prospettiva filosofica.

²⁹¹ G. Ferretti, *Emmanuel Levinas*, in A. Fabris, *Il pensiero ebraico nel Novecento*, cit., p.225.

²⁹² Per quanto riguarda le indicazioni riguardo alla presenza di tale termine nell'Antico Testamento ci riferiamo al Dizionario di E. Jenni, C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Moferrato 1982, pp. 456-477. Per uno studio più ampio ma che esula dall'interesse specifico di queste pagine, concernente anche il lessico del Nuovo Testamento, si veda anche G. Kittel, G. Friederich, *Theological Dictionary of the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Devon 1985.

²⁹³ Tali differenze si riscontrano in base ai libri della Bibbia in cui tale radice ricorre (E. Jenni, C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, cit., p.457).

²⁹⁴ D. Di Cesare, *La giustizia deve essere di questo mondo*, Campo dei Fiori, Roma 2012, p.48.

nell'ebraico *Mishpat u-zedaqà*, e si costituisca proprio come una da questa tensione di giustizia e diritto: «Io credo che ci troviamo qui al cuore della tensione che si avverte non più tra etica (o amore) e giustizia ma più precisamente dentro l'idea stessa di giustizia, tra due concetti/nomi di giustizia che in ebraico suonano come *zedeq* (*zedaqà*) e *mishpat*»²⁹⁵.

Quindi la giustizia, superando il semplice diritto e nel fare questo comprendendo sotto di sé elementi che siamo abituati ad associare ad altri ambiti della vita morale, nel contempo si differenzia internamente ma deborda la sua stessa definizione in direzione esterna a se stessa. Come dice in modo chiaro Paolo De Benedetti

[...] *Zedaqà* che è giustizia ma non è solo giustizia. Infatti la *zedaqà* implica sia il *din* [...] cioè il rendere giustizia a tutto, sia una sfumatura di amore, compassione, carità, che manca alla parola italiana 'giustizia' legata allo spirito del diritto romano. Il rapporto di *zedaqà* è la stessa cosa che il rapporto con il prossimo.²⁹⁶

La tradizione Occidentale, che dalla cultura romana sino alle riflessioni di John Rawls pensa un'ideale di giusto strettamente connesso al diritto e alla norma, pone in secondo piano l'elemento etico proprio della giustizia, centrale invece nella tradizione ebraica. Non si tratta di eliminare o sminuire l'elemento normativo, ma di integrarlo, o, meglio, fondarlo su un piano etico. In un antico detto rabbinico si dice: «Il mondo poggia su tre cose: sulla Torah, sull'*avodah* e sul *gelimut hasadim*» (*Priqé Avot* I,2). I primi due elementi rimandano alla norma (la Torah) e al culto ritualizzato attraverso i precetti halakici (*avodah*), mentre la terza espressione, *gelimut hasadim*, rimanda a quei gesti di disinteressata carità che devono necessariamente integrare i primi due aspetti. Michael Fishbane ci fornisce una chiara descrizione di tale concetto:

Gemilut hasadim is something radically different [from Torah and *avodah*]. It denotes gratuitous kindness (*hesed*); unrequited care; and supererogatory acts. For the sages, such deeds were typified by clothing the poor; providing a dowry for indigent women; and burying the dead. The common core is that these actions express pure giving—works that cannot be repaid. In a characteristic manner, such and other eleemosynary behaviors were gradually grouped under categories of charity, and were thereby integrated with social duties and *nomos* in the fullest sense. But they are not. They are anomic, and reflect an anarchic spirituality. One notices a person in radical need, and gives. Such behaviors therefore serve as paradigms for gratuitous care, in response to the claim that another person makes on the self. *Hesed* cuts deeper than *nomos*. It cannot be formalized or routinized; it is the deepest source of human beneficence. Indeed, *hesed* is the inner core of *nomos*; for without the reality of *hesed*, *nomos* would lose its soul. *Hesed* is the awareness of otherness, and one's connection to it; hence it is the heart of care. Without *hesed* we would have no world, only rules for protection; we would only have limits and limitations, not excess or self-sacrifice.²⁹⁷

Come abbiamo precedentemente mostrato per quanto riguarda Levinas, non tanto giustizia e etica, quanto piuttosto giustizia è etica. In questa prospettiva non ha quindi senso la contrapposizione tra «amore» e «giustizia», tra comandamento d'amore, sproporzione ed eccesso per eccellenza, e regola d'oro, promotrice di equità e misura²⁹⁸. È infatti la stessa idea

²⁹⁵ M. Giuliani, *L'incommensurabile misura della giustizia*, in D. Vinci, S. Zucal, *La parola giusta: linguaggio e comunicazione tra etica ed ermeneutica*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2008, p. 166.

²⁹⁶ P. De Benedetti, *Giustizia, solidarietà, globalità*, in «Annali di Studi Religiosi», 2004, 5, p.53.

²⁹⁷ M. Fishbane, *Sacred Attunement. A Jewish Theology*, University of Chicago Press, Chicago and London 2008, p.152.

²⁹⁸ Ricoeur riconduce la differenza tra amore e giustizia a una differenza principalmente di linguaggio: da un lato una «poetica» dell'amore, espressa ad esempio tramite la lode e l'esorbitante comandamento

di giustizia a conciliare queste due prospettive attraverso un lavoro di dialogo e messa in discussione, e Levinas integra questo aspetto della cultura ebraica nella sua filosofia in modo assai consapevole:

La giustizia resa all'altro mi dona con Dio una prossimità inltrepassabile. Essa è intima quanto la preghiera e la liturgia che, senza la giustizia, non sono niente. Dio non può ricevere nulla da mani che hanno commesso violenza. Il religioso è il giusto. *Giustizia* è il termine che il giudaismo preferisce ad altri termini maggiormente evocatori di sentimenti. Perché l'amore stesso domanda giustizia e la mia relazione con il prossimo non potrebbe rimanere esteriore ai rapporti che questo prossimo intrattiene con terzi. Il terzo è dunque mio prossimo. La legge rituale del giudaismo costituisce la severa disciplina che tende verso tale giustizia²⁹⁹

La ritualità ebraica stessa è rivolta a tale perseguimento della giusta azione attraverso la regolamentazione dell'unione tra carità e legge. Tale prospettiva trova una propria espressione anche nel sistema giudiziario, in cui alla pratica processuale si affianca il *rib*, ovvero la «controversia» privata, in cui le parti in causa si trovano alleate in un tentativo di riconciliazione. Non vi è una contrapposizione tra queste due procedure, bensì un comune obiettivo, ovvero il ristabilimento dell'equilibrio, e l'attenzione non tanto alla punizione del colpevole, ma alla sua riabilitazione e al risarcimento della vittima³⁰⁰, evitando di sfociare in una logica di vendetta in cui tale risarcimento consiste proprio nella punizione.

Lungi, quindi, dall'essere un'essenza, un principio che si incarna nella norma o nel comandamento in modo stabile, la giustizia si attua in questa pratica, si sviluppa come una dinamica in cui l'individuo si pone in relazione con l'altro uomo: proprio per questo la radice *zdq* si trova spesso costruita con preposizioni che ne esprimono il carattere relazionale, ad esempio in Gn 7,1 in cui Dio dice a Noè «Ti ho visto giusto dinanzi a me»³⁰¹. Tale relazione può essere con Dio, con la comunità o con il singolo³⁰², o meglio, la relazione è sempre con Dio, ma tale rapporto passa per quello interumano.

Alla classica immagine della bilancia, per indicare l'imparzialità e l'equità, si affianca, in contesto ebraico, l'immagine della *via di giustizia*, o meglio della pluralità di vie, per valorizzare proprio il carattere multiforme e performativo di tale idea, l'elemento dinamico di una giustizia che si fa, durante il quotidiano sforzo dell'uomo in cammino. L'incessante impegno che tale pratica richiede deve portare a una realizzazione della giustizia nel mondo, nel *qui e ora*, per raggiungere l'equilibrio originale voluto da Dio e che è compito dell'uomo

d'amore, e dall'altro una «prosa» della giustizia dipendente da regole formali, espressa tramite la proporzionalità della regola d'oro. P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 1990. Da notare che tale distinzione ha forse una sua ragione all'interno dell'ambito religioso cristiano, ma trova alcune difficoltà, come stiamo mostrando, in contesto ebraico. A tale considerazione di aggiunge poi il fatto che Ricoeur, nel suo riferirsi alla «giustizia» sta qui facendo riferimento alla riflessione di John Rawls, cosa che rende problematico un confronto sulla questione tra Levinas e Ricoeur. Per quanto riguarda la «regola d'oro» e il modo in cui è stata ripresa dal pensiero filosofico si veda C. Vigna, *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2015.

²⁹⁹ DL, p.35.

³⁰⁰ Paolo Bovati definisce come una «doppia via» della giustizia questa duplice risoluzione del conflitto, del *mishpat* e del *rib*: P. Bovati, *Le vie della giustizia secondo la Bibbia. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione*, EDB, Bologna 2014.

³⁰¹ P. Bovati, «Quando le fondamenta sono demolite, che cosa fa il giusto?» (*Sal 11,3*). *La giustizia in situazione di ingiustizia* in «Ricerche storico bibliche», 2002, 14, p.13.

³⁰² Johanthan Burnside ci fornisce una disamina interessante e completa di queste relazioni nella Bibbia, e di come esse vengano regolate attraverso la Legge: J. Burnside, *God, Justice and Society*, Oxford University Press, New York 2011.

ristabilire. Essa si sottrae alla completa attuazione, tanto che dal momento in cui sembra essere ottenuta essa già sfugge, ma ciò non toglie che debba sempre essere ricercata e *praticata*, nel suo avvicinamento seppur asintotico alla realizzazione completa³⁰³. La giustizia, quindi, *deve essere di questo mondo*. Proprio questo sembra il senso che Levinas dà, in relazione all'etica, alla giustizia. Se infatti la responsabilità infinita, nell'inquietudine della responsabilità nei confronti dell'altro uomo, si sviluppa in una dimensione diacronica e in un certo senso utopica³⁰⁴, soltanto con l'avvento del terzo e quindi con l'istanza di giustizia di passa da questa assenza di luogo proprio all'«essere-insieme-in-un-luogo».

Ci si può anche chiedere se la continuità stessa sarebbe comprensibile senza prossimità- approssimarsi, vicinanza, contatto- e se l'omogeneità di questo spazio sarebbe pensabile senza la significazione umana della giustizia contro ogni differenza e, di conseguenza, senza tutte le motivazioni della prossimità di cui la giustizia è il termine.³⁰⁵

La responsabilità, quindi, costituisce l'ispirazione necessaria della giustizia, la quale è lo sguardo rivolto verso tutti gli uomini in uno spazio omogeneo e in un tempo per tutti. È nella giustizia, infatti, che assume senso in modo completo l'idea di una responsabilità non solo per l'amico, non solo per il vicino, ma anche per il povero, la vedova e lo straniero. Ed è in questa prospettiva che assume senso, nel presente della convivenza l'idea stessa di pace e l'esortazione biblica in cui essa è contenuta: «Pace, pace al prossimo e al lontano!» (Is 57,19). In un certo senso la giustizia è il luogo stesso dell'etica, il suo spazio in una dimensione presente che ne permette, seppur nelle difficoltà proprie della concretezza, la realizzazione dell'ispirazione etica originaria.

Più volte, in queste pagine, abbiamo definito la giustizia levinasiana come «paradossale», per il fatto di muoversi sempre su un terreno di conciliazione di ciò che, almeno apparentemente, sembra escludersi: dire e disdire, comparare gli incomparabili. Tale elemento paradossale si ritrova anche nell'ebraismo, come quell'auto-trascendimento proprio della *zedaqà*. Sebbene, infatti, essa non trovi mai una piena realizzazione, ciò non deve condurre, secondo l'insegnamento ebraico, a una rinuncia, quanto a un superamento, ma più che un superamento *della* giustizia, oltre essa in direzione di una sfera più alta, quanto un superamento *nell'*idea stessa di giustizia. Nell'ultimo libro della Torah si legge un importante ammonimento: *zedeq, zedeq tirdof*, «la giustizia, la giustizia seguirai» (Dt, 16-18). Intorno al significato di tale ripetizione sono state proposte diverse ipotesi³⁰⁶: da un lato essa può indicare la differenza, prima considerata, tra *zedaqà* e *mishpat*, tra giustizia e diritto, ma essa può anche

³⁰³ Silvana Rabinovich, in un interessante saggio in cui analizza in modo interessante l'intersezione tra filosofia (fenomenologia) e ebraismo in Emmanuel Levinas, a proposito della giustizia sottolinea in modo chiaro proprio questo aspetto pratico della giustizia tipico della sensibilità ebraica: «[...] tandis que le latin s'approche davantage du sens discursif et formel, l'hébreu se réfère à la signification factuelle et matérielle de la justice»: S. Rabinovich, *La trace dans le palimpseste. Lectures de Levinas*, L'Harmattan, Paris 2003, p.87.

³⁰⁴ Sull'importanza della dimensione del non-luogo nel pensiero levinasiano si veda l'interessante articolo di J.-L. Chrétien, *Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, in D. Cohen-Levinas, B. Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Puf, Paris 2007, pp.121-137. Sempre sul carattere non localizzabile dell'intrigo umano rimandiamo a M. Abensour, *L'intrigo dell'umano*, cit.

³⁰⁵ AE, p.101.

³⁰⁶ Massimo Giuliani utilizza questa frase del Deuteronomio come titolo di un suo recente libro, in cui fornisce un'attenta analisi delle sue possibili interpretazioni e più in generale della giustizia ebraica nelle sue numerose sfaccettature: M. Giuliani, *La giustizia seguirai. Etica e halakà nel pensiero rabbinico*, Giuntina, Firenze 2016.

porre in luce l'immenso sforzo che il perseguimento che tale cammino di giustizia richiede. Esso, poi, ancor di più, esprime questo tentativo di trascendersi interno alla stessa *zedaqà*, per cui fare il bene, fare ciò che è giusto, vuol sempre dire andare oltre, ricercare una giustizia ancora più giusta, sino alle soglie della santità. Ancora più evidente, tale contenuto paradossale dell'idea di giustizia si coglie nel sostantivo con cui viene indicato l'uomo giusto, *zaddiq*: con questo termine infatti non si indica semplicemente un uomo che si comporta rettamente, secondo la legge, bensì esso richiama a un'eccezionalità che tende alla santità, all'uomo che persegue il bene in tutte le sue forme, andando oltre la semplice attenzione alla norma. Ciò ci insegna che è contenuto nell'idea stessa di giustizia e di uomo giusto un superamento di sé, un tentativo di andare oltre se stesso che si pone all'interno della giustizia, facendo di questa un concetto paradossale. Giusto è chi non guarda soltanto all'equità, ma chi nella generale uguaglianza e imparzialità richiesta dalla legge, ricerca e valorizza l'unicità del suo prossimo, e la tutela attraverso i gesti di quotidiana e concreta responsabilità, esercitando carità e perdono. Come far convivere nel giudizio il momento dell'imparzialità e quello del rispetto per l'unicità dell'altro uomo? Come conciliare uguaglianza e differenza? Un passo talmudico commentato da Catherine Chalièr ci mostra quanto questo problema appartenga alla spiritualità e alla cultura ebraica:

Une texte dit; 'qui ne tourne pas sa face vers les personnes et qui ne reçoit pas eds présents' (Deut, X, 17) et un autre: 'L'Éternel tournera sa face vers toi' (Num, VI, 26): le premier s'entend *avant* la sentence, le second *après* la sentence." [...] Des institutions justes ne peuvent consentir à une pitié indifférente au sort du tiers lésé, blessé ou assassiné. Pourtant il convient de regarder le visage *après* le jugement car, si le moment institutionnell se confond avec un absolu et s'y refuse, s'il ignore toute miséricorde et ne traite pas le coupable en personne unique, malgré son iniquité, la possibilité d'une tyrannie institutionnelle devient alors possible [...]. Cela signifie que celui qui subit sa peine ne doit pas être considéré comme déchu de son humanité mais, au contraire, appelé à la vivre.³⁰⁷

Senza rinunciare all'imparzialità e alla misura necessaria a ogni giudizio, ciò deve essere accompagnato dalla valorizzazione dell'unicità dell'uomo, superando quindi la semplice equità in direzione di una più alta forma di giustizia, che tiene conto del volto dell'altro. Dio giudica l'azione dell'uomo, lo punisce per il suo agire, ma dopo guarda il volto, lo riconosce, e esercita altre forme di giustizia, quali il perdono e la misericordia.

Un principio simile è rappresentato dall'espressione *lifnim mishurat hadin*, che significa «al di là della soglia della legge». Riguardo a questa formulazione Massimo Giuliani dice, giustamente, che «si potrebbe argomentare che tutta la filosofia di Levinas sia un'esplicitazione e un'espansione del principio rabbinico *lifnim mishurat hadin*, contenuto sia nelle scritture ebraiche sia nelle fonti, soprattutto aggadiche, del pensiero rabbinico»³⁰⁸. Echi di tale frase si sentono risuonare in numerosi passi levinasiani, tra i quali ricordiamo uno dei più famosi, contenuto nell'opera del 1961:

In realtà la giustizia non mi ingloba nell'equilibrio della sua universalità- la giustizia mi ingiunge di andare al di là della linea retta della giustizia, e niente può quindi segnare la fine di questo cammino; dietro la linea retta della legge si estende infinita e inesplorata la terra della bontà che esige tutte le risorse di una presenza singolare. Io

³⁰⁷ C. Chalièr, *Levinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993, pp.116-17.

³⁰⁸ M. Giuliani, *La giustizia seguirai*, cit., p.77.

sono dunque necessario alla giustizia come responsabilità al di là di ogni limite fissato da una legge oggettiva.³⁰⁹

Questa «liea retta», la *droiture*, che richiama esplicitamente il ruolo del diritto, rimane indicata dal termine «giustizia», proprio per mostrare che non si tratta di un'extraterritorialità, ma di una tendenza e di uno sforzo che richiede di andare oltre, ma non sfigura il principio stesso. L'«essenza» della giustizia, se mai se ne potesse trovare una, starebbe proprio in questa sua inoggettività, in una fuga dalla cristallizzazione, dal raggiungimento di un pieno compimento e di una piena definizione, come qualcosa che non è, ma che *si fa*, senza mai farsi del tutto:

Subordinazione di tutte le possibili relazioni tra Dio e l'uomo- redenzione, rivelazione, creazione- all'istituzione di una società in cui la giustizia, invece di rimanere un'aspirazione della pietà individuale, è talmente forte da potersi estendere a chiunque e realizzare.³¹⁰

Il carattere paradossale proprio della giustizia ebraica non si limita a questo suo trascendersi, bensì si esprime anche attraverso il rapporto, paradossale, tra universale e particolare. Problema che si estende alla relazione tra filosofia «greca» e ebraismo, tra Atene e Gerusalemme, tra universalità del *logos* e la particolarità dell'insegnamento biblico e che risulta centrale nella riflessione levinasiana. Egli cerca, più di altri pensatori ebrei, di tradurre o meglio di inventare un linguaggio che rimanga sia filosofico che ebraico e che permetta proprio di valorizzare i punti di forza di entrambe le tradizioni. Nella prospettiva ebraica da un lato abbiamo il legame tra religione e morale, il che rende tale proposta universale, ma dall'altro essa rimane sensibile alla particolarità, o meglio, all'unicità, espressa attraverso l'idea di elezione del popolo di Israele.

Anche in contesto ebraico tale esigenza di «comparare l'incomparabile», di mantenere un principio di equità e di generalità che non comprometta l'inestimabile unicità di ogni singolo, è ciò che caratterizza la giustizia:

Torah o insegnamento divino, ma parola profetica, essa si pronuncia nel giudaismo come saggezza del commento dei maestri in cui si rinnova e come giustizia delle leggi che sempre si controllano nell'amore in cui è impossibile dimenticare l'unicità di ognuno. *Difficile universalità*.³¹¹

Questo equilibrio instabile si produce tramite una ridefinizione di ciò che è universale, tramite quella «difficile universalità» che non si limita alla deduzione del particolare dall'incontrovertibile verità dell'universale, bensì tramite una costruzione, performativa, dell'universale attraverso gli insegnamenti singoli, particolari, che la Torah e il Talmud forniscono. Non si contrappone ad un metodo, per così dire, «ipotetico-deduttivo», un altro «induttivo» che dall'empirico risale ad una generalità ricavata. Si tratta piuttosto di una compenetrazione dei due piani. Gli insegnamenti rabbinici raccolti nel Talmud, l'interesse per i casi particolari, al limite del cavilloso, non si iscrivono nel caso generale semplicemente per confermarlo o per mostrarne un'eccezione; essi, piuttosto, retroagiscono nella definizione dell'universale: «la particolarità non compromette, bensì promuove l'universalismo»³¹². Non

³⁰⁹ TI, p.251.

³¹⁰ DL, p.38.

³¹¹ HN, p.129.

³¹² DL, p.30.

è più possibile pensare un'universalità platonica che pone il suo dominio separato dal particolare, dal contingente: l'universalità si fa attraverso la particolarità. La legge stessa, espressa nella casuistica talmudica, non si limita all'applicazione, ma forma attraverso questo stesso caso particolare una delle declinazioni in cui l'universale può farsi, tutelandolo dal suo irrigidirsi in un'essenza sterile e distaccata dalla realtà concreta:

La grande forza della casuistica del *Talmud* consiste nell'essere la disciplina speciale che cerca nel particolare il momento preciso nel quale il principio generale corre il pericolo di trasformarsi nel proprio contrario, e che sorveglia il generale a partire dal particolare. Questo ci preserva dall'ideologia. L'ideologia è la generosità e la chiarezza del principio che non hanno tenuto conto dell'inversione che spia questo principio generale quando viene applicato [...]. Ecco perché l'adesione alla legge particolare è una dimensione irriducibile a ogni atto di fedeltà [...]³¹³

Attraverso un continuo interrogare la Legge, l'ebraismo la fonda in modo nuovo e vivo, partecipando attivamente al processo di realizzazione e facendo sopravvivere la particolarità come articolazione della generalità. Nessuna eccezione, o, meglio, niente che non sia eccezionale, un'universalità composta di una pluralità di eccezioni, senza esserne la somma o la media, ma l'espressione di ognuna di esse. Né differenza, quindi, intesa come impossibilità di rimandare a una comunanza, né indifferenza, come impossibilità di mantenere una specificità in tale unione, ma *non-indifferenza*, legame paradossale che salvaguarda e realizza la giustizia nella relazione con l'altro uomo:

L'intuizione fondamentale della moralità consiste forse nel percepire che io sono *uguale* agli altri, e in un senso molto preciso: io mi vedo *obbligato* dallo sguardo d'altri e di conseguenza sono infinitamente più esigente verso me stesso che verso gli altri. 'Più sono giusto e più sono severamente giudicato' recita un testo talmudico. Allora non esiste coscienza morale che non sia coscienza di questa posizione eccezionale, che non sia coscienza dell'elezione. La reciprocità è una struttura fondata sull'ineguaglianza originaria. Perché l'uguaglianza possa entrare nel mondo è necessario che gli esseri umani possano esigere da loro stessi più di quanto esigano dagli altri [...]³¹⁴

È proprio questo uno dei più grandi doni che il giudaismo offre alla filosofia e alla cultura occidentale, un dono che apre la via della verità in tutte le sue potenzialità, riallacciandola alla sua ispirazione etica, e dischiudendo nuove vie per la giustizia nel mondo:

Linguaggio che intende tradurre- sempre di nuovo- la Bibbia stessa e che, nella giustizia che consente di instaurare, non potrebbe mai offuscare l'unicità d'altri, né la misericordia che questa invoca- nel cuore del soggetto- né la responsabilità per altri che fa solo aprire bocca in risposta alla parola di Dio nel volto dell'altro uomo. Ricordo della Bibbia e della giustizia che essa porta. E ciò significa concretamente, in Europa, l'incessante esigenza di giustizia sempre più giusta, più fedele al suo imperativo originale nel volto d'altri.³¹⁵

³¹³ ADV, p.152. Leggiamo parole simili in un'intervista per *Cité* del 1987: «[...] il Talmud non si attiene mai al concetto, che pure lo interessa. Quando utilizza i concetti non dimentica mai l'esempio da cui il concetto è tratto. 'Ecco la legge- essa è del tutto buona, ma che succederà se...'. Questo 'che succederà se...' è un caso particolare. La discussione non lo abbandona mai e spesso il concetto è rovesciato e rivela un significato totalmente diverso da quello che 'faceva finta' all'inizio» (EN, p.254).

³¹⁴ DL, p.39.

³¹⁵ HN, p.155.

Anche nella trattazione del tema dei diritti umani è evidente in Levinas una forte ispirazione ebraica³¹⁶. Sebbene infatti non ci sia, nella Torah e nel Talmud, un corrispettivo terminologico che possa indicare il concetto di «diritti umani»³¹⁷, tuttavia ciò non toglie che si possa rintracciare nella cultura ebraica una sensibilità a quelle questioni che il diritto ha indicato in epoca contemporanea sotto tale categoria³¹⁸. Come Levinas sottolinea, la cultura Occidentale condivide o, meglio, è debitrice di tali insegnamenti al giudaismo, la cui ispirazione originaria, ovvero la responsabilità per il volto d'altri, può ben accordarsi con lo sviluppo giuridico che dalla Rivoluzione Francese in poi ha avuto questo concetto. Esso, però, come nel caso di Levinas, non si fonda su un'idea di soggettività indipendente, autonoma e autocentrata, bensì su di un soggetto eteronomo, che si costituisce nella sua relazione con l'altro. Altro è principalmente Dio, la fonte del comandamento al quale l'uomo risponde, ma tale comando si riverbera sul piano sociale e comunitario, e quindi regolando il rapporto tra gli uomini. Prioritario, quindi, rispetto al concetto di «diritto», anche, e soprattutto, l'obbligo. La *Halachà*, in particolare, è un insieme di leggi e precetti che si fondano sui doveri più che sui diritti: ciò che rende l'uomo tale è il suo impegno verso Dio e verso il prossimo. Questa impostazione che quindi si fonda sul dovere, a parere di alcuni studiosi³¹⁹, invece di costituire un elemento di distanza e di differenza sostanziale rispetto alla dottrina dei diritti umani, ne costituirebbe il la sua miglior espressione. Ad esempio, come sottolinea Asher Maoz³²⁰, nel contesto ebraico non esistono riferimenti al «diritto alla vita», ma ciò non implica che la vita non sia vista come un valore da tutelare. Tale tutela, però, non passa per la proclamazione di un diritto, ma per l'obbligazione dell'uomo nei confronti della vita dell'altro. A questo proposito in Lev, 19:16 si legge «Non andrai qua e là facendo il diffamatore fra il tuo popolo, né ti presenterai ad attestare il falso a danno della vita del tuo prossimo», e indicazioni simili si trovano in vari luoghi del Talmud. In particolare, nel trattato *Sanhedrin*, nel Talmud Babilonese, si legge che Dio credè inizialmente un solo uomo, Adamo, «per insegnarvi che chiunque distrugga una vita è considerato dalle Scritture come se avesse distrutto il mondo intero, e chiunque salvi una

³¹⁶ In un suo articolo Irene Kajon, analizzando la particolare concezione di diritti umani delineata da Martin Buber, André Neher e Emmanuel Levinas, riscontra proprio la comune influenza ebraica che li accomuna e che li differenzia dalla tradizione occidentale: «Tale orientamento si distingue nettamente da tutte le varie correnti che si sono affermate nella storia del pensiero politico europeo [...]. Si tratta di un orientamento specifico il quale mostra come alla base della politica vi sia un evento che potrebbe essere chiamato 'profezia' o 'patto' o 'rivelazione'» I. Kajon, *Al di là dei diritti umani e del loro fondamento filosofico: profezia e politica in Martin Buber, André Neher e Emmanuel Levinas*, in «La Cultura» 2002, 2, p.300.

³¹⁷ M. R. Konvitz, *Judaism and Human Rights*, Transaction Publisher, New Brunswick 2001, p.13.

³¹⁸ Oltre al sopra citato Konvitz, il cui lavoro apre la strada a studi giuridici di comparazione tra ebraismo e diritti umani, si veda anche l'interessante articolo di David Wermuth, che propone una ricostruzione storica di tali rapporti: D. Wermuth, *Human Rights in Jewish Law: Contemporary Juristic and Rabbinic Conceptions*, in «U. Pa. J. Int'l. L.» 2011, 32, pp.1101-1132.

³¹⁹ Per un'attenta analisi rispetto al rapporto tra ebraismo e diritti umani rimandiamo all'articolo Di Bianca Gardella Tedeschi, che illustra i differenti modi in cui tale rapporto è stato letto dagli interpreti e fornisce una ricca bibliografia a riguardo. In questo contesto ci interessa soltanto questo tipo di risposta, ovvero quella che vede nei doveri la base della dottrina dei diritti umani, poiché è quella che Levinas condivide (B. Gardella Tedeschi, *Ebraismo e diritti umani: una prospettiva dal diritto positivo*, in M. Di Marco, S. Ferrari, *Ebraismo e Cristianesimo nell'età dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2018, pp.85-96).

³²⁰ A. Maoz, *Can Judaism serve a Source of Human Rights*, in «Tel Aviv University Faculty Papers», 2005, 7, pp.677-721.

vita come se il mondo intero avesse salvato» (*Sanhedrin*, 4:5)³²¹. La vita, quindi, nell'ebraismo, non è un valore in sé, un diritto che il soggetto può rivendicare. La vita da difendere, la vita che si ha il dovere di salvaguardare, non è mai la *mia* vita: se quindi si vuole parlare di diritto in ambito ebraico, si deve parlare, come fa Levinas, di diritto *dell'altro uomo*. Tale struttura non si limita alla vita ma comprende tutti i diritti, come è espresso in modo molto chiaro da Robert Cover:

[...] it seems to me that the rhetoric of obligation speaks more sharply to me than that of rights. Of course, I believe that every child has a right to decent education and shelter, food and medical care; of course, I believe that refugees from political oppression have a right to a haven in a free land; of course, I believe that every person has a right to work in dignity and for a decent wage. I do believe and affirm the social contract that grounds those rights. But more to the point I also believe that I am commanded-that we are obligated-to realize those rights.³²²

Anche e, forse, soprattutto nel contesto dei diritti umani, la problematicità della questione dell'universale si fa sentire con grande vigore³²³: come pensare l'universalità dei diritti umani facendo riferimento all'ebraismo, nella particolarità della situazione di Israele e del suo popolo? La difficile universalità sembra qui trovarsi di fronte a un punto di arresto. Sebbene infatti la religione ebraica, come del resto le altre religioni monoteistiche, attraverso l'idea di creaturalità dell'essere umano condividano l'idea di diritto universale, tuttavia il riferimento alla differenza tra credente e non credente, e ancor di più all'idea di elezione, sembrano distanziarsi da questo tipo di discorso. La risposta che l'ebraismo fornisce per superare questa difficoltà, come abbiamo visto, passa per la ridefinizione dell'idea di universalità, non più come essenza, ma come dinamica di universalizzazione dell'unicità dell'atto etico, della particolarità del singolo. Levinas, da un lato, nella sua filosofia, sfugge a tale difficoltà estendendo l'idea di elezione e di unicità al pari di quella di uomo. Nel pensiero ebraico, però, questa estensione non si trova. Ciò che occorre è allora capire che cosa si intenda per elezione. Le risposte più chiare e incisive riguardo a questo tema ci vengono fornite da un testo del 1960, dal titolo *Pensiero ebraico e laicità*. Per quanto riguarda l'idea di elezione e in che modo debba essere interpretata, Levinas lo spiega in modo chiaro più volte: l'elezione del popolo ebraico, lungi dall'essere un privilegio, si rivela un accrescimento di responsabilità. Tale idea non ostacola, come potrebbe sembrare a una prima vista, l'universalità, bensì le dà un contenuto nuovo:

Il giudaismo ha apportato nel mondo non l'orgoglio dell'eccellenza nazionale (che avevano i greci nella loro contrapposizione ai barbari), ma *l'idea di una universalità che scaturisce dall'eccellenza, di una universalità di irraggiamento*. La funzione propria del giudaismo, la sua elezione religiosa, gli è sembrato che consistesse nelle sue responsabilità di élite, nel suo compito di operare nella prima e non nella

³²¹ Un detto rabbinico risalente al quindicesimo secolo dice: «se qualcuno vede un uomo affogare in un fiume, o venire attaccato da bestie feroci o banditi e pur essendo in grado di salvarlo non lo facesse, egli sarà dannato come se lo avesse ucciso lui stesso» *Sefer Issur Ve'heter*, 59:38.

³²² R. Cover, *Obligations: a Jewish Jurisprudence of Social Order*, in «Journal of Law and Religion», 1987, 5, 1, pp.73-74.

³²³ Riguardo al rapporto particolare-universale come problema centrale nel rapporto tra diritti umani e religione si veda A. Fabris, *L'universalità dei diritti umani tra ebraismo e cristianesimo*, in M. Di Marco, S. Ferrari, *Ebraismo e Cristianesimo nell'età dei diritti umani*, cit., pp.43-56.

undicesima ora. Il che è un privilegio temibile. [...] Il particolarismo giudaico non contraddice ma è condizione di una società universale.³²⁴

Levinas, tuttavia, è ben consapevole che il carattere di elezione del popolo ebraico, anche considerando tale concetto non come un privilegio ma come un surplus di doveri e di responsabilità, rappresenta un punto problematico rispetto all'universalità.

Bisogna che la prospettiva ebraica si colleghi a quella dell'umanità intera, a prescindere dalla religione. Egli riconosce nel diritto noachide, insieme di precetti pratici e morali, il modo in cui l'ebraismo si apre e fonda in un certo senso l'universalità dei diritti umani: «il concetto di noahide fonda il diritto naturale. Esso è precursore dei diritti dell'uomo e della libertà di coscienza»³²⁵. Le leggi del noachide non si rivolgono infatti ai soli fedeli, ma a tutti i discendenti da Noè, quindi a tutta l'umanità. Come dice in modo chiaro Elio Toaff:

L'ebraismo non ha fra i suoi scopi quello di fare dei proseliti alle sue idee ed al suo sistema di vita. Si propone di fare proseliti al noachismo con i suoi schematici principi ai quali nessuna società civile potrebbe rinunciare. Si tratta infatti di un'etica universale che prescinde dalle origini etniche, dal colore della pelle, della cultura nazionale e che non impone alcuna particolare filosofia o fede religiosa ma assicura i diritti umani, la libertà e la salute dello spirito. E un'idea che potrebbe apparire come la filiazione di ideologie razionalistiche se non la si attribuisce a Dio e ad una sua rivelazione. Ma potrebbe sembrare anche prodotto di epoche liberali e moderne se non fosse nata sotto l'influsso di una tradizione molto antica basata sulla Bibbia. Eppure è un'idea prettamente ebraica che Maimonide fissava con la sua consueta precisione in quei capitoli di diritto costituzionale e internazionale che vanno sotto il nome di Norme riguardanti i re e le loro guerre.³²⁶

Tali prescrizioni, sei negative e una positiva, hanno come oggetto la morale. L'ebraismo, quindi, supera la differenza tra fedele e non fedele, tra eletto e non eletto, tramite un comune riferimento alla morale e al rispetto dell'altro uomo:

Il Talmud pensa uno stato religiosamente neutro, un *essere umano senza culto*, che non è, in quanto tale spiritualmente mutilato e messo al bando dalla società. In virtù della sua conformità alla morale, esso entra in pieno diritto nella società. Non si tratta di estendere la carità agli infedeli, come nel cristianesimo, ma di *integrarli* legalmente, in piena giustizia. 'Un non-giudeo che si dedica alla Torah- che segue cioè i sette comandamenti del noahide- è simile a un sacerdote'.³²⁷

4. *Comparare gli incomparabili*

In queste pagine abbiamo cercato di riflettere sulle modalità peculiari con cui Levinas affronta il tema della giustizia. Sin dalle prime pagine abbiamo mostrato come questo concetto si trovi concepito in termini paradossali e racchiuda in sé una tensione, che si evince nell'espressione «comparare gli incomparabili», tra una dimensione universale e una particolare. Jean-Michel Salanskis, in un suo interessante saggio, sottolinea come tale rapporto attraversi tutta la filosofia levinasiana, nel suo confronto con la fenomenologia, nella sua riflessione etica e nel

³²⁴ E. Levinas, *Laicità e pensiero giudaico*, in Id., *Dall'altro all'io*, Meltemi, Roma 2002, pp.90-91.

³²⁵ Ivi, p.93.

³²⁶ E. Toaff, *La Torah universale dei Bené Noah*, in «La Rassegna Mensile di Israel»1993, 59, 1/2, p. 137.

³²⁷ E. Levinas, *Laicità e pensiero giudaico*, cit., p.93.

profondo legame che intercorre tra essa e il pensiero ebraico. Egli pone in evidenza in modo puntuale la differenza tra due termini, che nel corso della nostra trattazione abbiamo spesso utilizzato come sinonimi, ossia quello di «particolare» e quello di «singolare». Quest'ultimo infatti, secondo l'autore, ha una sua specifica peculiarità:

Le singulier paraît, de prime abord, être un autre nom du particulier, insistant plus sur son irréductibilité à l'universel peut-être. Mais à mieux examiner sa signification, nous ne tardons pas à découvrir que *singulier* se dit du particulier exceptionnel: le singulier est ce particulier qui s'excepte vis-à-vis de tous les co-particuliers qui définissent son environnement.³²⁸

Nell'etica levinasiana la singolarità appare declinata, attraverso l'idea di elezione, come *unicità*, accompagnata dalla dall'attenzione tipicamente fenomenologica alla *concretezza*. L'universale quindi, secondo Salanskis, subisce una «déformalisation»³²⁹, poiché non possiede più la sua regola di applicazione ai vari casi, bensì si rapporta alla loro specificità reinventandosi ogni volta. Tuttavia è lo spazio della giustizia a permettere che queste singolari diventino i casi particolari dell'*umanità*, facendo sì che proprio a questo livello la stessa logica possa trovare di nuovo il suo spazio senza rinunciare alle conquiste dell'etica. Ci sembra che queste considerazioni siano valide e illustrino correttamente le differenze logiche tra categorie che noi abbiamo utilizzato senza il medesimo rigore. Tuttavia, la nostra decisione è dovuta alle differenti conclusioni raggiunte rispetto allo studioso. Da un lato possiamo infatti considerare il movimento di deformalizzazione dell'universale assai vicino a quello descritto da noi come «universalizzazione dell'unicità»; ma l'accentuazione da parte nostra della forma logica del paradosso ci permette non tanto di utilizzare la categoria di «particolare» per i discorsi della giustizia, quanto piuttosto di porre in luce la tensione che non si risolve tra universale e unico. Anche l'idea di *umanità*, dal nostro punto di vista, non essendo più richiamata in relazione a un genere bensì al concetto di responsabilità, non costituisce più uno spazio universale sotto cui porre il particolare. La giustizia, quindi, più che ricostituire uno spazio «formalizzato» dell'universale, permette proprio che si instauri tra di esso e il singolare o il particolare, una relazione paradossale, che non si sottomette pienamente alla logica formale.

Se queste sono le basi logiche e strutturali del nostro discorso, ad esse corrispondono da un punto di vista tematico, alcune specifiche caratteristiche. Cerchiamo qui di riassumerle. Potremmo innanzitutto partire sottolineando la commistione, in questa visione, tra una dimensione propriamente etica, posta in evidenza in particolare fino a *Totalità e Infinito*; e una componente che assume tratti più politici, e coinvolge anche aspetti quali le Istituzioni, la legge, il diritto e l'economia. Questi tratti, poi, hanno mostrato l'estrema influenza del pensiero ebraico per quanto riguarda l'elaborazione filosofica levinasiana: il carattere *etico* e non semplicemente legalistico, che comprende sotto di sé aspetti quali la carità, il perdono e la responsabilità per il prossimo; l'aspetto *pratico* che spinge a un ristabilimento della pace e del bene nel mondo presente attraverso azioni concrete; il carattere *performativo*, poiché non si tratta di un ideale prestabilito o di uno stato di cose, ma di un cammino che si fa nello sforzo quotidiano dell'uomo. Abbiamo poi mostrato il carattere *paradossale* di una giustizia che supera sempre sé stessa in direzione di una giustizia sempre maggiore e come questa

³²⁸ J.-M. Salanskis, *L'émotion éthique. Levinas vivant I*, Klincksieck, Paris 2011, p.75.

³²⁹ «L'enseignement de Levinas, en fin de compte, est que l'universel ne peut pas être employé dans un domaine qui touche à l'humain sans qu'on en passe par le concret qui le déformalise» Ivi, p.107.

paradossalità si attesti anche nel rapporto che intercorre in contesto ebraico tra universale e particolare. Si è infatti mostrato che questo nuovo modo di intendere l'universale accomuna il pensiero levinasiano e quello ebraico: un'universalità che si costituisce e si accresce attraverso l'unicità del particolare. La giustizia, che Levinas definisce attraverso la felice espressione «comparare gli incomparabili», anche nell'ebraismo si rivela come una dinamica paradossale di continuo dialogo tra particolare, il singolo eletto, e l'universale, ovvero la legge e l'umanità intera. Questo rapporto universale-particolare è stato poi colto anche per quanto riguarda l'idea di diritti umani, estesi, col diritto noachide, a tutta l'umanità, ma mantenendo un legame con l'idea di elezione. Sempre per quanto riguarda l'idea di diritti umani, infine, è stato possibile mettere in luce la centralità dell'*obbligo* rispetto al *diritto*, che denota una sottomissione o una ridefinizione della libertà, fatta precedere dalla responsabilità etica nei confronti dell'altro uomo.

L'elemento che maggiormente distingue la proposta levinasiana da quella ebraica, oltre al fatto di appartenere a due ambiti differenti (uno filosofico e l'altro religioso) è la possibilità, da parte dell'idea di giustizia, di costituire il perno insieme della costituzione soggettiva dell'individuo che dell'universalizzazione di tale unicità. L'elezione, infatti, considerata come categoria filosofica e estesa all'umanità intera in quanto responsabilità per l'Altro, rappresenta un limite a un discorso universale se affrontato nel contesto religioso. Soltanto attraverso un movimento di diffusione ed elargizione dell'unicità da parte della giustizia è possibile uscire da una prospettiva particolarista o settaria e porsi invece in nuovo orizzonte, paradossale, in cui universale e particolare convivono in una proficua tensione.

SECONDO CAPITOLO
IL CALCOLO DELL'INCALCOLABILE
JACQUES DERRIDA E LA GIUSTIZIA IMPOSSIBILE

0. Nozioni preliminari. Aporie della decostruzione

Nel nostro primo capitolo abbiamo cercato di fare emergere, all'interno dell'opera levinasiana, un'idea di giustizia che, nella sua espressione paradossale, riuscisse a mantenere in un equilibrio instabile il singolare, ossia l'unicità dell'Altro, e l'universale, senza sopprimere nessuna delle due esigenze. Un lavoro di continua «comparazione degli incomparabili», che, senza mai giungere a una realizzazione compiuta, si sviluppa come un movimento incessante e performativo.

In questo secondo capitolo ci dedicheremo all'analisi del concetto di giustizia all'interno dell'opera di Jacques Derrida. Anche in questo caso, come vedremo, il nodo centrale di tale nozione rimane il rapporto tra universale e particolare, il loro necessario ma contemporaneamente impossibile convivere, che si esprime, nel linguaggio derridiano, come rapporto tra la norma generale e la sua applicazione ogni volta unica:

Come conciliare l'atto di giustizia che deve sempre riguardare una singolarità, degli individui, dei gruppi, delle esistenze insostituibili, l'altro o io *come* altro, in una situazione unica, con la regola, la norma, il valore o l'imperativo di giustizia che hanno necessariamente una forma generale, anche se questa generalità prescrive un'applicazione ogni volta singolare?³³⁰

Se, come precedentemente illustrato, in Levinas la giustizia si trova descritta attraverso l'espressione «comparare gli incomparabili», in questo secondo pensatore essa è in modo simile spesso associata all'espressione «calcolo dell'incalcolabile». Espressione assai vicina a quella levinasiana, ma, come cercheremo di mostrare, questa somiglianza non corrisponde necessariamente a una comunanza di significato. Quindi, per capire il rapporto che intercorre tra le due prospettive, partiremo dalle opere in cui Derrida si confronta in modo esplicito con il filosofo lituano. Un confronto ampio e che si estende su molteplici terreni, fondamentale per comprendere tutto il pensiero derridiano. Noi ci limiteremo ai luoghi in cui la questione della giustizia emerge per mostrare come il pensiero derridiano si mantenga sempre in relazione, sia essa di analogia o di contrasto, con le tematiche levinasiane. Tuttavia, come mostreremo confrontandoci con altri autori, l'idea di giustizia derridiana non è influenzata dal solo Levinas, ed è dotata di una sua propria indipendenza. Essa diviene oggetto centrale e ricorrente delle riflessioni del filosofo franco-algerino soprattutto a partire dagli anni Ottanta. In particolare, la prima tematizzazione esplicita ed estesa avviene in apertura al convegno *Deconstruction and the Possibility of Justice* presso la Cardozo Law School di New York, nel 1989, in cui Derrida pronuncia il suo celebre intervento, *Dal diritto alla giustizia*. Da quel momento in poi tutto il lavoro dell'autore è stato accompagnato, per non dire perseguitato (*hanté*), da questo pensiero e da questo tema.

Proprio a partire da questa data e da questa conferenza, molti interpreti riscontrano una «svolta» nel pensiero derridiano in direzione di tematiche etico-politiche. La presenza di questo *political turn* è smentita in più occasioni dallo stesso filosofo:

³³⁰ J. Derrida, *Forza di legge. Il 'Fondamento mistico dell'autorità'*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p.67 (da qui FL).

[...] non c'è mai stato, negli anni Ottanta e Novanta, come talvolta si sostiene, un *political turn* o un *ethical turn* della decostruzione, almeno così come io ne ho esperienza. Il pensiero del politico è sempre stato un pensiero della *différance* e il pensiero della *différance* sempre un pensiero del politico, del contorno e dei limiti del politico [...].³³¹

La decostruzione, ci dice Derrida, ponendo al centro la differenza, è «essenzialmente» politica, e quindi, le ultime opere non sarebbero altro che una naturale conseguenza di questa pratica filosofica.

Del resto la decostruzione ha come proprio avversario dichiarato una metafisica della presenza, sistema costituito da concetti che non nascondono il loro legame con l'etica e il politico: logocentrismo, fonocentrismo, fallo(go)centrismo, storicismo, e complessivamente etnocentrismo. La prospettiva metafisica, infatti, procede con un andamento gerarchico, per cui si stabilisce la superiorità all'interno di coppie concettuali: la superiorità del logos in quanto discorso razionale rispetto ad altre forme di discorso (e quindi di un determinato senso di verità ad esso collegata), superiorità della voce, *phoné*, sulla scrittura, preponderanza del campo di significato virile e paterno sulla femminilità, primato della prospettiva Occidentale che salda tutti questi aspetti insieme. In questa critica si rivela già, quindi, un intento fortemente etico con profonde conseguenze anche sul piano politico, della decostruzione.

A conferma di ciò, lo stesso tema della giustizia si troverebbe, secondo il filosofo, affrontato in opere precedenti a *Forza di Legge*, in modo più o meno obliquo, attraverso la trattazione di altre questioni ad esso correlate. Sebbene infatti a un primo sguardo l'etica, la giustizia, la politica, possono sembrare assente dai lavori decostruzionisti,

[...] è solo un'apparenza, se si considerano per esempio (mi limiterò a citare questi) numerosi testi dedicati a Levinas e ai rapporti tra "violenza e metafisica", alla filosofia del diritto, quella di Hegel con tutta la sua discendenza in *Glas*, in cui la giustizia è l'argomento principale, o i testi dedicati alla pulsione di potere e ai paradossi del potere in *Spéculer- sur Freud*, alla legge, in *Devant la loi* (su *Vor dem Gesetz* di Kafka) o in *Déclaration d'Indipendance*, in *Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion*, e in molti altri testi.³³²

Sebbene quindi non si possa correttamente parlare di una «svolta» vera e propria, (termine che mantiene una sfumatura teleologica ed escatologica) intesa come nascita improvvisa di un legame tra decostruzione e politico, condividiamo l'opinione diffusa, espressa in modo chiaro da Björn Thorsteinsson, il quale sottolinea che si debba comunque riconoscere, in quella data e più in generale in quel periodo, il momento in cui Derrida ha cominciato a parlare «apertamente, direttamente, espressamente, esplicitamente»³³³ di questioni etico-politiche e in particolare della giustizia. Più che di una svolta, quindi, si potrebbe parlare di una «emersione» di qualcosa che da sempre si trovava nel nucleo centrale del suo pensiero. Con più o meno enfasi, infatti, i vari interpreti concordano nel riscontrare questa maggior attenzione piuttosto che una netta cesura tra due periodi: di questa opinione, tra i vari, Richard Beardsworth il quale sottolinea come «recent work of the 1990s has mobilized and reworked the term more immediately than that of the past»³³⁴; così come, in modo più netto Richard Kearney, il quale riconosce nei suoi primi lavori, in particolare quelli dedicati a Husserl, *Della Grammatologia*

³³¹ J. Derrida, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Cortina, Milano 2003, pp.66-67 (da qui Vo).

³³² FL, pp.54-55. Subito dopo si legge: «È evidente che i discorsi sulla doppia affermazione, sul dono al di là dello scambio e della distribuzione, sull'indecidibile, sull'incommensurabile o l'incalcolabile, sulla singolarità, la differenza e l'eterogeneità sono anche interamente discorsi almeno obliqui sulla giustizia» ivi, p.55.

³³³ B. Thorsteinsson, *La question de la justice chez Jacques Derrida*, L'Harmattan, Paris 2007, p.330.

³³⁴ R. Beardsworth, *Derrida and the Political*, Routledge, London 1996, p.xi.

e *La Disseminazione*, una versione della decostruzione che definisce «epistemological»³³⁵; alla quale segue un cambiamento in direzione di questioni di tipo etico, il cui tema protagonista sarebbe quello dell'alterità. Kearney, in modo a nostro parere troppo sbrigativo, legge questo spostamento come un graduale passaggio dalla lettura di Heidegger alla mediazione di Levinas. Sebbene, come andremo a mostrare, questa presenza levinasiana sia un elemento centrale per la ricostruzione del pensiero «etico-politico» derridiano, è necessario tenere presente che l'influenza levinasiana è esplicitamente espressa già prima della presunta svolta, sin da *Della Grammatologia* e da *La defférance* attraverso, ad esempio, il concetto di *traccia*³³⁶. Non dimentichiamo poi che il confronto e il contatto con altri pensatori contribuisce in modo altrettanto importante a questa tematizzazione etico-politica: la stessa riflessione su Heidegger, in particolare su *Il detto di Anassimandro*³³⁷, sarà uno dei luoghi prediletti in cui il tema della giustizia verrà sviluppato non solo in senso oppositivo. Come sottolinea, poi, in modo molto chiaro Johnatan Blair³³⁸ i temi che saranno espressi in modo più esplicito e organico nei testi degli anni Ottanta si trovano affrontati già nei lavori degli anni Settanta in cui Derrida si confronta per la prima volta con il pensiero di John L. Austin e con la sua teoria degli *speech acts*. Per Blair, quindi, se di «svolta» si volesse parlare essa dovrebbe essere rintracciata in un testo del 1971, *Firma evento contesto*³³⁹. In effetti, come mostreremo in modo più dettagliato oltre, il tema dell'*iterabilità* dell'atto performativo solleva la più ampia questione, centrale per il discorso sulla giustizia e più in generale per un discorso di tipo etico-politico, del rapporto tra l'unicità del singolo e la sua ripetizione universalizzante, o anche il rapporto tra singolarità e legge. Levinas sicuramente, ma anche Heidegger, Austin, e ancora, come vedremo, Lyotard, ma si potrebbero ricordare Marx, Nietzsche, Schmitt, Benjamin: queste e molte altre le voci che compongono l'immenso coro di rimandi e che costituiscono l'occasione per Derrida di esporre il suo pensiero in ambito etico-politico. Abbiamo fatto una scelta tra i possibili confronti, sicuramente non esaustiva, ma che ci permette di delineare tratti fondamentali e maggiormente strutturali di questo concetto, mettendone in luce quella particolare paradossalità che la contraddistingue.

C'è quindi, come abbiamo detto, un interesse riguardo all'ambito etico e politico che precede le opere degli anni Ottanta, ma l'emersione più esplicita di queste tematiche ha a sua volta una

³³⁵ R. Kearney, *Derrida's ethical re-turn*, in G. B. Madison, *Working through Derrida*, North Western University Press, Evanstone, p.28.

³³⁶ «Almeno in questi limiti e da questo punto di vista il pensiero della *différance* implica tutta la critica dell'ontologia classica intrapresa da Levinas» J. Derrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p.50 (da qui Mar).

³³⁷ L'analisi del pensiero heideggeriano svolta in *Spettri di Marx*, su cui ci soffermeremo più a lungo nel corso del capitolo, è sicuramente uno dei luoghi in cui Derrida fa emergere, attraverso la decostruzione di un testo heideggeriano, in modo più chiaro il suo pensiero etico-politico in particolare attraverso il tema della giustizia. Il confronto con Heidegger tuttavia, come Geoffrey Bennington sottolinea sembra importante come motore dello stesso sviluppo di temi etico-politici in Derrida anche in un altro senso: «Since the late 1980s, the Heidegger and De Man 'affairs', in which Derrida's interest in thinkers seen as tainted by involvement with Nazism was taken by many as a sign of political culpability, have exacerbated a sense of political trouble around Derrida, and it is perhaps not coincidental that most of Derrida's more explicit political reflections have appeared since that time» G. Bennington, *Interrupting Derrida*, Routledge, New York 2000, pp.18-19. Egli sembra quindi ricondurre proprio a questo tema la presunta «svolta».

³³⁸ J. Blair, *Context, Event, Politics: Recovery the Political in the Work of Jacques Derrida*, in «Telos: Critical Theory of the Contemporary», 2007, 141.

³³⁹ Mar, pp.393-424.

ragion d'essere. Essa si era resa probabilmente necessaria per difendersi dalle accuse sempre più forti riguardo al presunto nichilismo estetizzante della pratica decostruttiva.³⁴⁰

Il criterio che seguiremo nell'analisi del tema della giustizia terrà quindi conto di queste considerazioni, cercando, pur con una maggiore attenzione ai testi della sua più recente produzione, di dedicarsi anche ad alcuni testi risalenti al periodo precedente, la cui importanza per delineare la questione risulta a nostro parere fondamentale.

Prima di intraprendere questo lavoro è necessario indugiare ancora un poco, per alcuni chiarimenti preliminari.

Fino ad ora, parlando della presunta «svolta», abbiamo utilizzato i termini «etico» e «politico» in modo quasi interscambiabile, o unendoli in una diade indissociabile. Non a caso c'è, tra gli interpreti che sostengono l'esistenza di una svolta chi parla di *political turn*³⁴¹ e chi invece di *ethical turn*³⁴², senza giustificare più di tanto il perché della scelta dell'una o dell'altra espressione. Se in Levinas la propensione per il piano etico risulta almeno in apparenza piuttosto esplicita e non è mai stata messa in discussione, per Derrida la situazione sembra meno chiara e sembra giocare sul limite che insieme congiunge e divide le due dimensioni.

Malgrado quindi la differenza ci sia, e possa essere determinata in vari modi, ci sembra opportuno, nel caso di Derrida, parlare di «etico-politico». Le tematiche affrontate nei testi dopo gli anni Ottanta sembrano acuire un interesse sociale, affrontando questioni quali l'ospitalità, la sovranità, la democrazia, ma anche l'università come istituzione, che spingono in direzione del politico. C'è poi un confronto con autori quali Schmitt, e Marx, ma anche riferimenti a figure quali Nelson Mandela, che più facilmente siamo soliti definire politici piuttosto che etici. Tuttavia, malgrado le tematiche risultino forse più marcatamente politiche, siamo del parere che l'approccio con cui esse vengono affrontate sia di carattere etico. L'utilizzo di questo termine non ha in Derrida sempre un'accezione positiva. Anzi, è proprio la concettualità filosofica, nel tentativo di soddisfare i suoi ideali di unità, pienezza, totalità, a costituirsi attraverso gerarchie di tipo «etico-teologiche»³⁴³, che nello stesso tempo escludono e assimilano il proprio contrario attraverso la sua subordinazione:

In un'opposizione filosofica classica non ci imbattiamo nella coesistenza pacifica di un *vis-à-vis*, bensì in una gerarchia violenta. Uno dei due termini comanda l'altro (assiologicamente, logicamente, ecc.) e sta più in alto dell'altro.³⁴⁴

«Etico», secondo questo suo uso, sarebbe la determinazione del valore di un fenomeno o di un'azione rispetto ad altri, costituendo una gerarchia tra di essi. Diciamo che il discorso derridiano è di tipo etico non tanto perché esso costituisce un tale tipo di discorso assiologico, e nemmeno perché dalle considerazioni di Derrida non si possa ricavare una teoria politica

³⁴⁰ Le critiche più dure che fanno appello a motivazioni di questo tenore sono numerose. Tra le più significative va segnalata sicuramente quella del filosofo neopragmatico Richard Rorty, il quale vede nella proposta derridiana un'estrema forma di testualismo, pressoché privo o carente di qualsiasi valore autenticamente filosofico (R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia, solidarietà*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp.147-161; Id., *La filosofia come genere di scrittura. Saggio su Derrida*, in *Scritti filosofici, vol. II*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp.117-145, 163-176). Anche il filosofo francofortese Jürgen Habermas contrasta con forza la proposta derridiana, vista come una forma di retoricismo privo di quel rigore logico proprio del pensiero filosofico e che finisce per ricadere nel logocentrismo che pretendeva di criticare (J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza Roma-Bari 1991, pp.164-214; Id., *Il pensiero postmetafisico*, Laterza Roma-Bari 1991).

³⁴¹ Ad esempio la raccolta di saggi sul tema di P. Cheah, S. Guerlac, *Derrida and the Time of the Political*, Durham University Press, Durham 2009.

³⁴² Tra cui il sovracitato Kearney, ma anche G. C., Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Harvard and London 1999.

³⁴³ J. Derrida, *Limited Inc.*, Cortina, Milano 1997, p.114 (LI).

³⁴⁴ J. Derrida, *Posizioni*, Ombre corte, Verona 1999, p.76 (da qui Po).

esplicita, cosa che porrebbe l'attenzione su una demarcazione interna al politico stesso³⁴⁵, quanto piuttosto perché esse rimandano a temi, quello della responsabilità e dell'alterità, sui quali si costituisce l'azione del soggetto in quanto individuo, per quanto questa idea di soggetto possa essere modificata. Come leggiamo chiaramente in *Della grammatologia*: «non c'è etica senza presenza dell'altro ma anche di conseguenza senza assenza, dissimulazione, sviamento, differenza, scrittura»³⁴⁶. Concordiamo in parte con la lettura che della questione propone Simon Critchley, il quale, riprendendo il senso levinasiano del termine «etica» (quindi una sorta di «etica dell'etica» come dice in *Violenza e Metafisica*), vede in tutta la decostruzione una pratica filosofica con una profonda vocazione di responsabilità nei confronti dell'altro:

I hope to demonstrate that the pattern of reading produced in the deconstruction of [...] philosophical text has an ethical structure: deconstruction 'is' ethical; or, to formulate the same thought less ontologically, [...] deconstruction takes place (*a lieu*) ethically, or there is duty in deconstruction (*il y a du devoir dans la deconstruction*).³⁴⁷

In effetti, la pratica di lettura decostruttiva, nel tentativo di liberare l'univocità del testo metafisico e di lasciar emergere la differenza nascosta all'interno di ogni concetto, risponde al dovere di lasciar essere l'alterità e di lasciarla sfuggire ai tentativi di ingabbiamento propri della metafisica occidentale. È quindi la relazione al centro del discorso derridiano, una relazione che precede e fonda la soggettività attraverso il legame, sempre da farsi senza mai fissarlo, con l'altro.

Tale vocazione, per Critchley, si ferma sulla soglia dell'etica, senza giungere alla sua concreta realizzazione nell'ambito del sociale. È quindi necessario, e questo è il suo obiettivo, fare compiere alla decostruzione un passo ulteriore che il suo primo rappresentante non ha realizzato:

However, I shall argue that deconstruction fails to navigate the treacherous passage from ethics to politics, or, as I shall show presently, from responsibility to questioning. Deconstruction fails to thematize the question of politics *as* question- that is, as a place of contestation, antagonism, struggle, conflict and dissension on a factual or empirical terrain.³⁴⁸

La politica è qui definita come il terreno del conflitto e della lotta³⁴⁹, caratterizzato in particolare dalla sua fatticità empirica. Ci sembra che questo passaggio alla politica, più che per questo motivo, non avvenga in Derrida principalmente per un secondo. Le questioni sociali, collettive, legate alle istituzioni, al potere e alla statualità, continuano ad essere affrontate in una prospettiva etica, ovvero legata alla responsabilità (individuale) nei confronti

³⁴⁵ È proprio attorno alla figura di Derrida in occasione del convegno a Cerisy-la Salle del 1980 su sul suo saggio *Fini dell'uomo* che si accende un vivo dibattito, diretto in particolare da Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe sull'idea di politico: J.-L. Nancy, P. Lacoue-Labarthe, *Les fins de l'homme a partir du travail de Jacques Derrida: colloques de Cerisy, 23 juillet-2 aout 1980*, Galilée, Paris 1981. In questa occasione si comincia a delineare una differenza interna al politico stesso tra *le politique*, ossia la nozione filosofica oggetto del pensiero e *la politique*, l'insieme delle sue concrete manifestazioni storiche. Per una ricostruzione dettagliata di questa fase di elaborazione teorica si veda in particolare l'articolo di N. Fraser, *The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?*, in «New German Critique», 1984, 33, pp.127-54.

³⁴⁶ J. Derrida, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1997, p.195.

³⁴⁷ S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Levinas and Derrida*, Edinburgh, Edinburgh University Press 2004, p.2.

³⁴⁸ Ivi, p.190.

³⁴⁹ L'idea di politico incentrata sul tema del conflitto è chiaramente elaborata in una delle sue massime espressioni da Carl Schmitt attraverso le categorie di amico e nemico. In una prospettiva come quella derridiana tale definizione e più in generale il pensiero dell'autore tedesco, è affrontato in modo ampio e approfondito in J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995 (da qui PA).

dell'altro, che sia esso lo straniero, il femminile, l'animale, o più in generale l'evento. In polemica con Critchley la lettura di Nicole Anderson³⁵⁰, secondo cui tale visione della decostruzione come ferma sulla soglia dell'etica senza giungere al politico è dovuta all'inesatta equazione, da parte dello studioso, tra «decisione» e «azione». Se infatti si considera l'azione come carattere proprio della politica, a questo punto un pensiero dell'indecidibilità, come quello di Derrida, non potrà che situarsi al di fuori del politico. Ma, secondo Anderson, tale uguaglianza non può essere proclamata, a causa del particolare senso, quasi trascendentale, che il termine «decisione» assume (aspetto che analizzeremo in seguito). Da un lato concordiamo con Critchley, il quale mette in luce il carattere maggiormente etico del discorso derridiano; tuttavia troviamo che l'attenta analisi di Anderson sia corretta nel sottolineare la peculiarità della decisione e la difficoltà di distinguere così nettamente tra etico e politico. Decidiamo, dunque, di parlare di «etico-politico», senza rinunciare a questo secondo termine della diade, come sceglie invece di fare Critchley, per rendere conto sia della politicità dei temi, sia dell'approccio etico con cui sono affrontati. Concordiamo quindi con Jenny Edkins³⁵¹ e con Madeleine Fagan³⁵² le quali sottolineano che in una prospettiva come quella del filosofo franco-algerino, non si possa porre il primato dell'etica sul politico, se non rischiando di ricadere nella logica dell'astrazione e della generalizzazione, e allo stesso tempo non si possa rinunciare ad essa senza affermare l'assenza di fondamento della politica. Quindi, onde evitare di subordinare la politica al fondamento etico e insieme di pensare a una politica senza fondamenti, la soluzione sembra essere di fare a meno della dicotomia stessa. Edkins in particolare, e noi aderiamo a questa scelta, propone quindi di parlare di «etico-politico». Ci sembra, attraverso questa scelta, di rispettare maggiormente anche l'originale atteggiamento derridiano, poiché, come dice Geoffrey Bennington, «there is no easy way to distinguish logical concerns from epistemological ones in Derrida, nor these from ethical or political ones, simply because Derrida is working at a level that precedes the establishment of such demarcations»³⁵³. È per questo che, per Derrida, ancor meglio sarebbe parlare, come fa Critchley, di «metaetica», o, come suggerisce lo stesso Derrida di «iper-etica o iper-politica»³⁵⁴.

³⁵⁰ N. Anderson, *Derrida: Ethics under Erasure*, Continuum, London and New York 2012, pp.20-60.

³⁵¹ J. Edkins, *Ethics and Practices of Engagement: Intellectuals as Experts*, in «International Relations», 19, 1, 2005, pp.9-64.

³⁵² M. Fagan, *Ethics and Politics after Poststructuralism*, cit. p.42.

³⁵³ G. Bennington, *Interrupting Derrida*, cit., p.20.

³⁵⁴ Vo, p.217. Un'altra interessante possibilità sarebbe quella di parlare di *impolitico*, categoria che ha conosciuto con la riflessione di Roberto Esposito un ampio sviluppo e che coglie il carattere liminale con cui lo stesso Derrida affronta la questione del politico. Come infatti chiarisce Esposito, l'impolitico si rivela proprio come quella forza decostruttiva che permette di cogliere il margine tra il politico e il suo doppio speculare, l'antipolitico: «per l'impolitico non c'è un'entità, una forza, una potenza che possa contrastare la politica dall'interno del suo medesimo linguaggio. Ma neanche dall'esterno, dal momento che quell'esterno non esiste che come proiezione ideologica, mitica, autolegittimante», R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999, p.XIV. Sebbene la vicinanza metodologica alla decostruzione nell'elaborazione di questo concetto possa essere sicuramente una prospettiva utile per i nostri fini, scegliamo di non utilizzare questo termine per due ragioni. La prima è interna al testo stesso di Esposito, poiché tra gli autori in cui questo atteggiamento impolitico viene riscontrato (Arendt, Weil, Canetti, tra gli altri), non appare Derrida. Ma, anche superando questa considerazione vedendo nell'opera stessa, più che nel suo oggetto, la traccia derridiana, ci sembra che gli sviluppi successivi del filosofo italiano giustifichino la nostra scelta. Egli infatti, soprattutto a partire dalle riflessioni sulla *communitas* nel suo legame con l'*immunitas*, apre la strada alla tematica della biopolitica affermativa, ambito rispetto al quale il filosofo algerino rimane sempre piuttosto estraneo se non addirittura opposto. Per comprendere il debito ma anche la distanza di Esposito rispetto al filosofo franco algerino si veda principalmente: R. Esposito, *Inter-view (with Timothy Campbell)*, trad. ing. di

La stessa questione vale specificamente per il tema della giustizia: tale tema sembra trovarsi in una posizione mediana tra etica e politica. Esso infatti, come vedremo meglio in seguito, non viene definito nella sua specificità rispetto all'etica, con cui a volte sembra quasi sovrapporsi, quanto piuttosto in contrapposizione alla politica intesa come diritto. Ma allo stesso tempo, ne viene sottolineata l'urgenza di concretizzazione nel campo del sociale, affinché esso trovi il suo spazio di realizzazione nel mondo.

Nel tentativo di tenere insieme questa doppia esigenza, una vocazione etica che sfugge a ogni cristallizzazione e la necessità di trovare un posto nel mondo, la giustizia si trova a essere espressa nel linguaggio derridiano attraverso espressioni paradossali. Essa è «esperienza dell'impossibile», «calcolo dell'incalcolabile»: non è raro che Derrida attinga dal linguaggio dell'*aporia* e del *paradosso* o del *double bind*, anzi, potremmo proprio riscontrare in questo uno degli aspetti più caratteristici del suo discorso filosofico. Per comprendere, quindi, il carattere proprio della giustizia è necessario soffermarsi su queste forme di predicazione, alla base del metodo decostruttivo, in cui alla logica classica sembra sostituirsi una logica dell'impossibile e della contraddizione.

Nel parlare di «metodo» decostruttivo, si presenta già la necessità di una precisazione. La decostruzione infatti, come Derrida sottolinea in più occasioni, sfugge alla sua definizione: essa può piuttosto essere indicata attraverso una predicazione negativa, ovvero attraverso ciò che *non è*³⁵⁵. E proprio elencando, nella sua *Lettera a un amico giapponese*, ciò che non è, egli precisa che non si tratta, tra le varie cose, né di un atto né di una critica, né di una teoria, ma nemmeno di un metodo: «La decostruzione non è un metodo e non può essere trasformata in metodo. Soprattutto se nel termine si accentua il senso procedurale o tecnico»³⁵⁶.

Se per «metodo» infatti si intende la struttura del pensiero che può essere ripercorsa e che si autocomprende, o un processo formale che può essere riproposto in modo meccanico e applicato a garanzia di un retto ragionamento, allora sicuramente non possiamo vedere la decostruzione in questo modo. Ciò non implica che si debba sbilanciare la questione dal lato dell'irrazionalità, della casualità o della spontaneità. «Niente metodo: nessun cammino che ritorna in cerchio verso il primo passo, procede dal semplice al complesso, conduce da un inizio verso la fine. [...] Niente metodo: questo non esclude una certa strada da seguire»³⁵⁷. Sebbene quindi rifiuti sia la circolarità³⁵⁸ del compimento del pensiero, sia la linearità del progresso che tende a un fine, la decostruzione mantiene una certa sistematicità³⁵⁹, una sua

A. Paparcone, «Diacritics», n. 36, summer 2006; R. Esposito, *A proposito di Derrida: biopolitica e immunità*, in «Journal for Politics, Gender and Culture», 2011, 8, pp.8-12.

³⁵⁵ «Che cosa non è la decostruzione? Ma tutto! Che cos'è la decostruzione? Ma niente!» J. Derrida, *Psychè. Invenzioni dell'altro*, 2, Jaca Book, Milano 2009, p.12. (da qui PsyII). Ciò che Derrida intende con questa espressione provocatoria è spiegato meglio poco oltre: «tutte le frasi del tipo 'la decostruzione è X' o 'la decostruzione non è X' mancano *a priori* di pertinenza, diciamo che esse sono almeno false. [...] Uno degli obiettivi principali di ciò che nei testi si chiama 'decostruzione' è precisamente la delimitazione dell'onto-teologico e in primo luogo di questo indicativo presente della terza persona: S è P», *ibidem*.

³⁵⁶ Ivi, p.11.

³⁵⁷ J. Derrida, *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 2008, p.286 (da qui D).

³⁵⁸ La questione della circolarità e del rinvio è il punto di partenza della riflessione di Derrida in occasione della conferenza dal titolo «la ragione del più forte», tenuta a Cerisy-la-Salle il 15 luglio 2002. Tale idea è il «Motore Primo» che apre la questione della democrazia, attraverso la messa in luce del legame tra circolo, *ipseità* e potere. L'*ipse*, infatti, è espressione «dell'auto-finalità, dell'auto-telia, del rapporto a sé come essere alla volta di sé, cominciando in sé per finire in sé [...]» (Vo, p.30-31) Un tale perfetto ritorno a sé, nel tentativo di assimilazione e comprensione dell'alterità, risulta per Derrida impossibile, sempre sfasato dall'alterità, dall'eteronomia e dalla differenza.

³⁵⁹ Come sottolinea Carmine Di Martino: «Niente è di più distante dal pensiero derridiano di un presunto abbandono del canone e della problematica filosofica a favore di un trasferimento esonerante nella

struttura e dei suoi obiettivi da raggiungere. Tale struttura può essere delineata attraverso tre fasi. O, meglio, un momento preparatorio e due fasi, tanto che Derrida parla di *doppia scienza, doppio gesto o doppia seduta* per indicare questa struttura bipartita. Non si tratta di stadi cronologicamente ordinati, quanto piuttosto di aspetti caratterizzanti la dinamica decostruttiva. La fase preliminare, che potremmo definire il momento 0, consiste nell'analisi del discorso filosofico preso in considerazione, nel tentativo di fare emergere gli aspetti contraddittori e problematici sul quale si fonda. Una contraddittorietà che non è di tipo logico, bensì si pone alla base della logica stessa. La concettualità propria del pensiero occidentale, come abbiamo già notato, ambisce infatti a un'idea di purezza che si rivela infondo un'illusione. Ogni concetto, per quanto si tenti di oscurare questo aspetto, nasconde in sé il suo altro, il suo contrario che è stato chirurgicamente portato al suo esterno e che è stato posto in una posizione ad esso subordinata.

Come esprime in modo chiaro Silvano Petrosino, parlando del testo dei testi contenuti in *La scrittura e la differenza*, ma con parole che possono essere adeguate per buona parte del metodo derridiano:

[...] Derrida affronta una serie di posizioni filosofiche le quali, diversamente da quanto avviene per esempio in Husserl, si presentano come critiche rispetto alla tradizione di pensiero occidentale e alle sue forme di razionalità; queste posizioni sono quindi seguite nelle loro affermazioni fondamentali e nella loro determinazione di una problematica del fuori, del diverso, dell'alterità la quale in quanto tale dovrebbe sovvertire le gerarchie di pensiero consolidate all'interno della filosofia occidentale; infine viene fatto rilevare come questo fuori, diverso, altro, è per definizione, vale a dire per *necessità concettuale*, sempre connesso all'interno, all'identico, al medesimo.³⁶⁰

La pluralità di sensi di un concetto, insieme alla pluralità dei suoi usi nella frase (ad esempio, la possibilità di utilizzare un termine all'interno di discorsi differenti), rappresentano, per il pensiero metafisico, un elemento problematico che viene superato attraverso la riconduzione all'unità di un senso più originario. Questa operazione, per quanto efficace, non annulla il nucleo dinamico che anima ogni idea. L'obiettivo primo della decostruzione sta quindi proprio nel ravvivare questo fuoco che ancora arde sotto la coltre omogenea della ragione filosofica.

letteratura, in una narrazione libera dalla preoccupazione della verità e dall'impegno della dimostrazione» C. di Martino, *L'evento- inanticipabile- e la struttura del vivente*, in «Rue Descartes», 2014, 3, p.46. Chi ha posto l'attenzione in modo esemplare su questo aspetto è sicuramente Rodolphe Gasché, il quale ha mostrato la continuità della decostruzione rispetto a tematiche squisitamente filosofiche, quali quella della riflessione, ma anche la sua specificità. Contro una ricezione, soprattutto americana, che accentuava gli aspetti irrazionalistici e nichilisti della decostruzione e la sua distanza dalla filosofia, Gasché, ripercorrendo i testi derridiani fino agli anni Settanta, ricostruisce la struttura propria di questo discorso e ne sottolinea gli elementi più coerenti: «[...] è importante enfatizzare la sistematicità della decostruzione. Essa rappresenta una procedura in cui tutti i movimenti si intersecano per formare una configurazione teoretica coerente. Così la 'metodologia' decostruttiva come totalità non può essere caratterizzata da nessuna appropriazione impressionistica o empirista di uno o due dei suoi 'momenti'. Una semplice evocazione di qualcuno di questi momenti o di qualcuno di questi temi ai quali la decostruzione è interessata, non condurrà mai a una vera comprensione di ciò che la decostruzione ha la pretesa di realizzare» R. Gasché, *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione*, Mimesis, Milano 2013, p.160. Con lo stesso intento e con simili riferimenti filosofici, con particolare attenzione al confronto con Hegel e Heidegger e Husserl, ricordiamo anche l'importante lavoro di I. E. Harvey, *Derrida and the Economy of Différance*, Indiana University Press, Bloomington 1986. Con simili intenti sistematizzanti ma rivolgendosi al confronto con autori quali Frege, Quine e Goodman si veda il testo di J. Llewellyn, *Derrida on the Threshold of Sense*, Mcmillan, London 1986.

³⁶⁰ S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Guida, Napoli 1983, p.45.

In seguito, quindi, a una preliminare analisi e alla messa in evidenza delle contraddizioni proprie del pensiero filosofico, si passa alla prima vera e propria fase della decostruzione. Potremmo parlare di una *pars destruens*, che consiste nel rovesciamento delle coppie concettuali poste in opposizione: «decostruire l'opposizione equivale allora, anzitutto, a rovesciare in un determinato momento la gerarchia» (Po: p.76). Un ribaltamento della gerarchia che non si limita alla sua inversione, cosa che confermerebbe infine l'idea che ne sta alla base, quanto piuttosto una messa in discussione dell'idea stessa di gerarchia e del valore ad essa attribuito:

Non si tratta di sopprimere ogni gerarchia, in quanto l'an-archia consoliderebbe sempre l'ordine istituito, la gerarchia metafisica; né di mutare o di rovesciare i termini di una data gerarchia; ma di trasformare la struttura stessa del gerarchico³⁶¹

A questo rovesciamento segue la *pars construens*, un momento di re-iscrizione, in cui i concetti, che fino a quel momento erano stati limitati e compressi dalla struttura gerarchica imposta dalla metafisica, vengono sciolti da questo ordine, potendo liberare la propria potenzialità e vitalità. Il vecchio concetto metafisico viene infatti aperto al suo altro. Pur mantenendo un legame con il *logos* filosofico precedente, poiché il termine utilizzato non cambia rispetto alla tradizione³⁶², in esso si procede a un innesto di nuovo senso, non dialettizzabile «distruggendo il togliimento hegeliano ovunque esso operi»³⁶³.

I due momenti, non cronologicamente ordinati, si rapportano l'uno all'altro come un chiasmo³⁶⁴, figura asimmetrica che permette il contatto dei due processi senza una neutralizzazione dei due movimenti. L'unione delle due *partes*, *destruens*, e *construens* in questo chiasmo è, anche grammaticalmente *de-con-struens*, né semplice distruzione e abbattimento della metafisica, né edificazione di una sua nuova forma³⁶⁵. Come troviamo espresso in modo molto chiaro in *Firma evento contesto*:

³⁶¹ J. Derrida, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991, p.76 (da qui Ep).

³⁶² Derrida parla, per descrivere questo innesto di nuovo e ulteriore senso in un vecchio termine appartenente alla tradizione, di «logica della paleonimia». Riferendosi all'opera di Maurice Blanchot egli descrive questa nozione in modo molto efficace, con parole che potrebbero essere rivolte alla sua stessa opera decostruttiva: «Essa, l'idea, la parola, non è dunque l'idea o la parola, ma nemmeno ciò che, ogni volta dissimuliamo sotto queste parole come loro terribile evidenza essenziale, la loro stessa dissimulazione. E custodendo un vecchio nome, lo stesso, per procedere verso tale dissimulazione, tu non solo espliciti, non solo sveli con un gesto continuo: tu oltrepassi, in direzione del tutt'altro, la linea semantica, la linea del semantico, quella che sospende, nella paleonimia, la dissimulazione. [...] Senza abbandonare una parola, soprattutto l'ultima, alla prosopopea della legge che verrebbe ancora a condannare con una sentenza i ciechi e i sordi, coloro che si premurano, impauriti, di resistere e di negare, presi dalla trappola della toga, del neutro o della discrezione. Ma questa trappola non appartiene a nessuno e niente vi sfugge» J. Derrida, *Paraggi*, Jaca Book, Milano 2000, p.142 (da qui Par).

³⁶³ Po, p.75.

³⁶⁴ Il chiasmo rappresenta per Derrida la figura che più delle altre si presta a cogliere il senso della decostruzione. Troviamo riferimenti a questa immagine in numerosi luoghi, in particolare ne *La disseminazione*, in cui lo definisce esplicitamente come «il disegno tematico della disseminazione» D, p.86; ma anche in Po, p.95 e in J. Derrida, *La voce e il Fenomeno*, Jaca Book, Milano 1997, p.156-159 (VP).

³⁶⁵ Il termine «decostruzione» non è considerato da Derrida partendo da questa unione, sebbene essa sia funzionale a coglierne il senso chiasmatico. Il termine, raramente presente nel francese corrente, si trova utilizzato a partire da *Della Grammatologia*. L'autore vi si imbatte nel dizionario *Littré*, in cui «i valori grammaticale, linguistico e retorico erano lì associati a un uso 'macchinico'. Questa associazione mi sembrò felicissima, molto adatta a ciò che tentavo di suggerire» *PsyII*, p.8. I due antecedenti filosofici con cui essa si trova più strettamente legata sono il concetto di *Abbau*, sviluppato da Husserl soprattutto in *Esperienza e giudizio*, e quello che Heidegger chiama, a partire da *Essere e Tempo*, *Destruktion*. Il termine husserliano rimanda al tentativo di smantellamento delle idealizzazioni che coprono il

La decostruzione non può limitarsi o passare immediatamente a una neutralizzazione: essa deve, con un duplice gesto, una duplice scienza, una duplice scrittura, praticare un *rovesciamento* dell'opposizione classica e uno *spostamento* generale del sistema. [...] Non ci sono concetti metafisici in sé. C'è un lavoro – metafisico o no – su dei sistemi concettuali. La decostruzione non consiste nel passare da un concetto a un altro ma nel rovesciare e nello spostare un ordine concettuale come pure l'ordine non concettuale col quale esso si articola.³⁶⁶

Tali concetti non dialettizzabili, vengono chiamati o *indecidibili* o *quasi-trascentali*³⁶⁷, sempre al plurale³⁶⁸, termini pre-ontologici e pre-logici, frutto di questa pratica, i quali rappresentano quell'impensato della filosofia che restituisce, mai in modo definitivo ma sempre dinamico, l'illusione del proprio al suo altro. Se infatti la decostruzione si impegna a rovesciare le dicotomie e la presunta purezza dei termini che costituiscono la costellazione concettuale, ciò non avviene al fine di una neutralizzazione della specificità o dell'indifferenza. Non si tratta nemmeno di pacificare l'opposizione tramite un processo dialettico in stile hegeliano. Al contrario, tale processo conduce a un'apertura e a una riscoperta di questo potenziale differenziale proprio di ogni concetto: *Tertium datur*, senza sintesi:

A questa logica opposizionale, che è necessariamente, legittimamente, una logica del 'tutto o niente' senza la quale non avrebbero alcuna chance la distinzione e i limiti di un concetto, io non oppongo nulla, soprattutto non una logica del *pressappoco*, un semplice empirismo della differenza di grado, ma aggiungo una complicazione supplementare che chiama altri concetti, altri pensieri al di là del concetto e un'altra

fondamento originario e preriflessivo del mondo (è quindi strettamente collegato all'idea sempre husserliana di *epoché*); mentre la distruzione heideggeriana è rivolta ai concetti della storia della metafisica alla ricerca dell'esperienza originaria dell'essere. Entrambe, nelle loro differenze reciproche, accomunate da questo recupero di un'essenziale fondazione ultima che è stata coperta e occultata o dimenticata a causa di idealizzazioni e concettualizzazioni successive e questo aspetto è anche ciò che entrambe condividono con l'idea di decostruzione. Quest'ultima, tuttavia, non ricerca una maggiore originarietà del fondamento, ancora interno alla metafisica, quanto ciò che dall'esterno rende possibile la metafisica stessa ma che insieme la superi.

³⁶⁶ Mar, p.423.

³⁶⁷ J. Derrida, *Resistenze. Sul concetto di analisi*, Orthotes, Salerno 2014, p.94 (Res). Gasché parla piuttosto di «infrastrutture». Tale scelta, più che essere giustificata dalla ricorrenza del termine nell'opera derridiana (lo troviamo solo alcune volte sotto forma di aggettivo in DG) risponde alla necessità dell'autore di portare in rilievo il legame della decostruzione con lo strutturalismo e con il platonismo (Gasché, *Dietro lo specchio*, cit., p.31). Charles Ramond propone invece una categorizzazione bipartita, tra «termini indecidibili», appartenenti al linguaggio corrente e «termini composti», neologismi introdotti da Derrida (C. Ramond, *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, Ellipses, Paris 2001, p.3). Björn Thorsteinsson, sulla scia di Ramond, si spinge a una tripartizione: la categoria di «quasi-trascentali» (termini composti), quella di «indecidibili» (termini che destabilizzano il contesto contenendo in sé la propria alterità) e infine una categoria «vuota», che consiste in ciò che «spinge» la decostruzione (B. Thorsteinsson, *La question de la justice chez Jacques Derrida*, cit.). Benché le tre soluzioni abbiano tutte delle valide ragioni, scegliamo di seguire Gasché per quanto riguarda la descrizione della concettualità derridiana (quindi senza servirci di ulteriori partizioni), ma invece che di «infrastrutture» parleremo piuttosto di «indecidibili». Come messo in luce dallo stesso studioso, sono entrambe modalità valide, ma per il tema da noi affrontato il concetto di indecidibilità risulta più centrale rispetto alla questione della strutturalità della struttura.

³⁶⁸ Silvano Petrosino sottolinea che inizialmente, all'epoca di *De la Grammatologia*, la logica differenziale era principalmente descritta dal quasi-concetto di *archi-scrittura*, come se essa fosse un «schema formale della differenza, come differenza della differenza o come scrittura della scrittura» S. Petrosino, 1983, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p.113. In seguito proprio dall'elaborazione della nozione di *archi-scrittura* si verifica questa successiva moltiplicazione degli indecidibili, giustificata dal fatto che «molteplici differenze, molteplici indecidibili» ivi, p.114.

forma di 'teoria generale', o piuttosto un altro discorso, un'altra 'logica' che tiene conto dell'impossibilità di chiudere una tale 'teoria generale'³⁶⁹

La costellazione degli indecidibili che vanno a costituire questa «logica» altra è assai ampia e non è chiusa; frutto e motore di una dinamica decostruttiva sempre in movimento: la scrittura, il timpano, la *chora*, l'imene, la traccia, la *différance*³⁷⁰. Ognuno con le proprie specificità dovute al contesto in cui diventano operativi, ma collegati come una catena da un rapporto di quasi-equivalenza³⁷¹, questi termini non rispondono alla logica classica, e principalmente al principio di non contraddizione in quanto precedono entrambi, essendone la condizione e insieme la pietra d'inciampo. Comprendono entrambi i concetti, rispettano la loro alterità, ma nello stesso tempo non sono nessuno dei due e nemmeno la loro unione, quanto piuttosto lo spazio *tra* questi.

[...] l'imene, confusione tra il presente e il non-presente, con tutte le indifferenze che esso domina tra le serie di contrari (percezione/non percezione, ricordo/immagine, ricordo/desiderio, ecc.), produce un effetto di *milieu* [...]. Operazione che 'al tempo stesso' mette confusione *tra* i contrari e sta *tra* i contrari. Ciò che qui conta è il *tra* (*entre*), il tra-due dell'imene. L'imene 'ha luogo' nel *tra*, nella spaziatura tra desiderio e compimento, tra la perpetrazione e il suo ricordo. Ma questo luogo del *tra* non ha niente a che vedere con un centro.³⁷²

Come nel caso del teorema dell'incompletezza di Gödel, ma in modo ancora più radicale³⁷³, essi non si risolvono mai per un'univoca significazione, interiorizzano l'opposizione e la mantengono viva, non attraverso una logica del *né...né*, quanto piuttosto dell'*e...e*, rifiutando la contraddizione e insieme dimorando in essa.

Senza identificarli tra essi, anzi al contrario, si può riconoscere una certa legge di serie a questi luoghi di incardinamento indefinito: essi segnano i punti di ciò che non si

³⁶⁹ LI, p.173.

³⁷⁰ Decidiamo di mantenere il termine francese, per rispettare l'inscindibile legame tra senso, scrittura e significato che con questa parola Derrida intendeva comunicare. Tale scelta è sostenuta, tra gli altri, dal traduttore dell'omonimo saggio, *La différance*, Manlio Iofrida (Mar). Segnaliamo anche l'interessante soluzione di Silvano Facioni, Simone Regazzoni e Francesco Vitale (*Derridario*, Il melangolo, Genova 2012), i quali traducono come *differenza*. Scelta rispettosa anch'essa delle specificità della nozione, che salvaguarda sia l'elemento dell'omofonia che quello della differenza di scrittura.

³⁷¹ Derrida parla a tal proposito di una catena terminologica che è caratterizzata da «sostituzioni non-sinonimiche» (Mar: p.40), poiché «ciò che vale per 'imene' vale, *mutatis mutandis*, per tutti i segni che, come *pharmakon*, *supplemento*, *différance* e alcuni altri, hanno un valore doppio, contraddittorio, indecidibile [...]» (D: p.241, trad. leggermente modificata).

³⁷² Ivi, p.234.

³⁷³ «Il teorema di Gödel, che ho citato fin dal mio primo libro su Husserl, tratta di un tipo di limitazione che potremmo chiamare 'omogenea': qualcosa che potrebbe essere decidibile o calcolabile in linea di principio, non lo è in pratica. A me interessa una limitazione più forte, di tipo "eterogeneo": ciò che non è decidibile o calcolabile nemmeno in linea di principio. E mi interessa per le applicazioni all'etica, o alla politica» P. Odifreddi, *Intervista a Jacques Derrida*, [http://bit.ly/P_odifreddi]. Sull'analogia tra il concetto derridiano di indecidibilità e il teorema dell'incompletezza si veda in particolare l'interessante articolo di Paul Livingston, il quale sottolinea che «The possibility of both operations – the generation of the undecidable Gödel sentence, or the internal/external tracing of the undecidable in Derrida – is based on the way the general structural laws responsible for a system's capacity for presentation – the system's constitutive and determinative logic can themselves be brought to problematic presentation within that system itself, and so can be seen to undermine themselves at the very point of their positive statement» P. Livingston, *Derrida and the Formal Logic. Formalizing the Undecidable*, in «Derrida Today», 2010, 3, 2, p.224.

lascia mai mediare, dominare, recuperare, dialettizzare come *Erinnerung* e *Aufhebung*.³⁷⁴

Cogliamo questi aspetti attraverso le parole di Derrida dedicate all'esempio più celebre e che meglio si presta a illustrare questo fenomeno, ossia il (non) concetto di *différance*:

Ciò che si scrive *différance* sarà dunque il movimento di gioco che 'produce', per mezzo di quello che non è semplicemente un'attività, queste differenze, questi effetti di differenza. Ciò non vuol dire che la *différance* che produce le differenze sia prima di esse, in un presente semplice e in sé immutato, in-differente. La *différance* è l'origine non-piena, non-semplice, l'origine strutturata e differente [*différent*] delle differenze. Il nome di 'origine' non le si confà dunque più.³⁷⁵

Ecco alcuni aspetti del pensiero decostruttivo derridiano che nel suo non essere metodo mantiene una struttura in qualche modo ordinata ed indica quindi una strada da percorrere. E qual è quindi questa strada che non è metodo (*metà-odos*), ma che rimane comunque una via, un sentiero, un *odos*? Questa è la strada (senza uscita) dell'*aporia*. Tale carattere della strategia decostruttiva è riconosciuto ad esempio da Paul Ricoeur, il quale sostiene che essa «consiste sempre nel distruggere il discorso metafisico per ricondurlo alle sue aporie»³⁷⁶. Se si legge tale affermazione senza comprendere fino in fondo la peculiarità dell'idea stessa di *aporia* a cui si fa riferimento, si rischia tuttavia, cosa che è spesso accaduta, di liquidare il pensiero derridiano come una semplice constatazione della impotenza del pensiero filosofico e quindi della sua paralisi. Se infatti Derrida si limitasse a riscontrare lo scacco del pensiero metafisico, esso non ne risulterebbe intatto, ma ancora sottomesso alle sue stesse regole. È quindi necessario superare un'idea di *aporia* come semplice contraddizione insanabile. Come spesso avviene, anche nel caso dell'*aporia* Derrida si serve di un termine fortemente legato alla tradizione, una «parola stanca di filosofia»³⁷⁷. Se in alcuni dialoghi platonici Socrate si trova spesso a denunciare la situazione di stallo raggiunta dalla discussione con i suoi interlocutori parlando proprio di «*aporia*», è con Aristotele che tale concetto diventa filosoficamente definito e motore del ragionamento filosofico³⁷⁸. Essa, infatti, si trova al principio stesso del desiderio di conoscenza, sotto forma di meraviglia (*Met. A 2, 982 b 12*): di fronte a un fenomeno incomprensibile si genera lo stupore e da lì si accende la miccia della ricerca. Ma l'*aporia* non si limita a questo, essendo anche, come si legge nel terzo libro della *Metafisica*, momento costitutivo della «scienza cercata». Il metodo *diaporetico* alla base di tale scienza è infatti strutturato in tre fasi: *aporia*, *diaporia* e *euporia*, ossia un primo momento in cui si pone in evidenza lo scacco del pensiero, un secondo momento in cui tale scacco viene approfondito e sviluppato, per poi essere sciolto nel terzo momento. Un processo che quindi vede l'*aporia* come costitutiva della struttura del pensiero, ma subordinata alla sua soluzione:

Quelli che in seguito vogliono trovarsi con le difficoltà risolte, devono prima averle affrontate bene, perché la liberazione dalle difficoltà, che viene in un secondo tempo, è la soluzione delle difficoltà che si sono affrontate prima; ma non è possibile

³⁷⁴ D, p.242.

³⁷⁵ Mar, p.39.

³⁷⁶ P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1981, p.381.

³⁷⁷ J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai 'limiti della verità*, Bompiani, Milano 1999, p.13 (A).

³⁷⁸ Il tema dell'*aporia* in Derrida e il suo rapporto con la filosofia greca è analizzato in modo completo e puntuale da M. Vergani, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Il Poligrafo, Padova 2002; a cui rinviamo per la maggior parte delle considerazioni presenti a riguardo.

sciogliere i nodi che non si conoscono e le difficoltà incontrate dal pensiero fanno vedere i nodi che si trovano nelle cose.³⁷⁹

Come un uomo che si trova legato e non riesce più a muoversi, o chi non conoscendo la strada si trova perso e non sa dove andare, (*Met. B I*, 995a 32-38) colui che si trova di fronte all'aporia non può che cercare di uscire da questa situazione. Essa, sebbene per Aristotele non si riduca a un difetto di conoscenza da parte di chi indaga, ma si trovi nel fenomeno stesso, è parte di un disegno dialettico più ampio che ha in altro il suo esito. Ben diversa è la situazione di Derrida. L'aporia, nel suo orizzonte terminologico, non è «né un'antinomia 'apparente o illusoria', né una contraddizione dialettizzabile in senso hegeliano e marxista, e nemmeno una 'illusione trascendentale dialettica di tipo kantiano', ma è un'esperienza interminabile»³⁸⁰.

Il momento in cui egli tematizza in modo più diretto tale questione è nell'estate del 1992 in occasione del colloquio a Cerisy-la-Salle. In questa occasione egli delinea da subito i margini e i limiti di tale nozione, e lo fa servendosi del concetto stesso di limite: per l'aporia, dichiara, «Il y va d'un certain *pas*»³⁸¹. Giocando sul doppio significato di questo *pas*, che in lingua francese può essere sia «passo» che la particella di negazione, egli richiama quella che è l'origine etimologica del termine: dal greco *peirao*, «io passo», rimanda l'interdizione di questo passaggio, di questo oltrepassamento, che è sempre un superamento di un limite, *peras*. L'aporia, secondo Derrida, si differenzia sia dal *problema* che dall'*antinomia*. Dal primo, poiché esso mantiene un legame con l'idea di protezione e proiezione in avanti, senza escludere né la possibilità di una soluzione nel futuro né la salvaguardia di un nucleo identitario; mentre l'antinomia, concetto usato soprattutto in *Du droit à la philosophie*³⁸² in modo analogo all'aporia, mantiene un legame troppo forte con la legge. L'aporia, invece, ha a che fare con l'evento: essa sfugge alla protezione di una verità e al suo raggiungimento nel futuro che alla universalità formalizzata della legge:

[...] il progetto stesso o il compito problematico diviene impossibile e ci troviamo assolutamente esposti senza protezione, senza problema e senza protesi, senza soluzione possibile, senza problema e senza protesi, senza sostituzione possibile, singolarmente esposti nella nostra unicità assoluta e assolutamente nuda e cioè disarmati, in balia dell'altro, incapaci persino di rifugiarsi dietro a ciò che potrebbe ancora proteggere l'interiorità di un segreto.³⁸³

Non c'è problema, non perché ci sia una soluzione, tutt'al contrario: non c'è problema perché nessun tipo di circolare ritorno a sé è possibile di fronte all'alterità dell'evento.

Per descrivere questo tipo di ragionamento Derrida parla spesso, soprattutto negli anni Settanta, non solo di aporia ma anche di *double bind*. Tale nozione è attinta dal vocabolario psicanalitico, in particolare dal lavoro di Gregory Bateson e della scuola di Palo Alto, per il quale designa una relazione tra due o più individui in cui uno sottopone l'altro a messaggi di due ordini che si negano a vicenda, in modo tale che chi subisce tale situazione si trovi spiazzato di fronte all'impossibilità di rispondere a entrambe le ingiunzioni senza contraddirsi. Sebbene non citi quasi mai Bateson e si smarchi in modo netto dal «potere schizopatogeno»³⁸⁴

³⁷⁹ Aristotele, *Metafisica*, in *Opere filosofiche Vol. I*, Utet, Milano 1974, (*Met. B I*, 995a 27-32).

³⁸⁰ A, p.15.

³⁸¹ Ivi, p.7.

³⁸² J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990, pp.511-24 (da qui DP). In questo testo Derrida indica sette leggi antinomiche alla base del discorso filosofico, contraddizioni non dialettizzabili che sia da un punto di vista istituzionale che concettuale insieme rendono questa disciplina impossibile e necessaria.

³⁸³ A, p.12.

³⁸⁴ J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina, Milano 1997, p.59 (da qui DT).

di tale descrizione³⁸⁵, Derrida si serve di tale termine, senza tradurlo, mantenendo aspetti assai vicini a quelli presentati dallo psicologo britannico. Come sottolinea Davide Zoletto:

[...] Tanto il pensiero di Bateson che quello di Derrida sarebbero non solo il tentativo di descrivere il carattere paradossale della nostra esperienza e del nostro pensiero (che di quella esperienza costituisce in un certo senso la messa in tema), ma anche il tentativo di trovare un modo di pensare organizzato e insieme disorganizzante che possa corrispondervi.³⁸⁶

Già prima di utilizzare questo termine il concetto è già avvicinato nella colonna destra di *Glas*, anche visivamente in contrapposizione alla dialettica hegeliana. Derrida fa qui riferimento a un pensiero della *double bande*, in cui «*bander*, è sempre serrare, cingere (*bandé*: cinto), tendere, con una banda, una guaina, una corda, in un legame (*liane, lierre o lanière*)»³⁸⁷. Il lessico del legame, (presente in senso opposto anche nel termine analisi, da *analuo*³⁸⁸, «sciolgo», nel *double bind*, non deve essere considerato in modo esclusivo. Anche qui, infatti, la struttura è chiasmatica e al legame si affianca il taglio, «contraddittoriamente un *doppio taglio* e un *doppio legame*, il singolare artefatto di una lama e di un nodo»³⁸⁹. La metafisica non sfugge a questa oscillazione: essa infatti asporta e pone fuori dai concetti il loro altro, costringendoli in un legame binario e gerarchizzato. Ma è la stessa decostruzione, nel suo tentativo di smontaggio e apertura, a seguire questa «nuova logica della paralisi»³⁹⁰, in cui la stretta del legame è insieme dissezione infinita:

La divisibilità, la dissociabilità, e quindi l'impossibilità di concludere un'analisi, come la necessità di pensare la possibilità di indefinità [indéfinité], tale sarebbe forse, se vi tenesse, la verità senza verità della decostruzione [...].³⁹¹

Come Aristotele all'esempio dell'uomo che non trova la strada affianca quello dell'uomo legato (*Met.* B I, 995a 32-38) mostrando come esse, siano due forme differenti ed insieme uguali, di paralisi o di stallo, allo stesso modo possiamo vedere il legame che intercorre tra aporia e *double bind* in Derrida. Non intendiamo qui distinguere i due concetti poiché, come è già stato messo in evidenza per gli indecidibili, ciò che interessa Derrida non è tanto la fissazione di una specifica essenza propria del termine, cosa che finirebbe per cristallizzare il concetto stesso. Si tratta piuttosto mettere in luce la logica paradossale interna ad essi, che muove da esigenze comuni. Lo stesso Derrida si trova a considerarli con parole comuni:

Benchè [...] non siano semplici sinonimi, essi tuttavia hanno in comune, appunto, e come incarico, qualcosa che è più che una contraddizione interna, addirittura un'indecidibilità, e cioè un'antinomia interno-esterno non dialettizzabile, che rischia di paralizzare e che richiede quindi l'evento di interruzione della decisione.³⁹²

³⁸⁵ Come sottolinea Davide Zoletto il rapporto tra questi due autori è una «storia di un'incomprensione» D. Zoletto, *Il doppio legame. Bateson Derrida*, Bompiani, Milano 2003, p.20. Derrida prende le distanze dall'impostazione di Bateson soprattutto per l'applicazione di tale concetto all'ambito della schizofrenia. Il fattore «schizogeno», a parere di Zoletto, sarebbe in realtà particolarmente enfatizzato, in modo eccessivo rispetto alle intenzioni di Bateson, dalla lettura data nel *L'anti-Edipo* da Deleuze e Guattari.

³⁸⁶ D. Zoletto, *Il doppio legame*, cit., p.19.

³⁸⁷ J. Derrida, *Glas. Campane a morto*, Bompiani, Milano 2006, p.32.

³⁸⁸ Res, p.41.

³⁸⁹ J. Derrida, *Memorie: per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Jaca Book, Milano 2017, p.140 (da qui MPdM).

³⁹⁰ Res, p.77.

³⁹¹ Ivi, p.103.

³⁹² Vo, p.62.

La differenza dell'utilizzo dell'uno piuttosto che dell'altro è legata all'occasione: non che essa sia accidentale, casuale e quindi che l'uso dell'uno rispetto a un altro sia pressoché indifferente. La scelta è semmai contestuale, dettata, come la maggior parte degli scritti di Derrida³⁹³, al suo rapporto con l'unicità dell'evento in cui avvengono. Il linguaggio derridiano, piuttosto che preoccuparsi di fornire un sistema determinato di concetti e categorie, ci mostra una dinamica che può essere rappresentata attraverso molteplici forme espressive, che, nella loro differenza, sono legate come una catena proprio da questa logica comune:

Questo *double bind*, questo doppio legame inanalizzabile dell'analisi è all'opera sull'esempio di tutte le figure dette dell'indecidibile che si sono imposte sotto i nomi di *phàrmakon*, di supplemento, di imene, di *différance* e di molti altri che portavano in sé dei predicati contraddittori o incompatibili tra loro, nel loro stesso *tra* [...]³⁹⁴

La vera differenza che forse vale la pena di mettere in luce è la maggior accentuazione dell'idea di duplicità presente nel concetto di *double bind*, mentre per quanto riguarda l'aporia il rimando allo stallo non è necessariamente legato al bivio: molte possono infatti essere le possibilità che si oppongono e si scontrano nella scelta della strada da percorrere. Tuttavia non ci pare, ai fini di questo discorso, significativo soffermarci su questa differenza, quanto sulla comune logica che Derrida descrive tramite i due termini.

Nell'aporia, così come nel *double bind*, non si tratta di una fatalistica constatazione di impossibilità, bensì dell'apertura ad una nuova logica, che vede nell'aporia stessa la possibilità di un movimento nuovo, di una nuova *esperienza*. Ancora il lessico del passaggio, del viaggio, del cammino, ma posto insieme a quello dell'interdizione, della paralisi. Nella logica dell'aporia questi due poli contraddittori non si sbilanciano in nessuna delle due direzioni e allo stesso tempo non si neutralizzano l'un l'altra. L'aporia non va né sciolta né semplicemente accettata. Derrida parla di «sopportazione» dell'aporia, ma in questa idea non dobbiamo leggere un atteggiamento passivo: l'apertura alla venuta dell'evento (in particolare all'alterità della morte), non è un passivo accoglimento, quanto un lavoro di messa in tensione perenne degli oggetti del pensiero e del pensiero stesso. Una messa in discussione, persino, dell'idea stessa di aporia:

[...] Se bisogna sopportare l'aporia, se è questa la legge di tutte le decisioni, di tutte le responsabilità, di tutti i doveri senza dovere, per tutti i problemi di confine che possono mai presentarsi, l'aporia non può mai essere semplicemente sopportata come tale. L'aporia estrema è l'impossibilità dell'aporia come tale. Le risorse di questo enunciato risultano incalcolabili: nel suo stesso dirsi fa i conti con l'incalcolabile stesso.³⁹⁵

Stesso vale anche per quanto riguarda il *double bind*:

Non che si debba accettare il *double bind*. Per definizione il *double bind* non si accetta, non si può che subirlo nella *passione*. D'altra parte, un *double bind* non si analizza mai integralmente: non si può slegare uno dei suoi nodi che tirando sull'altro e stringendolo di più [...]. Ma se un *double bind* non si accetta, vi sono numerosi modi di sopportarlo.³⁹⁶

Non soltanto la metafisica e le sue categorie, ma anche la stessa decostruzione, sono infatti sottoposti ad un *double bind*: nel momento in cui infatti la pratica decostruzionista cerca di

³⁹³ Molti tra i testi derridiani più densi e significativi sono, non a caso, stati pronunciati in conferenze, il cui carattere occasionale essere motore e parte integrante dell'argomentazione stessa.

³⁹⁴ Res, p.95.

³⁹⁵ A, p.68.

³⁹⁶ Res, p.109.

mostrare le contraddizioni e la faglia differenziale interna a ogni concetto, essa ricorre ancora una volta alla stessa metafisica, ai suoi strumenti e alla sua logica. Impossibile uscire da questa situazione, che è sia il pericolo che la chance stessa del pensiero. Ciò che caratterizza quella che definisce un'*aporetologia* o un'*aporetografia*, che attraverserebbe tutti i suoi testi (da *Parages*, a *Glas*, passando per *Thympan* e *Psyché*) è proprio questa tensione interna, sia, ai concetti stessi, sia alla relazione all'evento. Una pratica quindi, quella decostruttiva, che propone e ricerca un'idea di verità oltre i limiti della logica e del pensiero, e che nella sua ricerca infinita non teme di trasgredire e oltrepassare le imposizioni della logica classica. Come spiega in modo chiaro Mario Vergani

Derrida non è né sofista né scettico, perché non decide né contro (sofista) né pro (filosofo) il senso, ovvero non pretende di sciogliere una volta per tutte in euforia l'aporia del senso e della decisione. Tale aporia si ripete ogni volta sempre di nuovo e singolarmente, nel senso che ogni volta chiama ad una decisione, richiama alla responsabilità nella genesi del senso. Singolare perché improgrammabile, senza regola, non decide, ma insiste sull'aporia della decisione, in una singolare *epoché* che apre la via alla decostruzione e che non l'arresta mai in una posizione definitiva.³⁹⁷

Ma come sopportare, quindi, questo *double bind*, come abitare l'aporia? L'esperienza dell'aporia è un'esperienza dell'altro come esperienza che esula i limiti della presenza e della comprensione e quindi di per sé impossibile: «È impossibile, ma nessuno ha mai detto che la decostruzione, in quanto tecnica e metodo, fosse possibile. Essa non pensa che nella dimensione dell'impossibile e di ciò che si annuncia ancora come impensabile»³⁹⁸. In altre occasioni il filosofo ha addirittura definito la decostruzione come una «esperienza dell'impossibile»³⁹⁹. Questo concetto di impossibile, tuttavia, non è per Derrida un segno della sconfitta del pensiero, ma il suo luogo più proprio più produttivo. Impossibilità e irrealtà o irrealizzabilità non si trovano infatti allineate e contrapposte alla possibilità e alla realtà. Al contrario, ciò che è impossibile, come dice chiaramente in *Stati canaglia*, è reale: «questo impossibile non è quindi un'*idea* (regolatrice) o un'*ideale*. È ciò che vi è di più innegabilmente *reale*». La decostruzione, infatti, nel suo far emergere l'ambigua convivenza delle differenze in seno al concetto e l'inconsistenza del concetto stesso nella sua pretesa purezza, mostra come la possibilità sia sempre, insieme, anche impossibilità. Ancor di più di fronte alla alterità è proprio l'impossibilità ad essere fondamentale e questo valore dell'idea di impossibile sembra ampliare, come suggerisce Carmine Di Martino, la connotazione trascendentale della decostruzione:

[...] la formalizzazione della legge dell'impossibile si lascia leggere come un discorso 'quasi-trascendentale' sulle condizioni di (im)possibilità dell'esperienza in generale: è, potremmo dire, il modo stesso con cui Derrida decostruisce la filosofia trascendentale senza mai rinunciare alla sua istanza.⁴⁰⁰

Non si parlerà, quindi, di condizioni di possibilità dell'evento, quanto delle «condizioni di impossibilità», le quali garantiscono a ciò che avviene di non essere mai anticipato né cristallizzato nelle rigide griglie del sistema filosofico logocentrico. L'altro, l'evento, come ripete spesso Derrida, per essere tali, devono sfuggire ad ogni forma di comprensione (che è sempre assimilazione e anticipazione), per iscriversi in maniera sorprendente e mai presente

³⁹⁷ M. Vergani, *Dell'aporia*, cit., p.245.

³⁹⁸ Mar, p.109.

³⁹⁹ PsyI,

⁴⁰⁰ C. Di Martino, *Jacques Derrida: l'impossibile e la différance*, in G. Dalmaso, *A partire da Jacques Derrida. Scrittura, Decostruzione, Ospitalità, Responsabilità*, Jaca Book, Milano 2007, p.49.

nella realtà. Questa «legge dell'impossibile» porta a una vera e propria deposizione dell'io, il quale rinuncia alla sua presa sul mondo sia nell'atto decostruttivo per aprirsi alla venuta dell'altro in uno stato di quasi passività:

Ci deve essere un momento di disarmo assoluto. [...] Perché qualcosa avvenga bisogna che mi manchi una certa forza, e che mi manchi abbastanza. Se fossi più forte dell'altro, o di ciò che avviene, nulla mi potrebbe avvenire. Ci vuole una debolezza, che non necessariamente è fiacchezza, imbecillità, deficienza, malattia, infermità.⁴⁰¹

Come vedremo, questa «legge dell'impossibile» in relazione all'evento sarà un perno delle riflessioni derridiane anche per ciò che riguarda le questioni etico-politiche che ci interessano più da vicino, quali della decisione, della responsabilità e della giustizia, ma più in generale costituiscono un elemento centrale della pratica della decostruzione. Come dice infatti in modo chiaro Di Martino «la logica aporetica del 'possibile-impossibile' copre tutto il campo dell'accadere raccogliendo l'intera eredità del discorso sulla *différance*»⁴⁰².

Questa è quindi quella che soltanto in modo appropriato può essere definita la logica plurale dell'aporia⁴⁰³ alla base della decostruzione, che ripete indefinitivamente un incontro di istanze contrastanti sul loro bordo inappropriabile. Andando ora a ricostruire il (quasi) concetto di giustizia dobbiamo quindi tenere presente le precedenti considerazioni.

Metteremo in luce, attraverso il dialogo con vari autori, alcuni aspetti fondamentali dell'idea di giustizia derridiana, senza che ciò significhi che il nostro autore abbia attinto o si sia appropriato di posizioni altrui, ma che le proprie siano state stimulate, anche in contrasto, da questo confronto. Abbiamo scelto di costruire la nostra argomentazione in questo modo per valorizzare quella pratica di scrittura derridiana che lascia trasparire nella trama della scrittura altrui quel pensiero ulteriore che si ritrae: l'irruzione dell'altro come confronto col testo dell'altro è infatti il terreno prediletto della pratica decostruttiva.

1. «Un contatto nel cuore di un chiasmo»

Dando uno sguardo all'interezza del nostro lavoro può sembrare strano trovare a questo punto un paragrafo dedicato al rapporto tra Jacques Derrida e Emmanuel Levinas: non è, del resto, tutto il nostro percorso improntato a questo obiettivo? Perché inserire, all'interno del capitolo su Derrida, una parte che svolga la funzione che forse sarebbe opportuno riservare alle conclusioni, oppure, al limite, ad un intero ulteriore capitolo di confronto? Può quindi sembrare ridondante o al contrario riduttivo porre qui il *faccia a faccia* tra i due. È necessario quindi chiarire questa scelta. La prospettiva con cui ci accingiamo ad affrontare qui il rapporto tra Derrida e Levinas non pretende né di confrontare le due visioni del concetto di giustizia, cosa che sarà oggetto delle nostre conclusioni; e neppure di analizzare l'esattezza o meno dell'interpretazione derridiana dell'idea di giustizia levinasiana, elemento, anche questo, che

⁴⁰¹ J. Derrida, M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, p.57 (GS).

⁴⁰² C. Di Martino, *Jacques Derrida: l'impossibile e la différence*, cit., p.49.

⁴⁰³ L'espressione, presente in *Aporie*, è il titolo di una sezione del testo di Andrea Hurst, il quale, all'interno di un più ampio confronto tra il pensiero di Jacques Derrida e quello di Jacques Lacan, propone di leggere la filosofia di Derrida come una filosofia quasi-trascendentale che poggia su «the aporetic interweaving of incompatible but equally necessary economic and aneconomic aporias» A. Hurst, *Derrida vis-à-vis Lacan. Interweaving Deconstruction and Psychoanalysis*, Fordham University Press, New York 2008, p.75. L'aporia, per la studiosa, si annida nella stessa idea di *différance*, in cui l'istanza economica è rappresentata dal farsi spazio del tempo e quella aneconomica dal farsi tempo dello spazio. Partendo dalle riflessioni della studiosa, Dino Galetti ne pone in luce alcune problematicità. In particolare egli sottolinea che non riconoscendo un ruolo alla contraddizione nell'apparato logico derridiano, essa rischia di confondere l'aporia con l'errore (D. Galetti, *Looking for a Logic in Derrida. Assessing Hurst's 'Plural Logic of the Aporia'*, in «Journal of Literary Studies», 2010, 26, 3, pp.84-109.

sarà ripreso successivamente. Il confronto non pretende nemmeno di ricostruire un rapporto, quello tra i due autori, che si estende nel corso di una vita intera e che tocca numerosi nuclei tematici tutti assai densi e proficui⁴⁰⁴. Si tratterà piuttosto di mostrare come il dialogo che Derrida porta avanti con Levinas, un dialogo che passa per la decostruzione attenta e minuziosa dell'opera del filosofo lituano, sia un elemento fondamentale nell'emergere di un determinato pensiero sulla giustizia da parte del filosofo franco-algerino. Allo stesso tempo, questo taglio tematico non deve portarci ad essere miopi e a vedere nell'esplicito riferimento al tema (cosa che si ritroverebbe, nel caso specifico, soltanto in *Addio a Emmanuel Levinas*) l'unico luogo in cui indagare: spesso, anche sotto altri nomi, o sotto altre forme, si nasconde un piccolo frammento del pensiero derridiano su questo grande tema. Cercheremo quindi, pazientemente, di setacciare l'opera derridiana nei luoghi di confronto con Levinas, alla ricerca delle tessere che andranno a comporre il mosaico della sua paradossale idea di giustizia.

Le tappe fondamentali di questo incontro, che Levinas descriverà in un suo scritto come un «contatto nel cuore di un chiasmo»⁴⁰⁵, sono sicuramente tre, rappresentate dai tre scritti che Derrida dedica in modo esplicito all'altro: *Violenza e Metafisica* del 1964, *In questo medesimo momento in quest'opera eccomi* del 1980 e *La parola di accoglienza* del 1997. I tre componimenti, scritti a distanza di circa un ventennio l'uno dall'altro, segnano e portano a loro volta i segni dello sviluppo filosofico dell'autore: troviamo così intrecciarsi temi, quali quello del dono, dell'evento, dell'ospitalità, alla decostruzione dell'opera levinasiana e della sua scrittura. Si dovrà dunque procedere alla considerazione parallela delle due dimensioni.

L'immagine levinasiana del chiasmo, anche in questo caso, risulta assai appropriata a cogliere in modo efficace tale relazione tra gli autori. Da un lato infatti, come abbiamo messo in luce nel precedente capitolo, il percorso di Levinas porta, seppur in modo non del tutto lineare, da una iniziale affermazione della giustizia come relazione etica, a una maggior definizione della specificità della giustizia come venuta del terzo e come «comparazione degli incomparabili», in modo che la giustizia si rivela il completamento delle possibilità dell'etica stessa senza scalfirne il primato. Dall'altro lato invece, il percorso derridiano sembra muoversi in verso opposto. L'iniziale critica a quella pretesa purezza della relazione etica a favore di una maggiore attenzione alle necessità del compromesso lascia spazio a un'assunzione nel suo stesso pensiero di tale esorbitanza rispetto alla necessità di contaminazione messa in luce dalla giustizia. Come dice in modo chiaro Paola Marrati:

[...] Derrida sembra aver abbandonato una buona parte della 'prudenza' di un testo come *Violenza e Metafisica* per lasciare uno spazio sempre più grande a un pensiero prossimo al pensiero levinasiano della 'differenza pura'⁴⁰⁶

Un percorso, quindi, che sembra cogliere dalle reciproche voci delle indicazioni e delle suggestioni, ma che porta l'uno al punto di partenza dell'altro, nell'impossibilità della presenza piena, se non in un punto senza dimensioni, in un impercettibile incrocio che forse è sfuggito agli stessi protagonisti.

1.1 Economia e violenza

⁴⁰⁴ In particolare si segnala il lavoro di Silvano Petrosino, che ripercorre in modo completo e accurato i vari luoghi di incontro e confronto tra i due autori: S. Petrosino, *La scena umana. Grazie a Derrida e Levinas*, Jaca Book, Milano 2016.

⁴⁰⁵ NP, p.84.

⁴⁰⁶ P. Marrati, *Levinas e Derrida tra etica e storicità*, in «Teoria», 1997, XVII, pp.50-60. In questo articolo la studiosa analizza il rapporto tra i due autori attraverso i temi della violenza trascendentale, della traccia e della giustizia, mostrando come le differenze tra le due visioni siano riconducibili al tema della storicità e del tempo.

Partiamo, quindi, dal primo dei tre testi, il noto articolo pubblicato in due parti sulla *Révue de Métaphisique et de Morale* nel 1964, col titolo di *Violenza e Metafisica*. La critica derridiana, accompagnata da una costante attestazione di stima, si costruisce principalmente attorno a quelli che Derrida definisce «problemi di linguaggio» e «il problema *del* linguaggio»⁴⁰⁷. Se infatti il «poderoso tentativo» di Levinas è quello di scardinare l'origine greca della filosofia occidentale senza per questo ricadere nella teologia o nella mistica, egli si trova comunque, nella sua scrittura, a non poter fare a meno di utilizzare tale *logos* greco: il volto, nella sua esorbitanza e nella sua inafferrabilità etica, continua a servirsi di una qualche luce per poter apparire e del concetto per poter essere espresso. Levinas quindi, nel proporsi di compiere un «secondo parricidio», poiché il primo non si è rivelato altro che un sogno di liberazione, nell'utilizzare l'arma dell'avversario finisce per non riuscire più a distinguersi da lui e questa impresa si rivela in qualche modo paradossale:

Ma quello che un Greco non ha potuto fare, come riuscirà a farlo un non-Greco se non travestendosi da Greco *parlando* greco, fingendo di parlare greco, per potersi avvicinare al re? E, dato che si tratta di uccidere una parola, si potrà mai sapere chi è l'ultima vittima di questo inganno? Si può fingere di parlare una lingua?⁴⁰⁸

Derrida non critica l'avversione levinasiana nei confronti della filosofia occidentale e delle sue pratiche assimilative e neutralizzanti. Anzi, egli aderirà a tale critica ampliandone per certi versi le implicazioni. Egli riconosce e condivide il gesto del filosofo lituano anche per quanto riguarda la saldatura che quest'ultimo compie del piano filosofico e di quello politico, per cui la questione del pensiero si intreccia indissolubilmente con quella della violenza:

Tutti i pensieri classici interrogati da Levinas sono così trascinati verso l'*agorà*, costretti a spiegarsi in un linguaggio etico-politico che essi non sempre hanno voluto o creduto di voler parlare, costretti nella conversione a confessare la loro intenzione violenta; a confessare che già essi parlavano nelle città, e che dicevano, attraverso perifrasi e malgrado il disinteresse apparente della filosofia, a chi dovesse spettare il potere.⁴⁰⁹

Ciò per cui egli nutre perplessità è piuttosto l'efficacia della «nuova via» che Levinas avrebbe scelto per uscire dal *logos*, dall'essere, dalla Totalità. Il *Logos*, infatti, non si fa mettere fuori gioco così facilmente e anzi, tale contaminazione risulta per certi versi necessaria: non si può compiere un parricidio essendo stranieri, ma soltanto facendo parte della famiglia⁴¹⁰. Come abbiamo riscontrato precedentemente in numerosi luoghi della sua riflessione, anche qui la strategia derridiana consiste proprio nel mettere in luce questa compenetrazione dei piani della realtà, dei concetti presunti opposti.

Il linguaggio, strumento del quale Levinas non intende privarsi e che, anzi, sotto forma di discorso rappresenta il luogo proprio dell'incontro con l'altro, è «violento», in quanto non può fare a meno di servirsi del concetto: «il linguaggio non-violento, sarebbe al limite un linguaggio di pura invocazione, di pura adorazione, proferirebbe soltanto nomi propri per invocare l'altro da lontano»⁴¹¹. A meno che non si pensasse a un «linguaggio senza frase»⁴¹², la stessa epifania del volto risulterebbe compromessa. Abbiamo già fatto precedentemente riferimento a questa posizione per mostrare quanto essa sia fondamentale per l'elaborazione levinasiana di *Altrimenti che essere*, il quale a tratti si rivela un testo di vera e propria risposta

⁴⁰⁷ ED, p.138.

⁴⁰⁸ Ivi, p.113.

⁴⁰⁹ Ivi, p.123.

⁴¹⁰ J. Derrida, *De l'hospitalité*, avec A. Dufourmantelle, Calman-Lévy, Paris 1997, p.13 (Ho).

⁴¹¹ ED, p.189.

⁴¹² Ivi, p.190

a tale critica e nel quale Levinas si sforza maggiormente di liberarsi dalle scorie del logos apofantico in direzione di altri registri linguistici, attraverso l'utilizzo sempre più consistente di metafore e formulazioni paradossali. Ma già nelle sue opere precedenti, sino a *Totalità e Infinito*, Derrida riscontra uno sforzo che si attua principalmente non tanto nella rinuncia al linguaggio, ma nella messa in discussione del suo impianto logico, e in particolare del suo principale pilastro, ossia il principio di non contraddizione:

Non sarebbe difficile dimostrare che la scrittura di Levinas ha la caratteristica di procedere, nei suoi momenti decisivi, lungo queste crepe, avanzando con sicurezza attraverso negazioni e negazione contro negazione. La sua via peculiare non è quella di un 'o...o', ma quella di un 'né...né. [...] in questa esperienza dell'altro, la logica della non-contraddizione, tutto quello che Levinas indicherà con il nome di 'logica formale', viene contestato alla sua radice.⁴¹³

Né comunicazione né silenzio, né comunione né separazione, né manifestazione né assenza: la visione levinasiana guarda oltre tali schemi di ragionamento, all'*al di là* della trascendenza etica. Il terzo escluso è la strada che Levinas sceglie di percorrere, la strada della trascendenza pura. L'immagine dell'infinito, lo straripare di tale idea rispetto a chi la pensa, la completa apertura del soggetto a tale irruzione dell'Altro, sono modi in cui Levinas propone di pensare questa relazione senza mediazione, in cui l'assolutezza dell'Io e dell'Altro si accompagna al loro legame etico.

Una conciliazione impossibile che Derrida sembra qui criticare, ma senza riaffermare la pacifica unione dell'Uno. Egli sin dalle prime pagine dell'articolo dichiara le sue intenzioni, attraverso un'espressione che potrebbe ben riassumere il suo generale *modus operandi* filosofico:

Non sceglieremo tra l'apertura e la totalità. Saremo dunque *incoerenti*, ma senza risolverci sistematicamente nell'incoerenza. La possibilità del *sistema impossibile* resterà all'orizzonte, per preservarci dall'empirismo.⁴¹⁴

Da un lato quindi la necessità riscontrata da Derrida di accompagnare le riflessioni di Levinas per la strada dell'incoerenza, ma senza per questo finire, come lui, di nuovo inglobati da una forma di sistema dell'incoerenza stessa.

Invece di guardare alla pura alterità e al «sogno» di una assoluta eteronomia etica (sogno che ha accomunato nella storia della filosofia tutte quelle forme di pensiero definite sotto il termine di «empirismo»⁴¹⁵), Derrida mostra come la possibilità stessa dell'etica levinasiana poggi su una contaminazione continua e fondamentale con la violenza. Non si tratta tanto della constatazione di un insuccesso o di una vittoria del male sul bene, se si volesse dare una valenza assiologica alla questione; al contrario, la contaminazione della violenza con la pace, così come la violenza stessa del logos e quella dell'essere, si rivelano infatti alleate stesse dell'etica, la sua possibilità di combattere contro una violenza più originaria che da sempre incombe su di essa, ossia la violenza del nulla e del silenzio:

Questa guerra seconda, come confessione, è la minor violenza possibile, la sola maniera di reprimere la violenza più grave, quella del silenzio primitivo e pre-logico,

⁴¹³ Ivi, pp.114-15.

⁴¹⁴ Ivi, p.106, cn.

⁴¹⁵ Il senso di questa accusa alla filosofia levinasiana espressa in *Violenza e Metafisica* può essere compreso nelle parole di Derrida, risalenti a molti anni dopo. In tutt'altro contesto e riferendosi a tutt'altro pensatore, in *Spettri di Marx* leggiamo: «come sempre, l'empirismo ha la vocazione all'eterologia. Si riconosce l'esperienza effettiva nel fatto che in essa si incontra l'altro» J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Cortina, Milano 1994, p.156 (da qui SM).

di una notte inimmaginabile che non sarebbe neppure il contrario del giorno, di una violenza assoluta che non sarebbe neppure il contrario della non-violenza: il nulla o il non-senso puri. Il discorso si sceglie dunque violentemente contro il nulla e il non-senso puri e nella filosofia, contro il nichilismo.⁴¹⁶

La parola sconfigge la violenza originaria, quella pre-etica del silenzio, ma quest'ultima persiste nella parola stessa. Per combattere contro la violenza del silenzio è necessario ammettere la violenza del linguaggio, il quale rappresenta insieme la possibilità della pace e il rischio della guerra. È come se gli stessi mezzi violenti si rivelassero necessari al raggiungimento della pace, come una sorta di «guerra giusta» o di «missione di pace».

Non è quindi né possibile né auspicabile ricercare una differenza pura: non lo è dal lato dei logoi, nei cui concetti si trova sempre l'infiltrazione dei loro opposti, né dal lato della relazione etica levinasiana, la cui dipendenza dall'ontologia è sempre richiamata.

Questo rapporto impuro tra violenza e non-violenza, tra linguaggio o essere⁴¹⁷ ed etica è definito a più riprese da Derrida attraverso il termine di «economia», in un senso assai diverso da quello utilizzato da Levinas in *Totalità e Infinito*, in cui questo ambito era ricondotto alla dimensione della dimora e della femminilità e che, proprio per questo, «certamente Levinas non accetterebbe».⁴¹⁸

Proprio attorno a questo aspetto «economico» l'argomentazione derridiana si rivolge ai due grandi eredi della filosofia greca, Husserl e Heidegger, cercando, in entrambi i casi, di porsi a loro difesa contro le critiche levinasiane. Senza ripercorrere tutto il testo, ci soffermiamo sulla questione che a nostro parere risulta più interessante per comprendere la visione derridiana della giustizia, ossia il confronto con Husserl riguardo all'alterità.

Come alcuni interpreti hanno notato, *Violenza e Metafisica* rappresenta uno snodo fondamentale del confronto derridiano con il padre della fenomenologia, confronto assai ampio che si sviluppa in una serie di testi dedicati esplicitamente a questo autore⁴¹⁹. A differenza di questi, l'articolo del 1963 intraprende infatti un'analisi di segno positivo con l'autore cercando di valorizzarne i punti di forza piuttosto che le debolezze e mettendo in luce quanto la proposta levinasiana sia, oltre la sua stessa volontà, ancora dipendente dalla prospettiva fenomenologica.

Da un lato, infatti, sebbene Levinas dichiari la non-fenomenicità della relazione etica, essa risulta sempre legata a una qualche forma di manifestazione e di luminosità, un orizzonte che permetta al volto di essere colto. Ma ancor più chiaramente, la divergenza tra Husserl e Levinas si fa sentire per quanto riguarda la questione dell'alterità e dell'interpretazione di essa come *alter ego* proposta da Husserl in particolare nella *Quinta Meditazione Cartesiana*⁴²⁰. Levinas infatti rifiuta tale visione, affermando che l'alterità non debba essere colta come *alter ego*, in

⁴¹⁶ ED, p.165.

⁴¹⁷ «Un essere senza violenza sarebbe un essere che si produrrebbe fuori dall'essente: nulla, non-storia, non-produzione, non-fenomenicità» ivi, p.189.

⁴¹⁸ Ivi, p.159.

⁴¹⁹ Leonard Lawlor, nel suo lavoro di ricostruzione dei rapporti tra il pensiero derridiano e la fenomenologia, in particolare ha sottolineato come *Violenza e metafisica* sottoponga Husserl a un doppio livello di analisi. Da un lato infatti egli mostra ancora la dipendenza della proposta husserliana da quella che anche successivamente continuerà a definire una «metafisica della presenza», e questo sarebbe quello che lo studioso definisce «the superficial Husserl»; dall'altro lato emerge anche «the deep Husserl», con cui Derrida condivide, in questa fase, le considerazioni riguardo all'intersoggettività (L. Lawlor, *Derrida and Husserl. The basic problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 2002). Sul rapporto più in generale tra Derrida e il pensiero fenomenologico si veda la raccolta di saggi curata da W. R. McKenna, J. C. Evans, *Derrida and Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1995.

⁴²⁰ E. Husserl, *Le conferenze di Parigi – Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2020.

nome della sua assoluta irriducibilità al soggetto. Derrida si pone a difesa di Husserl, mostrando come tale irriducibilità possa essere affermata, al contrario, proprio grazie al riconoscimento dell'altro come egoità.

Egli innanzitutto sottolinea come Husserl, in particolare nella quinta delle sue *Meditazioni*, abbia ben chiara la differenza tra l'alterità dell'altro e quella dell'oggetto, e proprio al fine di non reificare l'altro lo consideri non come *ego*, ma come *un ego*: il riconoscimento della sua egoità quindi non rappresenterebbe una minaccia per la sua assolutezza. Derrida sottolinea poi come il processo di riconoscimento dell'alterità da parte del soggetto, detto «appresentazione analogica», sia necessariamente mediato: l'altro non può essere raggiunto nella sua immediatezza, poiché proprio questa sarebbe la maggior forma di violenza nei suoi confronti:

Se io non andassi verso l'altro per via di appresentazione analogica, se lo raggiungessi immediatamente e originariamente, in silenzio e attraverso la comunione con il suo proprio vissuto, l'altro cesserebbe di essere altro. Contrariamente alle apparenze, il tema della trasposizione appresentativa traduce il riconoscimento della separazione radicale delle origini assolute, il rapporto degli assoluti assolti e il rispetto non-violento del *segreto*: il contrario dell'assimilazione vittoriosa.⁴²¹

Derrida utilizza qui un termine, «segreto», che difficilmente troviamo nell'opera di Levinas, e che acquista, nella riflessione del filosofo franco-algerino, sempre maggior peso⁴²². Riprendendo la nozione husserliana di *Urtätsache*, «archifattualità», Derrida mostra come sia impossibile, per la filosofia, rinunciare a un'idea di ipseità, a causa del carattere irriducibilmente egoico dell'esperienza: ogni *ego* è l'apertura sul mondo della propria esperienza e se così non fosse allora si che si assisterebbe alla perdita dell'assoluta alterità. Ciò è descritto con molta chiarezza anche ne *La Voce e il Fenomeno*:

In effetti quando io ascolto un altro, il suo vissuto non mi è presente 'in persona', originariamente. Io posso avere, pensa Husserl, un'intuizione originaria, una percezione immediata di ciò che in lui è esposto nel mondo, nella visibilità del suo corpo [...]. Ma il lato soggettivo della sua esperienza, la sua coscienza, gli atti per mezzo dei quali in particolare egli conferisce senso ai suoi segni, non mi sono immediatamente ed originariamente presenti come lo sono per lui e come i miei lo sono per me. Vi è un limite irriducibile e definitivo. Il vissuto altrui non mi diventa manifesto se non in quanto esso è mediatamente indicato da segni che comportano un lato fisico.⁴²³

Se in questo testo del 1967 tali considerazioni verranno valutate per porre in evidenza proprio il carattere ancora metafisico del pensiero husserliano, che in questo rapporto all'altro come non-presenza vede ciò che deve essere sospeso per giungere a una «pura espressività» costituita dal monologo dell'anima⁴²⁴; in *Violenza e Metafisica* la questione è considerata nelle sue potenzialità antimetafisiche, che mettono al sicuro l'altro dalla sua assimilazione indifferenziata nella totalità. Pensare l'altro, così come parlare dell'altro, è possibile soltanto riconoscendolo nel suo proprio carattere di *ego*. E quindi, in un certo senso, riconoscendolo

⁴²¹ ED, p.157, cn.

⁴²² Troviamo incentrato su questo tema il libro- dialogo con Maurizio Ferraris, dal titolo appunto, di *Il gusto del segreto*; ma anche le lezioni unite sotto il titolo di *Donare la morte* affrontano questo argomento chiarendo lo stretto legame tra la soggettività e il segreto come inaccessibilità. Per una ricostruzione di tale nozione rimandiamo al testo di Daniele Garritano, il quale la pone in correlazione con l'influenza dell'opera di Marcel Proust: D. Garritano, *Il senso del segreto. Benjamin, Bataille, Blanchot, Deleuze e Derrida sulla scia di Proust*, Mimesis, Milano 2016.

⁴²³ VP, p.70.

⁴²⁴ Ivi, p.72.

come lo stesso. Al contrario di quanto pensa Levinas, questo riconoscimento è un gesto assai più pacifico del suo contrario. Pensare di poter rinunciare a questa originaria simmetria è un errore, dovuto principalmente alla impostazione empiristica del discorso levinasiano, per cui l'incontro con l'altro è considerato senza tenere conto della struttura più profonda che Husserl mette invece in luce.

La simmetria originaria proposta dal filosofo tedesco appare così come la vera speranza della stessa disimmetria anelata da Levinas:

Non sarebbe possibile alcuna disimmetria senza questa simmetria, che non è del mondo e che, non essendo nulla di reale, non pone alcun limite all'alterità, alla disimmetria, ma anzi, la rende possibile. Questa disimmetria è una *economia* [...]. È, nonostante l'assurdità logica di una simile formulazione, *la simmetria trascendentale di due disimmetrie empiriche*.⁴²⁵

Ciò che Derrida designa come economia è quindi questa dinamica di mediazione tra simmetria e disimmetria: un movimento che senza annullare tale duplice istanza, ne permette piuttosto la convivenza. Il segreto dell'altro è garantito soltanto se esso è considerato comparabile a quello dell'io, senza che essi finiscano per coincidere. La loro differenza non è pura, ma sempre derivata da una più originaria contaminazione, che si realizza sottoforma di analogia. L'assenza nel pensiero levinasiano di questa possibilità di considerare l'altro come un altro io porta con sé come sua conseguenza anche il suo opposto speculare: «Che io sia anche essenzialmente *l'altro dell'altro*, che io *lo sappia*, ecco l'evidenza di una strana simmetria di cui non appare mai traccia nelle descrizioni di Levinas»⁴²⁶. Non soltanto quindi il riferimento all'egoità deve essere reciproco, ma anche quello alla alterità: è l'*alter* qui ad essere valorizzato nelle sue più proprie potenzialità, non soltanto l'ipseità. In effetti, benché abbiamo precedentemente visto quanto questo aspetto paradossale della reciprocità sia importante nelle riflessioni del filosofo lituano, prima di *Altrimenti che essere* (quindi al tempo della scrittura di questo saggio) sembra ancora assente; mentre l'idea di consapevolezza della mia stessa alterità è addirittura negata in quanto irrilevante ai fini etici.

Malgrado i tentativi levinasiani di chiudere con la logica formale, con il principio di non-contraddizione, soltanto il riferimento a questa economia, seppur ancora legata ad un'idea di mediazione e simmetria, si rivela a parere di Derrida, la vera «assurdità logica» che permette all'incoerenza di non risolversi in se stessa, ma di scalfire il sistema dal suo interno.

1.2 Negoziazione e obbligo

Se questi sono i principali nodi di discussione che Derrida in questa fase rimarca nell'opera levinasiana, andando avanti di un ventennio vediamo come essi mantengano ancora per il filosofo franco-algerino la loro forza, ripresentandoli in parte modificati anche in *In questo medesimo momento in quest'opera eccomi*. Questo saggio tiene conto degli sviluppi levinasiani raccolti soprattutto nell'opera del 1974, ma continua a interrogare l'autore su questioni che già in *Violenza e Metafisica* avevano attirato l'attenzione di Derrida⁴²⁷. Ciò che pare invece cambiare è principalmente lo stile⁴²⁸: sin dal suo incipit, ossia l'enigmatica frase

⁴²⁵ ED, p.159, l'ultimo corsivo è nostro.

⁴²⁶ Ivi, p.162, ccnn.

⁴²⁷ Silvano Petrosino in particolare analizza in modo puntuale il passaggio dall'uno all'altro saggio e sostiene che «da un punto di vista tematico questo secondo contributo riprende in sostanza la critica avanzata nel 1964» S. Petrosino, *La scena dell'umano*, cit., p.33.

⁴²⁸ Sebbene esuli dall'analisi sistematica che stiamo cercando di proporre, non possiamo non rendere partecipi di quella che forse si limita ad essere una nostra semplice suggestione. La prima pagina di questo testo, assai enigmatica, ci rimanda per alcune sue immagini a una celebre poesia, *La casa dei*

senza contesto «egli avrà obbligato», Derrida apre un dialogo a due voci, di cui una femminile, attraverso cui la sua argomentazione si articola. Da un confronto squisitamente teorico come quello del 1963, in cui Derrida utilizzava i mezzi della filosofia per confutare le proposte levinasiane, si passa a un dialogo che si sforza di mettere alla prova non soltanto la proposta come ci viene espressa concettualmente, ma anche la pratica con cui si sceglie di esprimerla e in un certo senso di «porla in opera»⁴²⁹. È lo stesso Derrida a rimanere impigliato in questo dialogo, nel tentativo di rendere la sua stessa scrittura una risposta all'altro, in questo caso a Emmanuel Levinas⁴³⁰. Il problema, insomma, rimane ancora un problema *di* linguaggio e il problema *del* linguaggio, che dopo *Altrimenti che essere* diviene il problema del rapporto tra Dire e Detto. Ancora una volta Derrida si sofferma sull'inevitabilità della contaminazione tra i due piani, sulla reciproca implicazione dell'uno e dell'altro:

Non si tratta quindi semplicemente di una trasgressione, di un semplice passaggio al di là della lingua e delle sue norme. Non è un pensiero del limite, per lo meno non di quel limite troppo facilmente rappresentato dalla parola 'al di là' tanto necessaria alla transazione. Il passaggio al di là della lingua richiede la lingua o piuttosto il testo come luogo delle tracce per un passo che (passo) non è (presente) altrove.⁴³¹

Quello che prima era mostrato come una sorta di necessità che incrinava la proposta levinasiana, che ne metteva in scacco la pretesa purezza, questo punto sembra piuttosto essere riconosciuto come elemento interno alla proposta stessa, ancora, forse, in modo inconsapevole, ma in senso differente. Spieghiamoci meglio. Nel primo caso, ossia in *Violenza e Metafisica*, Derrida riscontrava nel discorso levinasiano una sostanziale incoerenza dovuta al suo sogno di uscire dal logos verso un incontro puro con l'altro. In questo secondo articolo, invece,

doganieri di Eugenio Montale. Riportiamo prima il componimento del poeta ligure: «Tu non ricordi la casa dei doganieri/sul rialzo a strapiombo sulla scogliera:/ desolata t'attende dalla sera,/ in cui v'entrò lo sciame dei tuoi pensieri/e vi sostò irrequieto./ Libeccio sferza da anni le vecchie mura/ e il suono del tuo riso non è più lieto:/ la bussola va impazzita all'avventura/ e il calcolo dei dadi più non torna./ Tu non ricordi; altro tempo frastorna/ la tua memoria; un filo s'addipana./ Ne tengo ancora un capo; ma s'allontana/ la casa e in cima al tetto la banderuola/ affumicata gira senza pietà./ Ne tengo un capo; ma tu resti sola/ né qui respiri nell'oscurità./ Oh l'orizzonte in fuga, dove s'accende/ rara la luce della petroliera! / Il varco è qui? (Ripullula il frangente/ ancora sulla balza che scoscende...)/ Tu non ricordi la casa di questa /mia sera. Ed io non so chi va e chi resta.» E. Montale, *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1984, p.167. Ecco qui invece l'incipit del testo derridiano: «In questo medesimo istante, tu mi senti, l'ho detto. Egli avrà obbligato. Se mi senti, già sei sensibile a uno strano evento. Tu non sei stata visitata ma come dopo il passaggio di un singolare visitatore non riconosci più i luoghi, quelli stessi dove tuttavia la breve frase- da dove viene? chi l'ha pronunciata? - lascia ancora sperduta la sua risonanza. Come se, fin d'ora, non abitassimo più qui, come se, in verità, non fossimo mai stati a casa nostra.» J. Derrida, *Psyché. Invenzioni dell'altro 1*, Jaca Book, Milano 2009, p.173 (PsyI). Anche durante il testo, la ripresa di questioni relative al tempo e soprattutto l'immagine del filo ci rimandano a questi versi. Tutto ciò non è forse che una semplice assonanza: non sappiamo se Derrida avesse in mente tale poesia nel suo scrivere. Pensiamo che questo accostamento possa comunque essere utile al lettore per comprendere l'atmosfera di questo testo derridiano.

⁴²⁹ Lungo tutto il saggio Derrida contrappone due termini con cui in francese si dice «opera», ossia *ouvrage*, che troviamo anche nel titolo, e *oeuvre*. Sebbene, come sottolinea il traduttore dell'edizione italiana, sia difficile rendere la differenza nella nostra lingua, ci sembra che Derrida intenda qui contrapporre a un senso di «lavoro» o «produzione», nel caso di *ouvrage*, a uno di «pratica», che comprende in sé l'atto stesso del produrre e le sue modalità di produzione.

⁴³⁰ Il riferimento al nome del filosofo lituano è, in queste pagine, spesso effettuato tramite le lettere puntate del suo nome «E. L.». Ciò permette a Derrida di affiancare a questo primo e più immediato significato altri due sensi. Innanzitutto il pronome personale di terza persona femminile “elle” che viene valorizzato in quanto alterità assoluta della donna che per Derrida non è presa in considerazione da Levinas, ma anche il uno dei nomi biblici di Dio «E'l».

⁴³¹ PsyI, p.186.

potendo tenere presente anche le riflessioni di *Altrimenti che essere*, l'aspetto di mediazione sembra essere attribuito direttamente al filosofo lituano, il quale attraverso la differenza tra Dire e Detto sembra ammettere la necessità della duplice dimensione. Riguardo a questa duplicità, Derrida interroga non tanto la teorizzazione levinasiana sulla questione, ma la sua pratica filosofica. Non è, così, l'«Eccomi» il luogo in cui questa dinamica di lacerazione e cucitura viene a presentarsi, poiché quando Levinas scrive questo «eccomi», in qualche modo continua a rimanere esterno alla sua stessa opera. Egli lo cita, lo cristallizza privandolo della possibilità di essere ogni volta differente nella sua presentazione. Il luogo in cui invece Levinas sembra rendere in modo più proprio questa duplice dimensione è l'espressione «in questo medesimo momento»⁴³², la quale si trova spesso utilizzata per indicare in alcuni casi il prevalere della tematizzazione, in altri il prevalere della responsabilità. Derrida guarda al testo levinasiano e alle accezioni di questa formula, le raccoglie e ne mostra la peculiarità: a differenza del caso dell'«eccomi» citazione, «in questo medesimo momento» è utilizzato per indicare due sensi opposti che convivono in un unico momento: ogni volta *in questo medesimo momento* cerco di interrompere la tematizzazione per fare emergere l'Altro, ma, sempre *in questo medesimo momento* mi ritrovo a riannodare il filo del discorso. La stessa espressione, inoltre, benché sia in effetti uguale, non è la stessa: in base al suo utilizzo essa presenta molteplici sensi e permette l'apertura di una serialità di differenze⁴³³. Un riferimento a una modalità del tutto peculiare di simultaneità, che è tutt'altro rispetto alla piena presenza, teatro del pensiero filosofico. Tra assoluzione e rannodamento, tra cesura e ricucitura, il filo *si addipana*: la dinamica che ne scaturisce è paradossale poiché lega indissolubilmente la possibilità dell'etica alla sua espressione nel mondo dell'essere. A differenza del 1963, in cui l'accento si poneva sull'impossibilità di considerare il piano etico all'origine senza pensarlo già da sempre dipendente da un orizzonte (che fosse di senso fenomenologico o dell'essere) e quindi da una qualche forma di violenza; qui Derrida concede a Levinas il primato, in questo gioco di differenziazione interna allo stesso momento, all'etica⁴³⁴. La violenza si rivela piuttosto un'«obbligazione», intesa come obbligo a rispondere alla chiamata dell'altro: «L'opera di E. L. *comprende* un'altra maniera di pensare l'obbligazione del 'si deve', un'altra maniera di pensare l'opera, e persino di pensare il pensare»⁴³⁵. In questo intreccio di piani Derrida sembra quindi riscontrare un doppio livello interno all'opera levinasiana: da un lato una attrazione per la purezza della relazione di infinita responsabilità, dall'altro una scrittura che, nel suo stile, lascia emergere tale esorbitanza senza soffocarla, ma anzi, rendendola possibile:

Egli ama a quanto pare la lacerazione ma detesta la contaminazione. Eppure ciò che tiene la sua scrittura con il fiato sospeso, è il fatto di dover accogliere la contaminazione, il *rischio* di contaminazione, concatenando le lacerazioni, *riprendendole* regolarmente nel tessuto o nel testo filosofico di un racconto. Questa *ripresa* è anzi la condizione perché l'al di là dell'essenza conservi la *chance* contro la cucitura avviluppante del tematico e del dialettico. *Bisogna salvare la lacerazione e pertanto usar cucitura contro cucitura.*⁴³⁶

⁴³² Essa ricorre in vari passi dei testi levinasiani. In particolare Derrida si sofferma su AE, pp.210-11 e ADV, pp.197-211.

⁴³³ Vedremo, soprattutto nel confronto con Austin, quanto questi aspetti di serialità e iterabilità costituiscano un elemento fondamentale per comprendere la questione della giustizia nella riflessione Derridiana.

⁴³⁴ Ivi, p.192.

⁴³⁵ Ivi, p.204.

⁴³⁶ Ivi, p.194, ccnn.

Non si tratta, per utilizzare ancora la metafora del filo, di rifiutare la lacerazione, come nel caso della coerenza interna al *logos* filosofico, ma nemmeno di limitarsi a reciderlo per interromperne la continuità: a ben vedere, infatti, ogni strappo, se non viene riannodato, viene considerato come un'unità a se stante, affermando la propria indipendenza e ricostituendosi come un Tutto. Se invece si ammette un lavoro di sutura imperfetta e che non ricongiunge mai del tutto, allora sì che l'assolutezza della lacerazione in quanto lacerazione si salvaguarda. Riportando la questione sul piano del linguaggio

[...] non si tratta tanto di eccedere questa lingua quanto di trattare altrimenti con le sue proprie possibilità. Trattare altrimenti, cioè calcolare la transizione, negoziare il compromesso che lascerà il non-negoziabile intatto, e fare in modo che la mancanza, quella che consiste nell'inscrivere il tutt'altro nell'impero del medesimo, alteri quanto basta il medesimo per assolversi da sé.⁴³⁷

Se nel testo del 1963 questa necessità era definita tramite il concetto di «economia», e non era riconosciuta da Derrida come un carattere della filosofia levinasiana, adesso questa dinamica è espressa dal termine per certi versi più sfumato di «negoziazione» e la sua struttura sembra venire arricchita oltre che ammessa dalla stessa riflessione levinasiana. Se infatti l'economia della violenza era rappresentata dalla coimplicazione di etica e ontologia, a questo punto Derrida sembra aggiungere, a questa necessità mediatrice, una fondazione aneconomica, che subordina il calcolo alla gratuità del dono. Egli sostiene infatti che essa

[...] non è una negoziazione come un'altra. Negozia il non-negoziabile e non con questo o quel partner o avversario, ma con la negoziazione stessa, con il potere negoziatore che crede di poter tutto negoziare. *Questa* negoziazione (che interrompe passivamente, si potrebbe dire oziosamente, l'attività negoziatrice, che la nega con una *doppia negazione* [cn]) deve negoziare con il fatto di trattare il non-negoziabile per conservargli la sua *chance*, cioè perché dia e non si conservi intatto, come il medesimo.⁴³⁸

Il primato dell'etica ammesso nell'intreccio del Dire e del Detto corrisponde a un primato del piano aneconomico sull'economico, che tuttavia non deve condurre a un'assoluta eliminazione del terreno della negoziazione. Anzi, tale esorbitanza del Dire è permessa proprio dal subentrare della negoziabilità «laddove tutto deve essere calcolato perché il calcolo non abbia ragione su tutto»⁴³⁹. Abbiamo quindi una negoziazione, intesa in termini economici, un non-negoziabile, e una negoziazione intesa in senso più ampio che abbraccia i due. Due economie differenti che egli, in un testo degli anni Sessanta, definiva come «economia ristretta» e «economia generale»⁴⁴⁰. La prima rappresenta sia l'economia classica che la logica hegeliana, e, come Gaetano Chiurazzi riassume in modo chiaro, è rappresentata da quattro caratteri principali:

- I. La *circolarità*, cioè la circolazione del denaro, del senso, dei significanti. [...];
- II. Il *lavoro*, come ciò che è in funzione di un senso, che obbedisce alla razionalità economica dell'utilizzazione dell'energia, e che lega la *techne* al 'dispiegarsi della verità';
- III. Il *dominio*, cioè il potere, la gerarchizzazione, la distinzione tra signore e servo;

⁴³⁷ Ivi, p.182.

⁴³⁸ Ivi, p.187.

⁴³⁹ Ivi, p.194.

⁴⁴⁰ ED, pp.325-58.

- IV. La *capitalizzazione*, la conservazione, cioè la prossimità a sé della ricchezza, della voce, della vita, di fronte alla possibilità annichilante e assoluta della morte.⁴⁴¹

L'altra invece eccede tale ordine e, rinunciando alla circolarità e al ritorno del senso, disperde e dissemina il suo risultato. Tali forme di economia sono pensate nel loro rapporto da Derrida attraverso lo stesso concetto di *différance*⁴⁴². Un rapporto impossibile, che cerca di tenere insieme queste due economie ma che per farlo deve rinunciare alla logica: «Non c'è opposizione possibile tra queste due economie. Il loro rapporto non sarebbe né di identità né di contraddizione ma *altro*»⁴⁴³.

Successivamente tale struttura sarà approfondita come rapporto tra dono e scambio economico in un testo del 1991, dal titolo *Donare il Tempo*. Attraverso una ripresa sia del *Saggio sul dono* di Marcel Mauss che del racconto baudelairiano *La moneta falsa*, Derrida illustra la struttura paradossale del dono il quale, sempre eccessivo ed esorbitante, sfugge alla circolarità economica della restituzione. Ma esso, in questo suo sfuggire, finisce per mancare anche se stesso poiché non può mai essere riconosciuto come tale nel presente: se infatti il dono apparisse come dono finirebbe per rimanere impigliato nel vortice della restituzione e quindi annullarsi. Donare e anche insieme ricevere questo dono risultano entrambi vittime di questa logica paradossale, che già nel 1980 Derrida aveva ben presente:

Se qualcuno (Egli) ti dice *fin dall'inizio*: 'non rendermi ciò che ti do', tu sei manchevole prima ancora che egli abbia finito di parlare. Basta che tu lo intenda, che tu cominci a comprendere e a riconoscere. [...] potrebbe sembrare un paradosso logico o una trappola. Ma è 'anteriore' a qualsiasi logica.⁴⁴⁴

Malgrado questo carattere di impossibilità e assoluta irriducibilità allo scambio o alla misurazione, esso dall'altro lato si rivela con esso un rapporto quasi trascendentale, senza che Derrida lo definisca così:

Il debordamento del circolo, da parte del dono- se ce n'è- non conduce infatti, alla fine, a una semplice exteriorità ineffabile, trascendente e irrelata. Tale exteriorità mette piuttosto in moto il circolo, conferisce (*donne*) all'economia il suo movimento. Essa introduce nel circolo e lo fa girare. Se è necessario *rendere conto* [...] degli effetti di circolo nei quali il dono si annulla, questo rendere-conto richiede che si tenga conto di ciò che, non appartenendo semplicemente al circolo, introduce in esso e lo introduce nel suo movimento.⁴⁴⁵

Il dono è la condizione di possibilità dell'economico, il suo motore, che, pur rimanendo esterno al circolo, lo influenza e lo dirige. Ma il dono, oltre che introdurre nella dimensione economica, allo stesso tempo necessita di essa al fine di una sorta di contenimento del carattere esorbitante della gratuità: «bisogna limitare l'eccesso del dono e della generosità, limitarli mediante l'economia, il rendimento, il lavoro, lo scambio»⁴⁴⁶.

⁴⁴¹ G. Chiurazzi, *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellers, Torino 1992, p.82.

⁴⁴² «Come pensare ad un tempo la *différance* come sviamento economico che, nell'elemento dello stesso mira sempre a ritrovare il piacere o la presenza differita per calcolo (cosciente o incosciente) e d'altra parte la *différance* come rapporto alla presenza impossibile, come dispendio senza riserva, come perdita irreparabile della presenza, usura irreversibile dell'energia [...]? È evidente- è l'evidenza stessa- che non si può pensare *insieme* l'economico e il non-economico»: Mar, p.20.

⁴⁴³ J. Derrida, *Economimesis. Politiche del bello*, Jaca Book, Milano 2005, p.37, cn.

⁴⁴⁴ PsyI, p.178.

⁴⁴⁵ DT, p.33.

⁴⁴⁶ Ivi, p.65.

Se in *Violenza e Metafisica* Derrida sottolineava con maggior vigore una dipendenza, seppur mai definitiva, dell'etica dall'ontologia, qui il rapporto sembra essere cambiato. La *simmetria trascendentale di due disimmetrie empiriche* con cui Derrida descriveva la struttura dell'intersoggettività husserliana, ma che esprime in generale la dipendenza della dissimmetria dalla simmetria (anche su altri piani, non soltanto quello del soggetto), sembra qui capovolgersi in una disimmertia trascendentale, da cui dipende la simmetria. Le due realtà non si trovano mai pure e isolate, assolute, ma sempre intrecciate nell'opera e nella pratica della scrittura del filosofo.

Questo testo ci sembra quindi il punto di massima vicinanza tra i due itinerari e la critica diventa un dialogo, in cui le voci si mescolano fino a diventare irricognoscibili; ma in cui non è tanto importante ciò che per questo dialogo passa, ma l'apertura stessa di una comunicazione, che possa superare i limiti stessi dell'opera. È proprio qui che possiamo trovare il vero «contatto nel cuore di un chiasmo»:

-Non so più se dici ciò che dice la sua opera. Forse fa lo stesso. Non so più se tu dici il contrario o se tu hai già scritto tutt'altra cosa. Non sento più la tua voce, la distingo male dalla mia, da ogni altra, il tuo errore mi diventa tutto d'un tratto illeggibile. Interrompimi.⁴⁴⁷

«E io non so più chi va e chi resta».

1.3 La legge dell'ospitalità

Il 25 dicembre del 1995 Emmanuel Levinas si spegne a Parigi, e in occasione della sua commemorazione Derrida esprime con parole commosse e delicate tutta la sua riconoscenza per il rapporto che negli anni si era instaurato tra i due⁴⁴⁸, un rapporto che si snoda, come abbiamo visto, durante tutta la loro vita filosofica. Anche in questa occasione particolare, in cui l'aspetto teorico trova un posto di secondo piano rispetto a quello più specificamente affettivo, un'affermazione derridiana appare a nostro avviso rilevante, poiché in essa troviamo il riferimento alla giustizia:

Ogni volta che leggo o rileggo Emmanuel Levinas sono colmo di gratitudine e ammirazione, abbagliato da questa necessità, che non è una costrizione ma una forza estremamente dolce che obbliga a non curvare altrimenti lo spazio del pensiero nel suo rispetto all'altro, ma ad arrendersi a quest'altra curvatura eteronomica che ci rapporta al tutt'altro (cioè alla *giustizia*, come afferma da qualche parte all'interno di una potente e formidabile ellissi: il rapporto all'altro: cioè la giustizia) secondo una legge che dunque invita ad arrendersi alla precedenza infinita del tutt'altro.⁴⁴⁹

L'idea levinasiana di giustizia è qui ricondotta alla frase di *Totalità e Infinito* che abbiamo analizzato nel primo capitolo, proponendo quindi una sostanziale equivalenza con l'etica, per quanto riconosca il carattere ellittico di tale affermazione. Sebbene la distinzione

⁴⁴⁷ PsyI, p.222.

⁴⁴⁸ «Ebbene, la fortuna del nostro debito verso Levinas è che noi possiamo assumerlo e affermarlo, grazie a lui, senza rimpianto, nella gioiosa innocenza dell'ammirazione. Essa è dell'ordine di questo *si* incondizionato di cui parlavo poc'anzi e al quale risponde 'si'. Il rimpianto, il mio rimpianto, è di non averglielo mostrato a sufficienza durante questi trenta anni durante i quali, nel pudore dei silenzi, attraverso colloqui brevi o discreti, e scritti troppo indiscreti o riservati, ci siamo spesso rivolti a ciò che non definirei né delle domande né delle risposte, ma forse, per utilizzare l'altra delle sue parole, quella sorta di 'questione, preghiera', una questione-preghiera ch'egli dice essere ancora anteriore al dialogo» J. Derrida, *Addio, a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1997, p.67 (Ad).

⁴⁴⁹ Ivi, p.64, cn.

terminologica che successivamente Levinas compie in *Altrimenti che essere* sia ben presente a Derrida, è interessante vedere che qui, come in altre occasioni⁴⁵⁰, venga prediletto, per una definizione plenaria, questo primo modo di intendere la giustizia. Ancora una volta Levinas è visto da Derrida come pensatore dell'esorbitanza infinita del tutt'altro, senza mediazione, senza possibilità di riconciliazione. È proprio questo tratto di irriducibilità dell'etica che, nel suo testo dal titolo *La parola d'accoglienza*, pronunciato in occasione di un convegno dal titolo «Volto e Sinai» presso il *Collège International de Philosophie*, viene problematizzato in rapporto all'ambito della politica.

Anche in questa occasione la visione di Levinas è accostata a una «forma deliberatamente aporetica, paradossale o indecidibile»⁴⁵¹, che intraprende uno scontro con i principi della logica formale attraverso il suo pensiero dell'*al di là*, rappresentato qui in particolare dai concetti di «accoglienza» e «ospitalità». Tali categorie, assai presenti nell'opera levinasiana tanto da fare di *Totalità e Infinito* «un immenso trattato sull'ospitalità»⁴⁵², rivelano, (insieme a quelle di responsabilità e di volto, ad esempio), il carattere originario, anzi, pre-originario, dell'apertura etica, poiché senza di esse nessuna relazione risulterebbe possibile. Prima di qualsiasi domanda, prima di qualsiasi richiesta, prima che la sua chiamata venga udita, l'Altro è accolto. Derrida riprende la visione levinasiana e la sviluppa, dedicando ad essa ampio spazio soprattutto nelle sue opere più recenti⁴⁵³. Come sottolinea chiaramente Caterina Resta, le riflessioni sulla questione dell'ospitalità

Mostrano un'accoglienza senza riserve, potremmo addirittura dire un'ospitalità incondizionata, nei confronti del pensiero di Levinas, rispetto al quale, nel suo complesso, rimangono tuttavia alcune divergenze di fondo, per quanto sempre più lasciate nell'ombra di allusioni, perplessità, sfumature, interrogativi, avanzati con estrema discrezione e cautela.⁴⁵⁴

«Ospitalità» è quindi il nome con cui Derrida a indicare questa struttura pre-originaria dell'apertura, su cui si fondano ogni possibile idea di ipseità e di coscienza. L'identità stessa del soggetto si fonda infatti su questa «interruzione di sé» che l'ospitalità impone, come se si trattasse di una *epochè* ancora precedente a quella fenomenologica, poiché coinvolge la fenomenologia stessa. Lo stesso Husserl, «senza che egli ne prendesse atto», sarebbe incappato in questa sorta di interruzione della fenomenologia tramite se stessa soprattutto in relazione all'intersoggettività. In rapporto all'alterità dell'altro, infatti, la soggettività e la struttura egoica sembrano dover ammettere un'incrinatura:

Che sia stato necessario farlo, nelle *Meditazioni cartesiane*, a proposito dell'altro, dell'*alter ego* che non si dà mai se non per analogia appresentativa, rimanendo quindi radicalmente separato, inaccessibile alla percezione originaria, ecco ciò che non è

⁴⁵⁰ In *Forza di legge* leggiamo: «Sarei tentato, fino a un certo punto, di accostare il concetto di giustizia- che tendo a distinguere qui dal diritto- a quello di Levinas. [...] In *Totalité et Infini*, Levinas scrive: '[...] il rapporto con l'altro- o la giustizia', giustizia che egli definisce altrove come 'dirittura dell'accoglienza fatta al viso': FL, pp.73-74. Ci troneremo più lungamente nelle conclusioni.

⁴⁵¹ Ad, p.144.

⁴⁵² Ivi, p.83.

⁴⁵³ Essa è affrontata, oltre che in *Addio*, anche nel seminario del 1996 (Ho). Le conseguenze politiche di questo pensiero sono presentate soprattutto nello scritto *Cosmopoliti di tutti i paesi ancora uno sforzo!* in cui all'idea di ospitalità di matrice ebraica (e all'esperienza delle città rifugio) viene affiancata una riflessione sulla tradizione kantiana del cosmopolitismo: J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli 2005.

⁴⁵⁴ C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica di Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri 2003, p.47, ccnn.

insignificante né per la fenomenologia husserliana né per il discorso di Levinas sulla trascendenza dell'altro- discorso che, a modo suo, deriva anche da tale interruzione.⁴⁵⁵

Sebbene, come abbiamo visto, già nello scritto del 1963 era riconosciuta la vicinanza tra la proposta husserliana e quella levinasiana su questo punto, la prospettiva appare invertita: in *Violenza e Metafisica* si rimprovera infatti a Levinas di non aver colto nell'appresentazione analogica il luogo necessario il riconoscimento dell'altro come *alter ego*, mentre qui pare che sia piuttosto Husserl a non aver ammesso l'interruzione originaria alla base della struttura egoica. Derrida infatti definisce questa interruzione fenomenologica compiuta in modo implicito da Husserl come una sorta di «necessità etica», il che presupporrebbe un'originaria apertura della quale non vi era traccia in *Violenza e Metafisica*. Ancora, come abbiamo sottolineato per il testo del 1980, si scorge un passaggio da *una simmetria trascendentale di due disimmetrie empiriche* verso un'accentuazione della disimmatria trascendentale (o etica) rispetto alla simmetria, che diviene derivata.

Il primato dell'etica, o, meglio, l'apertura originaria dell'ospitalità, è quindi ammesso a questo punto da Derrida. Ma dal momento in cui si ammette questo primato, cosa che già nello scritto del 1980 era avvenuta relativamente all'ambito del Dire, sopraggiunge una complicazione. L'immediatezza del volto infatti è da sempre accompagnata a dalla inquietante presenza del terzo, che interrompe in qualche modo il faccia a faccia diretto tra il Medesimo e l'Altro. È in questo contesto che Derrida si sofferma sull'idea levinasiana di giustizia, idea che egli considera foriera di «temibili problemi»⁴⁵⁶:

Da queste pagine in cui ho sempre creduto intendere lo sconforto dell'aporia, il lamento, l'attestazione, la protesta, persino il clamore e i reclami di un Giobbe che sarebbe tentato di richiamarsi non *alla* giustizia, ma *contro* di essa, da queste pagine ci vengono le domande disperate del giusto. Di un giusto che vorrebbe essere più giusto della giustizia. [...] Queste domande gridano alla contraddizione, una contraddizione senza uguali e senza precedenti, la terribile contraddizione del Dire attraverso il Dire, la Contrad-Dizione stessa.⁴⁵⁷

La rottura dell'immediatezza dovuta al sorgere del terzo, che è anche contemporaneamente nascere della questione, della ragione, del sapere e di tutte quelle istanze che Levinas aveva precedentemente riassunto sotto il termine di *totalità*, sembra qua riemergere con forza e porre l'etica di fronte alla sfida della contaminazione. Il pensiero levinasiano, a cui Derrida rimprovera il tentativo di purezza, sembra proprio nel luogo della giustizia dover prendere in carico la propria difficoltà sotto forma di contraddizione. Se infatti l'etica è prima, ciò è possibile soltanto ammettendo che anche il terzo lo è. Se così non fosse la stessa responsabilità nei confronti del volto ne risulterebbe compromessa, poiché escluderebbe la molteplicità dei volti, si riferirebbe in modo esclusivo all'unico, mossa da nient'altro che da questa chiamata, senza poter compiere giudizio, calcolo, comparazione. Ed è qui che Derrida riprende la questione dal punto di vista del 1963, attraverso l'idea di violenza:

Il terzo proteggerebbe quindi contro la vertigine della stessa violenza etica. L'etica potrebbe essere doppiamente esposta a questa violenza: esposta a subirla, ma anche ad esercitarla. Alternativamente o simultaneamente. È vero che il terzo protettore o mediatore, nel suo divenire giuridico-politico, fa violenza a sua volta, almeno

⁴⁵⁵ Ad, p.115.

⁴⁵⁶ Ivi, p.91.

⁴⁵⁷ Ivi, p.92.

virtualmente, alla purezza del desiderio etico votato all'unico. Donde la spaventosa fatalità di una doppia costrizione.⁴⁵⁸

Il pericolo di questa violenza etica è un pericolo che si rivela in tutta la sua ampiezza se si tiene conto non soltanto della questione del linguaggio, ma anche nei suoi risvolti legati all'ambito della convivenza umana. A questo proposito citiamo un passo tratto da un testo poco successivo, dal titolo *Donare la morte*, in cui Derrida tale questione è messa in luce attraverso la scena biblica del sacrificio di Isacco:

Quello che non colgono i cavalieri della buona coscienza, è che il 'sacrificio di Isacco' illustra [...] l'esperienza più quotidiana e più comune della responsabilità. Senza dubbio la storia è mostruosa: [...] che crimine abominevole, che mistero spaventoso (*tremendum*) nei riguardi dell'amore, dell'umanità, della famiglia, della morale! Ma non è anche la cosa più comune che il minimo esame del concetto di responsabilità deve constatare?⁴⁵⁹

Dobbiamo innanzitutto tenere presente che nel linguaggio kierkegaardiano l'etica non corrisponde a quello che Levinas intende con tale termine, bensì quella dimensione di convivenza della comunità basata su cultura e costumi. La responsabilità infinita levinasiana, l'etica nel suo senso, corrisponde piuttosto al gesto folle di Abramo, che nel suo rispondere all'Altro (Dio) in modo immediato e esclusivo «sacrifica» tutti gli altri, rappresentati in questo senso da Isacco. L'etica infatti, nel faccia a faccia assoluto con l'altro, sacrifica la molteplicità dei volti, non ascolta le loro istanze: «ci sono anche gli altri, in numero infinito, la generalità innumerevole degli altri, ai quali dovrebbe legarmi la medesima responsabilità, una responsabilità generale e universale»⁴⁶⁰. La violenza etica, che ci condurrebbe a «porre il coltello» su tutti coloro che rimangono esclusi dal nostro rapporto duale, può essere contrastata soltanto da quell'originario spergiuro che permette di uscire da una logica sacrificale. Questa originarietà del terzo che «salva» dall'autoannientamento della responsabilità in violenza è definita da Derrida come «spergiuro quasi-trascendentale o ontologico»⁴⁶¹, il quale è da un lato la condizione di possibilità dell'etica, dall'altro la sua iniziale messa in discussione, a causa della sua riconduzione all'ambito dell'ontologia.

Scandalo intollerabile: anche se Levinas non si espresse mai così, la giustizia spergiura dal momento in cui respira, essa tradisce 'l'originaria parola d'onore' e non giura che per spergiurare, abiurare o ingiuriare.

Ciò dimostra che, senza poter giungere a una vera e propria definizione dei due piani, al contrario si tratta di pensare il limite altrimenti, come punto di divisione e insieme di contatto e contaminazione, (non-)luogo in cui sorge la possibilità stessa del bene e della giustizia: «La frontiera tra l'etico e il politico perde definitivamente la semplicità indivisibile di un limite. Qualunque cosa possa dire Levinas, la determinabilità di questo limite non è mai stata pura, non lo sarà mai»⁴⁶². Del resto questo doppio livello mobile è interno all'idea di giustizia stessa, la quale, per Levinas così come per Derrida, è sia la *droiture* del faccia a faccia con il volto che il diritto, quindi l'ambito della legge.

⁴⁵⁸ Ivi, p.95.

⁴⁵⁹ J. Derrida, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002, pp.101-02 (da qui DM).

⁴⁶⁰ Ivi, p.102.

⁴⁶¹ Ad, p.96.

⁴⁶² Ivi, p.167.

Sebbene infatti Derrida prediliga la definizione di giustizia levinasiana come relazione etica, lettura che, come vedremo meglio, è infondo funzionale alla sua propria impostazione della questione della giustizia, egli nota che «quando Levinas parla di ‘giustizia’, siamo autorizzati ad intendere, così mi sembra, anche ‘diritto’. Il diritto comincerebbe con un tale spergiuro, esso tradirebbe la rettitudine etica»⁴⁶³. Questa struttura interna alla giustizia è resa esplicita da Derrida nel testo che più di ogni altro tratta questo tema in modo sistematico, ossia *Dal Diritto alla Giustizia*⁴⁶⁴, in cui la questione si trova ancora una volta collegata alla dimensione della violenza intesa come forza. Non a caso, proprio riguardo a questa distinzione tra diritto e giustizia, Derrida dichiara: «sarei tentato, fino a un certo punto, di accostare il concetto di giustizia- che tendo a distinguere dal diritto- a quello di Levinas»⁴⁶⁵. Da un lato, infatti, la giustizia come etica, o, con termini maggiormente derridiani, come ospitalità incondizionata, rappresenta l’infinita risposta alla chiamata dell’altro e esula da qualsiasi piano normativo definito:

Vogliamo subito insistere per riservare la possibilità di una giustizia o di una legge che non solamente eccede il diritto, ma che forse non ha alcun rapporto con il diritto, oppure ha con esso un rapporto così strano che può tanto esigere il diritto quanto escluderlo.⁴⁶⁶

Ma affinché questa giustizia possa avere un luogo nel mondo, affinché essa non rimanga muta e quindi vittima della sua stessa purezza, se ne deve affiancare un’altra, intesa come diritto, fatta di norme generali e di istituzioni e che quindi, nel loro atto fondativo, presuppongono sempre la violenza: come infatti ci mostra attraverso una profonda lettura di passi del celebre testo di Walter Benjamin *Zur Kritik der Gewalt*, nell’esercizio del diritto si insinua una forte ambiguità legata all’utilizzo della violenza che si trova giustificata se sottomessa all’autorità della legge, ma, al contempo, è essa stessa il principio fondatore della giustizia. «All’inizio della giustizia, ci sarà stato il *logos*, il linguaggio o la lingua, ma ciò non è necessariamente in contrasto con l’incipit ‘all’inizio ci sarà stata la forza’»⁴⁶⁷.

Nel seminario del 1996 dedicato al tema dell’ospitalità, questo doppio livello è espresso non tanto attraverso il termine di «giustizia» quanto tramite quello di «legge», per cui si ha «*La loi, dans sa singularité universelle*» e «*les lois*»⁴⁶⁸, al plurale. L’utilizzo del termine «universale» in questo caso potrebbe essere fuorviante: non si tratta infatti della legge generale opposta a quella dell’individualità singolare, quanto piuttosto la legge incondizionata e illimitata dell’ospitalità, che potremmo esprimere con termini levinasiani come responsabilità infinita verso l’altro, e le leggi particolari che formano il corpo del diritto. La giustizia, così come l’ospitalità incondizionata, nel suo rapportarsi peculiare al diritto, si rivela insieme al di sotto e al di sopra di esso. Con parole assai radicali Derrida descrive questa situazione: «*La loi est au dessus des lois. Elle est donc illégale, transgressive, hors la loi, comme une loi anomique, nomos a-nomos, loi au-dessus des lois et lois hors la loi*»⁴⁶⁹.

Sia che la duplicità sia ricondotta alla giustizia, sia che si faccia riferimento piuttosto alla legge, essa mostra una scissione interna, che non costituisce mai una completa cesura. Doppio livello

⁴⁶³ Ivi, p.95.

⁴⁶⁴ Prenderemo in esame questo testo in modo specifico nelle conclusioni di questo capitolo.

⁴⁶⁵ FL, pp. 73-74.

⁴⁶⁶ Ivi, p.52.

⁴⁶⁷ Ivi, p.58.

⁴⁶⁸ Ho, p.73.

⁴⁶⁹ Ibidem.

che deve quindi interagire, ma non può farlo nel modo classico della deduzione: tra i due piani non c'è infatti continuità, bensì un salto. Sempre all'interno di questo seminario tale rapporto che si istaura è descritto in modo efficace come una antinomia, ma anche come una vera e propria «tragédie», poiché i due poli

Ils s'impliquent et s'excluent simultanément l'un l'autre. Ils s'incorporent au moment de s'exclure, ils se dissocient au moment de s'envelopper l'un l'autre, *au moment* (simultanéité sans simultanéité, instant de synchronie impossible, moment sans moment) où, s'exposant l'un à l'autre, l'un aux autres, les autres à l'autre, ils se montrent à la fois plus et moins hospitaliers, hospitaliers et inhospitaliers, hospitaliers *en tant qu'*inhospitaliers.⁴⁷⁰

All'idea di limite tra giustizia e diritto si sostituisce un'idea più dinamica, la quale permette *nello stesso momento* di tenere insieme e separare, in modo paradossale, i due piani. Una «addition antinomique», aporetica e quindi impossibile, ma che costituisce proprio a causa di questi stessi tratti la vera possibilità della giustizia. Se quindi l'urlo del giusto si leva contro la giustizia violenta e impura della legge, dall'altra parte è soltanto in essa che il suo dolore può trovare compensazione nel mondo.

L'impossibilità di dedurre logicamente una politica dell'ospitalità da un'etica dell'ospitalità, e quindi una politica o un diritto da un'etica (elemento che dalla critica era stato più volte recriminato alla proposta levinasiana), sembra quindi per Derrida rivelarsi una delle maggiori potenzialità di questa prospettiva, spingendo a pensare diversamente, *altrimenti*, sia l'idea di etica che quella di politica. Senza condurre a una forma di impotenza dell'etica o a una prospettiva semplicemente apolitica, l'«abisso» aperto tra i due piani apre a un eccesso del politico che lo spinge alla continua ricerca di un'effettuazione senza compimento, di una perfezione che non raggiunge mai definitivamente il suo fine e che non può mai trovare una sua formulazione statica. Il rapporto è necessario, ma non è mai stabilito in modo univoco:

Sulla necessità di un *rapporto* tra l'etica e la politica, tra l'etica e la giustizia o il diritto, non soffia il silenzio. [...] l'ingiunzione *formale* della deduzione resta irrecusabile, ed essa non attende che il terzo o la giustizia. L'etica intima una politica ed un diritto; questa dipendenza e la direzione di tale derivazione condizionale sono tanto irreversibili quanto incondizionali. Ma in compenso il *contenuto* politico o giuridico così assegnato rimane indeterminato, sempre da determinare al di là del sapere e di ogni presentazione, di ogni concetto e di ogni presentazione [...].⁴⁷¹

Levinas ci parla quindi della necessità di questo rapporto, ma non delle sue modalità. Questa assenza è un tratto specifico della possibilità stessa della giustizia che nel «comparare gli incomparabili» deve sempre essere dinamica, sempre aperta alla venuta dell'altro nella sua dismisura, ma contemporaneamente sempre all'opera per la sua misurazione, senza che nessuno dei due movimenti prevalga mai sull'altro: «la *legge dell'unico* deve consegnarsi alla sostituzione e alla *legge della generalità*»⁴⁷².

Queste quindi le tre principali tappe del confronto e dell'incontro di Derrida con l'opera di Levinas. Se si fosse voluto disegnare il quadro del rapporto tra le due prospettive filosofiche

⁴⁷⁰ Ivi, p.75.

⁴⁷¹ Ad, p.185.

⁴⁷² Ivi, p.186.

l'elenco delle opere in cui tale confronto è esplicito sarebbe stato assai più ampio⁴⁷³, e andando a considerare anche i richiami impliciti si sarebbe probabilmente finiti per comprendere la quasi totalità dell'opera del filosofo franco-algerino. Anche all'interno di queste tre opere si è scelto di isolare, per quanto artificiosa questa operazione possa essere, le questioni che permettevano di porre in luce specificamente lo sviluppo dell'idea di giustizia. Molte altre, quindi, sono rimaste escluse⁴⁷⁴.

Analizzando queste tre tappe del percorso, vari interpreti hanno sottolineato il sempre maggior avvicinamento di Derrida a Levinas, pur valorizzandone le sostanziali differenze. Carmine Di Martino parla a questo proposito di «una recente, progressiva immedesimazione di Derrida con temi e intonazioni peculiarmente levinassiani, sino a delineare negli ultimi testi quasi una consonanza»⁴⁷⁵; mentre Silvano Petrosino sottolinea quanto questa adesione derridiana prenda i tratti di «quasi una sovrapposizione»⁴⁷⁶, che vede nel testo del 1997 il momento in cui «l'adesione a Levinas è più esplicita»⁴⁷⁷.

A nostro parere, sebbene l'adesione al pensiero levinasiano sia espressa in modo sempre più esplicito, ciò non implica una sovrapposizione, quanto piuttosto un superamento, una radicalizzazione delle questioni levinasiane. Concordiamo infatti con Mario Vergani secondo cui

La riflessione etica sulla venuta dell'altro è dunque più radicale e si sbilancia sugli abissi del dono e dell'evento, trascinando in tali abissi la decostruzione stessa. Pensiero dell'evento ed evento del pensiero, invenzione dell'evento⁴⁷⁸

Nel valutare la questione è infatti necessario tenere presente due fattori. Innanzitutto il movimento interno allo stesso Levinas, il cui pensiero, segnato in modo profondo dalle

⁴⁷³ In particolare sulla traccia troviamo riferimenti sia in Mar che in D; mentre la questione della morte e della responsabilità si trova espressa lungamente sia in DM che in A; anche il tema della differenza animale è affrontato tramite il confronto con Levinas, soprattutto in J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006 (da qui ADJS). Si ricorda poi la questione della fraternità, considerata in PA attraverso il confronto tra Levinas e Schmitt.

⁴⁷⁴ Una che merita attenzione è sicuramente quella della differenza sessuale, la quale vede proprio in questi tre scritti una progressiva evoluzione. In *Violenza e Metafisica* la questione veniva proposta nell'ultima nota del testo, in cui si faceva notare che «*Totalità et Infini* spinge il rispetto della disimmetria fino al punto che ci sembra impossibile, essenzialmente impossibile, che sia stato scritto da una donna» (ED, p.198, n.2). Nel 1980 essa accompagna tutto l'andamento dell'opera a causa della sua forma dialogata rivolta a una donna e all'espedito derridiano per cui E. L. richiama da un punto di vista fonico al pronome di terza persona femminile. Anche in questa occasione riporta l'attenzione sul fatto che, per Levinas, «risulta sempre che il tutt'altro che *non è ancora marcato* si trova ad essere *già marcato* come mascolinità» (PsyI, p.215), spingendosi a pensare che la più originaria forma di alterità, quella femminile, non sia stata colta e tematizzata dal filosofo lituano. Infine ne *La parola d'accoglienza* l'interpretazione derridiana sembra più clemente, leggendo il pensiero di Levinas «tra un'iperbole androcentrica e un'iperbole femminista» (Ad, p.29); fino a concedergli il merito di aver esplicitamente affiancato la donna alla dimensione della dimora e quindi facendone la figura paradigmatica della accoglienza originaria. Per uno sguardo sul tema della differenza sessuale in Derrida e sulle interpretazioni femministe del pensiero derridiano, con una particolare attenzione al dialogo Derrida-Levinas su questo tema, si veda la raccolta di saggi curata da N. J. Holland, *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, Pennsylvania University Press, USA 1997.

⁴⁷⁵ C. Di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano 2001, p.184 n.65.

⁴⁷⁶ S. Petrosino, *L'umanità dell'umano o dell'essenza della coscienza. Derrida Lettore di Levinas*, in Ad, p.10.

⁴⁷⁷ Ivi, p.22.

⁴⁷⁸ M. Vergani, *Jacques Derrida*, Mondadori, Milano 2000, p.117.

questioni derridiane di *Violenza e Metafisica*, incomincia a tematizzare la necessità di mediazione. In secondo luogo, è necessario applicare la stessa distinzione tra *ouvrage* e *oeuvre* all'opera derridiana: Derrida dichiara questa sua approssimazione e adesione a Levinas, ma la sua pratica filosofica dice piuttosto un superamento. Ne consegue che non è possibile parlare di una sovrapposizione, poiché mentre Levinas si muove in direzione di Derrida, Derrida allo stesso tempo, muovendosi in direzione di Levinas, non può che mancarlo, oppure incontrarlo per superarlo. Dopo l'incontro entrambi portano nella propria filosofia il segno, le tracce del passaggio dell'altro, ma sembrano per conto nostro diventare più fedeli all'altro che a se stessi. È lo stesso Derrida a vedere in alcune sue letture una forma di radicalizzazione⁴⁷⁹:

Con un linguaggio che non è quello di Levinas, se ne potrebbe trarre un'aspra conclusione: l'ospitalità o è infinita o non è, essa si accorda all'accoglienza dell'idea di infinito, quindi con l'incondizionato [...].⁴⁸⁰

Considerando invece il percorso dal punto di vista tematico, ciò che appare come principale filo conduttore delle tre tappe è l'affermazione, da parte di Derrida, dell'impossibilità di una differenza pura e la necessità della mediazione. Tale idea, alla base del concetto stesso di *différance*, si scontra con la pretesa levinasiana di purezza, riscontrata nella sua idea di alterità assoluta. Nel corso degli anni questa contestazione cambia di tono e viene descritta attraverso terminologie differenti: se essa era, nel 1963, il sogno di un'eteronomia possibile soltanto per un empirismo (e quindi, per un piano non propriamente filosofico); nel 1980 diviene un limite (*faute*), che la pratica levinasiana ammette senza tuttavia dichiararlo; nel 1997, poi essa è descritta come una «contrad-dizione non dialettizzabile»⁴⁸¹ nel caso in cui la questione sia affrontata in termini più generali, o di «spergiuro» in cui si tratti esplicitamente della giustizia. Da essere qualcosa di negato, passando per qualcosa di inconscio, per diventare qualcosa di esplicito.

Anche il movimento di mediazione di cui Derrida mostra la necessità è descritto attraverso termini differenti, ma sempre collegati all'idea di scambio. Si parla prima espressamente di «economia», poi di «negoziazione del non-negoziabile» e infine di «spergiuro», in cui questa idea di scambio può essere colta se lo intendiamo nel suo senso di «tradire» (dal latino *trans+dare*) un giuramento. Oltre alla differente scelta terminologica, anche la natura di questo scambio sembra in qualche modo variare. Se infatti nel primo caso ciò che prevale è l'idea classica di scambio, e quindi una violenza originaria che si pone come condizione di possibilità dell'etica; nel caso della negoziazione troviamo un'ulteriore complicazione, per cui i due piani diventano tre, una negoziazione tra il negoziabile e il non-negoziabile. Seppur con un primato del Dire, in questo caso si stabilisce un equilibrio instabile. Infine, nel caso dello spergiuro, lo scambio continua ad essere necessario, ma ciò comporta che l'idea stessa di ospitalità divenga impossibile, una «misura smisurata»⁴⁸². Mentre nei primi due scritti la contestazione e il

⁴⁷⁹ Gérard Bensussan, riguardo alla questione dell'ospitalità, parla piuttosto di una «déradicalisation de l'éthique de Levinas, jusq'à la soumettre à son tour à des conditions et à sous-estimer parfois l'extrême vigilance de Levinas devant la violence inouïe de l'éthique» (G. Bensussan, *Difficile hospitalité. Entre éthique, droit et politique*, in «Cités», 68, 2016, p.30). Per quanto possa sembrare contraddittorio rispetto a ciò che è stato finqui detto, concordiamo con questa opinione poiché la pretesa radicalizzazione della propria posizione sottende una deradicalizzazione di quella levinasiana, o, meglio, uno spergiuro di tale punto di vista.

⁴⁸⁰ Ad, p.112.

⁴⁸¹ Ivi, p.188.

⁴⁸² Ad, p.87.

movimento di mediazione sembrano due aspetti distinti, nel caso del testo del 1997 lo spergiuro mantiene sia la funzione di constatazione di stallo che il suo tentativo di mediazione. La mediazione diviene insieme impossibile e paradossale.

Da un lato Derrida procede ad un'inclusione delle sue interrogazioni e critiche all'interno della stessa opera levinasiana, ma pur facendo questo egli continua a insinuare l'idea di una primarietà dell'etica e di infinita responsabilità del volto come pretesa di purezza.

Possiamo quindi dire che in un certo senso è la sua interpretazione stessa a poter essere definita come «purista». Ciò comporta un principale problema. Se infatti ammettiamo che l'eteronomia assoluta dell'etica levinasiana corrisponda a un'assenza di mediazione, dobbiamo con gli stessi termini definire anche la questione dell'ospitalità impossibile (ma anche della responsabilità, della decisione, ecc.) come esempio di purezza, che si risolve appunto in una esperienza dell'impossibile. Ma anche l'epifania del volto come alterità pura è impossibile in questo senso. Se Levinas, nel porre questo primato dell'assoluta alterità misconosce la necessità di contaminazione, può allora il discorso derridiano dell'impossibile salvarsi dalla medesima accusa?

Rimandiamo la risposta a questi problemi all'esito del nostro lavoro, quando tutte le caselle che compongono il quadro mobile e senza cornice della giustizia derridiana sarà composto. Per ora limitiamoci a sottolineare come, dal confronto con il filosofo lituano sorgano si sviluppino per Derrida due principali questioni. Innanzitutto, sebbene Levinas non abbia mai esplicitato in modo netto questo aspetto, può essere attribuito alla sua influenza la differenziazione interna e mobile tra giustizia, intesa come ospitalità senza condizioni e infinita, e diritto, legato all'ambito del calcolo, della misurazione e della politica. Sebbene sia proprio sottoforma di critica che si sviluppa, anche la necessità di mediazione tra questi due piani viene a svilupparsi sulle tracce di Levinas. Il salto tra le due dimensioni infatti apre la possibilità di una dinamica nuova, paradossale, impossibile, che pretende di sviluppare e radicalizzare il «comparare gli incomparabili» levinasiano.

2. A partire da Austin. Verso una giustizia performativa

Come accennato precedentemente riguardo alla questione del presunto *political turn*, c'è chi, come Jonathan Blair, ha sostenuto che esso dovesse essere individuato nella conferenza del 1971, dal titolo *Firma evento contesto*⁴⁸³:

This essay's confrontation with the concepts of language and context, and its reconceiving of the concept of the performative, as found in J. L. Austin's work, enabled Derrida to accept the socio-historical situatedness of all *events* while maintaining their novelty, their transformational power.⁴⁸⁴

Sebbene abbiamo motivato la nostra diffidenza verso una netta fissazione di svolte e linee di demarcazioni, ciò non toglie che il ruolo occupato dal confronto derridiano con la teoria degli *speech acts* risulti uno dei terreni in cui meglio si delineano i tratti propri della giustizia e della

⁴⁸³ Il testo è presente sia in *Margini della filosofia* che in *Limited Inc*, in cui è stato riproposto al fine di facilitare la ricostruzione del dibattito con John Searl. Abbiamo scelto di citare la traduzione presente in *Margini*, poiché, facendo in questo paragrafo spesso riferimento sia a *Firma evento contesto* che a *Limited Inc a, b, c...*, sarà così più semplice identificare l'origine della citazione. Nel testo, al posto del titolo, utilizzeremo la sigla *Sec* (acronimo del titolo inglese «Signature event context»), sigla utilizzata dallo stesso autore nel suo confronto con Searle.

⁴⁸⁴ J. Blair, *Context, Event, Politics*, cit., pp.149-50.

questione etico-politica. Su questo punto sono in molti a concordare. Ad esempio, James Loxley, nel suo interessante saggio sulla performatività, sottolinea che

[...] the attention that work gives to conceptions of law, justice, hospitality, and sovereignty, in particular, is itself indebted to the deconstructive investigation of the nature of institutions and institutional validity undertaken in his engagement with Austin and Searle.⁴⁸⁵

Di questo parere sembra anche J. Hillis Miller⁴⁸⁶ nel suo testo dedicato agli *speech acts*:

Jacques Derrida does not take up the question of speech acts as a certain moment in the trajectory of his work, the moment of 'Signature event context' and 'Limited Inc a, b, c,...', but instead includes a new concept and practice of performative utterances as a fundamental part of all his work, especially his later writing and teaching.⁴⁸⁷

Del resto, è lo stesso Derrida a dichiarare in *Limited Inc a, b, c...*: «Penso che la teoria degli *speech acts* sia, nel suo fondo e in ciò che ha di più fecondo, più rigoroso, più interessante (perchè ricordo che mi interessa molto) una teoria del diritto, della convenzione, della morale politica, della politica come morale»⁴⁸⁸. E, nell'intervista con Gerard Graff intitolata *Verso un'etica della discussione*, sottolinea ancora che la posta in gioco alla base delle sue considerazioni su questi temi è sempre stata principalmente politica:

Ho ragione di insistere, ancor prima di cominciare, sul dibattito, sulla sua possibilità, la sua necessità, il suo stile, la sua 'etica', la sua 'poitica'? Lei sa bene, e molti lettori lo hanno senza dubbio sentito, che quanto scaturì più di dieci anni fa intorno a *Sec* e a *Limited Inc...* riguardava prima di tutto la nostra esperienza della violenza e del rapporto alla legge [...].⁴⁸⁹

In questo paragrafo cercheremo dunque di mostrare come concetti quali *iterabilità* e *performatività* costituiscano dei tasselli fondamentali della giustizia derridiana. Ciò avverrà partendo dall'analisi del rapporto tra Derrida e il pensiero di Austin, intorno al quale si sviluppa il noto dibattito, per non dire il vero e proprio scontro, tra il filosofo francese e John Searle. In seguito a questa ricostruzione sarà possibile prendere in considerazione gli sviluppi derridiani sul tema della performatività e la loro applicazione ad aspetti più esplicitamente etico-politici.

2.1 Iterabilità e performatività

Come è noto, e più volte accennato all'interno di queste pagine, il confronto di Derrida con il pensiero di John L. Austin si sviluppa per la prima volta durante a conferenza del 1971, tenuta a Montréal, all'interno di un convegno avente come tema la comunicazione. Tale questione viene declinata dal filosofo nella prospettiva che egli aveva elaborato nelle sue opere tra gli

⁴⁸⁵ J. Loxley, *Performativity*, Routledge, New York 2007, p.110. Segnaliamo questo saggio nella sua interezza, per il modo chiaro e completo con cui prende in considerazione i principali nomi che hanno fatto i conti con la questione della performatività: John L. Austin, Stanley Cavell, John Searle, Jacques Derrida e Judith Butler.

⁴⁸⁶ Anche questo testo ci pare interessante, malgrado le numerose divergenze di interpretative e di impostazione soprattutto riguardo alla figura di Austin, che Loxley non manca di sottolineare. Miller ripercorre trasversalmente il tema degli *speech acts* considerandolo nel suo legame con la letteratura. I nomi che qui sono presi in considerazione, oltre a Derrida, sono sempre John L. Austin e Paul de Man.

⁴⁸⁷ J. H. Miller, *Speech Acts in Literature*, Stanford University Press, Palo Alto 2001, p.63.

⁴⁸⁸ LI, p.144.

⁴⁸⁹ LI, p.163.

anni Sessanta e Settanta, ossia intorno al tema del rapporto tra parola e scrittura. La tesi di fondo, che troviamo elaborata in vari scritti⁴⁹⁰ è che l'intera storia della filosofia, da Platone a Husserl, proponga una subordinazione della scrittura rispetto alla parola, intesa come piena presenza ed espressione trasparente della coscienza del soggetto. La strategia derridiana sta quindi nel mostrare che la netta delimitazione delle due realtà è illusoria, da cui consegue la necessità di risalire ad un concetto differenziale di «archiscrittura». La voce della tradizione è affidata in *Sec* a Condillac, il quale nel suo *Saggio sull'origine delle coscienze umane* descrive la scrittura come un mezzo di comunicazione, inventato al fine di veicolare pensieri e idee in assenza dell'autore del pensiero. È quindi l'idea di assenza, contrapposta a una presenza piena della voce, a caratterizzare secondo la tradizione il discrimine tra scrittura e discorso orale. Tale assenza si esprime anche sotto forma di permanenza: il testo scritto sopravvive alla morte del suo autore, e si trova ad essere letto fuori ed oltre il contesto in cui è stato prodotto. Tale processo, ancor prima che essere identificato come permanenza, si definisce come possibilità di ripetizione. Questi aspetti, dai quali consegue la possibilità di rottura tra l'intenzionalità del soggetto e ciò che comunica, non è ammessa, nella tradizione occidentale, per il discorso orale. Ma tali caratteristiche, assenza dell'interlocutore e ripetizione del segno, sono davvero proprie soltanto della scrittura? Derrida cerca di dimostrare il contrario e per farlo approfondisce il senso di questi termini oltre il loro utilizzo comune. Innanzitutto l'assenza, intesa in un senso più profondo, che non si limita all'allontanamento graduato rispetto alla presenza, bensì la rottura della presenza come morte, costituisce un carattere essenziale del linguaggio orale: anche nel caso in cui una lingua venisse parlata soltanto da due persone, ciò non impedirebbe di chiamare questo insieme di regole sottoposte a un codice «linguaggio», anche nel memento della morte dei due interlocutori. Lo stesso vale per la permanenza, concetto che si scopre poggiare sulla possibilità della scrittura di essere ripetuta, rappresenta un aspetto che si estende al discorso orale. È in questo contesto che Derrida introduce la nozione di *iterabilità*, fondamentale sia per quanto riguarda il confronto con Austin sia per i fini della nostra argomentazione sulla giustizia, poiché esso gli permette di «dare accesso a una struttura dell'esperienza in cui i due poli dell'alternativa cessano di opporsi e formano un altro nodo, un'altra 'logica', un'altra 'cronologia', un'altra storia, un altro rapporto all'ordine degli ordini»⁴⁹¹.

La scelta di parlare preferibilmente di iterabilità piuttosto che di ripetibilità consente a Derrida di far emergere, tramite il riferimento all'origine etimologica, un significato più composto del semplice riferimento alla ripetizione:

Questa iterabilità (*iter*, nuovamente, verrebbe da *itara*, *altro* in sanscrito e tutto quel che segue può essere letto come la messa a frutto di questa logica che lega l'interpretazione all'alterità) - struttura il marchio di scrittura stesso [...]. Una scrittura che non fosse strutturalmente leggibile- iterabile- oltre la morte del destinatario non sarebbe scrittura.⁴⁹²

Non si tratta infatti di una «ripetizione dell'identico» nitzscheanamente inteso, e nemmeno di quella struttura enciclopedica che garantisce, pur nel movimento dialettico, un pacifico ritorno a sé. La ripetizione è sempre, nella scrittura, anche alterazione, in quanto iscrizione infinitamente ripetibile al di fuori del suo contesto originario. Derrida ci mostra come questo

⁴⁹⁰ Il più esemplificativo è *La farmacia di Platone*, ma la questione del fonocentrismo costella tutto l'impianto derridiano.

⁴⁹¹ PA, p.364, n.29.

⁴⁹² Mar, p.404.

concetto di iterabilità possa essere inteso in due modi: da un lato come ripetizione di un sintagma all'interno di enunciati differenti, il che ne modifica il senso; dall'altro inteso come citazionalità. Questo aspetto citazionale consente a Derrida di dimostrare che l'iterabilità è un tratto proprio non soltanto della scrittura, ma di tutto il linguaggio:

Ogni segno, linguistico o non linguistico, parlato o scritto (nel senso corrente di questa opposizione), come unità piccola o grande, può essere *citato*, messo tra virgolette; con ciò esso può rompere con ogni contesto dato, generare all'infinito dei nuovi contesti, in modo assolutamente non saturabile. [...] Questa citazionalità, questa duplicazione o duplicità, questa iterabilità del marchio non è un accidente o un'anomalia, è quel (normale/anormale) senza il quale il marchio non potrebbe nemmeno più avere un funzionamento cosiddetto normale.⁴⁹³

Se, quindi, il linguaggio sia orale che scritto consente l'apertura di infiniti contesti, da ciò consegue che la stessa idea di intenzionalità piena, senza scomparire del tutto, si trova ad avere un ruolo profondamente ridimensionato. La comprensione del segno non è più assicurata dalla trasparenza dell'intenzione di chi lo ha emesso, poiché esso potrebbe essere assente, o il segno potrebbe essere stato ripetuto al di fuori del suo contesto originario. Tale estensione compiuta da Derrida delle idee di assenza e di iterabilità al linguaggio orale potrebbe sembrare in qualche modo controintuitiva, per non dire forzata. Si potrebbe leggere l'obiezione di John Searle o, come lo chiama Derrida, Sarl⁴⁹⁴, su questo punto come espressione in qualche modo di certo senso comune, che a un primo approccio potrebbe portare a pensare che Derrida abbia una «deplorable propensione a dire cose che sono ovviamente false»⁴⁹⁵.

Secondo Searle il fatto che l'autore di un determinato enunciato sia morto o meno non preclude la comprensione dell'enunciato e perciò è possibile continuare a cogliere l'intenzione dell'autore e di ciò che vuole comunicare:

Supponiamo di leggere: 'Il 20 settembre 1793 ho fatto un viaggio da Londra a Oxford'. Come capiamo questa frase? Se l'autore ha detto quel che voleva dire e se tu o hai capito, saprai che l'autore voleva affermare che il 20 settembre 1793 intraprese un viaggio da Londra a Oxford, e il fatto che l'autore sia morto e che tutte le sue intenzioni siano finite nella tomba con lui è irrilevante quanto ai modi della comprensione delle sue superstiti frasi scritte.⁴⁹⁶

⁴⁹³ Ivi, p.411.

⁴⁹⁴ Acronimo per «Società a responsabilità limitata» che Derrida utilizza per porre in evidenza sarcasticamente l'impossibilità di una piena identificazione a sé delle proprie intenzioni anche nel momento in cui si firma un testo o vi si aggiunge un copyright. Questo riferimento dà l'idea dei toni spesso violenti con cui la discussione tra i due autori si sviluppa. Lo stesso Derrida torna sulla questione in *Per un'etica del discorso*. A prescindere dai toni con cui questo dibattito ha avuto luogo, esso è stato oggetto di grande interesse, soprattutto in contesto angloamericano. Esso, ancor più che il confronto Derrida/Austin, è stato interpretato come espressione della più ampia disputa tra filosofia analitica e continentale. A questo proposito ci sembra interessante la proposta di Christopher Norris, che legge questo come un rapporto di triangolazione, in cui Austin, espressione della scuola di Oxford, svolge il ruolo di mediazione tra questi due approcci. C. Norris, *Home Thoughts from Abroad: Derrida, Austin and the Oxford Connection*, in «Philosophy and Literature» 1986, 10, 1, pp.1-25. Per quanto riguarda il rapporto Derrida/Searle si veda in particolare l'interessante lavoro di R. Moati, *Derrida/Searle. Deconstruction and Ordinary Language*, Columbia University Press, New York 2014. Per quanto riguarda il dibattito tra continentali decostruzionisti e analitici, si segnala anche l'articolo di Enrico Terrone, il quale sottolinea che dopo Searle la stessa filosofia analitica (soprattutto con Kripke) si è appropriata di tematiche del pensiero derridiano, E. Terrone, *Marges de la philosophie analytique*, in «Rue Descartes», 2014, 3, 82, pp.140-44.

⁴⁹⁵ J. Searle, *Reiterando le differenze: una risposta a Derrida*, in «Aut aut», 1987, 217-18, p.204.

⁴⁹⁶ Ivi, p.203.

La risposta a questo tipo di obiezioni viene articolata in modo assai ampio in *Limited Inc a,b,c...* elaborando un nuovo modo di intendere il rapporto tra necessità e possibilità, attraverso un concetto di origine husserliana⁴⁹⁷ che si può definire come «possibilità essenziale». Affinchè un carattere sia considerato essenziale, in questo caso l'assenza o l'iterabilità per quanto riguarda il linguaggio, non occorre che la sua possibilità si presenti in ogni manifestazione, ma che sia potenzialmente sempre possibile: «[...] Dal momento che è possibile che X funzioni in tali condizioni [...], la possibilità di una certa non-presenza o di una certa non-attualità appartiene alla struttura del funzionamento considerato, e gli appartiene necessariamente»⁴⁹⁸. Non a caso, si parla di *ierabilità* e non di iterazione. «In termini classici, l'accidente non è mai l'accidente»⁴⁹⁹, ma per il solo fatto di essere possibile esso allo stesso tempo definisce e si iscrive nella sostanza su cui poggia. Come riassume in modo chiaro Maurizio Ferraris: «La legge che ne risulta è: *se qualcosa è possibile, allora necessariamente bisogna tenerne conto, e questa possibilità non è un accidente, ma rientra nell'essenza della cosa*»⁵⁰⁰. Nelle dense pagine di *Limited Inc, a, b, c...* Derrida sottolinea come sotto questo concetto di possibilità si possano intendere due differenti aspetti, ossia l'*eventualità*, intesa come il sopraggiungere di un evento improgrammabile che così come può avvenire allo stesso tempo deve ammettere il contrario; e la *possibilità* nel senso prima descritto, che vede nella perenne possibilità di presentarsi di un evento un tratto necessario per comprendere il fenomeno preso in esame. È vero, sì, come obietta Searle, che non è una semplice necessità che l'autore del discorso scritto e orale sia assente (egli propone gli esempi della lista della spesa e quello del biglietto passato alla persona di fianco durante una conferenza), ma essa, sebbene non necessariamente realizzata, deve essere considerata nella sua necessità in quanto possibilità.

L'idea di iterabilità, quindi, seguendo questo tipo di logica, permette a Derrida di svelare l'inconsistenza dei criteri di distinzione tra scritto e orale e proprio per questo egli preferisce parlare di «grafema». Ogni linguaggio, quindi, è regolato da un codice, e in quanto tale esso è sempre iterabile. Ma ogni codice, allo stesso tempo, sfugge alla completa universalità o

⁴⁹⁷ Husserl nelle *Ideen*, §§ 86, 135, 140 parla appunto di «possibilità essenziale» e di «possibilità necessaria». Leggiamo, ad esempio: «Dal punto di vista della sua struttura eidetica trascendentale la sfera dei vissuti è rigorosamente sottomessa a leggi, ogni possibile configurazione eidetica è in essa rigidamente determinata, dal punto di vista noetico e noematico [...]. Ciò che qui, in entrambi i casi si chiama possibilità (esistenza eidetica) è qui una *possibilità assolutamente necessaria*, un membro assolutamente fisso all'interno della struttura, a sua volta assolutamente fissa, di un sistema eidetico» E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Mondadori, Milano 2008, pp.335-336, cn.

⁴⁹⁸ LI, p.85.

⁴⁹⁹ Ivi, p.92.

⁵⁰⁰ M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Bari 2003, p.44. Lo studioso italiano paragona questa idea di possibilità alla legge di Murphy, sottolineando il carattere pessimistico di una tale impostazione: «se qualcosa può andare storto, allora necessariamente andrà storto»: ibidem. Egli riconosce tuttavia che negli ultimi lavori derridiani la questione sarebbe stata affrontata anche in termini più ottimistici, nel suo riferimento alla morte e alla ipotesi di non morire come statisticamente improbabile ma comunque rilevante. Non condividiamo l'accostamento alla legge di Murphy per due ragioni. Innanzitutto perché dal modo in cui questa legge viene riassunta da Ferraris la differenza tra necessità e possibilità non viene mantenuta. L'obiettivo di Derrida è bensì il contrario: se qualcosa può andare storto, non è detto che andrà storto, ma che necessariamente *potrà* andare storto; secondariamente perché l'utilizzo di categorie come quelle di pessimismo e ottimismo rientra in quella tendenza metafisica alla gerarchizzazione tra concetti (puro/impuro, normale/anormale, serio/non serio) propria del pensiero occidentale, atteggiamento che il nostro filosofo si propone di combattere.

idealizzazione. Ciò che è particolarmente interessante è proprio questa capacità dell'idea di iterabilità di tenere assieme, sempre in continuo scambio e contaminazione, un piano ideale e un piano empirico, il piano dell'identico e quello dell'alterità: essa è, come molti altri che abbiamo ricordato all'inizio del capitolo, un indecidibile, un semi-concetto che esprime il potenziale esplosivo di ogni concettualità, «concetto ideale al limite di ogni concettualizzazione»⁵⁰¹. Senza di essa nessun concetto sarebbe possibile e comprensibile, ma allo stesso tempo proprio a causa di essa si scorgono i limiti della idealizzazione e della trasparenza del concetto. L'universalità del codice non è un'altra cosa rispetto alla sua infinita ripetizione, sempre in nuovi contesti: «A partire da qui si tratta di pensare *allo stesso tempo* la regola e l'evento, il concetto e la singolarità»⁵⁰². Un esempio particolarmente calzante di questo processo è la *firma*, la quale, come l'utilizzo del pronome personale «Io» nel discorso orale, da un lato rappresenta il luogo di presenza e unicità per eccellenza, ma allo stesso tempo tradisce già questa presenza nel suo rimanere (*maintenance*) anche nell'assenza del firmatario. Essa è come dice l'autore, l'esempio di una «riproducibilità pura di un evento puro»⁵⁰³, e in quanto tale non è mai possibile:

Si dà qualcosa del genere? Ha mai luogo la singolarità assoluta di un evento di firma? Ci sono firme? Sì, certamente, tutti i giorni. [...] Ma la condizione di possibilità di questi effetti è simultaneamente, ancora una volta, la condizione della loro impossibilità, dell'impossibilità della loro rigorosa purezza. Per funzionare, cioè per essere leggibile, una firma deve avere una forma ripetibile, iterabile, imitabile, essa deve poter staccarsi dalla iterazione presente e singolare della sua produzione. E la sua medesimezza che, alterando la sua identità e la sua singolarità, ne divide il sigillo.⁵⁰⁴

Le considerazioni fin qui riassunte vengono poi riprese e applicate da Derrida alla proposta austiniiana. L'elaborazione, all'interno delle William James Lectures tenute ad Harvard nel 1955, di quella che viene comunemente chiamata teoria degli *speech acts*⁵⁰⁵, rappresenta per Derrida un elemento di innovazione rispetto a quell'approccio classico all'idea di comunicazione come trasporto di un senso che era stato fin qui messo in discussione. Innanzitutto perché, riguardo alla nozione di performativo, il criterio di verità/falsità si trova ad essere inadeguato, il che permette la rivalutazione e la riscoperta di altre forme di enunciato e la perdita del primato del linguaggio apofantico, che sin dai tempi di Aristotele aveva troneggiato sulla filosofia. Anzi, senza limitarsi a contrapporre constativo e performativo, andando avanti con il suo stile didattico, mostrerà che tale netta distinzione è impossibile. Secondariamente, perché al trasporto di un contenuto (il senso) viene sostituita, nella perlocuzione, l'idea di forza del linguaggio, una forza interna, che crea la realtà senza limitarsi a descriverla. Una proposta, quindi, che appare rivoluzionaria: «potrebbe sembrare che Austin

⁵⁰¹ LI, p.176.

⁵⁰² Ibidem.

⁵⁰³ Mar, p.422.

⁵⁰⁴ Ibidem.

⁵⁰⁵ Come sottolineano i curatori della traduzione italiana Carlo Penco e Marina Sbisà, l'approccio indubbiamente innovativo di Austin non esclude che «la novità concettuale [...] era nell'aria: si pensi al precedente dello *Sprechakt* di Bühler, agli 'atti sociali' di Reinach, al concetto di *énonciation* di Benveniste; e, ovviamente, all'insistere di Wittgenstein sul linguaggio come attività sociale» C. Penco, M. Sbisà, *Introduzione*, in, J. L. Austin, *Come fare le cose con le parole. Le 'William James Lectures' tenute alla Harvard University nel 1955*, Marietti, Genova 1987, p. IX. È tuttavia da attribuire a Austin la paternità dell'espressione «speech acts», la cui fortuna è dovuta anche alla modalità di esposizione della teoria nelle *Lectures*.

abbia fatto esplodere il concetto di comunicazione come concetto puramente semiotico, linguistico o simbolico»⁵⁰⁶. Tuttavia Derrida mostrerà come anche nel caso del filosofo inglese il tentativo di superamento della prospettiva tradizionale risulti solo parzialmente realizzato e per farlo si concentra (come è solito fare) su una parte marginale del testo austiniano in cui si nasconderebbe la sua contraddizione. Ripercorriamo brevemente le prime pagine di *Come fare le cose con le parole*, in cui, dopo aver introdotto la distinzione tra performativo e constativo, Austin si concentra sulla enumerazione delle caratteristiche che un performativo dovrebbe avere per essere tale. Egli ne identifica sei, che suddivide in tre gruppi indicati dalle lettere A B e Γ:

(A.1) Deve esistere una procedura convenzionale accettata e avente un certo effetto convenzionale, procedura che deve includere l'atto di pronunciare certe parole da parte di certe persone in certe circostanze, e inoltre

(A.2) le particolari persone e circostanze in un dato caso devono essere appropriate per il richiamarsi alla particolare procedura cui si richiama,

(B. 1) La procedura deve essere eseguita da tutti i partecipanti sia correttamente che

(B.2) completamente.

(Γ.1) Laddove, come spesso avviene, la procedura sia destinata all'impiego da parte di persone aventi certi pensieri o sentimenti, o all'inaugurazione di un certo comportamento consequenziale da parte di qualcuno dei partecipanti, allora una persona che partecipa e che quindi si richiama alla procedura deve di fatto avere quei pensieri o sentimenti, e i partecipanti devono avere intenzioni di comportarsi in tal modo, e inoltre

(Γ.2) devono in seguito comportarsi effettivamente in tal modo.⁵⁰⁷

Vediamo ad una prima occhiata quali sono gli elementi fondamentali: c'è una procedura che deve essere convenzionale, eseguita da chi è autorizzato a eseguirla, nel modo corretto. Austin fa riferimento inoltre all'intenzione di portare a termine (ad esempio nell'atto della promessa) ciò che si dichiara e farlo effettivamente. Convenzione, corretta esecuzione e coscienza.

Se queste condizioni non vengono soddisfatte, si parlerà di *insuccesso* e l'enunciato sarà allora *infelice*⁵⁰⁸. Al fine di proseguire nell'individuazione del performativo «puro», ossia quello che soddisfa nel modo più evidente e trasparente possibile questi criteri, Austin decide di compiere alcune esclusioni. La prima è quella di tutti quei casi in cui le azioni sono compiute per errore, contro la propria volontà o intenzione⁵⁰⁹. La seconda, che è quella che interessa a Derrida,

⁵⁰⁶ Mar, p.412.

⁵⁰⁷ J. L. Austin, *Come fare le cose con le parole*, cit., p.17.

⁵⁰⁸ In base a quale dei punti viene meno vi saranno differenti tipologie di infelicità, come Austin illustra in uno schema: ivi, p.19.

⁵⁰⁹ «Caratteristiche di questo genere sarebbero normalmente catalogate sotto il titolo 'circostanze attenuanti' oppure 'fattori riducenti o abroganti la responsabilità dell'agente', e così via» (ivi, p.21). Risulta piuttosto evidente la vicinanza di questo tipo di linguaggio con quello della giurisprudenza. Non è un caso la teoria austiniana è stata spesso coinvolta in dibattiti interni alla filosofia del diritto. Ci riferiamo in particolare al lavoro di H. Hart, *Il concetto di obbligo*, in «Rivista di Filosofia», 1966, 57, 2, pp.125-40. Su questo rapporto tra *speech acts* e diritto si veda anche l'interessante articolo di S. Laugier, *The Vulnerability of Reality: Austin, Normativity and Excuses*, in S. L. Tsohatzidis, *Interpreting J. L. Austin. Critical Essays*, Cambridge University Press, UK 2018, pp. 119-142. Secondo l'autrice l'importanza della *speech act theory* per la filosofia del diritto passerebbe proprio dall'attenzione austiniana per i possibili casi di fallimento o insuccesso.

riguarda un altro tipo di «malattia» che colpisce i performativi, ossia il caso in cui essi vengano proferiti da un attore, o all'interno di un testo poetico, insomma, in un contesto di finzione:

In tali casi il linguaggio viene usato in modi particolari- in maniera intelligibile- non seriamente, ma in modi *parassitici* del suo uso normale- modi che rientrano nella teoria degli *eziolamenti* del linguaggio. Noi *escludiamo* tutto ciò dal nostro esame. I nostri enunciati performativi, felici o meno, devono essere intesi come proferiti in circostanze ordinarie.⁵¹⁰

Come piante private della luce, pallidi esemplari di una più ampia e rigogliosa famiglia, così i performativi parassitici vengono esclusi dalle indagini di Austin. In questo atto di esclusione Derrida coglie il riemergere di uno dei tratti tipici del pensiero metafisico: la subordinazione assiologicamente connotata di un polo concettuale ad un altro ad esso contrapposto. Per quanto provi John Searle, nella sua *Reply*, a sottolineare ripetutamente il carattere metodico e temporaneo quindi non metafisico di questa decisione austiniana, essa tradisce, anche soltanto nella scelta terminologica, una «degradazione etico-ontologica»⁵¹¹. Del resto, anche ammettendo il carattere metodico o logico di tale operazione, Derrida dichiara che alla base di ogni azione di tal sorta sta un presupposto metafisico. Ancor più di Austin questo intento dogmatico si trova espresso dai suoi successori, gli eredi non autorizzati, quali Searle che, nel suo *Atti linguistici*⁵¹², oltre a non aver eliminato quella che doveva essere una temporanea esclusione, l'ha espressa in termini ontologici.

Il problema, tuttavia, non è solo questo aspetto dogmatico, ma il fatto che esso porti Austin a una contraddizione. Il padre degli *speech acts* riconosce come *sempre* possibile che la malattia parassitica affetti il linguaggio. Tuttavia, pur ammettendo ciò, egli spazza via, fuori dal limite netto e chiaro della normalità, queste possibilità scomode considerandole di scarsa importanza per una teoria generale:

Il modo di procedere di Austin è assai degno di nota nonché tipico di quella tradizione filosofica con la quale egli vorrebbe avere così pochi legami. Esso consiste nel riconoscere che la possibilità del negativo (qui delle *infelicities*) è certamente una possibilità strutturale, che l'infelicità è un rischio essenziale delle operazioni considerate; e poi con un gesto pressoché immediatamente simultaneo, in nome di una sorta di regolazione ideale, nell'escludere tale rischio come rischio accidentale, esteriore e tale da non dire nulla sul fenomeno del linguaggio considerato.⁵¹³

Abbiamo già notato come un tratto fondamentale del linguaggio performativo sia da ritrovarsi nella convenzionalità della sua procedura: affinché un matrimonio, ad esempio, sia valido devono essere recitate formule definite in situazioni prestabilite. È quindi chiaro che la citazionalità appartiene di diritto alle caratteristiche proprie del performativo «puro». Ma se questa iterabilità accomuna sia il performativo riuscito e serio che quello non serio e parassitico:

Infatti, in fin dei conti, ciò che Austin esclude come anomalia, eccezione, 'non-senso', la *citazione* (sulla scena, in un poema o in un soliloquio) non è la modificazione determinata di una citazionalità generale- piuttosto di una iterabilità generale- senza la quale non ci sarebbe neanche performativo 'riuscito'?

⁵¹⁰ J. L. Austin, *Come fare le cose con le parole*, cit., p.22.

⁵¹¹ LI, p.137.

⁵¹² J. Searle, *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

⁵¹³ Mar, p.414.

La possibilità del parassitismo è quindi una possibilità necessaria, che inquieta sempre il linguaggio. Essa scompagina i limiti definiti del dentro e del fuori poiché mostra che non è possibile escludere il parassita senza eliminare anche il resto della teoria. Il rischio del fallimento qui diventa anche la chance. Insieme condizione di possibilità e di impossibilità, che si legano in quel gioco di compenetrazioni che sembra ridursi a pura indifferenza descrivono il carattere dinamico della realtà e della sua espressione.

2.2 *La giustizia si fa*

L'interesse derridiano per le questioni relative agli *speech acts*, alla performatività e alla iterabilità non si limitano al confronto con Austin né allo scontro con Searle. Tali nozioni, infatti, si trovano ad essere rielaborate in modo originale e vanno a costituire un elemento fondamentale della sua produzione più tarda.

Tali idee vengono applicate al terreno etico-politico, quasi a volerne testare la loro efficacia: questa «messa alla prova» avviene in modo emblematico in un testo del 1976, preambolo di un seminario su Nietzsche tenuto all'Università della Virginia, dal titolo *Dichiarazione di Indipendenza*:

A la réflexion je me suis dit que si je n'avais le temps et la force, j'aimerais tenter cette expérience, au moins pour y mettre à l'épreuve des schémas conceptuels qui avaient pu servir ailleurs, sur ce qu'on appelle d'autres 'objects', qu'il s'agisse de textes 'philosophiques', ou 'littéraires', d'une problématique critique des 'speech acts', d'une théorie de l'écriture 'performative', de la signature, du contract, du nom propre, des institutions politiques ou académiques.⁵¹⁴

In occasione dei 700 anni dalla presentazione della Dichiarazione di Indipendenza Americana viene proposto a Derrida di realizzare l'analisi di questo documento in comparazione alla Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo. Egli, nelle prime righe, dichiara che non farà ciò, venendo così meno alla promessa data. Con questo primo gesto, come Miller mette bene in luce, Derrida si inserisce pienamente nella questione del performativo: «the first sentence of 'Declaration of Indipendence' does what the lecture is about. It declares indipendence»⁵¹⁵. Il tema oggetto di questa conferenza sarà proprio questa capacità di autolegittimazione: la dichiarazione, in quanto enunciato, descrive un fatto, ed è quindi un constativo, ma insieme lo realizza, essendo quindi un performativo: esso realizza ciò che dichiara.

Le parole che Derrida utilizza in un altro saggio ci aiutano a capire la questione:

L'«e» non associa due gesti differenti. La constatazione è il performativo stesso, poiché non consiste in niente che le sia anteriore o estraneo. Performa constatando, effettuando la constatazione- e nient'altro. Ecco l'*ironia*, ecco il tempo di questo testo. Quest'ultimo è ciò che è, un testo, questo testo qui, in quanto *nell'istante* fa passare il valore performativo dalla parte del constativo e viceversa.⁵¹⁶

⁵¹⁴ J. Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris 2005, pp.13-14 (Ot).

⁵¹⁵⁵¹⁵ J. H. Miller, *Speech Acts in Literature*, cit., p.116. Situazione simile si trova in *Psyché. Ivenzione dell'altro* (PsyI: pp.11-66), in cui Derrida prende in esame l'incipit di *Favola* di Francis Ponge: «Con la parola *con* inizia dunque questo testo». Il filosofo sottolinea in modo esplicito questo movimento: «*Favola* è simultaneamente, grazie a un giro di sintassi, una sorta di performativo poetico che *descrive* ed *effettua*, sulla medesima riga, la sua propria generazione» (ivi: p.23).

⁵¹⁶ Ivi, p.25.

Il testo della Dichiarazione dà a se stesso le condizioni per la sua realizzazione, fondando la sua forza su se stesso. Se questa è la condizione di possibilità della riuscita del performativo, in essa si nasconde quindi anche il suo scacco, e ciò è evidente se si considera chi firma la Dichiarazione. Essendo infatti la sua legittimità legata alla firma, bisogna soffermarsi su quale sia il firmatario reale: Thomas Jefferson, il cui nome appare al termine del documento, è il firmatario empirico, ma rappresenta, come si legge nel testo, «the good people» delle colonie. Le colonie, tuttavia, in quanto entità indipendenti, fondano la loro autorità sulla stessa dichiarazione. Prima di essa non sono altro che territori subordinati alla potenza britannica, ma allo stesso tempo non lo sono già più: «Est-ce que le bon peuple s'est déjà libéré en fait et ne fait que prendre acte de cette émancipation par la Déclaration? Ou bien se libère à l'instant et par la signature de cette Déclaration?»⁵¹⁷. L'autorità della dichiarazione, la sua legittimità, si basa quindi su ciò che pretende di fondare. C'è una retroattività della affermazione performativa e dell'autorità della firma. La dichiarazione, quindi, con apposta questa firma («the good people»), non può essere una semplice constatazione, bensì deve possedere una forza performativa, che le consente di in un certo senso di inventare se stessa. Il carattere rivoluzionario di questo atto sta proprio in questo: autofondandosi, egli rompe con la legge precedente, con l'autorità precedente, e inventa una nuova legge su cui fondare il suo proprio potere. La forza dell'atto performativo o in generale dell'atto perlocutorio sembra su questo punto poter trovare un analogo sul terreno politico, per quanto riguarda il rapporto tra legge e violenza: come Derrida analizza in modo assai completo in *Forza di Legge*, il circolo vizioso tra legittimità e autorità, quel «fondamento mistico» che sta alla base di ogni istituzione e di ogni legge, sembra da un lato sottomettere la legge alla forza, ma insieme questa forza è determinata in modo differente dalla pura violenza, ed è quindi giustificata. È proprio in questo legame con la forza che risiede la differenza tra la giustizia come diritto, o semplicemente il diritto, e la giustizia:

Ora l'operazione consistente nel fondare, inaugurare, giustificare il diritto, nel *fare la legge*, consisterebbe in un colpo di forza, in una violenza performativa e dunque interpretativa che in sé non è né giusta né ingiusta e che nessuna giustizia, nessun diritto preliminare e anteriormente fondatore, nessuna fondazione preesistente, per definizione, potrebbe garantire, né contraddire o invalidare.⁵¹⁸

Il tempo in cui questa autolegittimazione avviene è il futuro anteriore, ma senza che esso possa mai davvero diventare presente. Esso rimane presupposto e insieme nascosto. Tutt'altro che essere un caso isolato proprio della Dichiarazione di Indipendenza, esso sembra essere alla base di ogni evento di fondazione, di ogni forma di *coup de droit*:

Cette obscurité, cette indécidabilité entre, disons, une structure performative et une structure constative, elles sont *requis* pour produire l'effet recherché. Elles sont essentielles à la position même d'un droit comme tel, qu'on parle ici d' 'hypocrisie' d' 'équivoque' d' 'indécidabilité' ou de fiction. J'irai même jusqu'à dire que toute signature s'en trouve affectée.⁵¹⁹

Ogni legge, infatti, per essere tale, deve essere insieme espressione di un fatto, ma deve poter nello stesso tempo modificare la realtà e affermare ciò che descrive. Ciò è ancor più chiaro, continua ad argomentare Derrida, se si considera in nome di chi questa dichiarazione viene fatta: le leggi della natura e Dio, che le ha create. Questo richiamo rivela una coesistenza dei

⁵¹⁷ Ot, p.20.

⁵¹⁸ FL, p.63.

⁵¹⁹ Ot, p.21.

due piani, prescrittivo e descrittivo, poiché Dio è sia creatore che giudice. Questo indissolubile legame tra piano constativo e performativo, espresso su più livelli da Derrida, è ciò che distingue quest'ultimo da Austin. Anche il filosofo inglese nel corso delle sue *Lectures*⁵²⁰ aveva affievolito la distinzione e ammesso la possibilità che uno stesso enunciato venisse usato in modo constativo o performativo attraverso la differenziazione tra atto «locutorio», «illocutorio» e «perlocutorio», ma Derrida non si limita a questa alternativa, quanto piuttosto ritrova in ogni enunciato questa doppia caratteristica⁵²¹.

In una delle sue ultime conferenze, tenuta nel 2003 all'Università della California in onore di J. Hillis Miller, Derrida riprende proprio la questione dell'intrinseco legame che si crea tra performativo e constativo nella giustizia. Egli analizza alcuni versi appartenenti alle poesie di Gerald Manley Hopkins, utilizzati come eserghi. In entrambi questi versi si ritrova il riferimento alla giustizia. Il primo brano recita così:

Thou art indeed just, Lord, if I contend
Whith thee; but, sir, so what I plead is just.⁵²²

Il secondo, invece:

[...] the just man justices;
Kéeps grace: that keeps all his goings graces;
Acts in God' eye what in God's eye he is-
Christ.⁵²³

Ciò che Derrida mette da subito in evidenza è la struttura chiasmatica che si crea tra i due: infatti nel primo abbiamo una costruzione performativa, in quanto lode verso Dio, che attesta un uso constativo del termine «giustizia», che si limita a descrivere un attributo divino; il secondo caso invece, più interessante, attraverso un constativo utilizza il termine stesso di giustizia in una funzione performativa. È proprio questo secondo passo a dare il nome a tutto l'intervento: «*justices*», che, posto fuori contesto, al primo sguardo, lascia chi legge nello spaesamento tra varie possibilità di interpretazione, a cavallo tra due lingue. La prima ipotesi che salta alla mente è forse che si tratti di un sostantivo plurale di lingua francese o inglese, da tradurre come «giustizie», e che quindi il testo che ci si prepara a leggere tratti di una molteplicità di sensi, modi, manifestazioni, di questa nozione. Soltanto entrando nel testo veniamo accostati al primo (e non necessariamente unico⁵²⁴) significato, la terza persona di un

⁵²⁰ La struttura di queste lezioni non parte dall'assunzione di una teoria già accettata come vera per poi descriverla nelle sue parti. Al contrario, come sottolineano giustamente i curatori italiani, «Austin si avvicina a una teoria per gradi e didatticamente», per cui «FCP [*Fare le cose con le parole*] non va letto come un approfondimento della distinzione performativo/constativo; al contrario, è proprio dimostrando l'insostenibilità della tesi provvisoria iniziale [...] che Austin giunge alla tesi cui mira, ossia, che ogni dire è anche un fare» C. Penco, M. Sbisà, *Introduzione*, cit., p.X.

⁵²¹ Derrida, pur riconoscendo questo aspetto, sembra in qualche modo sminuire il gesto austiniano di riconoscimento dell'origine performativa del linguaggio.

⁵²² «Tu sei troppo giusto, Dio, perch'io disputi/ con te; ma, signore, anche ciò ch'io adduco è giusto», G. M. Hopkins, *La freschezza più cara. Poesie scelte*, BUR, Milano 2008, p. 151.

⁵²³ «L'uomo giusto giustizia;/ cura la grazia: che cura degli atti le grazie;/ all'occhio di Dio compie quel che all'occhio di Dio egli è-/Cristo»: ivi, p.89. Abbiamo scelto di modificare la traduzione di Viola Papetti, che propone «L'uomo giusto agisce giusto», per rendere più evidente il senso performativo che Derrida considera nella sua argomentazione.

⁵²⁴ La convivenza di entrambe le accezioni è suggerita sia, in generale, dalla stessa pratica filosofica derridiana, che si impegna proprio nello smascheramento della presunta purezza e dell'univocità del senso; sia più specificamente per il fatto che il filosofo francese, in questo testo, enumera l'elenco di una serie di accezioni del termine: «Con le straordinarie radici latine, sovraccariche di memoria greca,

verbo in lingua inglese, *to justice*, il cui uso, assai raro e peculiare, diventa il luogo per Derrida di ragionare su una faccia della giustizia rimasta in ombra. «L'uomo giusto *giustizia*»: attraverso una predicazione che richiama alla mente suggestioni heideggeriane⁵²⁵, questa felice espressione di Hopkins dice, per Derrida, molto di più di una semplice tautologia. La giustizia è praticata dal giusto, che può essere detto «giusto» soltanto perché pratica la giustizia. Nell'azione del giusto c'è un potere performativo che fa sì che in modo quasi naturale venga emanata l'azione giusta, ma senza che tale realizzazione sia un vero e proprio compimento. Nel suo essere incalcolabile, infatti, la giustizia non può mai realizzarsi. Il giusto, quindi, nell'essere tale, in un certo senso già non lo è più, poiché il «fare giustizia» implica già una compromissione con il diritto, calcolabile e finito, ma pur sempre necessario. Una modalità che ricorda quella che, parlando di Nietzsche, Derrida aveva definito, in *Politiche dell'amicizia, teleiopoetico*:

Teleiopoios qualifica, in numerosi contesi e ordini semantici, quel che rende assoluto, perfetto, compiuto, terminato, finito, quel che *fa* giungere al termine. Ma ci si permetta di giocare anche con l'altro *tele-* quello che dice la distanza e il lontano, giacché si tratta qui appunto di una poetica della distanza a distanza, e di un'accelerazione assoluta nel superamento dello spazio grazie alla struttura stessa della frase [...].⁵²⁶

Un'oscillazione, quindi, tra un compimento e una distanza, dovuta all'interdipendenza tra la forma sostantivata, «the *just* man», e quella verbale, «*justices*»: senza giungere a un'essenza della giustizia o del giusto, rivela piuttosto una dinamica, un movimento, una pratica che lega indissolubilmente i due, senza portare mai a una soluzione.

Questo movimento di avvicinamento e allontanamento tra un performativo (verbo) e un constativo (sostantivo) è una coesistenza, tutt'altro che pacifica, esprime il continuo movimento di opposizione e congiunzione di una necessità e di una impossibilità. Tale prospettiva accomuna Derrida ad un altro pensatore e amico che si occupa di *speech acts*, ossia Paul de Man⁵²⁷. Nel testo dedicato alla memoria (e alle memorie) di quest'ultimo, il filosofo

il termine '*giustizia*', lo sappiamo, può essere un nome comune astratto. *Justice*, il sostantivo nomina un concetto. Dice un'idea, un valore, una qualità, una maniera di giudicare, un apparato giudiziario, sempre una figura giuridica del diritto e della legge. *Justice*, nella sua forma nominale, può anche designare, in inglese, il titolo o lo statuto di una persona: *Justice* è la prima persona di un giudice che così può dire «io», cosa che non può fare *la* giustizia, la cosa, il concetto o anche l'allegoria che porta questo nome. Ho appreso quest'uso del termine *justice* il giorno del mio matrimonio, a Boston, nel 1957, davanti a un *justice of peace*.» J. Derrida, '*Justices*', ETS, Pisa 2019, p.2. Pur accettando quindi la convivenza di queste due letture, il fatto che nel titolo il termine venga inserito tra virgolette, come una citazione, pone però in maggior rilievo il legame con poesia di Hopkins e quindi con il senso verbale della parola.

⁵²⁵ Ci riferiamo in particolare alla famosa espressione «*das nicht nichtet*», «il nulla nulleggia», contenuta in M., Heidegger, *Che cos'è la metafisica?* Adelphi, Milano 2001.

⁵²⁶ PA, pp.46-47.

⁵²⁷ Il rapporto che lega Derrida e Paul de Man è sia professionale che personale. Il critico letterario belga, infatti, aderisce al decostruzionismo nel suo periodo di insegnamento americano, contribuendo in modo proficuo seppur frammentario allo sviluppo di alcune questioni, tra le quali il tema della allegoria e anche proprio quella della performatività del linguaggio. Successivamente alla sua morte egli fu coinvolto nel cosiddetto «caso de Man», per cui egli venne accusato di filonazismo e antisemitismo, a causa della sua pubblicazione in età giovanile di numerosi articoli su riviste marcatamente collaborazioniste. In questo dibattito fu coinvolto lo stesso Derrida, chiamato a «giustificare» la sua amicizia e a dimostrare il suo distacco politico dalla prospettiva dell'amico. Per un approfondimento sulla proposta teorica di de Man si rimanda alla ricostruzione di J. Culler, *Sulla decostruzione*, Bompiani, Milano 1988; e al saggio di G. Guglielmini, *Paul de Man e le aporie della lettura*, in Id., *La parola del testo. Letteratura come storia*, Il Mulino, Bologna 1998, pp121-51.

franco-algerino sottolinea come questo autore avrebbe attuato «[...] una messa in opera e allo stesso tempo una rielaborazione sovversiva dei teoremi austiniani e della teoria degli *speech acts* che così progredisce e anche entra in crisi»⁵²⁸. La proposta derridiana è conforme a questa considerazione, dalla quale consegue non tanto la rinuncia alla teoria proposta da Austin, quanto il «prender atto della struttura aporetica e allegorica dell'atto in uno *speech act*»⁵²⁹. Il tema dell'atto performativo è affrontato da Derrida che segue de Man attraverso il caso della promessa: essa, come tutti i performativi, è rischiosa ed eccessiva. Senza dipendere completamente dal suo mantenimento, infatti, ancor più essa è legata alla possibilità di venir meno a questo impegno: la felicità di questo performativo, ancora una volta, dipende dalla possibilità della sua infelicità. È infatti necessario ammettere che la promessa non venga mantenuta affinché possa effettivamente dirsi tale. Se si trattasse di una semplice esecuzione, di un susseguirsi automatico e meccanico di procedure, non saremmo più di fronte a una promessa, che deve sempre stare in equilibrio, sull'abisso del suo fallimento. La procedura quindi deve da un lato essere seguita, ossia la promessa deve soddisfare tutti quei requisiti proposti da Austin; ma la procedura, la convenzione, per quanto necessaria, deve sempre essere rotta. E questa «forza di rottura» consiste, come afferma in *Sec*, nell'iterabilità. Alla regolarità della procedura essa aggiunge infatti l'alterazione, permettendo così l'impossibile saturazione del contesto e l'apertura di infinite possibilità e alterazioni di ciò che è ripetuto. È questo il senso di ciò che dicevamo precedentemente: «si tratta di pensare *allo stesso tempo* la regola e l'evento, il concetto e la singolarità»⁵³⁰. Si potrebbe aggiungere: la legge e il caso. A questo proposito sembra interessante la critica di Searle, il quale nella sua *Reply* recrimina a Derrida di non aver tenuto conto della distinzione tra *token* e *types*,⁵³¹ quindi tra un'entità ideale e astratta che rimane invariata indipendentemente dall'utilizzo dalla ricorrenza del termine, e la parola, che in base ai differenti contesti assume differenti significati:

Come Derrida sa benissimo, ogni elemento linguistico scritto o pronunciato, e di fatto ogni elemento regolato (*rule-governed*) in qualsiasi sistema di rappresentazione deve essere completamente ripetibile, altrimenti le regole non avrebbero alcuna applicabilità. Dire questo è dire solo che la distinzione *type-token* dei logici deve essere applicata in generale a tutti gli elementi regolati del linguaggio affinché le regole possano essere applicate a nuove occorrenze di fenomeni specificati dalle regole stesse.⁵³²

Lungi dal non avere presente una tale possibilità di lettura, Derrida si iscrive proprio in essa, ma, senza accettarla in modo assodato, come sembra fare Searle⁵³³, pone il suo ragionamento sul terreno quasi-trascendentale di ricerca delle condizioni di possibilità di questa differenza che, nella distinzione, è sempre indissolubilmente legata. Come pensare infatti questa concettualità la cui identità risulta sempre minata nella sua ripetizione empirica? Come pensare

⁵²⁸ MPdM, p.93.

⁵²⁹ Ivi, p.100.

⁵³⁰ LI, p.176.

⁵³¹ Anche la mancanza nell'argomentazione di Derrida della distinzione di *uso* e *menzione* sembra a parere di Searle costituire la causa del suo *misreading* di Austin.

⁵³² J. Searle, *Reiterando le differenze*, cit., p.201.

⁵³³ Questo è sottolineato in modo chiaro da Ian Maclachlan: «The distinction token-type answers the *ab initio* conditions of enquiry of Searle, and reflect his acceptance of a number of principles in the form of objects or oppositions: the rules of a language, the world, thought, reference, intention are all subjects of enquiry, but their existence is not called into doubt» I. Maclean, *Un dialogue de sourds? Some implications of the Austin-Searle-Derrida debate*, in «Paragraph», 1985, 5, 1, p.21.

una regola sempre compromessa dall'evento? Quest'ultimo⁵³⁴ infatti, rappresenta l'avvenuta del totalmente altro, impossibile da programmare o da prevedere. Ma, nella sua unicità e imprevedibilità, è ogni volta «unico e tuttavia allacciato alla serie»⁵³⁵, quindi non soltanto un polo della contraddizione, un laccio del doppio legame, ma anche attraversato da questa logica dell'unicità e insieme della ripetizione. Se pensiamo queste considerazioni sul terreno etico e politico, e se è vero che il diritto, calcolabile, fatto di leggi storicamente determinabile è universalmente valido, esso tuttavia necessita di essere applicato all'unicità del singolo caso. La ripetizione si unisce all'alterazione per salvaguardare la specificità della singolarità.

Come conciliare l'atto di giustizia che deve sempre riguardare una singolarità degli individui, dei gruppi, delle esistenze insostituibili, l'altro io *come* l'altro, in una situazione unica, con la regola, la norma, il valore o l'imperativo di giustizia che hanno necessariamente una forma generale, anche se questa generalità prescrive un'applicazione ogni volta singolare?⁵³⁶

Soltanto nello spazio di questo paradosso sorge la possibilità di una giustizia. Se infatti ci si limitasse alla meccanica realizzazione di leggi, ci sarebbe forse *giustizia* (*justesse*), ma di certo non giustizia. Essa infatti si mantiene nell'ordine dell'incalcolabile, di ciò che eccede ogni tentativo di cristallizzazione e definizione. Ciò non implica un'incomunicabilità tra i due piani, bensì una dipendenza: la giustizia infatti fonda la stessa giustizia:

È vero che ogni performativo corrente presuppone, per essere efficace, una convenzione precedente. Un constativo, invece, può essere giusto, nel senso della giustizia, ma mai nel senso della giustizia. Ma, dato che un performativo può essere giusto, nel senso della giustizia, solo fondandosi su convenzioni e dunque su altri performativi, nascosti o meno, esso conserva in sé una qualche violenza che fa irruzione. Non risponde più alle esigenze della razionalità teorica. E non l'ha mai fatto, non ha mai potuto farlo, se ne abbiamo una certezza *a priori* e strutturale. Dato che un enunciato constativo si basa anch'esso su una struttura performativa almeno implicita [...], la dimensione di giustizia o di verità degli enunciati teorico-constativi [...] presuppone dunque sempre la dimensione di giustizia degli enunciati performativi, cioè la loro essenziale partecipazione. Questa non si dà mai senza una certa disimmetria e una qualche violenza.⁵³⁷

La giustizia, infinita come l'evento, sempre al di là di ogni forma di definizione, fonda la legge. Tale fondazione non rivela una degradazione, quanto una reciproca dipendenza. Il legame

⁵³⁴ Il tema dell'evento rappresenta un tema fondamentale del pensiero derridiano e costituisce il nucleo pulsante della stessa decostruzione. Esso è affrontato nel corso di buona parte della sua produzione e risente dell'influenza e del confronto con tematiche provenienti da altri autori. Primo tra tutti sicuramente Martin Heidegger, che, nelle sue opere successive a *Essere e Tempo* elabora e approfondisce il concetto di *Ereignis* (soprattutto in *Tempo ed essere*) come ciò che lascia essere l'essere, prima di ogni determinazione. Oltre allo sviluppo di questa tematica heideggeriana, però, Derrida connette a questo tema anche quello proprio di Maurice Blanchot, che in particolare nell'*Arrêt de mort* si sofferma su quel «Vieni» come apertura dell'alterità, e quello levinasiano del *me voici*. Come suggerisce correttamente Caterina Resta, a questa convergenza di influenze è dovuta la principale differenza rispetto a Heidegger riguardo all'evento: «L'evento [per Derrida] è al contempo apertura all'*autres* e a *autrui*, anzi, potremmo azzardare, dell'altro in altri» C. Resta, *Pensare al limite. Traccianti di Derrida*, Guerini, Milano 1990, p.200. La studiosa vede proprio in questo aspetto ciò che avrebbe condotto, negli anni Ottanta, alla presunta *Kehre*, o *political turn*, come lo abbiamo chiamato. Su questo carattere etico-politico dell'evento si veda sempre C. Resta, *L'evento dell'altro.. Etica e politica di Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

⁵³⁵ J. Derrida, *Sopra-vivere*, Feltrinelli, Milano 1982, p.102.

⁵³⁶ FL, p.67.

⁵³⁷ Ivi, pp.80-81.

infatti non prosegue soltanto in questa direzione, bensì anche in senso inverso: così come la regola ha bisogno dell'evento, anche l'evento deve potersi dare nella regola. La giustizia, infatti, se rimanesse priva di diritto e di leggi, perderebbe la sua capacità di azione e la sua stessa capacità performativa. Ma la giustizia è qualcosa di urgente, che deve essere *fatta*, nel qui e ora: «la giustizia, per quanto resti impresentabile, non attende»⁵³⁸. Giustizia e diritto, quindi, non soltanto sono legate indissolubilmente da un punto di vista strutturale, a causa dell'interdipendenza di performativo e constativo, ma *devono* esserlo, al fine di rispondere all'esigenza impellente di giustizia, che richiede una realizzazione: «la giustizia incalcolabile *ordina* di calcolare»⁵³⁹.

Come abbiamo appena cercato di mostrare, i temi del performativo e di quello ad esso congiunto dell'iterabilità si intrecciano in vari modi con quello della giustizia nel lavoro di Derrida. Ripensando il concetto austiniano di performativo come inseparabile ma comunque distinto dal constativo, abbiamo visto come il nostro filosofo trovi l'analogo del legame tra giustizia e diritto, legame di fondazione ma anche di dipendenza reciproca. Allo stesso tempo performativa è anche l'urgenza propria di realizzazione nel mondo della giustizia, che ordina di «calcolare l'incalcolabile». Attraverso poi l'idea di iterabilità come possibilità di pensare insieme la regola e la singolarità dell'evento, Derrida apre la sua riflessione anche allo spazio non soltanto del rapporto di fondazione del diritto, ma anche a quello della sua applicazione alla singolarità del caso.

Senza abbandonare del tutto la questione degli atti linguistici, nel prossimo paragrafo mostreremo come tale questione venga approfondita e riletta nell'incontro con la riflessione di Jean-François Lyotard, che permetterà a Derrida di ripensare la regola e, soprattutto, l'invenzione della regola.

3. *In dialogo con Lyotard. Un «rapporto senza rapporto»*

Sia nel caso di Jacques Derrida che in quello di Jean-François Lyotard si è assistito ad una forma di identificazione metonimica dell'autore alla corrente di pensiero o viceversa: se infatti diciamo «Derrida» non possiamo fare a meno di pensare «decostruzione», così come se diciamo «Lyotard» la spia del «postmoderno» non può che accendersi in noi (e lo stesso vale anche qui a termini invertiti). Entrambe le operazioni risultano problematiche, poiché sappiamo che il successo di questa nozione derridiana non corrisponde a un intenzionale privilegio di essa nella sua costellazione terminologica, e insieme esso sfugge a ogni senso di proprietà, intesa come riconduzione a un soggetto determinato. Nel caso del rapporto tra Lyotard e postmoderno la situazione è ancora meno semplice: da un lato infatti la categoria di «postmoderno» ha un carattere maggiormente descrittivo e storico, che pretende quindi di principio di trovare la sua applicazione oltre lo stesso suo padre; dall'altro è la stessa filosofia lyotardiana, sebbene conosciuta soprattutto fuori dalla Francia a causa del suo scritto *La condizione postmoderna*, a non poter essere ricondotta a questa unica categoria, in quanto si è sviluppata su vari altri vettori alcuni dei quali esamineremo nelle prossime pagine. L'estensione delle due categorie oltre i limiti dei loro fondatori è quindi concessa, e non solo in direzione di quei pensatori che in modo volontario decidono di aderire a una corrente in un senso scolastico (si pensi, nel caso di Derrida, alla ricezione del suo pensiero negli Stati Uniti), ma anche verso chi si rivela, attraverso la sua pratica, rappresentante involontario di

⁵³⁸ Ivi, p.80.

⁵³⁹ Ivi, p.83.

determinate istanze espresse da questi concetti. In questo senso possiamo leggere le parole di Maurizio Ferraris, il quale si chiede «in che misura la riflessione di Lyotard rientra nel quadro del decostruzionismo»⁵⁴⁰, e trova la sua risposta in particolare nella critica di quest'ultimo all'egemonia del discorso teorico, che in termini derridiani assume il volto del logocentrismo. Il discorso di Ferraris parte dal presupposto, come specificato da lui stesso nella *Introduzione*, che una «*contaminatio* tra aree culturali e tradizioni differenti 'costituisca' la *pointe* decisiva del decostruzionismo»⁵⁴¹. Ciò permette di applicare la categoria di decostruzionismo ad un autore senza che questo implichi l'esclusione di altre categorie. Reputando quindi giustificato questo tipo di applicazione, ci interessa capire se anche il contrario è possibile, ossia se si può, nel caso di Derrida, parlare di un pensatore postmoderno. Ci sembra necessario fare questo tipo di operazione in questo contesto, al fine di mostrare come, sia l'influenza del pensiero di Lyotard, con il quale l'autore ha avuto occasione di confrontarsi, sia la sua stessa categorizzazione, siano fondamentali per comprendere l'oggetto della nostra ricerca, ossia l'idea di giustizia. Infatti da una parte la categoria di «postmoderno», una volta associata se possa o meno essere applicata al discorso derridiano, ci servirà per mostrare l'orizzonte problematico in cui la giustizia debba essere ricercata; dall'altra il confronto con la proposta di Lyotard in generale ci mostrerà in senso positivo il tentativo di risposta a questa aporia della giustizia. È necessario specificare una cosa, prima di continuare: a differenza dei precedenti sguardi su Levinas e Austin, in questo caso non possiamo parlare, propriamente, né di influenza, né di pratica decostruttiva rivolta all'opera di Lyotard. La paradossalità del legame tra questi due pensieri è descritta da Derrida in modo assai efficace:

[...] storia comune, *rapporto senza rapporto* fra due che non si è mai sicuri che si parlino, si conoscano, si leggano veramente, si scrivano, si rivolgano direttamente o indirettamente l'uno all'altro, si destinino obliquamente un'attenzione virtuale, intesa o infinitesimale, acuta e fatalmente distratta, disconoscente per la sua stessa forza di appropriazione, dimentichino o meno che l'altro è nel passaggio a spiare tutto ciò che si muove.⁵⁴²

Derrida, anche quando si rivolge in modo esplicito a Lyotard⁵⁴³, non si dedica direttamente all'opera. Egli piuttosto conversa con lui passando per testi di altri, come fa ad esempio attraverso *Il processo* di Kafka nel suo *Pre-giudicati* (a cui ci dedicheremo nelle prossime pagine). Ma questo dialogo, testimoniato dalle parole dello stesso Derrida, esula dal puro riferimento testuale. Malgrado questa assenza di un esplicito confronto, il filosofo franco-algerino riconosce le affinità filosofiche e legittima un eventuale affiancamento tra le due proposte:

Ho quindi rinunciato dall'inizio a parlare di 'Lyotard-e-me', ma so che, se ciò prendesse un giorno la forma di racconto di un altro tempo, vi si troverebbe almeno un capitolo intitolato 'Husserl', un altro 'Levinas', e certamente un altro 'Cérisy'.⁵⁴⁴

⁵⁴⁰ M. Ferraris, *La svolta testuale. Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli 'Yale Critics'*, Unicopli, Milano 1986, p.81.

⁵⁴¹ Ivi, p.16.

⁵⁴² J. Derrida, *Pre-giudicati davanti alla legge*, Abramo, Catanzaro 1996, p.65, cn (da qui P).

⁵⁴³ Ciò avviene in alcuni luoghi, tra cui *Pre-giudicati*, ricordiamo il saggio scritto nel 1999 ad un anno dalla morte di Lyotard intitolato *Lyotard e noi* (oggi in J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 232-255)

⁵⁴⁴ P, p.66.

Crediamo che si possa aggiungere, a buon diritto, un capitolo chiamato «giustizia». Che si tratti di un'influenza incrociata o piuttosto di un'assonanza dovuta a una comune atmosfera culturale, il nostro obiettivo non è qui quello di ricostruire il rapporto e la filiazione di una determinata idea, o di capire se è l'uno ad aver attinto dalla proposta dell'altro. Si tratta piuttosto di mostrare la vicinanza tra queste due prospettive, da sempre in dialogo, per poter porre in luce dei tratti fondamentali della giustizia all'interno del pensiero derridiano.

3.1 Lyotard decostruzionista e/o Derrida postmoderno? Una nuova universalità.

Partiamo quindi dal famoso *pamphlet* con cui la proposta di Jean-François Lyotard ha conosciuto la maggior celebrità:

L'oggetto di questo studio è la condizione del sapere nelle società più sviluppate. Abbiamo deciso di chiamarla 'postmoderna'. La definizione è corrente nella letteratura sociologica e critica del continente americano. Essa designa lo stato della cultura dopo le trasformazioni subite dalle regole dei giochi di scienza, della letteratura e delle arti a partire dalla fine del XIX secolo. Tali trasformazioni saranno messe qui in relazione con la crisi delle narrazioni.⁵⁴⁵

Come si legge nelle righe iniziali, il termine «postmoderno», con cui Lyotard sceglie di indicare la condizione del sapere, non è una sua invenzione, bensì viene attinto dal contesto americano. In esso si trova soprattutto nella sua declinazione di «postmodernism» indicando con questo termine una serie di realtà, in vari ambiti, dalla letteratura, all'arte, ad altre forme di espressione culturale⁵⁴⁶. A differenza di questa seconda forma, il termine «postmoderno» indica in senso più ampio «the inclusive geopolitical process»⁵⁴⁷ in cui il fenomeno culturale si iscrive. La realtà descritta da Lyotard, in cui si assiste allo sviluppo della tecnica a partire da metà del secolo, alla ripresa del sistema capitalistico e all'individualismo ad esso connesso, è il luogo in cui le grandi Narrazioni che avevano rappresentato l'orizzonte di senso del secolo precedente rivelano la loro inconsistenza. Che si tratti dell'idea di progresso di stampo illuministico che ricerca la legittimazione del sapere nell'emancipazione dell'umanità, che sia il processo speculativo di autolegittimazione della verità in stile hegeliano, o ancora l'idea marxista della classe proletaria che marcia verso la sua liberazione dal sistema capitalistico; in ogni caso queste visioni onnicomprensive del mondo crollano nel nuovo secolo, perdendo la loro forza legittimante. Ciò a parere di Lyotard, «è il prodotto dell'erosione interna del principio di legittimazione»⁵⁴⁸, una forma di delegittimazione che si trova in germe nella stessa

⁵⁴⁵ J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 5. La pubblicazione di questo testo, come indicato nella sua *Introduzione*, è «su commissione» del governo del Quebec, ed ha come scopo quello di riportare un resoconto dello statuto del sapere nelle società avanzate.

⁵⁴⁶ Lyotard rimanda in nota ad un articolo di Ihab Hassan, in cui l'autore identifica quali principali tratti distintivi delle manifestazioni del postmodernismo l'indeterminatezza, come frammentazione di un principio unificatore e universale, e l'immanenza, intendendo con questo secondo termine la capacità di simbolizzazione del pensiero e la sua partecipazione alla realtà in questa forma I. Hassan, *Culture, Indeterminacy and Immanence: Margins of the (Postmodern) Age*, in «Humanities in Society» 1978, 25, 1, pp.127-37. Per un approfondimento sul postmodernismo e sulla sua peculiarità in base ai suoi ambiti di sviluppo si veda S. Sim, *The Routledge Companion Postmodernism*, Routledge, London and New York 2001; e S., Connor, *The Cambridge Companion to Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

⁵⁴⁷ I. Hassan, *From Postmodernism to Postmodernity: the Local/Global Context*, in «Philosophy and Literature», 2001, 25, 1 p.3.

⁵⁴⁸ J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, it., p.72.

narrazione. Di fronte alla rottura di questi orizzonti unitari, ciò che rimane è una pluralità di racconti, particolari, parziali, connessi ma insieme divisi, che come una rete costellano la realtà. In altri testi di questo periodo Lyotard piuttosto che di postmoderno parla di «paganesimo», proprio per indicare questa molteplicità senza totalità, che, come una pluralità di dei, abita il mondo senza poter prevalere uno sull'altro, in un continuo agonismo produttivo:

Pagus si diceva della regione ai confini dei borghi. *Pagus* è diventato *paese*. Non è lo *Heim* o la *home*, l'habitat o il riparo, ma sono paraggi, contrade, non necessariamente incolti, sono gli orizzonti di questo girovagare durante il quale il paese è in vista. Non si è a casa propria. Non si attende alla scoperta della verità, vi si incontrano delle entità polimorfe, menzognere, capricciose e colleriche: degli dei suscettibili.⁵⁴⁹

L'autore a partire dagli anni Settanta, ma soprattutto nella sua opera filosoficamente più organica *Il dissidio*, analizza questi racconti attraverso la ripresa del metodo dei giochi linguistici, attinto dal Wittgenstein delle *Ricerche logiche*. Ciascun enunciato possiede un determinato statuto: denotativo, prescrittivo, performativo, ecc., caratterizzato da specifici rapporti tra destinatario, destinatario e referente. Ognuna di queste classi è quindi come un gioco, con regole proprie, distinte dalle regole degli altri, in cui è possibile fare delle «mosse» (*coups*), ognuna unica nella sua specificità. I vari discorsi si trovano collegati nel quotidiano utilizzo del linguaggio, ma ciò non implica una contaminazione interna al gioco, bensì un loro collegamento. Al tempo dei grandi racconti, il discorso narrativo, sotto forma di racconto eroico, aveva la pretesa di comprendere e giustificare con le sue regole gli altri discorsi, compiendo una sorta di «invasione di campo» non concessa dai giochi linguistici. Nessun metadiscorso, dal momento che

[...] la storia è fatta di nugoli di racconti, racconti che si riportano, che si inventano, che si sentono e che si interpretano; che il popolo non esiste come soggetto, che è una galassia di miliardi di storielline futili e serie, che qualche volta si compattano sino a costituire dei grandi racconti, talvolta si disperdono in elementi divaganti, [...]⁵⁵⁰

Ogni discorso, come abbiamo detto, ha regole proprie e non accetta ingerenze esterne, ma questa chiusura non determina un'impossibilità di collegamento. Anzi, il nostro linguaggio è costituito proprio di queste concatenazioni di frasi appartenenti anche a discorsi differenti. Ciò che conta è che questa concatenazione è necessaria nel suo avvenire, ma non per quanto riguarda il suo contenuto: è necessario che qualcosa *avvenga*, ma il *cosa* rimane indeterminato:

In *Ogni frase è, ogni frase significa: tutto ciò che accade; è significa: c'è, accade. Ma Accade non è ciò che accade nel senso in cui quod non è quid* (in cui la presentazione non è la situazione). Quindi è non significa: è là, e meno ancora: è reale. È non significa nulla, designerebbe l'occorrenza 'prima' della significazione (del contenuto) dell'occorrenza. La designerebbe e non la designa, poiché designandola la situa ('prima' della significazione), e quindi occulta *nūn* in *hysteron próteron* [...]. È sarebbe piuttosto: *Accade?* [Arrive-t-il?]⁵⁵¹

La possibilità dell'evento risiede proprio in questa apertura all'accadere senza contenuto determinato.

Tenendo conto di questi elementi, cerchiamo ora di rispondere alla domanda iniziale, ossia se Derrida possa o meno dirsi postmoderno. Partiamo tenendo sempre presente l'avversione

⁵⁴⁹ J.-F., Lyotard, *Istruzioni Paganhe*, Mimesis, Milano 2012, p.32

⁵⁵⁰ Ivi, p.30.

⁵⁵¹ J.-F. Lyotard, *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985, p.103.

derridiana per ogni forma di *-ismo*, compreso quello ad esso più prossimo del decostruzionismo. Il tentativo di ridurre la decostruzione a una scolastica, a un insieme di pratiche applicabili a un testo, come spesso era avvenuto nella ricezione americana, è infatti un elemento spesso biasimato dall'autore⁵⁵². Non stupisce quindi che egli si dimostri distante anche da quelle espressioni, sempre provenienti da Oltreoceano, riconosciute sotto il termine di *postmodernismo*⁵⁵³. Tuttavia, come abbiamo sottolineato all'inizio del nostro paragrafo, il concetto lyotardiano di «postmoderno» non è sovrapponibile alla corrente del postmodernismo, la quale si sviluppa soprattutto in ambito artistico. Il postmoderno così come pensato da Lyotard non si può considerare come una corrente vera e propria, piuttosto come un'atmosfera, come un insieme di questioni e problematiche che a nostro parere influenzano e insieme si nutrono dello stesso lavoro derridiano. Giovanni Leghissa, trattando proprio di questo rapporto, afferma al contrario che

[...] si farebbe un torto a Derrida se si decidesse di etichettare come postmoderno il suo pensiero. Derrida, infatti, si è sempre sforzato di mantenere un legame con la tradizione del pensiero critico, e lo ha fatto ipotizzando che sia possibile coniugare la radicalità dell'interrogazione filosofica con la ricerca di una forma nuova, inedita, di rigore concettuale.⁵⁵⁴

Crediamo innanzitutto che, sebbene Leghissa si preoccupi giustamente di mettere in luce l'operazione denigratoria atta nei confronti dell'idea di «postmoderno», equiparato al semplice relativismo e al nichilismo più deteriore, sostenendo che la stessa identificazione del pensiero derridiano con esso è volta alla stessa finalità; egli non tenga in conto del fatto che la stessa idea di postmoderno meriti di essere riabilitata rispetto a queste accuse quanto il pensiero di Derrida. Se quindi si fa un torto a Derrida a definire il suo pensiero come postmoderno, lo si fa altrettanto a considerare il postmoderno in senso denigratorio. Di conseguenza, se si rimette in discussione il nichilismo e il relativismo del postmoderno e si intende lo stesso prefisso «post-» non tanto come una completa estraneità quanto quello scarto che è insieme limite di contatto e rottura, che permette di ridiscutere i concetti sotto una nuova luce; allora lo stesso riferimento al «rigore concettuale» risulta prossimo anche di un certo approccio di Lyotard. Attraverso un metodo differente e anche attraverso riferimenti filosofici differenti⁵⁵⁵, anche la sensibilità derridiana si rivolge infatti a questa frammentazione dell'orizzonte metafisico occidentale e di tutte le concettualità che lo compongono. Anch'egli, come abbiamo sottolineato all'inizio del nostro capitolo, vede nelle stesse categorie metafisiche il luogo della loro demolizione, attraverso l'implicita presenza del loro contrario in seno al concetto. Il senso della *différance* che permette l'erosione del sistema dualistico proprio del pensiero occidentale e della gerarchizzazione concettuale a cui esso si connette sembra poter essere accostabile a quella delegittimazione interna al quadro postmoderno appena descritta. Anche la

⁵⁵² In particolare in MPdM, pp.183-187.

⁵⁵³ Egli esprime questa sua distanza in una conferenza tenuta a Irvine, California, nel 1986, dal titolo di «Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms and other small seisms», oggi in J. Derrida, *Come non essere postmoderni. 'Post', 'neo' e altri ismi*, Medusa, Milano 2002.

⁵⁵⁴ G. Leghissa, *Derrida e la questione della radicalità*, in J. Derrida, *Come non essere postmoderni*, cit., p.12.

⁵⁵⁵ La prospettiva lyotardiana, oltre a Wittgenstein, mantiene stretti rapporti con il contesto marxista e foucaultiano e parte dall'analisi del pensiero kantiano; la prospettiva derridiana invece si sviluppa in particolare attraverso una ridiscussione della prospettiva fenomenologica husserliana e heideggeriana con un importante ruolo anche del pensiero di Nietzsche.

proliferazione di discorsi particolari che senza un centro si moltiplicano nel mondo trova in parte un suo analogo nel discorso derridiano, su quella che in più occasioni è definita *disseminazione*, in cui «il seminale si dissemina senza essere mai stato se stesso e senza ritorno a sé»⁵⁵⁶. Ogni atto di scrittura è un evento, nella sua singolarità, che, a differenza della polisemia, non può essere ricondotto ad un senso unitario:

Singolare plurale che nessuna origine avrà mai preceduto. Germinazione, disseminazione. Non c'è prima insemminazione. La semenza è innanzitutto disseminata. L'insemminazione 'prima' è disseminazione.⁵⁵⁷

La disseminazione, secondo le immagini riprese dal mondo vegetale del seme e dell'innesto, inserisce sul concetto un elemento altro, permettendo attraverso questa unione e invasione la germinazione di un nuovo senso, imprevedibile e a sua volta sottoposto alla stessa pratica, infinita. Dal lavoro di continua scalfittura e destabilizzazione del discorso logocentrico, che attraverso la categoria del vero e la supremazia rispetto alla scrittura, soffocava ogni possibile espressione alternativa, scaturisce nell'ottica derridiana una valorizzazione dell'evento, come ciò che rimane imprevedibile e unico. L'evento si presenta, ma nel suo presentarsi sfugge sempre a ogni comprensione e assimilazione a un orizzonte di senso. Le parole di Lyotard su questo punto potrebbero uscire dalla penna dello stesso Derrida, quando, parlando di Levinas ne *Il dissidio*, egli si chiede: «Ma l'altro, lo straniero, non ha tutti i tratti dell'*Accade?*»⁵⁵⁸. È l'evento che, nella sua unicità, popola il mondo e sfugge a ogni forma di generalizzazione, ma senza che ciò comporti una completa rinuncia all'idea di universalità.

Come sottolinea Georges de Schrijver⁵⁵⁹ è proprio quest'ultima nozione e il modo di intenderla a costituire uno dei punti di maggior contatto tra le due prospettive. Entrambi, secondo lo studioso, scartando l'idea di totalità e generalità, cercano quella che egli definisce una «new universality», caratterizzata dalla sua im-presentabilità. È proprio questa categoria di universalità che ci sembra rivelare in entrambi le sue potenzialità etiche (o etico-politiche) oltre che ontologico-descrittive. Lyotard, attraverso il Kant della Terza Critica⁵⁶⁰ e del giudizio riflettente, da un lato recupera l'Idea, la quale sfugge alla presa su di essa da parte della Ragione, dall'altro gli elementi dell'immaginazione e il modello dell'analogia che pongono in

⁵⁵⁶ D, p.426.

⁵⁵⁷ Ivi, p.316. Non si può non notare, in questo riferimento al «singolare plurale», come esso sia stato sviluppato, proprio a partire da influenze heideggeriane e derridiane, da Jean-Luc Nancy, in particolare nel suo testo intitolato, appunto, *Essere singolare plurale* (Einaudi, Torino, 2001).

⁵⁵⁸ J.-F. Lyotard, *Il dissidio*, cit., p.149. Lyotard dedica numerose riflessioni al pensiero levinasiano, alcune delle quali raccolte in un testo ad esso esplicitamente dedicato: Id, *Logique de Levinas*, Verdier, Paris 2015. Molti infatti sono i luoghi in cui il riferimento al filosofo lituano contribuisce a delineare la sua visione etico-politica. Ci torneremo nelle prossime pagine. Per quanto riguarda l'interpretazione dello straniero e dell'altro come *Accade?* o come evento ci sembra che questo costituisca un elemento di forte affinità tra l'interpretazione lyotardiana e quella derridiana del pensiero di Levinas.

⁵⁵⁹ G. Schrijver, *The Political Ethics of Jean-Francois Lyotard and Jacques Derrida*, Peteers, Leuven 2010. Segnaliamo questo testo nella sua interezza, in quanto affronta i due autori relativamente al loro pensiero etico-politico in modo puntuale e completo. Lo stato dell'arte riguardo all'esplicito confronto tra i due autori sul tema non trova, a nostro parere, analoghi nel panorama della critica.

⁵⁶⁰ La ripresa della Terza Critica e il suo utilizzo soprattutto per quanto riguarda la riflessione nel Novecento è una scelta che caratterizza, oltre a Lyotard, vari pensatori del Novecento. Per un approfondimento sull'interpretazione del criticismo kantiano da parte di Lyotard si rimanda al testo di L. Buonaiuto, *Lyotard e il criticismo kantiano. Una rilettura dell'analitica del sublime*, Stamen, Roma 2012; mentre, per uno sguardo complessivo su questa ripresa novecentesca di Kant in ambito francese, in cui si parla anche del caso di Lyotard, si veda il testo di M. A. La Torre, *L'etica nella terza Critica. Il 'giudizio' antiano e le recenti interpretazioni francesi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996.

relazione senza continuità i due ambiti della libertà e della legge naturale. Ciò permette di ripensare un giudizio che non parta dall'universale per ricavarne i singoli casi, come quello determinante proprio della Prima Critica; bensì un giudizio che conduca alla costituzione di un'universalità non data a priori e che non annulli le differenze. Lo studio, poi, del sentimento del sublime⁵⁶¹, che testimonia l'inadeguatezza umana nel cogliere tale Idea; propone un'universalità che si pone nel futuro, attraverso il paradossale tempo del *futuro anteriore*. È proprio questo tempo che caratterizza il postmoderno:

Un artista, uno scrittore postmoderno è nella situazione di un filosofo: il testo che egli scrive, l'opera che egli porta a compimento, non sono in linea di massima retti da regole prestabilite e non possono essere giudicati attraverso un giudizio determinante, attraverso l'applicazione di categorie comuni. Queste regole e queste categorie sono ciò di cui l'opera o il testo sono alla ricerca. L'artista e lo scrittore lavorano quindi senza regole, e per stabilire le regole di ciò che *sarà stato fatto*. Ecco perché l'opera e il testo hanno la proprietà dell'evento, ed ecco anche perché arrivano troppo tardi per il loro autore, il che equivale a dire che la loro messa in opera comincia sempre troppo presto. Il *postmoderno* andrebbe quindi compreso secondo il paradosso del futuro (*post*) anteriore (*modo*).⁵⁶²

È la stessa categoria di postmoderno a non dover essere intesa in un senso cronologico lineare, come un movimento che segue il moderno. Come si può evincere anche da questa descrizione, ogni opera è postmoderna, prima ancora di essere moderna, poiché nel suo sforzo di realizzazione può creare nell'indeterminatezza del suo canone. L'elemento del futuro nel suo legame con l'universale si ritrova anche in Derrida. Soprattutto attraverso la sua critica alla metafisica della presenza (espressa in particolare contro Husserl), egli pone, nelle sue riflessioni, un sempre maggior accento sul tema dell'assenza, e su quello dell'impossibile. Così come il dono, l'ospitalità, il perdono, la democrazia, anche l'universalità diviene quindi una categoria impossibile, non nel senso di qualcosa a cui bisogna rinunciare, bensì di qualcosa che non può mai presentarsi e che bisogna sempre ricercare. Questa «attesa senza orizzonte di attesa»⁵⁶³ è ciò che Derrida in varie sue opere dell'ultima produzione chiama *messianico*, preferendo questo termine a quello di *messianismo* «al fine di designare una struttura dell'esperienza più che una religione»⁵⁶⁴. L'approccio all'evento non può che darsi proprio in questa dimensione di apertura e accoglienza impossibile perché irrealizzabile nel presente, ma sempre *a venire*:

Il messianico si espone alla sorpresa assoluta, e sebbene prenda sempre la forma fenomenica della pace o della giustizia, deve, esponendosi tanto astrattamente, attendersi (attendersi senza attendersi) il meglio e il peggio, visto che l'uno non si dà mai senza la possibilità aperta dell'altro. Si tratta di una 'struttura generale dell'esperienza'.⁵⁶⁵

Per entrambi quindi il concetto di universalità sembra declinarsi in relazione al futuro e alla particolarità dell'evento come suo contenuto irriducibile a una totalità. Se, come dice Lyotard, non si hanno più metanarrazioni, se il discorso metafisico si autodemolisce, ciò che bisogna fare non è ricostruire, bensì allargare le contraddizioni, moltiplicare i giochi, «accentuare lo

⁵⁶¹ J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime. Kant, Critique de la faculté de juger*, §23-29, Kincklisieck, Paris 2015.

⁵⁶² J.-Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1986, p.24.

⁵⁶³ SM, p.211.

⁵⁶⁴ Ivi, p.210.

⁵⁶⁵ J. Derrida, G. Vattimo, *La religione*, Laterza, Bari 1995, p.20.

spiazzamento e anche di disorientare, in modo da effettuare una mossa (un nuovo enunciato) che risulti inattesa»⁵⁶⁶. In modo forse ancora più evidente Derrida sostiene nella sua pratica filosofica quest'opera di scalzamento del concetto, introduzione al suo interno di ciò che si era espulso in modo violento e artificiale, per poi intraprendere una dinamica di differimento e differenziazione che liberi il linguaggio dalla fissità concettuale.

Se questi sono i tratti che ci sembrano più fortemente affini, e che permettono di utilizzare la categoria del «postmoderno» anche per Derrida, ciò che sembra differente è piuttosto il modo di rapportarsi alla storia. Lyotard sottolinea in particolare la perdita di credibilità delle grandi narrazioni e la loro inadeguatezza odierna, meno, invece, una loro fallacia ontologica; salvo poi chiarire che «postmoderno» non si pone in una cronologia definita e fissata. Soprattutto ne *Il dissidio* egli mostrerà attraverso la pragmatica del linguaggio la problematicità strutturale del tentativo onnicomprensivo delle metanarrazioni, ma inserirà questo discorso in uno schema maggiormente storicizzato. Per Derrida, anche lui attento a sottolineare come la decostruzione operi in ogni testo e in qualsiasi tempo, invece, tale struttura rivela in modo più netto la sua problematicità costitutiva. Ci sembra quindi, scegliendo di utilizzare questo termine anche nel caso di Derrida, che si debba tenere conto di questo aspetto.

Passiamo ora a prendere in considerazione specificamente come questa comunanza possa determinare una vicinanza anche nelle due trattazioni del tema della giustizia.

3.2 Senza criteri

Nessun gioco linguistico può reclamare un primato rispetto agli altri: nell'orizzonte frammentario del postmoderno il *logos apophantikos* non può più imporsi sugli altri, nel tentativo di comprendere sotto la categoria del vero e del razionale ogni altra dimensione del reale. Questo tentativo di sottomissione non costituisce un problema soltanto teorico, ma apre delle questioni anche assai concrete. L'esempio più forte riportato da Lyotard ne *Il dissidio* è indubbiamente quello della situazione paradossale dei sopravvissuti ad Auschwitz, i quali, chiamati a provare l'esistenza di ciò che proprio in quanto sopravvissuti hanno scampato, si trovano paralizzati in una situazione di stallo e ridotti al silenzio.

Vero e Falso sono categorie adeguate al solo discorso descrittivo, Bello e Brutto al solo discorso estetico, mentre Giusto e Ingiusto al solo discorso prescrittivo. Tale divisione dei piani, in particolare quello teorico da quello pratico, vede nel pensiero di Kant la più chiara espressione, e Lyotard sottolinea proprio l'importanza di una tale distinzione tra facoltà. Per quanto il filosofo francese si possa considerare anche un interprete di Kant, nell'utilizzo di quest'ultimo all'interno del suo sistema di pensiero non mancano notevoli modificazioni e differenze. Una delle principali, come sottolinea Schrijver, sta nel fatto che

Kant was still thinking in terms of big transcendental subject with its schemes of totality, all aimed at the attainment of a single purpose. This grand transcendental subject must be dissolved so that room will be given to the exploration of Ideas in the plural, as well as to emerge of an infinity of heterogeneous finalities⁵⁶⁷.

Tale rottura dell'unità implica anche la rinuncia ad un'idea, sempre kantiana, di *sensus communis*, che possa guidare il giudizio e che possa condurre all'avvicinamento ad un

⁵⁶⁶ J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit, p.35.

⁵⁶⁷ G. Schrijver, *The Political Ethics of Jean-François Lyotard and Jacques Derrida*, cit., p.58.

orizzonte di giustizia. La sua polemica rispetto alla proposta proceduralista di Habermas⁵⁶⁸ (ma potremmo dire anche di Rawls, per quanto riguarda proprio il tema della giustizia⁵⁶⁹), basata sul consenso, segue proprio questa strada:

Il consenso è divenuto un valore desueto e sospetto. Lo stesso non si può dire per la giustizia. Occorre dunque pervenire un'idea e una pratica di giustizia che non siano legate a quelle del consenso.⁵⁷⁰

La logica per il raggiungimento della giustizia non risiede quindi nell'approvazione generale, bensì nel mantenimento della differenza di ogni prospettiva, di ogni racconto, di ogni gioco. È in questa assoluta differenza che risiede ciò che Lyotard chiama «dissidio»:

Rispetto a una lite, un dissidio sarebbe piuttosto un caso di conflitto fra almeno due parti, impossibile da dirimere equamente in mancanza di una regola di giudizio applicabile a entrambe le argomentazioni. Il fatto che una sia legittima non implica che l'altra non lo sia.⁵⁷¹

Ma, poiché ogni giorno i discorsi appartenenti a generi diversi si trovano intrecciati, come evitare di commettere un torto, come evitare quell'ingiustizia propria di chi pretende di piegare l'uno alle regole dell'altro? Come evitare che le vittime siano ridotte a silenzio? Come evitare che le differenze siano appiattite nel generale? Come, infine, giudicare?

In un testo scritto nel 1979 dal titolo di *Au juste* Lyotard, attraverso alcune giornate di conversazione con Jean-Loup Thébaud, si dedica a rispondere proprio a queste domande. Dalla logica dei giochi linguistici prima richiamata segue che la giustizia non può essere né definita, né ricercata in quanto essenza. Quest'ultima è l'impostazione platonica del problema, che ha influenzato tutta la storia della filosofia successiva, compreso il pensiero di Marx, ma che risulta essere «paradoxale», poiché «ce qui est impliqué dans le descriptif en question c'est que du prescriptif peut être dérivé du descriptif»⁵⁷². Percorrendo piuttosto la strada indicata da Aristotele, il quale nella sua *Etica Nicomachea* sostiene che il giudizio del giudice avviene senza una regola prestabilita, secondo quella virtù che egli definisce *prudenza (phronesis)*⁵⁷³; Lyotard propone proprio di pensare una giustizia che si fa in un atto di creazione della sua

⁵⁶⁸ Per quanto riguarda il confronto tra Lyotard e Habermas proprio sul tema della giustizia, rimandiamo in particolare a S. Raffael, *Habermas, Lyotard and the Concept of Justice*, McMillan, London 1992.

⁵⁶⁹ Per un interessante confronto tra la visione di Lyotard e quella di Rawls rimandiamo all'articolo di A. Barron, *Lyotard and the problem of Justice*, in A. Benjamin, *Judging Lyotard*, Routledge, London 1992, pp.26-42.

⁵⁷⁰ J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., p.120.

⁵⁷¹ J.-F., Lyotard, *Il dissidio*, cit., p.11.

⁵⁷² J.-F. Lyotard, J. Thébaud, *Au juste*, Bourgois, Paris 2006, p.60.

⁵⁷³ Il riferimento a questo autore è assai presente nell'opera lyotardiana, soprattutto per quanto riguarda alcuni testi, quali la *Poetica*, o le *Etiche*, in cui l'argomento è relativo all'opinione e non alla verità. Malgrado le vicinanze e il tentativo di ripresa da parte del filosofo francese, permangono notevoli differenze. In relazione al nostro argomento ci sembra significativo un aspetto, messo in luce in modo chiaro da Flavia Conte: «Anche ammesso che (ma si tratta di verificare come) Aristotele pensi che si possa giudicare la virtù (cioè il bene) di un'azione senza un criterio epistemico perché nel campo dell'agire [...] non si è nel campo dell'assolutamente 'sempre', ma solo del 'per lo più', resta comunque il fatto che l'evento *giudicato* nel giudizio pratico non è immediatamente anche il gesto che *lo giudica* e che la contingenza dell'uno non può essere confusa con la contingenza del secondo. [...] Ma in Lyotard invece, è proprio questa identificazione senza scarti tra giudicato e giudicante che viene proposta quando sostiene che la legittimità di un giudizio sta interamente nella sua contingenza irriducibile di atto concepito nella decisione 'senza regole'» F. Conte, *Episteme e insegnamento. Sulla 'responsabilità filosofica' del sapere*, Franco Angeli, Milano 2010, p.49.

regola stessa. Aristotele è per questo definito «pagano»: egli pone la giustizia sul molteplice terreno dell'opinione ed affidandola a una soluzione pratica. L'essere pagano, quindi, non è semplicemente una categoria descrittiva, ma anche prescrittiva, la cui azione è mossa da un imperativo di giustizia, «sii giusto», ma privo di contenuto. Esso si differenzia da quello kantiano principalmente per il fatto di non mirare all'universalità della massima, quanto al mantenimento della molteplicità dei discorsi; ma anche per il fatto che il destinatario dell'imperativo non coincide col suo destinatario. Come per quella che definisce «la pragmatique juive»⁵⁷⁴, propria di tutto l'ebraismo e rappresentata in modo filosoficamente esemplare da Levinas, anche nel caso del paganesimo l'imperativo proviene da fuori del soggetto, è un comandamento:

Mais justement nous ne savons pas ce que c'est être justes. C'est à dire que nous avons à être justes. Ce n'est pas 'Soyez conformes à ceci', ce n'est pas 'Aimez-vous les uns les autres', etc. [...] 'Soyez justes': coup par coup, il faudra à chaque fois, décider, se prononcer, juger, et puis méditer di c'était ça, être justes.⁵⁷⁵

Ma, a differenza della prospettiva ebraica, in cui la gerarchia viene ribaltata e il Giusto assume così quello che nella tradizione è stato il ruolo del Vero, nel caso del paganesimo tale gerarchia è piuttosto annullata. I due discorsi infatti sono semplicemente due regimi differenti, che hanno pari dignità di esistenza e che non necessitano nessuna forma di sottomissione. Inoltre, a differenza del comandamento, poi, chi obbliga non è Dio, o l'Altro, inteso come destinatario di cui il soggetto sarebbe destinatario, ma il racconto stesso, che nel suo narrarsi pone le sue regole. È così che nel concatenarsi delle storie, i ruoli vengono a scambiarsi e a concatenarsi: chi è narratore diviene ciò che è narrato e prima è stato destinatario della narrazione. Il compito della giustizia, quindi, è proprio quello di favorire l'apertura di queste concatenazioni senza sottoporle a un metadiscorso; salvaguardare l'indipendenza e la purezza di questi discorsi, per evitare che uno subisca torto per l'altro. Non dobbiamo fraintendere: per «purezza» non si intende «incomunicabilità» o «assoluta separazione»: piuttosto si tratta di *incommensurabilità*, che, nel concatenamento tra giochi, mantiene le differenze proprie di ognuno⁵⁷⁶. Oltre a questo compito, la giustizia, nel suo farsi senza criteri, inventa sempre nuove regole e nuovi giochi: ha quindi una funzione creatrice, che permette all'evento di aver luogo.

Questa, brevemente, la visione lyotardiana della giustizia e del giudizio. A questi temi sarà dedicato, nel 1982, il convegno di Cerisy-la-Salle, a cui prenderà parte anche Jacques Derrida⁵⁷⁷. Il suo intervento, dal titolo di *Pre-giudicati*, si concentra in particolare sul rapporto tra letteratura, narrazione e legge. Attraverso un gioco di rifrazioni tipico dello stile derridiano, il filosofo affronta la questione a partire da un testo della letteratura, *Il processo* di Kafka, che a sua volta parla di legge e della sua paradossale inaccessibilità⁵⁷⁸. Nel noto racconto contenuto

⁵⁷⁴ Il pensiero ebraico, agli occhi di Lyotard, costituisce una vera e propria categoria filosofica, un discorso avente caratteristiche peculiari che esulano dalla specifica connotazione etnico-religiosa. È proprio per questo che nel suo *Heidegger e 'gli ebrei'* (Feltrinelli, Milano 1989) egli sceglie di mantenere il termine senza maiuscola, privandola della sua contingenza ed elevandola a categoria di pensiero applicabile.

⁵⁷⁵ J.-F. Lyotard, J. Thébaud, *Au juste*, cit., p.118.

⁵⁷⁶ Il modo in ciò avviene è oggetto di ampie e dense riflessioni ne *Il dissidio*.

⁵⁷⁷ I contributi del convegno sono raccolti nel testo J. Derrida, V. Decombes, G. Kortian, P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *La faculté de juger*, Les éditions de minuit, Paris 1985. Ci riferiremo al testo di Derrida nella sua traduzione italiana.

⁵⁷⁸ Per uno sguardo, piuttosto critico, all'interpretazione derridiana di Kafka, che tiene insieme sia l'aspetto prettamente filosofico che quello di teoria della letteratura, si veda l'interessante saggio di B.

in esso, «Davanti alla legge», l'uomo di campagna si trova per anni davanti alla porta spalancata, la quale, nella sua stessa apertura e «leggibilità», è preclusa a lui, a cui solo era destinata. Questo racconto, ricco di livelli interpretativi, solleva tra le altre la questione del rapporto paradossale che intercorre tra universalità e singolarità nella legge, per cui «l'uomo di campagna faceva fatica a intendere la singolarità di un ingresso che doveva essere universale e che in verità lo era»⁵⁷⁹. La legge infatti, nel suo linguaggio universale, ha però lo scopo di rivolgersi al particolare, al singolo caso chiamato a rispondere e a presentarsi davanti ad essa, «una legge della singolarità che deve mettersi in rapporto, senza mai poterlo fare, con l'essenza generale e universale della legge»⁵⁸⁰. Essa, poi, sfugge a ogni sua comprensione e realizzazione nel presente, differisce sempre da se stessa e si ritira di fronte a chi si aspetta che si faccia presente. L'intero testo de *Il processo* di Kafka, con le sue atmosfere di inesorabile stallo e desolante incomprendimento, ci illustra questa situazione in cui si incontrano e scontrano due linguaggi, potremmo dire due giochi, senza possibilità di reale conciliazione⁵⁸¹. Da un lato il linguaggio formale e universale della legge, rappresentato come una grigia burocrazia che differisce il reale raggiungimento della realtà; dall'altro la ricerca di una risposta personale del singolo. L'uomo, senza che l'impedimento sia reale, si trova a rimanere fuori di essa, ma senza la possibilità di essere mai veramente «fuori-legge», senza essere per questo «pre-giudicato». L'argomento che più interessa mettere in luce a Derrida è il rapporto di reciproca implicazione tra legge e racconto, per cui, come sottolinea correttamente Alberto Andronico⁵⁸² «è la legge a fare sì che un racconto sia un racconto, abbia un autore ed un titolo, ed è il racconto a fare sì che la legge possa mostrarsi seppure nella sua inaccessibilità»⁵⁸³. Il rapporto tra legge e narrazione quindi non può trovarsi scisso, poiché l'una sembra trovare la sua origine nell'altra. L'idea stessa di legge, quindi, nel suo aspetto prescrittivo, non può fare a meno di una narrazione (e questo è evidente ad esempio in Kant, in cui la formulazione dell'imperativo categorico poggia sull'analogia del «come se», ma anche in tutti i racconti di fondazione che la nostra cultura possiede), così come non può rinunciare alla storia anche nel suo volersi assoluta. Ciò si pone, rispetto alla prospettiva di Lyotard, in una certa discontinuità, se pensiamo all'attenzione sopra riportata alla differenza propria di ogni gioco. Derrida sembra qui mettere in evidenza l'intreccio indistricabile tra narrazione e legge, piuttosto che la loro netta differenza, arrivando a vedere nell'una il presupposto dell'altra. Anche nel caso del tema del giudizio, che Derrida pone a cornice di questa sua riflessione, il tratto di paradossalità sembra costituirsi in modo diverso rispetto a quello lyotardiano. Egli, da un lato, riconosce che

Maj, *Spazio e storia della legge. Derrida interprete di Kafka*, in M. Iofrida, *Après coup – l'inevitabile ritardo. L'eredità di Derrida e la filosofia a venire*, Bulzoni, Roma 2006, p.131-48.

⁵⁷⁹ P, p.98.

⁵⁸⁰ Ivi, p.21.

⁵⁸¹ Questa incomunicabilità e completa impotenza della vittima che si trova sottoposta alla legge, ci sembra ricordare la tragicità della situazione vissuta dalle vittime dell'Olocausto. Significativo che quest'opera di Kafka in Italia sia stata tradotta da chi questo dramma lo ha vissuto sulla propria pelle, ossia Primo Levi. Ci sembra interessante a questo proposito che Derrida si serva di questo racconto per descrivere quel «torto» che Lyotard, ne *Il dissidio*, uscito qualche anno dopo, descrive proprio attraverso l'esempio di Auschwitz.

⁵⁸² A. Andronico, *la disfunzione del sistema, Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Giuffrè, Milano 2006. L'autore si dedica, nel suo testo, al confronto tra Lyotard e Derrida, mettendo in luce i punti di contatto tra le due prospettive. Segnaliamo l'interesse dell'opera, che affronta il pensiero derridiano nel suo carattere etico-politico in modo puntuale e interessante.

⁵⁸³ Ivi, p.109.

la necessità di far sempre precedere alla domanda sul *come* giudicare una conoscenza di *cosa sia* il giudizio, rappresenti in realtà un «pregiudizio»:

Questa prerogativa ontologica- che forse non è tutta l'ontologia- è pre-giudicativa nel senso che comporta in sé un pre-giudizio (*pré-jugé*) secondo cui, essendo l'essenza del giudizio quella di dire l'essenza (S è P), l'essenza del giudizio può essere accessibile solo al giudizio che dice S è P prima di ogni modalizzazione.⁵⁸⁴

Dall'altro lato, però, anche ammesso questo finto primato del constativo sul performativo o sul prescrittivo, egli non contrappone a ciò la netta separazione dei due piani, la loro differenza di gioco, quanto la loro contaminazione reciproca. Nel giudicare si è sempre pre-giudicati, ossia il prescrittivo presuppone un descrittivo che ne permetta la narrazione, ma la narrazione a sua volta poggia su leggi e prescrizioni che la istituiscano.

Ne consegue che anche nel caso in cui si pensi alla giustizia come un «giudizio senza criteri», ciò deve essere ripensato diversamente. Come egli specifica all'inizio del suo intervento,

[...] interpreto l'assenza di criteri meno come l'assenza di regole determinate o determinanti, perfino riflettenti, che come l'effetto, terrificante o esaltante, di questa scena del giudizio che abbiamo appena visto: dal momento che non si può, senza essere già nel pregiudizio, cominciare dalla domanda 'Che cos'è giudicare?', dal momento che bisogna cominciare, senza sapere, senza certezza, senza pregiudizio, dalla domanda 'Come giudicare?', l'assenza di criterio è la legge, se così si può dire.⁵⁸⁵

Se per Lyotard è necessario giudicare senza criteri per evitare di seguire la regola, aprendo un'insanabile divaricazione tra i due termini, per Derrida bisogna insieme seguire la regola e farlo senza criteri. Non si tratta dell'ironia lyotardiana che nella prudenza del giudice aristotelico ritrova l'approccio ponderato all'opinione:

On est dans la dialectique et on n'est jamais dans l'*épistèmè*. [...] La dialectique, au contraire, permettra au juge de juger coup par coup. Mais s'il peut, et du reste il doit (il n'a pas le choix), juger coup par coup, c'est justement parce que chaque situation, et Aristote y est très sensible est singulière, et cette singularité provient du fait qu'on est dans les matières d'opinion et non pas dans les matières de vérité.⁵⁸⁶

Il dominio non è, come nel caso di Lyotard quello dell'opinione, della *doxa*: siamo piuttosto nell'ambito del *para-dosso*. Benché lo stesso Derrida definisca la proposta dell'autore di *Au juste* come una «paradossologia pragmatica o una pragmatologia paradossale»⁵⁸⁷, la rinuncia lyotardiana alla regola è ancora all'interno di una logica di non-contraddizione, mentre la regola che consiste nell'assenza di regola appartiene a un ordine aporetico. La proposta derridiana pretende insieme più e meno: egli cerca di tenere insieme e allo stesso tempo di differenziare i due aspetti, e nel farlo dona loro un carattere dinamico, privandoli del loro senso concettuale. Egli riconosce infatti un «groviglio originario e irriducibile di coscienza teorica e coscienza pratica», ma

[...] se il groviglio [...] è di certo irriducibile, l'eterogeneità tra i due ordini così aggrovigliati lo è altrettanto. Pertanto la messa in opera di una responsabilità (la decisione, l'atto della *praxis*) dovrà sempre portarsi avanti e al di là di ogni determinazione teorica o tematica. Dovrà decidere senza di essa, nell'indipendenza rispetto al sapere, e tale sarà la condizione di una libertà pratica. Se ne dovrebbe

⁵⁸⁴ P, p.61.

⁵⁸⁵ Ivi, p.62.

⁵⁸⁶ J.-F. Lyotard, *Au juste*, pp.70-71.

⁵⁸⁷ P, p.60.

concludere che non solamente la tematizzazione del concetto di responsabilità è sempre insufficiente, ma anche che essa lo sarà sempre perché deve esserlo.⁵⁸⁸

Più che un'assenza di regola, quindi, si tratta di quella che può definirsi *epochè*, una sospensione che rende possibile l'invenzione di una nuova regola. Se infatti ci si limitasse a seguire una legge, ad applicarla al singolo caso partendo dalla sua universalità, non si agirebbe giustamente, quanto, al massimo, conformemente alla legge, come Kant aveva già notato riguardo al dovere. Il discorso sulla giustizia si intreccia quindi strettamente con il tema della decisione⁵⁸⁹, su un doppio livello. Da una parte la decisione *a posteriori*, ossia l'esito del giudizio, dall'altra la decisione *a priori*, o la decisione della decisione. In questo secondo caso la decisione si rivela nella sua indecidibilità, dovendo sempre avvenire nello spazio vuoto dell'imprevedibilità dell'evento:

*Ci chiederemo allora cos'è una decisione e chi decide. E se una decisione è, come si dice, attiva, libera, cosciente e volontaria, sovrana. Che succederebbe se conservassimo questa parola e questo concetto cambiandone però queste ultime determinazioni?*⁵⁹⁰

Tutt'altro che autoaffermazione del sé, la decisione si realizza nell'annullamento della stessa soggettività, nella compresenza di autonomia e eteronomia, attività e passività, conscio e inconscio:

The decision, if there is such a thing, must neutralize if not render impossible in advance the who and the what. If one knows, and if it is a subject that knows who and what, than the decision is simply the application of a law. In other words, if there is a decision, it presupposes that the subject of decision does not yet exist and neither does the object. Thus with regard to the subject and the object, there will never be a decision.⁵⁹¹

La decisione, per essere tale, deve quindi essere libera da ogni condizionamento, compreso quello di una legge pre-esistente; ma nello stesso tempo essa non può essere arbitraria. Essa si realizza sulla punta dell'istante, mai presente, che genera la sua stessa legge, in quell'attimo di «follia» che, con echi kierkegaardiani Derrida richiama in più occasioni. Ma, se essa sfugge a ogni tentativo di realizzazione nel presente, se essa si attua soltanto nello scarto rispetto a sé, allora ciò significa che si rivela infondo indecidibile:

L'indecidibile non è soltanto l'oscillazione o la tensione tra due decisioni. Indecidibile è l'esperienza di ciò che, estraneo, eterogeneo all'ordine del calcolabile e della regola, *deve* tuttavia- è di dovere che bisogna parlare- abbandonarsi alla decisione impossibile

⁵⁸⁸ DM, p.63.

⁵⁸⁹ William Sokoloff, in un suo interessante articolo, interpreta la decisione come il ponte che permette, nel pensiero derridiano, di porre in relazione l'ambito impossibile, esorbitante, incalcolabile della giustizia con quello invece calcolabile e universale della legge. Ciò permette di salvare la giustizia derridiana dall'apoliticità: «Derrida places imperatives of paradox in the hearth of the legal order in order to connect political action to a higher conception of responsibility but without abandoning the need for political action today. For Derrida, politics does not happen when one follows a program or when one dreams about an impossible notion of justice but in the non-programmatic interface between justice and legality»; W. Sokoloff, *Between Justice and Legality: Derrida on Decision*, in «Political Research Quarterly» 2005, 58, 2, p.350. Condividiamo questa interpretazione riguardo al ruolo della decisione, ma ci sembra necessario specificare che la giustizia non si limita all'ambito dell'incalcolabile. Come approfondiremo nel quinto paragrafo, essa stessa svolge una funzione di ponte tra calcolabile e incalcolabile.

⁵⁹⁰ PA, p.6.

⁵⁹¹ C. Mouffe, *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London 1996, p.84.

tenendo conto del diritto e della regola. Una decisione che non affrontasse la prova dell'indecidibile non sarebbe una decisione libera [...]. Sarebbe forse legale, ma non sarebbe giusta. Ma nel momento di sospensione dell'indecidibile, non è neanche giusta, poiché solo una decisione è giusta.⁵⁹²

Deve quindi poter rimandare a un criterio, il quale però deve essere inventato ogni volta. Soltanto attraverso questa opera di invenzione infatti è possibile un approccio nei confronti della singolarità dell'evento che ne rispetti l'assoluta alterità,

[...] annodando l'alterità alla singolarità o a ciò che si potrebbe chiamare l'*eccezione universale* e la *regola dell'eccezione* ("tout autre est tout autre"⁵⁹³ significa che "tout autre è singolare" e che tutto è singolarità, dunque anche che tutto è ciascuno, proposizione che sigilla il contatto tra l'universalità e l'eccezione della singolarità, quella del 'chiunque') [...].⁵⁹⁴

L'invenzione qui è da considerare nel suo doppio valore di scoperta svelante di ciò che c'è già e di scoperta produttiva, senza cercare di subordinare l'una all'altra bensì considerandole interdipendenti. Con i termini propri della teoria degli *speech acts* prima analizzata, possiamo dire che nell'invenzione l'aspetto prescrittivo e quello descrittivo si legano e si intrecciano, permettendo insieme di affermare ciò che si crea e creare ciò che si afferma.

Ponendo la questione sul terreno giuridico, il giudice, nel momento della decisione, si trova al contempo alle prese con l'indecidibile. Egli interpreta la legge, e nel farlo la applica al singolo caso, ma deve applicarla ogni volta in modo unico. L'atto di interpretazione si rivela quindi un atto di invenzione, ma un'invenzione che tiene conto della necessità di iscriversi a sua volta in una regola. È quindi necessario, sul terreno dell'incalcolabilità, ossia della decisione impossibile e folle, mantenere un legame con il calcolo, decidersi per il calcolo e favorire il suo continuo rinnovamento. Simone Regazzoni descrive questo pensiero derridiano in modo molto efficace:

La decisione si trova ad essere, *al contempo*, 'regolata e senza regola', 'conservatrice e distruttrice', e questo almeno in due momenti: 1. È regolata e senza regola, conservatrice e distruttrice la decisione che interpreta liberamente il testo normativo; 2. È, di conseguenza, regolata e senza regola, conservatrice e distruttrice, la decisione che, a partire dalla libera decisione interpretativa (non regolata) che re-inventa la regola, decide di giudicare il caso singolo. Più in generale si può dire che la decisione giurisdizionale è al contempo *normale* e *d'eccezione*.⁵⁹⁵

Se quindi, la giustizia derridiana nasce nella sospensione della legge e del criterio di giudizio, al fine di inventare, essa non rompe però il legame con la regola, bensì lo fonda, andando a rendere possibile la costituzione di una legge singolare dell'evento. Tale legge rimane tuttavia impossibile, poiché l'evento, in quanto imprevedibile, deve sfuggire all'invenzione; ma insieme esso deve poter sopraggiungere e scompaginare l'ordine della realtà proponendone uno nuovo. È in questo spazio di invenzione che l'altro si manifesta, ma anche che il soggetto sorge:

⁵⁹² FL, p.77.

⁵⁹³ L'efficacia dell'espressione è evidente in francese e non può essere correttamente tradotta: Derrida gioca qui sulla pluralità di significati dell'espressione *tout autre*, che può assumere sia il valore di sostantivo che di aggettivo. Tale espressione non è quindi una tautologia, quanto esprime piuttosto un paradosso, il paradosso dell'impossibile comprensione dell'altro.

⁵⁹⁴ DM, p.119.

⁵⁹⁵ S. Regazzoni, *La decostruzione del politico: undici tesi su Derrida*, Il melangolo, Genova 2006, pp.396-97.

L'altro è precisamente ciò che non si inventa, ed è precisamente l'unica invenzione al mondo. L'unica invenzione del mondo, la *nostra*, ma che inventa *noi*. Giacché l'altro è sempre un'altra origine del mondo e noi siamo da inventare. E anche l'essere del noi, e l'essere stesso. Al di là dell'essere.⁵⁹⁶

4. Heidegger e il tempo disgiunto della giustizia

Passiamo ora a prendere in considerazione una voce che indubbiamente si annovera tra le più importanti per la costituzione del pensiero derridiano in generale, ossia quella di Martin Heidegger. È infatti proprio nel solco del pensiero del filosofo tedesco e del suo lessico che prendono forma i principali nuclei teorici a cui Derrida si dedicherà. La stessa decostruzione, del resto, prende le mosse (con debite differenze⁵⁹⁷) da quel gesto heideggeriano di «distruzione della storia dell'ontologia» presentato sin dai tempi di *Sein und Zeit*, così come il discorso sulla *différance* nasce proprio dalla radicalizzazione e dalla interrogazione della tematica heideggeriana della differenza ontologica. Si può quindi dire, con Silvano Petrosino, che «la filosofia derridiana può essere interpretata come una lunga e travagliata risposta alla questione che la filosofia di Heidegger pone al pensiero»⁵⁹⁸.

Il legame o il debito con questo pensiero è quindi evidente, e mai negato dallo stesso autore⁵⁹⁹. Presente sin dagli anni di formazione, esso diviene esplicito in modo particolare dagli anni Sessanta. In *Violenza e Metafisica* Derrida lo difende esplicitamente dagli attacchi sferrati da Levinas, mostrando alcune ingenuità levinasiane nel modo di intendere l'essere come entità neutra e impersonale⁶⁰⁰, che non rende giustizia del suo sfuggire ad ogni concettualità (anche quella di impersonalità), e mettendo piuttosto in luce la potenzialità positiva di questa impostazione. Se infatti l'essere è alla base del discorso e senza di esso non si dà linguaggio, esso permette di combattere la «violenza etica», che si nasconde nella presunta purezza della proposta levinasiana, attraverso il discorso:

Il pensiero dell'essere non è quindi mai, nel suo disvelamento, estraneo a una certa violenza. Che quel pensiero si manifesti sempre nella differenza, che lo stesso (il pensiero [e] [del] l'essere) non sia mai l'identico, significa innanzitutto che l'essere è storia, si occulta da sé nella sua produzione e si fa originariamente violenza nel pensiero, per dirsi e manifestarsi. Un essere senza violenza sarebbe un essere che si produrrebbe fuori dell'essente; nulla; non-storia; non-produzione; non-fenomenicità.⁶⁰¹

Ma, come spesso capita nel caso di Derrida, la sua vicinanza con una tematica, con una trattazione, con un autore, diventa occasione per la più sottile e insieme profonda critica, per l'esercizio della più efficace decostruzione del pensiero. Anche nel caso di Heidegger, infatti, il comune intendere di alcune questioni conduce al proliferare di approfondimenti, da parte di Derrida, di prospettive nuove da cui mettere in luce le differenze rispetto ad esso. È così che,

⁵⁹⁶ PsyI, p.65.

⁵⁹⁷ Come già era stato sottolineato precedentemente (*infra*, p.11, n.13).

⁵⁹⁸ S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p.106, n.20.

⁵⁹⁹ «Rien de ce que je tente n'aurai été possible sans l'ouverture des questions heideggeriennes. Et d'abord [...] sans l'attention à ce que Heidegger appelle la différence entre être et étant, la différence ontico-ontologique telle qu'elle reste d'une certaine manière impensée dans la philosophie», Po, p. 18.

⁶⁰⁰ ED, p.173.

⁶⁰¹ Ivi, p.189.

nel corso dell'intera sua produzione, il filosofo algerino si dedicherà a sollecitare questo pensiero mettendo in luce varie questioni in modo inedito: il tema della morte, della differenza sessuale, della nazionalità e della razza, dell'animalità, per portare soltanto alcuni esempi che si incontrano dall'inizio alla fine della sua riflessione⁶⁰².

Non è possibile né opportuno approfondire qui la relazione tra i due autori in tutti i suoi problematici aspetti; sia per mancanza di spazio, sia perché non è questo che è richiesto alla nostra ricerca. Ciò su cui ci concentreremo sarà un'unica tematica di confronto tra i due, dalla quale accedere alla nostra questione principale. Il riferimento a Heidegger per quanto riguarda la questione della giustizia, infatti, si trova esposto da Derrida soprattutto in *Spettri di Marx*, ed è affrontato principalmente attraverso il commento di un testo del 1946, intitolato *Il detto di Anassimandro*⁶⁰³. Questo saggio si trova citato in altri luoghi del *corpus* derridiano⁶⁰⁴, in particolare in due opere, entrambe del 1968, contenute in *Margini della filosofia: La différance e Ousia e grammé*. In questi due casi il testo non è preso in esame riguardo alla questione della giustizia e la scelta sembra non essere legata alla peculiarità del saggio in questione, quanto piuttosto risulta essere un esempio efficace per riassumere il pensiero heideggeriano sul tema della differenza ontologica e del suo rapporto all'idea di tempo. Tuttavia, risulta per noi comunque interessante soffermarsi anche su questi due saggi per comprendere come cambia l'interpretazione di questo testo heideggeriano e come il riferimento rimanga insieme costante alla più ampia questione della temporalità.

Ci dedicheremo quindi inizialmente ad un confronto specifico con il testo heideggeriano, il quale, per complessità e profondità, merita di essere affrontato in modo analitico, ponendo ovviamente maggior attenzione ai punti che saranno poi presi in esame da Derrida. In seguito, passeremo a considerare la lettura derridiana di tale opera attraverso i tre luoghi in cui essa è presentata. Sarà quindi chiaro, a quel punto, come la nozione di giustizia del filosofo francese non possa prescindere dalla riflessione heideggeriana sulla temporalità, forse più di quanto lo stesso autore non sia disposto ad ammettere.

4.1 *Il detto di Anassimandro*

Passiamo quindi all'analisi della «più antica parola del pensiero occidentale»⁶⁰⁵. Come è noto, il pensiero dei Presocratici rappresenta un elemento di forte interesse nella riflessione heideggeriana, considerando i testi a noi giunti come luoghi prediletti di emergenza di un autentico pensiero dell'essere. In particolare, dagli anni Trenta in poi troviamo molteplici

⁶⁰² Nella sua attività di docenza Derrida dedicherà molti corsi al pensiero di Heidegger, così, come numerosi le opere, i luoghi in cui l'autore si confronta col filosofo tedesco e le tematiche intorno alla quale questo interesse si sviluppa. Oltre a quello della differenza ontologica, affrontato sia in vari luoghi di Mar che in DG; troviamo anche sviluppato il tema della morte principalmente in A e in DM; la questione della differenza sessuale, insieme a quello di razza e nazione, divengono protagonisti di vari testi, tra cui *Geschlecht I. Différence sexuelle différence ontologique*, del 1983, *La main de Heidegger (Geschlecht II)*, pronunciata per la prima volta nel 1985; *Geschlecht III* (seminario del 1984-85, parzialmente pubblicato nel 2018 con il sottotitolo di *Sexe, race, nation, humanité*), *L'oreille de Heidegger : philopolémologie (Geschlecht IV)* (conferenza pronunciata nel 1989). *Geschlecht I, II, e IV* si trovano pubblicati in italiano in J. Derrida, *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1991. La differenza animale, infine, è oggetto di riflessione di uno delle opere più recenti, ADJS.

⁶⁰³ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1999.

⁶⁰⁴ Oltre a quelli di cui ci occuperemo specificamente, lo troviamo menzionato senza essere particolarmente approfondito anche in DT, p.185, n.22.

⁶⁰⁵ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., p.299.

riferimenti e commenti delle opere di Eraclito e di Parmenide⁶⁰⁶, mentre l'interesse per Anassimandro risulta minore, limitato unicamente allo scritto del 1946. La ragione di ciò è da attribuirsi alla brevità e alla oscurità dei passi a noi pervenuti, che non forniscono abbastanza elementi per la ricostruzione di una dottrina unitaria. Come mette bene in luce Marlène Zarader, a differenza dei lavori sui primi due autori, in cui si verifica un dialogo bidirezionale in cui il pensiero heideggeriano da un lato è chiarito e dall'altro interpreta chiarendo il testo in esame, nel caso di Anassimandro la lettura risulta soltanto chiarificatrice del pensiero del filosofo tedesco⁶⁰⁷:

Dans le cas d'Anaximandre, en revanche, il nous semble que la lecture de Heidegger est plus 'rétrospective' que jamais: il s'agit moins pour lui d'apprendre de la sentence à la lumière de cette épreuve générale proposée pour lui, mais serait, au contraire, plutôt de nature à la confirmer.⁶⁰⁸

L'obiettivo dichiarato da Heidegger di questa lettura di Anassimandro non è, a ben vedere, né l'uno né l'altro, bensì quello di risalire a un pensiero che in quelle prime parole alloggia, e comprendere come esso possa ancora parlare ai contemporanei. Al fine di cogliere ciò che il frammento dice, quindi, il filosofo sostiene che esso non debba essere considerato in senso storiografico, come qualcosa di cronologicamente collocato e pronunciato da un preciso individuo. Esso piuttosto deve essere considerato nel suo valore *escatologico*, per cui l'inizio del pensiero riesce a comunicare con noi «ultimogeniti della filosofia»⁶⁰⁹. Sempre per questo motivo, la ricerca della letteralità del testo non sembra un valido criterio, poiché «[...] una traduzione è fedele solo se le sue parole parlano il linguaggio della cosa in causa»⁶¹⁰.

Il frammento, citato da Simplicio nel suo commento alla *Fisica* di Aristotele, recita così: «ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν». La traduzione più letterale è: «Ma da ciò da cui per le cose è la generazione, sorge anche la dissoluzione verso di esso, secondo il necessario; esse si rendono infatti reciprocamente giustizia e ammenda per l'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo»⁶¹¹. Seguendo la proposta di Burnet, il quale fa notare la difficoltà di isolare la citazione rispetto al testo nella scrittura greca antica, la parte del frammento che Heidegger decide di considerare nella sua analisi è quello a partire da κατὰ τὸ χρεῶν e che termina con τῆς ἀδικίας, mantenendo il resto come elementi di testimonianza indiretta. Ciò di cui il detto sembrerebbe parlare, secondo una interpretazione convenzionale,

⁶⁰⁶ M. Heidegger, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999; M. Heidegger, E. Fink, *Eraclito*, Laterza, Roma-Bari 2019.

⁶⁰⁷ Della stessa opinione la maggior parte degli studiosi di Anassimandro, i quali considerano il testo heideggeriano di scarsa rilevanza per quanto riguarda l'interpretazione del pensiero greco. Al contrario, Francesco Aronadio sostiene che tale visione sia alquanto riduttiva, in quanto presuppone la possibilità di distinguere in modo netto tra storia della filosofia e filosofia. Senza annullare questa distinzione, egli propone quindi una lettura del testo atta ad approfondire l'interpretazione del pensiero di Anassimandro (F. Aronadio, *Il senso dell'interpretazione heideggeriana di Anassimandro*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 1987, 42, 4, pp.721-36).

⁶⁰⁸ M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris 1990, p.86. Rimandiamo all'intero testo per la sua completezza e chiarezza riguardo al rapporto tra la concettualità heideggeriana e il pensiero greco.

⁶⁰⁹ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., p.303.

⁶¹⁰ Ibidem. In questo senso la traduzione proposta da Diels appare più letterale di quella di Nietzsche, ma entrambe sembrano non soddisfare Heidegger, che, dopo averle richiamate, prosegue nella sua interpretazione indipendentemente da esse.

⁶¹¹ Ivi, p.307.

è il processo di nascita e deperimento degli enti naturali, e quindi esso esporrebbe una sorta di legge proto-scientifica utilizzando termini attinti dal registro della quotidianità, di stampo giuridico-morale, quali δίκην, ἀδικίας, τίσιν. Heidegger si oppone in modo netto a questa lettura. Innanzitutto, i soggetti delle due proposizioni sono i τὰ ὄντα, neutro plurale che rimanda all'ente molteplice nel suo insieme, che non indica l'ente naturale, bensì l'ente in senso più ampio, compresi anche gli uomini e le loro opere. Da ciò consegue che anche l'utilizzo dei termini giuridico-morali non è analogico, poiché non siamo nell'ambito della scienza come disciplina contrapposta ad un'altra. Per comprendere, quindi, ciò che questo detto dice in profondità

[...] dobbiamo deliberatamente far cadere ogni sorta di pregiudizi: in primo luogo, che si tratta di una filosofia della natura, in secondo luogo che il detto ci presenta un miscuglio non oggettivo di elementi morali e giuridici, in terzo luogo che entrano in gioco rappresentazioni particolari desunte da domini separati (della natura, della moralità, del diritto), e infine che il detto attesta una mentalità acriticamente e antropomorficamente, servendosi di espressioni poetiche⁶¹².

Solo a questo punto è possibile procedere in modo adeguato all'analisi del detto. Di che cosa parla? Di τὰ ὄντα, abbiamo detto, il quale è tradotto in modo pacifico con «ente», ma tale traduzione sembra ormai avere significati sempre più vaghi, poiché risulta difficile comprendere se «essere», da cui deriva il participio «ente», possieda lo stesso significato per noi e per i greci. Come Heidegger sostiene sin da *Sein und Zeit* è lo stesso essere ad aver condotto l'uomo a questa confusione, attraverso il suo nascondimento. Per poter quindi comprendere cosa intendessero i greci con questi termini, Heidegger si riferisce ad un passo dell'*Iliade*, in cui Calcante è presentato come «veggente», in quanto aveva conosciuto «ciò che è, ciò che sarà, ciò che fu». Attraverso la ripresa di questo verso omerico è possibile per Heidegger mettere in evidenza due differenti modi di intendere la presenza dell'ente. In tedesco la differenza è più evidente poiché può essere espressa attraverso due diversi termini: da un lato un senso più ampio di presenza, *das Anwesenden*, che comprende l'intero essente-presente; dall'altro una delle modalità dell'essente-presente, *das Gegenwärtige*, nel suo soggiornare tra due assenze, quella del passato e quella del futuro. Anche l'assenza, quindi, declinata come futuro o passato, rappresenta una modalità del presente. Il traduttore italiano Pietro Chiodi, per cogliere la differenza tra questo senso ampio del presente e una delle sue modalità che si differenzia dalle altre, propone di tradurre il primo come «essente-presente» e il secondo come «essente-presente 'presente'». L'essente-presente nella sua generalità è quindi «presente» nel senso di «via via soggiornante» nel movimento di arrivo e partenza tra le due assenze.

Avendo definito ciò di cui parla il detto, ossia τὰ ὄντα in quanto essente-presente, Heidegger passa a considerare che cosa il testo dice riguardo al suo soggetto. Per farlo parte dalla seconda proposizione. Ciò che caratterizza l'ente nel suo insieme, secondo il filosofo, è il suo essere nell'ἀδικία, tradotto usualmente come «ingiustizia», «assenza di diritto». Se questo termine non deve essere più inteso in senso giuridico-morale, che cosa significa in questo detto? Che cosa vuol dire per un ente molteplice nella sua unità essere nell'ἀδικία? «Non è forse a buon diritto che l'essere-presente via via soggiorna soffermandosi e così realizza il suo essere presente?»⁶¹³. Prescindendo quindi da ogni pregiudizio, Heidegger interpreta questo termine

⁶¹² Ivi, p.309.

⁶¹³ Ivi, p.330.

come *disconnessione*: «[...] là dove esso regna le cose non vanno come dovrebbero. Il che significa: qualcosa è fuori connessione»⁶¹⁴. Tuttavia l'essere-presente, nel suo soggiorno, sembra piuttosto *connesso* all'arrivo e alla partenza, alle due assenze del presente e del passato. Ma così come è connesso, esso è anche *fuori-connessione* poiché si trova ad indugiare nella presenza:

Il via via soggiornante insiste nel suo essere-presente. In tal modo si arroga la pretesa di sottrarsi alla transitorietà del suo soggiorno. Si fissa nell'ostinazione dell'insistenza. Non tiene più conto degli altri essenti-presenti. Si irrigidisce, come se il soggiornare consistesse nella permanenza durevole.⁶¹⁵

Ciò che quindi Heidegger sottolinea con queste parole è la differenza tra presenza e persistenza: l'essente presente è caratterizzato dalla sua dinamica transitorietà, che permette il mantenimento di un equilibrio e una connessione tra arrivo e partenza. L'ostinata permanenza nel presente, invece, disseta tale connessione, lasciando l'essente-presente nell'ingiustizia. L'ingiustizia come persistenza appartiene quindi a ogni essente-presente. Da ciò però non segue una visione totalmente pessimistica dell'ente-presente, poiché, considerando il resto della frase, anche la giustizia fa la sua comparsa. L'essente via via soggiornante διδόναι δίκην, tradotto generalmente come «fare ammenda»; ma, come sottolinea il filosofo tedesco, non abbiamo in questa espressione nessun originario riferimento alla punizione o a qualche forma di restituzione e di vendetta. Si tratta piuttosto di una logica donativa che entra qui in gioco, per cui ciò che è dato è la connessione tra i soggiornanti, ossia il loro accordo (*der Fug*). Le definizioni che quindi Heidegger propone per δίκη e per ἀδικία, ossia per ciò che siamo abituati a chiamare «giustizia» e «ingiustizia» sono le seguenti: «La Δίκη, pensata in base all'essere come esser-presente, è l'accordo congiungente accordante. La Ἀδικία, cioè la non-connessione, è il disaccordo»⁶¹⁶. Tale accordo è dato nei confronti degli altri essenti via via soggiornanti, ed avviene quindi secondo la modalità del riguardo e della cura nei loro confronti, senza che ciò implichi un'idea troppo antropomorfa di questa relazione. A questo punto rimane da analizzare il frammento di prima proposizione composto da κατὰ τὸ χρεών, «secondo necessità». Come nel caso della seconda proposizione ed in relazione con essa, la prima viene indagata sia dal punto di vista di ciò di cui parla sia da quello di ciò che essa dice. Per rispondere, Heidegger si serve principalmente della seconda frase, cercando di ricavare da essa gli elementi per comprendere la prima. Se infatti l'oggetto della seconda erano gli essenti presenti, la prima (collegata all'altra da un γὰρ) si occupa invece della *presenza* degli essenti-presenti. Essa descrive quindi l'essere-presente dell'essente-presente, ma il significato dell'essere-presente dell'essente-presente non viene compreso a partire dall'analisi di τὸ χρεών, bensì il contrario. Tale ragionamento poggia sul presupposto, alla base del pensiero heideggeriano sin dai tempi di *Sein und Zeit*, della differenza ontologica, secondo cui «[...] la relazione dell'essere all'ente può procedere soltanto dall'essere e riposare soltanto nell'essenza dell'essere»⁶¹⁷. Ma ben presto l'essere perde la sua dinamicità e temporalità, fissandosi in ente supremo. Ciò che quindi risulta impensato non è soltanto l'essere, ma la sua relazione con l'ente, relazione di differenza: «*L'oblio dell'essere è l'oblio della differenza fra l'essere e l'ente*»⁶¹⁸. Essere ed ente sono quindi entrambi pensati, ma non in quanto differenti.

⁶¹⁴ Ibidem.

⁶¹⁵ Ivi, p.331.

⁶¹⁶ Ivi, p.333.

⁶¹⁷ Ivi, p.338.

⁶¹⁸ Ivi, p.340.

La storia di questo errare è il destino dell'essere, che si manifesta come storia della metafisica. Heidegger sottolinea poi un doppio livello in cui la differenza pare presentarsi. Uno, quello appena sottolineato tra essere ed ente, che nella storia della metafisica rimane impensato, e un altro che permette di riconoscere tale differenza ontologica senza svelarla, una «traccia» che accompagna l'essente-presente. Ciò che quindi permette di cogliere la differenza è la cancellazione della differenza stessa nel linguaggio. È proprio questo secondo livello che deve essere considerato per risalire all'essere nel detto di Anassimandro: senza pretendere di trovare in esso il completo disvelamento della questione, τὸ χρεῖον sembra la «parola originaria»⁶¹⁹ a cui il pensatore presocratico sceglie di riferirsi per illuminare questa relazione:

La relazione all'essente-presente, che occupa l'essenza stessa dell'esser presente, è assolutamente unica. È irraffrontabile con qualsiasi altra relazione. Rientra nell'unicità dell'essere stesso. Perciò per dire l'essenza dell'essere la lingua dovrebbe trovare un'unica parola, la parola unica. Da ciò si può misurare a quale rischio vada incontro ogni parola del pensiero indirizzata all'essere. Ma non si tratta di un rischio impossibile. Infatti l'essere parla ovunque l'intero linguaggio. La difficoltà non sta tanto nel trovare nel pensiero la parola dell'essere, ma piuttosto nel conservare nell'autenticità del pensiero la purezza della parola trovata.⁶²⁰

Con un richiamo all'origine etimologica della parola, che rimanda all'ambito semantico della mano, la traduzione proposta da Heidegger si serve di un termine tedesco, *der Brauch*, che implica nella sua forma verbale *brauchen* l'idea di «fare uso», «godere», «fruire». Ma, da qui, si può ulteriormente risalire a un'idea di mantenimento nella propria essenza, di far essere presente ciò che è presente. La modalità dell'essente-presente, il suo essere-presente, è quindi colta come mantenimento, a cui la particella *κατὰ* fornisce un senso di movimento discendente di accompagnamento.

È possibile quindi a questo punto, alla luce dell'essere-presente, cogliere il legame tra giustizia, tempo presente e ingiustizia: di fronte all'ingiustizia dell'ente, la giustizia permette di risolvere in sé il disaccordo (*verwinden den Un-Fug*): «l'essente-presente è-presente in quanto risolve il 'non' della non-connessione, l'*α* della ἀδικία»⁶²¹, ed è la presenza stessa ad essere questa risoluzione. Come sottolinea giustamente Gaetano Chiurazzi tale risoluzione descritta col verbo *verwinden* non indica una concezione di giustizia riparativa e di tempo ciclico che riporta la situazione ad un senso di equilibrio precedente alla disconnessione, bensì essa permette l'accadere di qualcosa di nuovo:

La *Verwindung* è, non solo l'assunzione, ma anche la torsione: la *dike*, risultato di questa *Verwindung*, è quindi generata da una torsione che non può essere interpretata come un semplice raddrizzamento, come ritorno all'identità, ricostituzione di una giustizia anteriore, ma come produzione, dono di ciò che c'è. *Verwinden* è in effetto anche l'atto con cui un dolore, una perdita, una malattia o un trauma vengono 'elaborati' al fine di superarli, di liberarsene assumendoli, nel senso in cui 'restano' come tracce o cicatrici. Si potrebbe dire che c'è, nella temporalità *verwunden* del presente sconnesso, un dono che introduce comunque qualcosa di nuovo, un principio di libertà, emancipante. Il presente, che è squilibrio, 'ingiustizia', si risolve in emancipazione.⁶²²

⁶¹⁹ Ivi, p.341.

⁶²⁰ Ivi, p.342.

⁶²¹ Ivi, p.339.

⁶²² G. Chiurazzi, *Tempo e giustizia: sulla lettura heideggeriana di Anassimandro*, in «Etica & Politica», 2009, XI, 1, p.19.

A questo punto, quindi, oltre ad essere stato definito il senso di questo detto, è possibile per Heidegger proporre anche una traduzione: «lungo il mantenimento; essi lasciano infatti appartenere l'accordo e quindi anche la cura riguardosa dell'uno per l'altro (nella risoluzione) del disaccordo»⁶²³.

4.2 *Lo spirito di Heidegger e gli spettri di Derrida*

Passiamo ora ad analizzare lo sguardo derridiano su questo testo. Esso attira l'attenzione del filosofo franco-algerino sin dal corso dedicato al tema dell'essere e della storia che egli tiene all'École Normale Supérieure di Parigi nel semestre 1964-65. In questa occasione egli si limita a citarlo brevemente in relazione al senso in cui in esso viene utilizzata da Heidegger la nozione di escatologia e il rapporto tra quest'ultima e la visione hegeliana. È interessante notare soprattutto che Derrida qui fornisce una precisazione sulla traduzione del titolo, nel quale *Spruch*, piuttosto che «detto», (*parole* in francese) sarebbe, «in realtà, la sentenza, il giudizio pronunciato, la Decisione nel senso pieno di questa parola»⁶²⁴. Tale commento, con cui ci introduciamo ai luoghi salienti in cui il confronto si articola più approfonditamente, ci fornisce già un'indicazione. Il lessico della decisione, infatti, come abbiamo visto nel precedente paragrafo, non è indifferente nel linguaggio derridiano, così come del resto rappresenta un elemento fondamentale per capire il pensiero heideggeriano; e la differenza tra questi due modi di intenderlo ci fa già intravedere la differenza di prospettive che emergono intorno al *Detto*. Heidegger infatti assume la possibilità di risalire a un momento risolutivo di assunzione e di origine, rappresentato dalla decisione (anche se essa consiste nell'assunzione dell'essere-per-la-morte), mentre per Derrida, come abbiamo visto in precedenza, la decisione si iscrive nella sua stessa cancellazione rimanendo impossibile e paradossale. Vediamo come questo si ritrovi anche nella nostra tematica.

Alcuni anni dopo questo corso ritroviamo citato *Il Detto* al termine di due articoli del 1968, *Ousia e grammé* e *La différance*. Il riferimento al *Detto* gioca in questi due luoghi due funzioni simili e insieme quasi opposte, trovandosi da un lato enfatizzato l'aspetto dell'adesione, dall'altro quello della critica.

In *Ousia e grammé*, testo interamente dedicato alla lettura di Heidegger, Derrida si concentra in particolare sul tema del tempo, e lo fa tramite un'attenta analisi di una lunga nota del sesto capitolo di *Essere e Tempo*⁶²⁵. In essa, la concezione del tempo proposta da Aristotele nella *Fisica* è posta in relazione a quella hegeliana, vista quasi come una sua parafrasi. Il discorso heideggeriano, com'è noto, è volto a presentare una comprensione di un senso autentico di temporalità, colto a partire dall'analitica esistenziale. A differenza di questo senso del tempo, la concezione «volgare» del tempo, che si fonda sui presupposti filosofici della proposta aristotelica e si estende per tutta la storia del pensiero, non può prescindere dall'idea di presenza:

La non-presenza è sempre presentata nella forma della presenza [...] o come modalizzazione della presenza. Il passato e il futuro sono sempre determinati come presenti passati o presenti futuri.⁶²⁶

⁶²³ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., p.347.

⁶²⁴ J. Derrida, *Heidegger. La questione dell'essere e la storia. Corso dell'ENS-ULM 1964-65*, Jaca Book, Milano 2018, p.28.

⁶²⁵ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pp. 505-06.

⁶²⁶ Mar, p.64.

All'epoca di *Essere e Tempo* Heidegger, pur riconoscendo e criticando questa riconduzione della temporalità alla presenza, sostiene la possibilità di una visione del tempo alternativa. Egli riprende infatti il gesto kantiano di pensare il tempo come condizione di possibilità dell'ente. A parere di Derrida, tuttavia, il filosofo tedesco non sembra rendersi conto che le premesse del discorso kantiano erano contenute nell'aporia del tempo presentata da Aristotele nella *Fisica*. Anche la definizione kantiana del tempo come «forma del senso interno» è accostata alla visione aristotelica che associa temporalità e sensazione (*aisthesis*): «anticipando il concetto di sensibile non sensibile, Aristotele getta le premesse di un pensiero del tempo che non si può semplicemente dominato dal presente [...]»⁶²⁷. Partendo quindi da qui, Derrida sottolinea come, nella concezione aristotelica, siano, sì, presenti quegli aspetti da cui si è sviluppata la visione «volgare» del tempo, ma, allo stesso tempo, anche quelli potenzialmente contrari. Ciò vale anche per il resto della metafisica:

Ogni testo della metafisica porta in sé, per esempio, *sia* il concetto cosiddetto volgare di tempo *sia* le risorse che si prenderanno in prestito dal sistema della metafisica per criticare il concetto.⁶²⁸

Ne consegue, quindi, che quello che Heidegger interpretava come superamento del pensiero «volgare» si risolve internamente alla metafisica stessa. È la stessa concettualità heideggeriana, all'epoca di *Essere e Tempo*, ad essere ancora sottomessa a tale dimensione: lo stesso utilizzo di termini quali *caduta* non può quindi determinare il passaggio ad una temporalità autentica, rimanendo ancora segnata da un senso etico che si proponeva di abbandonare.

È piuttosto nel pensiero successivo del filosofo tedesco che la questione si trova sviluppata, poiché il tempo smette di essere affrontato come orizzonte trascendentale dell'essere e passa a essere inteso come *epocalità*. Sviluppando delle ulteriori distinzioni tra un senso più ampio e un senso più ristretto di tempo, in particolare differenziando tra *Anwesenheit* e *Gegenwärtigkeit*, la temporalità è pensata in una prospettiva che eccede la presenza e quindi la metafisica e insieme si iscrive ancora in essa. *Il Detto di Anassimandro* è qui preso in considerazione proprio al fine di porre in luce questo passo ulteriore. Se, come sottolineato precedentemente, l'oblio dell'essere è innanzitutto oblio della differenza tra essere ed ente, e l'essere non ha senso al di fuori dell'ente, ciò significa che «[...] allora la differenza è più vecchia dell'essere stesso»⁶²⁹. Tale oblio si spinge ulteriormente alla cancellazione dello stesso oblio, e proprio in questo gesto si fa segno. Si tratta di ciò che prima abbiamo definito «doppio livello di cancellazione della differenza», per cui alla cancellazione della differenza ontologica tra essere ed ente si aggiunge una cancellazione di questa cancellazione stessa. Si assiste quindi a un cambiamento del modo di intendere il presente, il quale non è più il fondamento su cui si sviluppa la temporalità, bensì è esso stesso a essere pensato a partire dalla *traccia* (*Spur*). Essa, infatti, non è mai presente, poiché il suo gesto di iscrizione è insieme anche la sua cancellazione:

Allora la presenza, lungi dall'essere come si crede comunemente, *ciò che* significa il segno, ciò a cui rinvia una traccia, allora la presenza è la traccia della traccia, la traccia della cancellazione della traccia. Tale è per noi il testo della metafisica, tale è per noi

⁶²⁷ Ivi, p.82.

⁶²⁸ Ivi, p.96.

⁶²⁹ Ivi, p.103.

la lingua che parliamo. [...] Ed è per questo che non c'è contraddizione a pensare *insieme*, della traccia, *ciò che è cancellato* e *ciò che è tracciato*.⁶³⁰

Quegli aspetti che del pensiero della metafisica sul tempo rimanevano aporetici (aporia che era stata identificata da Aristotele come non-entità del tempo dovuta alla non-entità degli istanti da cui è composto), si trovano qui superati senza essere neutralizzati, ma abbandonati mettendo in gioco una logica differente, quella della traccia e del suo raddoppiamento. Anche nell'altro testo del 1968, *La différance*, la questione è affrontata, sul finire, proprio relativamente allo statuto della traccia, la quale non può essere pensata «a partire dal presente o dalla presenza del presente»⁶³¹. Se nel primo testo da noi analizzato è sondando l'idea di temporalità che la questione di una differenza più originaria della differenza stessa emerge, in questo caso si assiste a un procedimento quasi inverso, per cui, in seguito all'elucidazione della nozione di *différance*, se ne comprende il suo legame con la temporalità. Le considerazioni di Derrida si appoggiano anche in questo caso, sul finire, a *Il detto di Anassimandro*, in particolare sulla proposta heideggeriana di tradurre τὸ χρεῶν come *Brauch*, «mantenimento». Affinché gli essenti-presenti possano compiere il loro soggiorno transitorio nell'accordo, e quindi senza irrigidirsi nella permanenza nel presente, il movimento rappresentato dal «mantenimento» deve essere insieme anche remissione della presenza. Per il mantenimento vale quindi ciò che valeva per la traccia, per cui assenza e presenza non si oppongono più, ma si intrecciano in un tempo che eccede quello metafisico. Se fino a qui i due testi sembrano prendere in esame il saggio heideggeriano per andare sostanzialmente nella stessa direzione, senza aggiungere molto l'uno all'altro, sul finire de *La différance* Derrida sottolinea come la sua posizione si distanzi ancora da quella del filosofo tedesco, a causa di una certa «speranza heideggeriana»⁶³². *La différance*, come la traccia, differisce continuamente da se stessa. Essa sfugge a ogni sua nominazione, per cui anche la stessa nozione di *différance* risulta provvisoria e sostituibile. Questa considerazione non è da accogliere con la serenità e la giocosità del pensiero che, ad esempio, Nietzsche ha ben mostrato. Heidegger invece sembra ancora mostrare una certa nostalgia, sembra voler raggiungere un luogo dove poter guardare senza schermi l'essere e il suo senso: «il detto heideggeriano mi sembra ancora conservare della metafisica: la ricerca della parola unica e del nome unico»⁶³³. Riportiamo il passo heideggeriano da lui citato

La relazione all'essente-presente, che occupa l'essenza stessa dell'esser presente, è assolutamente unica. È irraffrontabile con qualsiasi altra relazione. Rientra nell'unicità dell'essere stesso. Perciò per dire l'essenza dell'essere la lingua dovrebbe trovare un'unica parola, la parola unica. Da ciò si può misurare a quale rischio vada incontro ogni parola del pensiero indirizzata all'essere. Ma non si tratta di un rischio impossibile. Infatti l'essere parla ovunque l'intero linguaggio.⁶³⁴

Se l'essere parla nell'intero linguaggio, è lo stesso privilegio assegnato al detto originario, alla più antica parola d'Occidente, a non essere più valido⁶³⁵.

⁶³⁰ Ibidem.

⁶³¹ Ivi, p.49.

⁶³² Ivi, p.57.

⁶³³ Ibidem.

⁶³⁴ Ibidem.

⁶³⁵ John Protrevi, analizzando i due testi derridiani, si sofferma proprio su questa apparente differenza. Egli tuttavia giunge ad altre conclusioni rispetto a noi. Volendo salvare Derrida dall'accusa una «lettura superficiale» di Heidegger, egli propone di vedere la critica al filosofo tedesco come una polemica con

Benché ad un primo sguardo i due testi sembrano essere caratterizzati da due toni differenti, uno maggiormente aperto alla proposta di Heidegger rispetto all'altro, scomponendo le due argomentazioni è possibile cogliere una certa affinità. Gli elementi di accordo verso il pensiero heideggeriano sono da ritrovarsi principalmente nell'introduzione dell'idea di traccia, e quindi nel tentativo di ridefinizione del tempo da parte di Heidegger in senso *epocale*, ossia a partire dalla sospensione o dall'oblio dell'essere. Su questo terreno, come abbiamo appena visto, è possibile pensare assenza e presenza in un senso ulteriore che non esclude la loro coesistenza. Gli elementi che invece vengono criticati sono quei residui metafisici che Derrida sembra riscontrare nel pensiero del filosofo tedesco: innanzitutto, come specificato in *Ousia e Grammé*, la possibilità di distinguere tra un tempo «volgare» e uno invece autentico; ma più in generale tutto il lessico dell'autenticità che accompagna la sua proposta filosofica, anche oltre *Essere e Tempo*. La ricerca della parola unica è un altro esempio di ciò. Ma gli aspetti di adesione non sono esenti dalla modificazione causata dalla distanza dagli elementi critici: se infatti la traccia è colta come elemento produttivo del pensiero ed è accolta da Derrida, essa rischia di rimanere vittima di una mentalità ancora metafisica. Come spiega Dror Pimentel:

The difference between Heidegger and those who came after him is that even though Heidegger cleared a path to what could be called the '~~ontology~~'⁶³⁶ of the trace, a path to the loss of presence—since presence can appear only in a spectral manner, to use another Derridean term, when it withdraws from us, that is, only when absent—he still clings to the hope that it might be disclosed nonetheless. He still believes that ultimately, there is pure presence, uncontaminated by face and mask, and believes, further, that it is still somehow accessible—even if it was lost long ago, and in fact came into being only way back, in times immemorial, in the long-forgotten era of ancient Greece. In Derridean terms, Heidegger believes that Being itself is still secreted behind the traces it left in language. He believes that signs are traces of presence, not traces of traces.⁶³⁷

Concordiamo in linea generale con il modo in cui lo studioso riassume la posizione heideggeriana, ma crediamo che l'idea di «traccia della traccia» non sia così estranea a Heidegger. Come lo stesso Derrida mette in luce in *Ousia e Grammé*, è proprio tramite le parole del pensatore tedesco che si può pensare a un oblio precedente all'oblio dell'essere. La cosiddetta «traccia della traccia» è quindi la presenza, decifrando la quale si può cogliere in tutto il linguaggio la parola dell'essere. La differenza sta quindi piuttosto nel modo in cui questa traccia viene intesa. Da un lato essa è vista come originaria, dall'altro come derivata. Anche nel caso di Heidegger si può parlare di traccia della traccia, per intendere la dimensione del presente, ma essa non costituisce il fondamento da cui scaturisce il pensiero, ancora riconducibile a una fonte originaria. La traccia, quindi, deve essere radicalizzata. Tale radicalizzazione consiste, come Paola Marrati mette bene in evidenza, nel suo distacco

l'atteggiamento nostalgico con cui egli si mette alla ricerca della parola unica: la differenza sarebbe quindi apparente e la critica sarebbe in nessuno dei due casi sostanziale, bensì modale (J. Protrevi, *Avoiding a 'superficial lecture. Derrida's reading of 'Anaximander's fragment',* in «Philosophy Today», 1994, 38, pp. 88-97). A nostro parere, sebbene sia effettivamente presente una critica di questo genere, anche l'elemento polemico a livello sostanziale va ammesso, a rischio di vedere in questa lettura derridiana come «superficiale».

⁶³⁶ Nel testo originale non troviamo semplicemente barrato da un unico segno, bensì posto sotto una croce, scelta sicuramente più appropriata visto l'utilizzo dello stesso Heidegger di questo espediente grafico. Non abbiamo riportato tale segno per questioni di impaginazione.

⁶³⁷ D. Pimentel, *Heidegger with Derrida. Being Written*, Mcmillan, Switzerland 2019, pp.44-45.

dall'idea di *origine*. L'autrice sostiene che a fondamento di tale concezione della traccia nei suoi elementi di anacronia e passività, si trova principalmente il dialogo che il filosofo franco-algerino aveva intrapreso nei primi anni di produzione con il maestro della fenomenologia Edmund Husserl intorno alla nozione di *genesi*: «*Derrida n'utilisera plus par la suite le concepte de genèse, mais tout ce qu'il a élaboré à l'aide du concepte de genèse passive- la passivité du temps dans son lien avec l'altérité et l'espacement- sera repris dans la notion de trace*»⁶³⁸. A parere della studiosa è proprio per questo riferimento alla genesi che «[...] quelque chose de l'historicité se donnait à penser»⁶³⁹. Di altra opinione sembra invece Gianni Vattimo, il quale sostiene che la differenza come archi-scrittura

[...] si oppone diametralmente alla differenza ontologica heideggeriana come aspetto dell'eventualità, e dunque anche della storicità dell'essere; la differenza come archi-scrittura non è nella storia, non accade mai, ma allora realizza anche sotto questo aspetto un ritorno alla più classica qualificazione dell'essere metafisico, l'eternità (che sia poi un'eternità della traccia, un'eternità non omogenea o segnata da un'assenza incolmabile, non costituisce un elemento alternativo rispetto alla metafisica).⁶⁴⁰

A nostro parere il riferimento alla traccia e alla *différance* come archi-scrittura non priva il pensiero derridiano della storicità, bensì permette di affrontare l'intera metafisica, l'intero suo testo, come contesto in cui esercitare il lavoro di decostruzione, senza privilegiare alcuni luoghi rispetto ad altri e senza pensare la partica di ricerca come differente dall'oggetto della ricerca. La *différance*, come gli altri termini presi in considerazione, non è infatti né un concetto, né una categoria in senso trascendentale, né un'idea in senso platonico. Essa attesta il limite della concettualità ma non lo fa al di fuori di essa, bensì nello stesso testo metafisico. È così che abbiamo una coincidenza tra storia del testo metafisico e *différance*. Anche nel caso di Heidegger la storia dell'essere coincide con la storia del suo oblio nella metafisica, ma questa storia procede in un senso escatologico, per il quale l'origine e la fine sarebbero venuti a coincidere permettendo il disvelamento dell'essere. In questa prospettiva, quindi, benché venga mantenuta la coincidenza tra essere e storia (del suo oblio), ciò a cui si mira è il superamento, cosa che scalza così la sovrapposizione tra le due prospettive. Lo stesso Vattimo, del resto, sembra riconoscere questo aspetto peculiare della proposta derridiana, mettendo in luce la problematicità di una doppia negazione che porta la *différance* a coincidere con la metafisica, riducendo la possibilità di dire la differenza soltanto come reiscrizione della metafisica *parodisticamente*⁶⁴¹. È quindi a nostro parere proprio in rapporto a quella che

⁶³⁸ P. Marrati, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1998, p.144. Consigliamo la lettura del testo nella sua interezza, per la chiarezza con cui l'autrice analizza il rapporto di Derrida con Husserl e Heidegger relativamente alla questione della temporalità.

⁶³⁹ Ivi, p.162.

⁶⁴⁰ G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 1980, p.158.

⁶⁴¹ Egli vede in questo aspetto di coincidenza un problema che decreta la fine nell'inizio stesso del pensiero decostruttivo: «Ciò che distinguerà il pensiero decostruente sarà solo un diverso atteggiamento nell'esercizio del gioco dei simulacri; cioè una diversa posizione della coscienza, la produzione di simulacri, o metafore, consapevoli di essere tali» (ivi, p.157). Per quanto parlare di «consapevolezza» nel caso della pratica decostruttiva, la quale tiene insieme un senso maggiormente legato all'aspetto inconscio e passivo a uno invece performativo, concordiamo con il fatto che l'atteggiamento nei confronti della metafisica sia di tipo parodistico, e anche con il fatto che esso comporti a una sovrapposizione quasi completa con il piano metafisico.

Gérard Granel definisce una «fièvre de l'in-origine» che è possibile pensare la storia e insieme il lavoro decostruttivo. Secondo le parole di quest'ultimo:

L'in-origine n'est donc pas moins ferme que n'était l'origine, et si la forme de la présence a cessé de définir cette fermeté, il n'en reste pas moins que subsiste cette sorte d'initiative et de prévenance de l'être (ce *Bébaion ti*) qui donne son espace à l'inscription, alors même que l'être n'est lui-même qu'un tel 'espacement'.⁶⁴²

Passiamo ora a prendere in considerazione *Spettri di Marx*, in cui tale questione della temporalità è sviluppata nel suo legame con il tema della giustizia. Come si evince dal titolo, il testo non è dedicato a Heidegger nella sua interezza, ma si serve di un confronto iniziale con questo autore per chiarire la questione teorica di base. Ci concentreremo principalmente su questo aspetto, senza affrontare la totalità dell'opera⁶⁴³. Il saggio comincia con una citazione tratta da *l'Amleto* di Shakespeare, in cui il protagonista, richiamato dall'apparizione del fantasma del padre a vendicare la sua ingiusta morte, dichiara:

I tempi sono fuori di sesto; brutta sorte,
che io debba essere nato per mettere ordine⁶⁴⁴.

Nel testo originale inglese l'espressione con cui è resa la prima parte del verso è «*the time is out of joint*» ed è proprio questa a destare l'attenzione di Derrida. Essa è tradotta in francese in vari modi: «le temps est hors de ses gonds», la più letterale, «le temps est détraqué», «le monde est à l'envers», «cette époque est déshonorée». Ciò che viene fatto notare è il passaggio, quasi dato per scontato, tra un senso di stortura e disaggiustamento, e un valore connotato in senso morale di ingiustizia. La stortura del tempo e delle cose del mondo, alla quale Amleto deve porre rimedio, è contrapposta al diritto, alla rettitudine. L'azione della giustizia, nelle mani dell'eroe tragico, deve avvenire *dopo* il torto, dopo il crimine. È così che essa sembra rientrare in una logica circolare che molto non dista dalla logica della vendetta e del calcolo. Ciò che è messo in discussione è proprio questa sovrapposizione tra un'idea di giustizia riparativa e un senso più ampio e originario di giustizia, che a tratti sembra persino porsi in opposizione con essa. Obiettivo di Derrida sarà proprio quello di descrivere questo secondo senso, non più associato al calcolo, al diritto e alla restituzione, al quale l'aggiustamento e l'accordo non può essere ricondotto⁶⁴⁵. Per farlo egli fa entrare in gioco proprio il testo heideggeriano, in cui, come abbiamo visto, il tema della giustizia trova il suo svolgimento in parallelo a quello dell'accordo e della giuntura. Derrida, sin da subito, pone in evidenza la

⁶⁴² G. Granel, *Jacques Derrida et la rature de l'origine*, in «Critique», 1967, 246, p.902.

⁶⁴³ Per un approfondimento sul tema rimandiamo a due testi in cui sono raccolti vari, interessanti saggi compreso un ulteriore approfondimento della questione da parte dello stesso Derrida: J. Derrida, *Marx & Sons*, Puf, Paris 2002; J. Derrida, M. Guillaume, J. P. Vincent, *Marx en jeu*, Descartes & Cie 1997.

⁶⁴⁴ SM, p.10. Gaetano Chiurazzi, traduttore italiano dell'opera, sceglie la traduzione di Luigi Squarzina. Motiva questa scelta in un suo articolo poiché essa pone in luce il legame tra il tema della giustizia e quello dell'eredità in senso economico: «un essere 'fuori di sesto', un essere dissestato che allude anche allo stato patrimoniale, appunto, come quando si dice, di un'economia fortemente in debito, che è dissestata» G. Chiurazzi, *Lo spirito e il revenant: riflessioni e problemi nella spettrografia di Jacques Derrida*, in «Aut aut», 1995, 265-66, p.54.

⁶⁴⁵ Questo intento, come abbiamo visto, sembra accompagnare come un filo rosso tutta la sua riflessione sulla giustizia. Già in *Forza di legge* leggiamo: «Voglio subito insistere per riservare la possibilità di una giustizia o di una legge che non solamente eccede o contraddice il diritto, ma che forse non ha alcun rapporto con esso, oppure ha con esso un rapporto così strano che può tanto esigere il diritto quanto escluderlo» FL, p.52.

vicinanza con questa visione, ma insieme anche l'elemento di novità rispetto ad essa: c'è un'ambiguità di fondo della proposta heideggeriana colta tramite le parole di Anassimandro, ma un'ambiguità senza equivoco, un'aporia. Come Amleto, infatti, anche nel *Detto* i termini δίκη e ἀδικία sono tradotti come *Fug* e *Un-Fug*: l'ingiustizia consiste nell'essere fuori di sesto, per cui le cose non vanno come dovrebbero. La giustizia quindi ristabilisce una situazione di equilibrio, e lo fa relativamente al tempo presente, luogo di transito degli enti. A differenza della tragedia shakespeariana, però, Heidegger introduce l'elemento del dono, per cui ciò che è dato è qualcosa che non si ha, la relazione di accordo tra soggiornanti. Questo aspetto è colto e apprezzato da Derrida:

Ne va innanzitutto di un dono senza restituzione, senza calcolo, senza contabilità. [...] La questione della giustizia, quella che porta sempre al di là del diritto, non si separa più, nella sua necessità come nelle sue aporie, da quella del dono.⁶⁴⁶

Anche in questo caso, come in *Ousia e Grammé* e ne *La différance*, Derrida guarda a Heidegger con un doppio giudizio. Da un lato è interpretato come colui che riesce a far emergere questo eccesso della logica economica e della logica della presenza a partire dalla donatività; ma allo stesso tempo egli non sembra portare alle estreme conseguenze il suo gesto, rimanendo ancora intrappolato nella metafisica della presenza. Per Heidegger infatti tale elemento di dono consiste nel lasciare essere gli essenti-presenti per ciò che sono e che li rende presenti:

Ora, precisa Heidegger, quel che riviene *in proprio* (*eignet*) a un presente, sia pure il presente dell'altro, al presente come altro, è l'assestamento del suo soggiorno, del suo tempo, del suo momento. Quel che l'uno non ha, quel che quindi l'uno non ha da abbandonare, ma che l'uno dona all'altro, [...] è di lasciare all'altro quell'accordo con sé che gli è *proprio* (*ihm eignet*) e gli dà presenza.⁶⁴⁷

La possibilità di sfuggire al collasso dell'aporia del tempo e insieme continuando a starvi dentro si trova, come già messo in evidenza da Derrida in *Ousia e Grammé*, nell'intendere il tempo senza partire dalla presenza. Non basta, quindi, il riferimento alla traccia, se essa continua a iscriversi in una dinamica di ristabilimento della presenza o se guarda ancora alla purezza del linguaggio. A conclusione delle argomentazioni fin qui considerate, le quali possono essere sovrapposte a quelle evidenziate nei precedenti scritti, Derrida aggiunge un aspetto espressamente legato alla giustizia. La traduzione dei termini δίκη e ἀδικία come *Fug* e *Un-Fug*, tradisce, a suo parere, l'esitazione heideggeriana verso un pensiero metafisico. Se infatti la giustizia continua ad essere associata ad un'idea di accordo, essa pensa ancora in termini riconduzione all'uno, eliminando la differenza. Si ritrova ancora vittima di quell'idea di presenza che il pensiero del dono nel suo eccesso era quasi riuscito a superare:

[...] la giustizia come rapporto all'altro, al di là del diritto, e ancor più del giuridicismo, al di là della morale, e ancor più del moralismo, non suppone l'irriducibile eccesso di una disgiuntura o di una anacronia, una qualche *Un-Fuge*, una dislocazione 'out of joint' nell'essere e nel tempo stesso, una disgiuntura che, per rischiare sempre e comunque il male, l'espropriazione e l'ingiustizia (*adikia*), contro

⁶⁴⁶ SM, p.37.

⁶⁴⁷ Ivi, p.38.

cui non c'è assicurazione calcolabile, potrebbe solo *fare giustizia o rendere giustizia* all'altro in quanto altro?⁶⁴⁸

La giustizia al di là del diritto è ciò che permette all'altro in quanto evento di avvenire, e deve quindi sfuggire ad ogni logica del ritorno e dell'accordo, poiché l'evento non è mai né anticipato né aspettato in quanto tale, ma sempre imprevedibile e aperto alla sua stessa non-venuta. Facendo propria la lezione levinasiana, Derrida afferma che la giustizia è proprio questa relazione asimmetrica con l'altro, che spiazza l'andamento regolare dell'Io e le pretese di completezza dell'Uno. Anche se Heidegger riconosce nella giustizia un senso di relazionalità tra enti via via soggiornanti, ciò rimane comunque iscritto nell'idea di un rapporto la cui importanza non sta nelle singolarità, ma nel legame che le lega l'essere e il suo mantenimento. Ciò che conta, ed è un elemento che abbiamo già riscontrato in alcuni luoghi derridiani, è il fatto che nella relazione ogni singolarità rimanga tale nella sua unicità sfuggendo alla neutralizzazione del formalismo della regola o della legge:

Altrimenti la giustizia rischia ancora di ridursi a regole, norme, o rappresentazioni giuridico-morali, in un inevitabile orizzonte totalizzante (movimento di restituzione adeguata, di espiatione o di riappropriazione). Heidegger corre questo rischio, malgrado tante e opportune precauzioni, quando fa prevalere, come sempre, il raccoglimento e lo Stesso (*Versammlung, Fuge, léghein*, ecc.) sulla disgiunzione implicita nel mio rivolgermi all'altro, sull'interruzione che il rispetto comanda, essendone a sua volta comandata, su una differenza il cui unico, *disseminato negli innumerevoli frammenti incandescenti dell'assoluto frammisti alle ceneri*, non si assicurerà mai nell'Uno.⁶⁴⁹

Cercando di unire l'argomentazione che Derrida svolge nei tre testi considerati sotto un denominatore comune, ci sembra che la questione di maggior polemica risieda nel rifiuto di ogni forma di presenza originaria, per cui la giustizia, per essere tale, deve riferirsi a una dimensione anacronistica, a un tempo «*out of joint*» come quello della traccia, che permetta non solo di aprire una relazione con l'altro che è presente, ma con tutti gli altri, anche quelli che non ci sono più (e non a caso il tema della testimonianza risulta fondamentale per Derrida), sia quelli che non ci sono ancora. L'altro ossessiona e inquieta (*hanté*, in francese), nella sua non-fenomenicità e nell'essere sempre a cavallo tra più tempi. Esso ingiunge, richiama alla responsabilità, come il fantasma del padre di Amleto. È lo *spettro* che a questo proposito viene scelto per rappresentare tutti quegli aspetti che già l'idea di traccia poneva ben in luce. All'ontologia, sia che si tratti della metafisica tradizionale che di quella generale heideggeriana, è contrapposta un'*hantologie*. In essa la logica fatta di contrapposizione tra reale e non-reale, presente e assente, visibile e non-visibile sembra sconvolta e sostituita da una virtualità che tiene insieme questi elementi attraverso quella dimensione aporetica che Derrida fa propria.

Lo spettro è differente sia rispetto al simulacro che al fantasma in senso platonico, ma soprattutto, sottolinea Derrida, esso si differenzia dallo *spirito*. Una differenza che propriamente non è nulla, poiché entrambi non sono *qualcosa*, ma nel caso dello spettro la dimensione della corporeità non è opposta in modo antitetico e gerarchizzato al corpo: «lo spettro è una incorporazione paradossale, il divenir-corpo, una certa forma fenomenica e

⁶⁴⁸ Ibidem.

⁶⁴⁹ Ivi, p.40, ccnn.

carnale dello spirito»⁶⁵⁰. Questa dimensione paradossale permette di pensare insieme un senso universale e uno invece singolare, per cui Derrida parla di *spettri*, al plurale, mentre lo spirito, nella sua universalità inglobante di hegeliana memoria, non può che trovarsi al singolare, neutralizzando la molteplicità nell'Uno. È in un certo senso proprio dello spirito che Heidegger non riesce a liberarsi, come Derrida mette in luce nel testo intitolato, appunto, *Dello spirito*. Sebbene il pensatore tedesco, sin dai tempi di *Essere e Tempo* sostenga la necessità di «evitare» tale nozione, carica di significati metafisici, e sebbene cerchi durante tutta la sua produzione di depurare tale termine per giungere a un suo senso pre-originario e autentico, egli continua a utilizzarlo. L'iniziale riserva, indicata graficamente dall'utilizzo delle virgolette nel testo del 1927 finisce per rivalutarlo piuttosto che abbandonarlo: «la catarsi delle virgolette lo libera dalle sue impronte volgari, *uneigentlich*, cioè latino-cartesiane. Prende avvio così all'altro capo dello stesso libro un lento lavoro di riappropriazione che si confonderà [...] con una ri-generazione»⁶⁵¹. A questo primo gesto segue una ripresa nel 1933, all'epoca del *Discorso sull'autoaffermazione dell'università tedesca*, che giunge sino al dialogo con il poeta Tarkl, in cui lo spirito diviene la parola stessa in cui è contenuta la promessa dell'essere e il suo significato originario. Heidegger non porta sicuramente avanti un pensiero sullo spirito inteso in senso hegeliano, e nemmeno in senso francese a lui contemporaneo. Anzi, cercando di abbandonare tali visioni egli si muove verso un senso «eterogeneo all'origine»⁶⁵², ma nel suo tentativo di risalire all'archi-originario egli rimane legato a un'idea di autenticità che non può sfuggire a quel soggettivismo che come il suo doppio accompagna sempre lo spirito. La giustizia derridiana, per riprendere il nostro discorso iniziale, potrebbe essere interpretata proprio con questa relazione allo spettro, anzi, agli spettri, che, presenti a partire da un tempo memorabile e paradossalmente sconnesso, sollecitano alla responsabilità per l'altro; mentre la giuntura della giustizia heideggeriana guarda ancora a un'idea, seppur rigenerata e riabilitata, dello spirito, in cui l'alterità del singolo evento è lasciata essere, ma ancora in funzione dell'originaria parola autentica.

Se questo è ciò che Derrida pensa del suo posizionamento filosofico rispetto a Heidegger, è necessario, per concludere, far seguire all'opinione di Derrida su Heidegger quella che noi abbiamo rispetto ad essa. Ci pare infatti, che rispetto a quanto Derrida dichiara, le due visioni siano in realtà più vicine. Innanzitutto perché Derrida pone un forte accento sugli elementi di contrasto, lasciando piuttosto sfumati quelli di continuità. Ad esempio, come sottolinea Jacques de Ville,

[...] Derrida emphasises specifically those parts of the text [del *Detto di Anassimandro*] where Heidegger notes, but not thematise the splitting, division, sissension in Being. One could say that Derrida's reading of the fragment entails a different way of 'listening' than that of Heidegger.⁶⁵³

La stessa risemantizzazione dell'idea di presenza (*Anwesen*), la quale viene espressamente distinta dalla persistenza, viene in qualche modo sminuita rispetto alla scelta di mantenersi nell'orizzonte di questo tempo presente. Ma se ciò che si intende con «presente» è cambiato, va da sé che anche la riconduzione della filosofia heideggeriana all'ambito della metafisica

⁶⁵⁰ Ivi, p.13.

⁶⁵¹ J. Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989, p.32 (DE).

⁶⁵² Ivi, p.99.

⁶⁵³ J. de Ville, *Rethinking the Notion of 'Higher Law': Heidegger and Derrida in the Anaximander Fragment*, in «Law Critique», 2009, 20, p.76.

della presenza rischia di essere mossa da omonimia e non da un comune significato. La presenza di cui parla Heidegger infatti è il limite tra due assenze, un punto senza dimensioni che divide e insieme unisce il prima e il dopo nella transitorietà. Ci associamo quindi alle considerazioni di Björn Thorsteinsson, secondo cui

[...] it must be said that Derrida's charge towards Heidegger in this regard seems ill-founded. For it seems quite evident that for Heidegger, being in the sense of presencing (*Anwesen*) presupposes whiling in the jointure between the two absences-and transitory being entails the inevitable and always imminent *possibility* of disorder.⁶⁵⁴

La stessa questione della scelta terminologica della giuntura e dell'accordo per indicare la giustizia, che metterebbero in pericolo la possibilità di un incontro con l'altro, sembra poter essere letta in un senso duplice. La giuntura è in Heidegger colta come accordo di una situazione di transito, e quindi come una forma di apertura all'assenza, la possibilità di lasciar venire l'altro nella sua differenza. Nell'unione tra giuntura e disgiuntura, accordo e disaccordo, senza che la prima neutralizzi il secondo, ma mantenendo i due elementi in una situazione di paradossale coesistenza, non possiamo forse cogliere quello stato aporetico della giustizia derridiana in cui si tratta di «calcolare l'incalcolabile»? Se, però, in Heidegger è la giuntura in quanto rispetto della transitorietà che deve forzare l'ingiustizia della persistenza, in Derrida è piuttosto il calcolo che deve contenere un'infinita incalcolabilità. Lasciamo aperte queste considerazioni, che verranno chiarite in modo più definito nel prossimo paragrafo. Concludiamo sottolineando che per quanto sottile e spesso sminuita, l'influenza della concezione heideggeriana della giustizia per Derrida è assai considerevole. La differenza sembra legata alla scelta terminologica, nel caso di Heidegger maggiormente affermativa che nel caso di Derrida. Ma pensare che questa differenza possa rappresentare una distanza di tipo solo «formale», o lessicale, rispetto a una vicinanza di contenuto è forse ciò che ancor di più ci fa capire il pensiero di Derrida, per il quale tale distinzione non è accettabile. È infatti nella scrittura e nel segno, nell'inadeguatezza del concetto metafisico, che si trova la vera posta in gioco del pensiero e la possibilità della giustizia stessa.

5. «La decostruzione è la giustizia»

Eccoci arrivati al termine del nostro percorso. Come detto più volte in queste pagine, il nostro intento non era quello di rintracciare la definizione di «giustizia» propria di Derrida, poiché un proposito di questo genere sarebbe stato inaccettabile nella prospettiva del nostro autore. Come ci ricorda più volte nei suoi testi, così come non ha senso dire «io sono giusto», altrettanto «la giustizia è *x*» risulta un'affermazione priva di valore. La giustizia, infatti, sfugge alla sua definizione; poiché, come sottolineato in precedenza soprattutto nel confronto con le pagine di Lyotard, essa non appartiene all'ordine del sapere. Il linguaggio apofantico e la pretesa di cristallizzazione concettuale sono impropri nel caso in cui vengano applicate alla giustizia. Anche il tempo presente, nel quale si tende a costruire una definizione, risulta inadeguato. La giustizia infatti non è sia perché non appartiene all'ordine del vero, sia perché non si dà nel tempo presente, ma è sempre *a-venire*: senza essere un'idea regolativa in senso

⁶⁵⁴ B. Thorsteinsson, *From différance to justice: Derrida and Heidegger's 'Anaximander's Saying'*, in «Continental Philosophy Review», 2015, 48, p.270.

kantiano⁶⁵⁵, essa si tiene comunque fuori dalla realizzazione, proiettandosi in un futuro che tuttavia impone di agire nel presente. Ma, detto ciò, riscontrata cioè l'impossibilità di parlarne in questi termini, essa non per questo è esclusa dal discorso derridiano: al contrario, essa appare in controluce nelle riflessioni dell'autore, accompagnando la sua preoccupazione filosofica per tutta la sua produzione:

È ciò che vorrei provare a fare qui: mostrare perché e come ciò che si chiama correntemente *la* decostruzione, pur non sembrando *to address* il problema della giustizia, non ha fatto invece altro senza poterlo fare direttamente, ma soltanto in modo *obliquo*.⁶⁵⁶

È per questo che, nel rispetto dell'intento stesso dell'autore, abbiamo deciso anche noi di affrontare la tematica in modo *obliquo*, passando per le parole dei pensatori con cui Derrida ha avuto un confronto significativo e seguendo il modo in cui egli, attraverso un'opera di decostruzione, demolizione e contaminazione, ha dato vita alla sua idea di giustizia. O, forse, ancor meglio, al suo *sensu* di giustizia.

È così che dal confronto con Levinas si sono delineati i rapporti tra diritto e giustizia, vedendo in quest'ultima un piano eccedente ogni calcolo e ogni norma, il principio etico di ospitalità incondizionata. Seguendo la logica aneconomica essa tuttavia, per poter avvenire, deve mantenere dei legami con l'ambito dell'economia, della negoziazione, della comparazione. Il carattere performativo della giustizia è invece emerso dallo sguardo su Austin e i suoi presunti eredi sul versante della filosofia analitica. Attraverso una ripresa e insieme una profonda rivisitazione di questo concetto, Derrida delinea una giustizia che *si fa*, senza poter essere conosciuta, ma nello stesso tempo mostra quella necessaria compenetrazione tra performativo e constativo che non assicura mai una perfetta purezza. A tale interdipendenza si collega anche l'idea di iterabilità, che, considerata sul piano etico-politico, rappresenta la possibilità di relazione tra la singolarità dell'individuo, o del caso, e la generalità della regola, senza che una parte prevalga sull'altra. Partendo sempre dalla peculiarità di discorso descrittivo, prescrittivo e performativo, ma allargando la questione anche ad altri «giochi» del discorso, la prospettiva lyotardiana sostiene l'improprietà di applicare un linguaggio ad un altro appartenente a un gioco differente. Così la giustizia non sarà descritta, ma inventata nel momento stesso in cui si nomina, e ciò avverrà in assenza di criteri predeterminati. Derrida riprende dal dialogo con questo autore, Austin, proprio una tale esigenza paradossale di giudizio senza criteri, che rende la giustizia una dinamica compresenza di regole da inventare senza regola. È, infine, il corpo a corpo con il pensiero di Heidegger che permette di comprendere quale dimensione temporale Derrida attribuisca alla giustizia. Abbandonando il primato della presenza che ha sovrastato l'intera storia della filosofia, è piuttosto la paradossale dimensione della traccia che nella sua diacronia e assenza diviene centrale. Essa è il tempo dissestato dell'incontro con l'altro, nell'assenza di orizzonte di attesa, che costituisce il luogo proprio della giustizia. Se non si pensa il tempo come disaggiustamento, sostiene infatti Derrida, nessun evento, e quindi nessuna giustizia, potrà mai avvenire. Questi aspetti, che noi abbiamo fatto emergere attraverso il dialogo con altri autori, sembrano essere riassunti, da Derrida, all'interno di *Dal diritto alla giustizia*, attraverso la figura di tre «aporie».

⁶⁵⁵ Per il confronto con l'Idea regolatrice in senso kantiano rimandiamo alla conferenza tenuta a Nizza del 2002, dal titolo *Il 'mondo' dei Lumi a venire* (Vo, pp.169-224).

⁶⁵⁶ FL, p.57.

La prima aporia è detta «*epoke della regola*»⁶⁵⁷, per cui la decisione, per essere giusta, deve essere insieme regolata e senza regola, il che comporta l'impossibilità di dire al presente che qualcosa è giusto. La seconda prende invece il nome di «ossessione dell'indecidibile»⁶⁵⁸, e consiste nella necessità della decisione e del suo ordine indecidibile, il che rende il momento della decisione simile a un momento di kierkegaardiana «follia». La giustizia infinita, quindi, che consiste nell'apertura alla singolarità dell'altro, non vi è più non appena si ha una decisione, ma insieme non può farne a meno per esserci. L'ultima, infine, chiamata «l'urgenza che chiude l'orizzonte del sapere»⁶⁵⁹, rimanda all'impossibilità di raggiungere nel presente una giustizia conclusa e determinata, ma insieme all'urgenza del *qui e ora*, per cui essa deve essere ricercata e messa in opera in ogni momento. Lo statuto della giustizia è quindi impensabile al di fuori della sua dimensione performativa, per cui la verità stessa e la conoscenza vengono sottomesse alla sua realizzazione: «*La justice, il n'y a que ce de vrai* [Di vero c'è solo la giustizia]»⁶⁶⁰. Queste aporie mostrano quindi la tensione che si genera nell'idea di giustizia, ma, come abbiamo spesso ripetuto, non conducono a uno stallo, ma aprono alle possibilità più proficue per una nuova prospettiva.

Questi, quindi, gli elementi principali, anche se essi non possono portare a una vera e propria definizione di un concetto di «giustizia». Tuttavia, sempre all'interno di *Dal diritto alla giustizia* troviamo qualcosa di molto simile, nella sua espressione, a una definizione. Non nella forma di «la giustizia è *x*», quanto piuttosto in quella «*x* è la giustizia», in cui è il nostro termine ad occupare il posto della copula. E questa *x* non è un termine qualsiasi, bensì la stessa pratica del pensiero derridiano: «*la decostruzione è la giustizia*»⁶⁶¹. Davvero una strana situazione. Da un lato ci imbattiamo nella più volte ripetuta dichiarazione di rifiuto di fissazione concettuale, sia per quanto riguarda la giustizia che per quanto riguarda la decostruzione:

[...] tutte le frasi del tipo 'la decostruzione è X' o 'la decostruzione non è X' mancano *a priori* di pertinenza, diciamo che esse sono almeno false. [...] Uno degli obiettivi principali di ciò che nei testi si chiama 'decostruzione' è precisamente la delimitazione dell'onto-teologico e in primo luogo di questo indicativo presente della terza persona: S è P.⁶⁶²

Dall'altro lato troviamo, in modo apparentemente contraddittorio, l'unione e quasi-identificazione di giustizia e decostruzione proprio attraverso il verbo essere nella struttura S è P. Ma si può parlare di definizione quando i due termini che si fanno dialogare sono entrambi indefinibili? Cerchiamo di capire che cosa si debba intendere con tale affermazione, e per farlo allarghiamo la nostra considerazione al contesto in cui essa è inserita.

Nel tentativo di chiarire la differenza tra diritto e giustizia delineando il tipo di relazione che intercorre tra i due, Derrida sottolinea come il diritto, in quanto dipendente dalla forza, calcolabile e composto da leggi, sia un fenomeno storico-culturale e come tale subisca modificazioni nel tempo. Questo aspetto rende quindi possibile e necessario sottoporlo a interpretazione e soprattutto a decostruzione. Tale carattere decostruibile proprio del diritto, tutt'altro che rappresentare un elemento negativo, costituisce piuttosto la possibilità del progresso storico, ma, ancor più paradossalmente, la possibilità della stessa decostruzione:

⁶⁵⁷ Ivi, p.75.

⁶⁵⁸ Ivi, p.77.

⁶⁵⁹ Ivi, p.80.

⁶⁶⁰ Ivi, p.82.

⁶⁶¹ Ivi, p.64.

⁶⁶² PsyII, p.12.

Ma il *paradosso* [cn] che vorrei sottoporre alla discussione è il seguente: è questa struttura decostruibile del diritto o, se preferite, della giustizia come diritto che assicura anche la possibilità della decostruzione. La giustizia in se stessa, se esiste qualcosa di simile, al di fuori o al di là del diritto, non è decostruibile. Non più della decostruzione stessa, se esiste qualcosa di simile. *La decostruzione è la giustizia.*⁶⁶³

C'è un diritto decostruibile e una giustizia al di là del diritto indecostruibile come la decostruzione stessa. La giustizia è quindi resa possibile dalla presenza del diritto che deve essere sempre sollecitato, attraverso la decostruzione, per liberarlo dalla sclerotizzazione e sostanzializzazione. A queste affermazioni Derrida fa seguire tre proposizioni:

- 1) La decostruibilità del diritto (per esempio) rende la decostruzione possibile.
- 2) Anche l'indecostruibilità della giustizia rende la decostruzione possibile, anzi, si confonde con essa.⁶⁶⁴

Interessante l'inserimento di questo «per esempio» tra parentesi, il quale chiarisce il fatto che il diritto non costituisce l'unico terreno su cui la giustizia, e quindi la decostruzione, si fa, bensì, come il testo letterario, come l'ambito estetico, politico o scientifico, per il suo essere «opera» o «testo», permette che la sua concettualità sia messa in discussione e rivoluzionata mettendone in luce le sue contraddizioni interne. Abbiamo quindi da un lato la delineazione del rapporto tra diritto e giustizia, dall'altro la sovrapposizione tra quest'ultima e la decostruzione. Ma la presunta identità tra il piano della giustizia e della decostruzione sembra essere in contraddizione con la terza proposizione, che Derrida chiama «conseguenza»:

- 3) Conseguenza: la decostruzione ha luogo nell'intervallo che separa l'indecostruibilità della giustizia e la decostruibilità del diritto. Essa è possibile come esperienza dell'impossibile, là dove, anche se essa non esiste, anche se non è *presente*, non ancora o mai, *c'è giustizia.*⁶⁶⁵

La decostruzione è la giustizia, e insieme avviene *tra* diritto e giustizia (fig. 1), come dice giustamente Thorsteinsson «elle 'est' à la fois destination et parcours»⁶⁶⁶.

Fig.1



Ma come è possibile che la decostruzione sia, insieme, la giustizia e il ponte tra diritto e giustizia?

Sempre Thorsteinsson,⁶⁶⁷ nella sua attenta analisi del passo, propone una differente schematizzazione, interpretando la relazione tra giustizia e diritto come una doppia relazione, schematizzata nel modo illustrato nella figura 2.

⁶⁶³ FL, p.64.

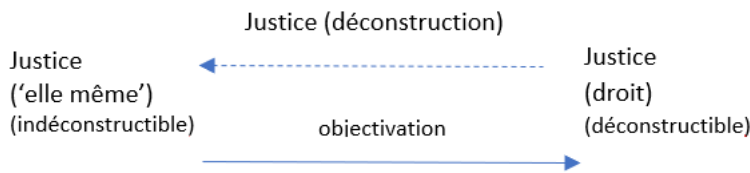
⁶⁶⁴ Ivi, p.65.

⁶⁶⁵ Ivi, pp.64-65.

⁶⁶⁶ B. Thorsteinsson, *La question de la justice chez Jacques Derrida*, cit., p.350.

⁶⁶⁷ Ivi, p.351.

Fig.2



L'autore legge quindi da un lato una relazione che dal diritto va alla giustizia «stessa», relazione di possibilità della decostruzione, come lo stesso Derrida dichiara; dall'altro una relazione di oggettivazione della giustizia, la quale diviene così diritto e permette nuovamente l'avvenire della decostruzione. Quindi il diritto decostruito sarebbe giustizia e la giustizia oggettivata sarebbe diritto. Sebbene in linea di massima questa visione permetta di cogliere la circolarità della dinamica in gioco, pensiamo che sia necessario fare alcune precisazioni. Innanzitutto la decostruzione non può essere associata a uno solo dei due movimenti, quello per cui il diritto decostruibile diviene giustizia nella sua decostruzione, ma a entrambi, poiché essa costituisce l'intera dinamica, non solo un suo momento. Oltre a questo, la scelta del termine «oggettivazione» ci sembra problematica. Non è infatti scontato che l'oggettivazione dell'«incalcolabile» sia il calcolabile, e l'eccedenza della giustizia non è semplicemente l'elemento non reificato del diritto.

Nella nostra interpretazione ci proponiamo invece di guardare a questi termini non tanto nelle loro contrapposizioni concettuali, ma come un unico termine sottoposto a una dinamica decostruttiva. Se infatti torniamo a considerare ciò che all'inizio di questo capitolo era stato detto riguardo alla decostruzione e ai suoi momenti, uno preliminare (momento 0), una *pars destruens* e una *construens*, e lo applichiamo al concetto di giustizia, potrà essere più chiaro che cosa Derrida sta cercando di dirci.

Anche nel caso della giustizia, l'analisi decostruttiva procede attraverso quei momenti: un'analisi preliminare che pone in luce gli aspetti contraddittori di questa concettualità (in questo caso da un lato la presunta opposizione tra diritto e giustizia e dall'altra la contaminazione reciproca attraverso il concetto di forza); passa poi per un rovesciamento di questo ordine gerarchico (ponendo in luce l'eccedenza di una giustizia al di là del diritto come apertura all'alterità dell'evento); e termina con la re-iscrizione, nel concetto di giustizia stesso, di ciò che la metafisica aveva strappato da esso e posto al suo esterno (ricostituendo il legame col diritto). Possiamo quindi identificare, nelle righe derridiane analizzate precedentemente, un utilizzo del termine «giustizia» che tiene conto di questa dinamica. Da un lato una giustizia come diritto, che si basa sul principio economico del calcolo; dall'altro una giustizia esorbitante, impossibile, incalcolabile che «si confonde» con la decostruzione; infine una decostruzione, che «è la giustizia», la quale avviene nel «calcolo dell'incalcolabile», nello spazio tra i primi due sensi di giustizia. Con questa espressione paradossale, più volte incontrata, vediamo ancora l'incontro e lo scontro tra istanze contraddittorie ma che necessitano di stare insieme senza mai poterlo fare davvero. La giustizia infatti si trova ad essere espressa nel suo carattere dinamico, che permette di liberarla dalla fissazione concettuale e a mostrarne la compresenza, al suo interno, di aspetti propri del diritto e della giustizia al di là del diritto, senza ridursi a una loro unione, nemmeno sotto forma di *Aufhebung*. A differenza della dialettica, infatti, il risultato, la «sintesi», non è mai raggiunto,

bensì continua a operare indefinitivamente, non potendo mai effettivamente avvenire, in quanto «esperienza dell'impossibile»:

Non è quindi una contraddizione quella di indicare con il termine «giustizia» sia l'incalcolabile e indecostruibile che è reso possibile dal diritto, che la decostruzione che avviene tra i due. Sono in effetti tutte e due «giustizie» (tutte e tre se consideriamo che Derrida chiama il diritto «giustizia come diritto»), in quanto sono parti del processo decostruttivo che vede in questo termine uno degli «indecidibili».

Non essendo in nessuno dei casi esposti dall'autore un concetto, e quindi propriamente *non essendo*, non ci troviamo di fronte a un discorso contraddittorio o privo di significato. Anche se lo fosse, tuttavia, abbiamo visto che ciò non sarebbe un problema per la «logica» di Derrida. Una logica più volte definita da noi *aporetica e paradossale*, ma non per questo irrazionale o priva di un suo senso interno. È la stessa decostruzione ad essere piuttosto un «razionalismo incondizionale»⁶⁶⁸, che insieme non esclude la ragione ma trova nella decisione e nella responsabilità (e quindi nell'etica) un momento eterogeneo alla ragione e su cui essa poggia: «direi che 'ragionevole' è la scommessa ragionata e argomentata di questa transizione tra le due esigenze apparentemente inconciliabili della ragione tra il calcolo e l'incalcolabile»⁶⁶⁹.

Per tornare infine alla nostra questione, per cercare di capire se ci troviamo o meno dinanzi a una «definizione» di giustizia, e quindi a una «definizione» di decostruzione, possiamo dire che essa non è una definizione e insieme la è. Non la è in quanto la giustizia (così come la decostruzione) è indefinibile, sempre in eccesso rispetto al concetto; la è dal momento che è possibile identificare una con l'altra, in quanto entrambe avvengono in quel movimento e in quella pratica che rende possibile l'annullamento stesso della definizione.

⁶⁶⁸ Vo, p.203. Sulla categoria, assai presente nei testi derridiani, di incondizionale, nella particolare angolazione della giustizia, si veda J. Lèbre, *Derrida. La justice sans conditions*, Michalon, Paris 2013.

⁶⁶⁹ Ivi, p.215.

CONCLUSIONI

1. *Comparare gli incomparabili e calcolare l'incalcolabile. Un confronto.*

Percorrendo in queste pagine i pensieri dei due autori per quanto riguarda il tema della giustizia abbiamo mostrato da un lato la necessità di leggere insieme le due prospettive a causa del continuo dialogo che ha stimolato entrambe le riflessioni, dall'altro il bisogno di rimarcare la loro fondamentale differenza. Accade spesso, infatti, che affiancando i due autori, i limiti e i contrasti vengano persi di vista dietro a un richiamo generico a nozioni comuni, quali «Altro», «traccia», «differenza» «ospitalità» e «responsabilità». È sicuramente vero che l'influenza reciproca tra i due rappresenta un elemento cruciale e imprescindibile per la loro interpretazione, ma questo è tuttavia anche un limite che spesso fa dimenticare quanto termini quali «Altro» o «traccia» possano voler dire cose diverse in base a chi le dica. È questo il caso anche del termine che abbiamo preso in considerazione, ossia quello di «giustizia». Anche in questo caso, infatti, la critica derridiana esposta in particolare in *Violenza e Metafisica* ha rappresentato un momento cruciale per l'elaborazione levinasiana di *Altrimenti che essere* e per l'idea di giustizia in esso contenuta; così come, viceversa, la filosofia levinasiana in generale è un punto di riferimento imprescindibile per la proposta derridiana, in particolare nei suoi luoghi più fortemente etici. Egli lo ammette spesso in modo esplicito:

Sarei tentato, fino a un certo punto, di accostare il concetto di giustizia- che tendo a distinguere qui dal diritto- a quello di Levinas. Lo farei, proprio, in ragione di questa infinità e del rapporto eteronomico con l'altro, con il viso dell'altro che mi comanda, di cui non posso tematizzare l'infinità e di cui sono ostaggio. In *Totalité et Infini*, Levinas scrive: '[...] il rapporto con l'altro- o la giustizia', giustizia che egli definisce altrove come 'dirittura dell'accoglienza fatta al viso'.⁶⁷⁰

Queste affinità, del resto, si riscontrano anche nella forma in cui il tema è esposto e la struttura di cui si costituisce, ossia il paradosso. Innanzitutto il comune rifiuto della definizione in quanto aspetto cristallizzante del linguaggio apofantico permette di ripensare la giustizia in senso dinamico, per cui si sviluppa una tensione che non si risolve, ma che muove nel tempo gli eventi, permettendo di superare lo stallo proprio dell'aporia e della contraddizione verso una messa in pratica sempre in cerca di un miglioramento mai compiuto.

La paradossalità propria di questi due pensieri sulla giustizia e la loro affinità è testimoniata, come abbiamo più volte potuto constatare, dalla presenza di due simili espressioni. In Levinas quella di «comparare gli incomparabili», mentre Derrida parla più spesso di «calcolare l'incalcolabile». Il senso di queste, come abbiamo cercato di mettere in luce, riguarda principalmente il rapporto tra universale e particolare, declinato anche come rapporto tra legge ed evento, tra diritto e responsabilità etica. Senza far prevalere l'uno o l'altro la giustizia consisterebbe proprio nel mantenere la tensione consentendo il cambiamento e non la paralisi. Ciò avviene, per Levinas, attraverso un movimento che abbiamo chiamato di *universalizzazione dell'unicità*, che permette di estendere l'elezione del soggetto responsabile a tutti gli altri uomini costruendo proprio su questo un legame. Ciò si esprime poi nell'ambito della legge, delle istituzioni e della filosofia, attraverso un lavoro che l'autore chiama di «dire e disdire il detto», che favorisce la dinamicità e la fluidità di questi ambiti di realtà. Per Derrida invece è la stessa pratica decostruttiva a costituire questa possibilità, attraverso la demolizione e la sollecitazione del linguaggio tradizionale alla ricerca di un senso sempre duplice e dato nella contaminazione e attraverso la perenne messa in discussione delle leggi e dei sistemi

⁶⁷⁰ FL, pp.73-74.

statali. Ma soffermiamoci ancora sul senso delle due espressioni, le quali trovano nella storia della filosofia almeno un analogo illustre⁶⁷¹, che cercheremo brevemente di considerare. Troviamo una formulazione simile nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, all'interno del V libro in cui si parla della giustizia. In particolare, nella trattazione del rapporto tra equità (*ἐπιεικεία*) e giustizia (*δικαιοσύνη*), Aristotele pone in luce come esso sia caratterizzato da un'aporia: essi infatti sono la stessa cosa e insieme non la sono: «se giusto ed equo sono differenti, o il giusto non è eccellente, o l'equo non è giusto, e invece sono entrambi eccellenti sono la stessa cosa»⁶⁷². Appartenendo infatti entrambi allo stesso genere, l'equo è giusto ma non secondo la legge, bensì è una correzione del giusto legale. La legge infatti è sempre universale, mentre l'equo nasce proprio per correggere l'astrattezza e la generalità: «su certi argomenti non è possibile pronunciarsi correttamente in forma universale»⁶⁷³. È per questo che ci sono casi in cui è necessario un decreto particolare: «Di ciò che è indeterminato anche la misura è indeterminata, come il regolo di piombo tipico del modo di costruire di Lesbo, infatti tale regolo si adatta alla forma della pietra e non rimane saldo»⁶⁷⁴. L'equità proposta da Aristotele sarebbe quindi quell'elemento di correzione che permette di modulare la legge sul caso particolare che in essa non si esaurisce⁶⁷⁵. Anche in alcune pagine del primo libro della *Retorica*⁶⁷⁶ l'equità è descritta in relazione al rapporto tra universale e particolare, contrapposta alla giustizia:

Per l'appunto, si pensa che l'equo sia un atto di giustizia, ed 'equità' è giustizia che va oltre la legge scritta. Accade questo talvolta per volontà dei legislatori talvolta in maniera involontaria: in modo non volontario quando sfugge loro qualcosa, volontario quando non possono determinare i casi, ma per un verso è necessario esprimersi in generale, per un altro non lo è, ma occorre pronunciarsi per la maggior parte dei casi, e tutte quelle situazioni che non è facile definire per la loro indeterminatezza [...].⁶⁷⁷

Essendo quindi il caso particolare «indeterminato», anche la sua misura risulta esserlo, benché si continui a trattare di una forma di calcolo. Ci sembra che questa formulazione possa in parte essere affiancata a quelle da noi esaminate, sebbene i due autori non vi facciano esplicito riferimento. A differenza di esse, però, è necessario sottolineare che la flessibilità dell'equità è reputata necessaria solo in *alcuni* casi, «su certi argomenti», ossia quelli che non rientrano nella legge, mantenendo quindi, in linea di massima, la priorità dell'universale e del generale. Per Levinas e Derrida, invece, non si ha nessun privilegio dell'universale, bensì un continuo

⁶⁷¹ Come abbiamo mostrato nel primo capitolo in relazione al pensiero di Levinas, un altro potrebbe essere rintracciato nel Nietzsche del *Su verità e menzogna in senso extramurale*. Non riprenderemo questo passo, ma lo si tenga presente anche in queste considerazioni conclusive.

⁶⁷² *Eth. Nic.* 1137 b 5-6.

⁶⁷³ *Eth. Nic.* 1137 b 15-16.

⁶⁷⁴ *Eth. Nic.* 1137 b 29-31.

⁶⁷⁵ Gli interpreti concordano generalmente nel riscontrare due sensi di *ἐπιεικεία*: uno più ampio corrispondente all'idea di bontà, onestà, moderazione; e uno più ristretto all'ambito politico-giuridico proprio di equità. Tenuto presente questa distinzione, è tuttavia necessario, come dicono Salvatore Di Piazza e Francesca Piazza, cogliere ciò che accomuna questi due sensi, ossia «la capacità di adeguarsi alle circostanze o senso dell'opportunità» (S. Di Piazza, F. Piazza, *Valutare il merito. Pistis e epikeia nella Retorica di Aristotele*, in «Ricerche di Storia Antica», 2017, 9, p.387). Per un approfondimento sulla nozione di equità nel pensiero aristotelico si veda J. Bruschi, *Rule and Exemption. On the Aristotelian Theory of Equity*, in M. Frede, G. Striker, *Rationality in Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford 1996.

⁶⁷⁶ Oltre a queste opere il termine appare spesso nel *corpus* aristotelico, in particolare negli scritti etico-politici. Una definizione coerente rispetto a quelle prese da noi in esame è presente in particolare nei *Magna moralia*.

⁶⁷⁷ *Reth.*, 174a 27-34. Aristotele, *Retorica*, Bompiani, Milano 2014.

intreccio dei due piani che si costituiscono della stessa ingerenza reciproca. L'universale, quindi, non è integrato secondo necessità dal particolare, ma ne è costituito. Non ci sono casi (proprio in quanto *casi*) in cui la legge universale non necessita del particolare.

Possiamo quindi dire che le formulazioni levinasiana e derridiana sono accomunate dal loro senso dinamico e paradossale, dalla loro attitudine nei confronti dell'universale e del particolare, dalla loro comune attenzione per l'equilibrio instabile dei due. Ciò non toglie che a queste analogie si affianchino, come abbiamo più volte ripetuto, considerevoli differenze. Partiamo da quelle attestate dalle due frasi. Possiamo imparare qualcosa da queste differenti scelte terminologiche? Dobbiamo considerarle come semplici scelte stilistiche personali oppure scorgere in esse una differenza di contenuto? L'attenzione e la profondità del pensiero dei due autori ci giustifica a pensare che non si tratti di casualità o di scelte semplicemente di forma, anche perchè in queste due filosofie non ha senso contrapporre la forma al contenuto. Osserviamo bene le due espressioni partendo dai due verbi che vengono scelti. Levinas parla più spesso di «comparare», mentre Derrida di «calcolare». Il primo dei due rimanda all'idea del paragone, quindi di un confronto che non è esplicitamente connotato in senso quantitativo, ma che può essere anche di tipo qualitativo. La radice latina rimanda al termine *par*, «pari», e quindi a un'idea di uguaglianza e di proporzione: per giungere a qualsiasi tipo di confronto è necessario possedere un termine, un'unità, che permetta di trovare un elemento comune e che costituisca il ponte tra di essi.

Il secondo verbo invece è di carattere più chiaramente quantitativo, sebbene possieda dei sensi figurati che dall'idea di enumerazione rimandano a quella di previsione o di considerazione delle conseguenze. Derrida tiene strettamente legati i due aspetti, vista la sua concezione del termine «economia», in cui il calcolo si rivela nella forma della metafisica della presenza. La principale differenza tra i due verbi sembra quindi risiedere nel senso qualitativo del primo e di quello quantitativo del secondo. Passando invece ai sostantivi utilizzati, il filosofo lituano parla di «incomparabili», mentre Derrida sceglie «incalcolabile». Sono entrambi la forma negativa dei due verbi, ma il primo è posto al plurale, mentre il secondo al singolare. La comparazione avviene quindi tra singoli che nel loro essere sono incomparabili, ossia unici: si tratta delle singole alterità, che nella loro elezione si trovano a dover essere comparate per poter creare una dimensione di condivisione che evita il collasso della responsabilità. È la giustizia che tiene insieme questi due aspetti apparentemente contraddittori, attraverso un ruolo di mediazione assunto principalmente dal terzo uomo. Il calcolo invece è applicato a un concetto generale, non a due o più entità. Incalcolabile è l'evento, il quale non può essere anticipato, previsto e controllato. La giustizia, che è la decostruzione, ha proprio la funzione di aprire alla possibilità dell'evento senza per questo sottoporlo all'oggettivazione. Ci sembra che queste differenze rivelino alcune differenze di impostazione nelle due visioni della giustizia. Nel primo caso, quello levinasiano, la prospettiva rimane ancora fortemente «umana», nel senso che abbiamo imparato a conoscere nelle precedenti pagine. Ciò che è posto in primo piano è proprio l'irriducibilità del singolo, e la necessità di considerare tutti egualmente unici. Benché si mantenga anche in Derrida questa esigenza, confermata in particolare dalle trattazioni sul tema del segreto in *Donare la Morte* e ne *Il gusto del segreto*, l'elemento soggettivistico e quindi della relazione tra uomini non è il focus esclusivo e prioritario del concetto di giustizia. La decostruzione opera proprio nel tentativo di salvaguardare la contaminazione e la differenza in *ogni* forma di testo, per aprire alla pluralità del senso. È così che l'idea stessa di giustizia si estende e vede nell'evento un senso che comprende non solo l'Altro uomo, ma ogni forma di differenza che rischia di essere soffocata dal logocentrismo della modernità. Questa sostanziale differenza, che oltrepassa la questione della giustizia da noi affrontata e che può cogliersi in un confronto più esteso tra i due autori, è messa in evidenza in modo chiaro da Carmelo Meazza:

Au-delà des mimétismes dans lesquels il semble répéter Levinas, en réalité Derrida pousse l'altérité de l'autre jusqu'aux limites de l'abandon de tout ce qui signe l'altérité par le signe de l'humain. [...] Derrida semble dire par moments: l'autre sera toujours dans la fatalité d'une menace trop humaine, il ne pourra assumer la responsabilité du *pour tous*, si l'adresse à l'autre déjà décidé entre le vivant et le non-vivant, entre le règne de l'humain et du non-humain.⁶⁷⁸

Jean-Michel Salanskis, nel suo saggio riguardo al rapporto tra particolare e universale in Levinas, sottolinea che proprio il modo di considerare il singolare costituisce una differenza tra il filosofo lituano e la cosiddetta *French Thought*, in cui lo stesso Derrida viene inserito. La singolarità si troverebbe, in questi pensatori degli anni Settanta, privata della sua tendenza verso l'universale, considerato come sistema astratto dalle pretese di totalizzazione epistemica, ma sempre esposta al rischio di diventare a sua volta astratta, come «la revendication de quelque chose qui n'est pas moins formel et in fin de compte pas moins universel dans son sens de mauvais universel combattu, mais qui prétend de mettre à l'abri de la vérification logique et de l'évaluation éthique»⁶⁷⁹. Il modo per evitare questo rischio, secondo lo studioso, sarebbe quello «de comprendre chaque terme (l'événement, la matière, la singularité, la pratique, dans la perspective de l'autre homme»⁶⁸⁰. Pensiamo che, sebbene in effetti la centralità del pensiero dell'evento e della sua singolarità assoluta rappresenti un possibile esito del pensiero derridiano, i mezzi per evitarlo risiedono all'interno di esso, in particolare nel concetto di giustizia. Esso, sebbene si estenda oltre il piano dell'umano, non perde il suo significato etico e anzi, contribuisce alla sua stessa ridiscussione. Siamo quindi dell'opinione che il vero modo di evitare questo rischio sia quello di rimanere interni alla prospettiva *etica*, il che, come abbiamo appena sottolineato, si estende ormai oltre i limiti dell'umano senza per questo smettere di riguardare il suo agire.

Oltre a questi aspetti di confronto che abbiamo riscontrato a partire dalle due espressioni, abbiamo mostrato attraverso le nostre precedenti trattazioni che le differenze tra i due non si fermano qui. Una delle più significative, a nostro parere, risiede nella questione del criterio di giudizio. Se infatti in Levinas il giudizio è principalmente affidato al terzo uomo ed è guidato dall'ispirazione etica della responsabilità; in Derrida, benché sia riscontrabile un ruolo importante giocato proprio dalla responsabilità, il giudizio è senza criterio, ogni volta da inventare, come ci ha mostrato il confronto con Lyotard. Nel pensiero di Levinas, quindi, è possibile ricondurre l'azione giusta alla responsabilità infinita per l'altro uomo come principio fondamentale non-ontologico; mentre il filosofo franco algerino, sposando in ciò l'insegnamento postmoderno, rivendica la pluralità del criterio di giudizio senza ricondurlo all'unità. La stessa centralità dell'apertura all'evento esprime proprio questa esigenza di lasciar arrivare l'imprevedibile, il multiplo, l'incalcolabile. Potremmo dire che mentre in Levinas, benché non sia più l'ontologia, si ha comunque una filosofia prima (l'etica), in Derrida questo non sembra più possibile. Ciò non significa che non si dia un pensiero etico, ma che esso non è più riconducibile a un fondamento. Questa principale differenza permette di cogliere meglio una serie di elementi che ne costituiscono le conseguenze. Innanzitutto il fatto che il discorso levinasiano valorizzi e ricavi uno spazio a quelle realtà ontologiche che ai tempi di *Totalità e Infinito* aveva condannato sotto il termine di *totalità*: come abbiamo più volte ripetuto, le istituzioni, lo Stato, l'economia, la filosofia, lo stesso essere, non sono «male» in sé, bensì lo

⁶⁷⁸ C. Meazza, *Politiques de la proximité entre Levinas et Derrida*, in O. Ombrosi, R. Zagury-Orly, *Derrida-Levinas. An alliance awaiting the political*, Mimesis, Milano 2018, p.52. Rimandiamo all'intero volume per le interessanti angolazioni con cui il confronto tra i due autori è affrontato.

⁶⁷⁹ J.-M. Salanskis, *L'émotion éthique*, cit., pp.110-11.

⁶⁸⁰ Ivi, p.111.

sono nella loro pretesa di primato e fondazione. La «totalità» è quindi l'erronea relazione a queste realtà, che non possono che nascere sotto l'ispirazione dell'etica. La giustizia permette che questi fenomeni di derivazione etica assumano una dimensione temporale e spaziale senza rimanere nell'esorbitanza della responsabilità, ma insieme senza neutralizzarla. Nella proposta derridiana, invece, da un lato abbiamo una valorizzazione ancora più marcata dell'ambito che potremmo far corrispondere all'etico in Levinas, ossia quello dell'ospitalità verso l'evento, ma insieme tale apertura non fonda su di sé una dimensione che potremmo definire «politica». L'azione di disestamento e ridefinizione messa in atto dalla decostruzione permette di porre sempre in tensione e in discussione queste realtà, e quindi le ravviva e ne permette l'evoluzione temporale, ma esse non trovano nella decostruzione stessa la loro ragion d'essere. La decostruzione, ossia la giustizia, subentra in un momento successivo, a demolire una realtà nata da un diverso fondamento, per quanto illusorio o inconsistente. Sta in ciò la natura «parassitaria» della decostruzione, il suo essere priva di fondamento determinato, il suo avvenire sempre su un testo sempre in scrittura.

Crediamo che la visione della giustizia propria di Levinas sia in un certo senso meno «radicale», ma insieme più efficace alla sua applicazione, proprio per questa sua capacità di derivazione etica di un'uguaglianza sulla base dell'unicità. Nel tentativo di mantenere una radicalità, ci pare che Derrida finisca per valorizzare anche una certa purezza dell'idea di giustizia. Non a caso, quando egli prova a descrivere la sua posizione sul tema, sceglie di riferirsi alla frase sopra menzionata di Levinas, in cui la giustizia si trova intesa come relazione con altri e quindi completamente sovrapposta all'etica. Di opinione differente Paola Marrati, secondo cui, anche se

[...] Derrida fa proprio il tema della giustizia al di là del diritto, e della giustizia come disimmatura infinita del rapporto all'altro, egli non utilizza mai la categoria levinasiana di etica. Se il solo luogo che abitiamo è la storia, il pensiero della giustizia, dell'ospitalità senza riserve all'arrivante assoluto, non può rinviare che alla questione *storica e politica* della democrazia e non alla categoria di etica.⁶⁸¹

Riscontrando quindi nell'assenza del termine «etica» anche una distanza contenutistica da questa nozione, per la studiosa il pensiero di Derrida sarebbe differente da quello levinasiano nella sua urgenza politica e storica. Affermare ciò implica un'interpretazione di Levinas come un pensatore della differenza pura e di Derrida ugualmente, ma con due scopi differenti. A nostro parere invece Levinas, soprattutto dopo *Altrimenti che essere*, non può essere così considerato. Forse Derrida ha piuttosto questo esito, ma ciò lo rende in effetti ancora più distante da una prospettiva politica rispetto a Levinas. Al contrario di quanto dice la studiosa, poi, il fatto che non appaia la parola «etica», per motivazioni spesso spiegate dallo stesso autore, ci sembra che riveli infondo proprio questa vicinanza e sovrapposibilità tra etica e giustizia, cosa che non possiamo dire di Levinas, in cui i due termini vengono maggiormente specificati.

Simon Critchley riscontra la difficoltà della decostruzione di superare la prospettiva etica in direzione di quella politica e sostiene che questa difficoltà possa essere colmata solo dall'integrazione della decostruzione con il potenziale politico della filosofia levinasiana. Come abbiamo detto precedentemente, concordiamo con l'autore nel riscontrare questo maggior potenziale politico del pensiero di Levinas rispetto a quello di Derrida. Infatti, nella sua visione dell'etica come filosofia prima e soprattutto nella conseguente concezione della soggettività come responsabilità, troviamo una continuità propulsiva dell'etica verso la politica, sottoforma di quel movimento della giustizia che abbiamo definito

⁶⁸¹ P. Marrati, *Levinas e Derrida tra etica e storicità*, cit., p.78.

«universalizzazione dell'unicità». In Derrida invece, sebbene si possa sempre scorgere una domanda politica e lo sguardo sia spesso rivolto alla storicità di eventi politici, abbiamo un'accentuazione del piano aporetico, tale da rendere il terreno etico maggiormente impraticabile sul piano politico.

Nicole Anderson⁶⁸², contro Critchley, sostiene che la lettura di quest'ultimo tenda ad appiattire troppo il pensiero decostruttivo sulla filosofia levinasiana. Al contrario, ella mette in luce l'influenza di Nietzsche nell'elaborazione di un pensiero sulla giustizia, scorge in Derrida una più forte propensione alla concretezza e alla prassi politica. Anche Mark Dooley, sempre in polemica con lo studioso, si oppone a questa derivazione e valorizzazione delle tematiche levinasiane nel pensiero di Derrida. Proprio sul tema della giustizia si troverebbero le principali differenze:

According to the latter [Derrida], I do not afford justice to the other because, in so doing, I bear testimony to the trace of God in his or her face. Rather, for Derrida, justice is a matter of suspending the law long enough to respond to those who are suffering unnecessarily.⁶⁸³

Se da un lato possiamo trovarci d'accordo con Dooley nella sua lettura della giustizia derridiana come la possibilità della legge di rispondere alla singolarità, che sia umana o dell'evento, crediamo invece che la lettura di Levinas proposta dallo studioso sia alquanto riduttiva e fuorviante. Il fatto che nel volto dell'altro si trovi la traccia di Dio non implica che la giustizia sia messa in opera per una motivazione di tipo «religioso». Non c'è ragione di vedere tra i due aspetti un rapporto di causalità. Anzi, Dio si mantiene in uno stato di traccia, e quindi anche di cancellazione, proprio per evitare di svolgere questo ruolo di protagonista nell'azione etica. Si tratta semmai del contrario: soltanto una disinteressata responsabilità avvicina a Dio come traccia⁶⁸⁴. La divaricazione tra le due visioni è quindi dovuta a questa interpretazione del filosofo lituano. Se noi leggessimo la frase di Dooley «justice is a matter of suspending the law long enough to respond to those who are suffering unnecessarily», potremmo e dovremmo forse leggerci anche un'interpretazione di Levinas oltre che di Derrida. Abbiamo sostenuto come in effetti sia un atteggiamento da evitare quello di considerare la prospettiva derridiana sul tema come un semplice prolungamento o una rielaborazione di quella del filosofo lituano e abbiamo cercato di mostrare come quest'ultimo possa, a nostro parere, apparire più «politico». È tuttavia ancora necessario approfondire e rendere più chiaro questo aspetto.

Come sappiamo, Derrida non smette mai di interessarsi a questioni di carattere fortemente politico attuale sul piano filosofico, di cui le riflessioni sul diritto alla filosofia, sul diritto di ospitalità, sul diritto d'autore, rappresentano solo alcuni esempi. Anche relativamente a fatti o figure storiche determinate non mancano importanti riflessioni: si pensi a Nelson Mandela, alla guerra d'Algeria, all'11 settembre. È così che anche in ambito politico e giuridico questo pensiero è stato recentemente rivalutato⁶⁸⁵. Non è quindi nostra intenzione dichiarare la sua

⁶⁸² N. Anderson, *Derrida: Ethic Under Erasure*, cit.

⁶⁸³ M. Dooley, *The civic religion of social hope. A response to Simon Critchley*, in «Philosophy and Social Criticism», 2001, 27, 5, p.40.

⁶⁸⁴ Per questo argomento ci permettiamo di rimandare al nostro articolo: S. Dadà, *Dire e disdire Dio: la tangenza di senso e non senso nel discorso levinasiano*, in «Filosofia e Teologia», 2017, 3, pp.476-88.

⁶⁸⁵ Di particolare interesse il lavoro di Alberto Andronico, il quale mostra proprio nell'ambito del diritto le potenzialità inespresse di questa impostazione: A. Andronico, *La decostruzione come metodo. Riflessi di Derrida nella teoria del diritto*, Giuffrè, Milano 2002, Id., *Ciò che resta nel diritto. Come i giuristi (non) hanno letto Derrida*, in «Annali della Fondazione europea del disegno», 2009, V, pp.75-126. Anche Serena Minnella ripercorre l'opera derridiana mostrandone l'interesse da un punto di vista

non-politicità: tutt'al contrario, nostro scopo è stato proprio quello di analizzare questo pensiero per mostrarne l'efficacia nell'elaborazione di una teoria della giustizia. Detto ciò, però, è forse il caso anzi che cercare di inscrivere i due pensatori nell'etico o nel politico pensando così di valutarne l'efficacia della proposta piuttosto di chiedersi se la contrapposizione o la distinzione tra etico e politico sia il criterio adeguato. A differenza degli approcci di Critchley e Anderson, che considerano il limite tra etica e politica come principalmente marcato in base all'azione, non crediamo che si possa affrontare su questo piano la questione. La domanda a cui noi tentiamo di rispondere è piuttosto questa: una teoria della giustizia, per essere proficua, deve per forza essere considerata sul piano politico? Deve per forza marcarsi in modo netto di quella concretezza propria della contingenza nel suo modo di argomentare? Le nostre considerazioni sono assai vicine a quelle di Bob Plant, che criticando Dooley sostiene che,

if one's fundamental criterion for 'legitimate' theorizing is the 'ability to respond effectively' or 'pragmatically', then it seems strange to look to either Levinas or Derrida for such advice. This is not to deny that their thinking has important things to say which *might* bear upon our practical, worldly engagements, but this is rather less than Dooley is requesting.⁶⁸⁶

Ciò che pensiamo debba essere considerate sia di Levinas che di Derrida è la capacità delle loro proposte di dare avvio a un movimento, di fondare l'azione pratica, senza pensare l'idea di fondazione in senso sistematico e insieme senza costituirsi esso stesso come pensiero pragmatico che risponde alla contingenza delle questioni etico-politiche. Da queste due idee di giustizia, nella loro forma paradossale, discende una pratica della giustizia in tutte le sue forme, quelle legate alla responsabilità individuale e insieme quelle legate alle forme politico-sociali.

2. *La nuova strada per una giustizia paradossale*

Sebbene, come abbiamo detto, Levinas sia forse in questo aspetto di derivazione un più solido riferimento rispetto a Derrida, noi sosteniamo che una comunicazione tra le due proposte sia necessaria e estremamente fruttuosa per elaborare un'originale concezione della giustizia «paradossale». La proposta derridiana infatti ci sembra arricchire quella del pensatore lituano sotto vari punti di vista, primo tra tutti la considerazione del tema della giustizia oltre l'umano⁶⁸⁷. Il che non significa oltre l'etico o il politico. Come è infatti evidente nell'osservazione dell'epoca contemporanea, le questioni etiche e politiche non sono più legate unicamente all'umano ed è sempre più complesso ricondurle a un'idea di soggettività. Di

giuridico: S. Minnella, *Tra giustizia e democrazia. Il giurista davanti alla filosofia di Jacques Derrida*, Giappichelli, Torino 2017.

⁶⁸⁶ B. Plant, *Doing Justice to the Derrida-Levinas Connection: a Response to Mark Dooley*, in «Philosophy and Social Criticism», 2003, 29, 4, p.430.

⁶⁸⁷ Questo aspetto sembra essere messo in ombra dalle letture, quali quella di Critchley, che tendono a sovrapporre le due prospettive: «the undeconstructable condition of possibility for deconstruction is *justice*, which I seek to interpret in Levinasian terms as a relation to the other, a response to suffering or an attempt to limit cruelty and humiliation» S. Critchley, *Metaphysics in the Dark: a Response to Richardo Rorty and Ernesto Laclau*, in «Political Theory», 1998, 26, 6, p.803. A meno che non si voglia ripensare il senso di termini quali «umiliazione» e «sofferenza» in senso non umanistico, sembra che il presupposto di questa affermazione sia che l'alterità pensata da Derrida coincida con quella umana. Ma come abbiamo più volte mostrato nel corso del nostro lavoro, in Derrida essa coincide piuttosto con l'evento, superando l'esclusività della dimensione umana. Per un approfondimento sul senso dell'«Altro» in Derrida si veda J. H. Miller, *Derrida's Other*, in J. Branningan, R. Robbins, J. Wolfreys, *Applying: to Derrida*, Mcmillan, London 1996.

fronte a fenomeni come quello tecnologico, ma anche economico e ecologico, l'etica si trova di fronte alla sfida di interessarsi a domini che le erano stati per molti secoli estranei e di farlo rimettendo profondamente in discussione le sue basi⁶⁸⁸. Uno sguardo come quello derridiano permette di cogliere il profondo legame tra questi vari piani e soprattutto di ricondurli tutti a una comune esigenza, ossia quella della pratica decostruttiva della giustizia.

Ci sembra così di poter rintracciare complessivamente dal dialogo delle due proposte alcuni tratti che possono servirci a questo tentativo di delineare un nuovo «paradigma» di giustizia. Il primo aspetto è quello comune ad entrambi della *performatività*: mettendo da parte la pretesa di una fondazione ultima per la costituzione di un sistema ontologico, questi due autori ci mostrano, in modo differente, che proprio nella giustizia è possibile trovare una sorta di principio performativo, il quale si autofonda e si riproduce nel suo stesso agire. Ciò è da intendersi sia, in senso levinasiano, come possibilità di espansione della responsabilità a tutti, attraverso un processo di universalizzazione delle unicità, sia come invenzione continua del criterio di giudizio proposto da Derrida.

La massima dell'intellettualismo etico, che si tende ad esprimere da Socrate in poi come «Conoscere il bene vuol dire farlo» coglie qui le più profonde ambiguità e potenzialità di questa espressione: l'unico modo per fare il bene è conoscerlo, sembra dirci questa frase. Ma essa può voler dire, ed è ciò che deve qui essere valorizzato, che l'unico modo per conoscere il bene è farlo, l'unico modo per sapere cos'è la giustizia è essere giusti. Ma «farla» significa essere coinvolti in un movimento di continua azione, che non si accontenta della puntualità di un preciso momento, ma che si espande, *ispira e dissemina* attivando un processo di coinvolgimento.

Alla performatività come principio va aggiunto il carattere *etico e relazionale* che la giustizia deve assumere. Non più mossa da calcoli utilitaristici, né da considerazioni di tipo proceduralista, ma dall'esigenza di risposta all'alterità, che sia l'altro uomo o, in senso derridiano, l'evento e la differenza propria di ogni testo. Questo aspetto fondamentalmente etico permette di salvaguardare l'indipendenza della giustizia. Sebbene essa svolga in parte un ruolo di contenimento rispetto all'esorbitanza etica, nello stesso tempo permette che gli ambiti socio-politici, giuridici e normativi dipendano da essa e possano essere modificati in nome di essa. Come afferma chiaramente Levinas,

Che differenza c'è tra le istituzioni che nascono da una limitazione della violenza e quelle che nascono dalla limitazione della responsabilità? Almeno questa: nel secondo caso ci si può ribellare contro le istituzioni in nome di ciò che ha dato loro origine.⁶⁸⁹

La stessa opera di decostruzione della legge, illustrata da Derrida soprattutto in *Forza di legge*, ha esattamente lo stesso scopo, ossia di evitare la fissazione di un fenomeno che rimane di per sé storico e di rilanciare continuamente le sue potenzialità, di far emergere quegli aspetti esclusi e rimasti in ombra fino a quel momento alla ricerca di un sempre maggior avvicinamento a una formulazione giusta (che mai verrà raggiunta in senso pieno).

Collegato a questo aspetto il terzo, che chiameremo della *contaminazione*, molto caro a Derrida, ma che trova un suo valore anche nella riflessione levinasiana. Non è possibile raggiungere, come dicevamo, nessun grado di purezza: la realtà non è una liscia sfera, o un cosmo composto da pianeti che scivolano senza attrito l'uno nel suo proprio luogo. Per poter parlare di giustizia dobbiamo considerare le collisioni, i contrasti e le infiltrazioni dei vari piani di realtà in cui ci troviamo a vivere. È questo l'aspetto che permette maggiormente di

⁶⁸⁸ Su questo punto si veda A. Fabris, *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, Roma, Carocci 2018.

⁶⁸⁹ DMT, p.250.

comprendere la necessità di un principio paradossale, che non pretenda di annullare questa impurità, ma che la valorizzi nelle sue tensioni.

Si aggiunga, poi, l'attenzione al *contesto*, elemento fondamentale che spesso è stato riconosciuto come una delle maggiori lacune delle teorie della giustizia che avevamo inizialmente definito «universaliste»: non è possibile affidare la giustizia a un principio formale, che pretenda di applicarsi a tutte le singole realtà, e che non tenga conto della specificità di ognuna. Ce lo hanno mostrato entrambi i nostri autori. L'«umano» non è un genere, esso possiede degli attributi specifici. La vedova, l'orfano, lo straniero: la nostra risposta alla loro chiamata non può che dipendere dalla loro specifica vulnerabilità e richiesta di aiuto. Allo stesso modo anche sul piano preso in esame da Derrida nel suo, appunto *Firma evento contesto*, la pretesa decontestualizzazione di un termine, di una frase, e soprattutto di una firma non permette di coglierne la sua specificità e rivela l'importanza di una lettura dell'intera realtà come il testo necessario alla comprensione del singolo termine.

Un ultimo elemento da mettere in luce è quello della *temporalità*. Ripensare la giustizia significa in primo luogo ripensare il tempo, e soprattutto il presente. Ciò che entrambi i filosofi propongono è una lettura di tale dimensione riferendosi ad un passato immemorabile e a un futuro sempre *a-venire*, in modo da rinunciare a una concezione che fa derivare dalla presenza la consistenza di questi due piani. Ciò implica anche fare a meno di un'idea di origine alla quale si aspira a risalire, così come a un *eschaton* a cui tendere e sostituirla con un'idea di *traccia* che scompagina i confini e l'ordine cronologico. Soltanto attraverso una valorizzazione di questo tipo è possibile rendere giustizia anche a ciò e soprattutto a *coloro* che non ci sono più, così come a ciò che deve ancora venire e alle generazioni future.

Performatività, relazionalità etica, contaminazione, contestualità e temporalità ridefinita. Questo quadro ci permette, in sintesi, di contrastare le principali difficoltà che si riscontrano nelle due impostazioni, quella universalista e quella particolarista, senza, insieme, rinunciare alle importanti conquiste di entrambe. Da un lato è infatti una necessità quella di ricondurre il discorso della giustizia su un piano universale: in ciò sta infondo la stessa possibilità di salvaguardare l'esigenza di uguaglianza. Allo stesso tempo, però, l'importanza della singolarità e del particolare non può venir meno. Anzi, essa deve trovare il proprio riconoscimento sfuggendo alla neutralizzazione nel piano generale e astratto. Ecco quindi che un discorso che tenga insieme attraverso una paradossale dinamica questi due piani ci sembra una risposta, per quanto non ancora definitiva, ma che apre a interessanti possibilità. In particolare, essa mostra la sua efficacia se posta in dialogo con la prospettiva multiforme dell'etica della cura, fondandola e riunificando la frammentarietà di questa visione. Se infatti le maggiori critiche rivolte all'etica della cura riguardavano proprio l'inconsistenza epistemologica e la difficoltà di costituire un discorso normativo, il tentativo di porvi a principio la nostra idea di derivazione levinasiana e derridiana ci sembra che permetta di superare queste difficoltà e valorizzare invece il fondamentale ruolo che essa sta svolgendo nell'ambito delle etiche applicate. L'attenzione, la responsabilità, l'accudimento dei confronti del singolo, tutti questi elementi hanno bisogno di un'idea di giustizia come quella appena mostrata per fondare la possibilità di espandersi propulsivamente in modo universale, mantenendo lo sguardo fermo sull'unicità di ogni relazione. È così che essi possono entrare a buon diritto nel discorso politico non da personaggi secondari, bensì da protagonisti. Ridefinendo così la stessa idea di politica mettendone al centro il senso propriamente relazionale.

Bibliografia

Opere di Levinas

Levinas, E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, in «Esprit», 1934, 2, 26, pp.199-208; trad. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996;

Id, *De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier 1935; trad. it. *Dell'evasione*, Cronopio, Napoli 2008;

Id, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1978 (or. 1947); trad. it. *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 2004;

Id, *Le Temps et l'Autre*, Puf, Paris 1983 (or.1947); trad. it. *Il Tempo e l'Altro*, Il melangolo, Genova 1987;

Id, *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Paris 1994 (or.1953) *Libertà e comandamento*, Inschibboleth, Roma 2014;

Id, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967 (or. 1949), trad. it. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998;

Id. *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haye 1961; trad. it. *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990;

Id, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1963; trad. it. *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book Milano 2004;

Id, *Quatres lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1968; trad. it. *Quattro Letture Talmudiche*, Il melangolo, Genova 2008;

Id, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972; trad. it. *Umanesimo dell'altro uomo*, Il melangolo, Genova 1985;

Id, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Le Haye 1974; trad. it. *Altrimenti che essere o al dilà dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1990;

Id, *Du Sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1977; trad. it. *Dal Sacro al Santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Città Nuova, Roma 1985;

Id, *Nomes propres*, Fata Morgana, Paris 1978; trad. it. *Nomi Propri*, Castelvechi, Roma 2014;

Id, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982; *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983;

Id, *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard et Radio France, Paris 1982; trad. it. *Etica e Infinito, Dialoghi con Philippe Nemo*, Castelvechi, Roma 2012;

Id, *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Les éditions de Minuit, Paris 1982; trad. it. *L'al dilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986;

Id. *Hors Sujet*, Fata Morgana, Paris 1987; trad. it. *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 2018;

- Id, *Socialité et Argent*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 1988, 50. 3, pp.415-21;
- Id, *À l'heure des nations* Les Éditions de Minuit, Paris 1988; trad.,it. *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000;
- Id, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991; trad. it. *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 1998;
- Id, *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, Paris 1993; trad. it. *Dio, la Morte e il Tempo*, Jaca Book, Milano 1996;
- Id, *Transcendence et Intelleggibilità*, Labor et Fides, Geneve 1996;
- Id, *Dall'altro all'io*, Meltemi, Roma 2002;
- Id, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Montpellier 1995; trad. it. *Alterità et trascendenza*, Il melangolo, Genova 2006;
- Id, *Carnets de captivité et autres inédits*, Grasset/ Imec, Paris 2009; trad. it. *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2011;
- Id, *La parole et le silence et autres conférences inédites*, Grasset/ Imec, Paris 2009; trad. *Parola e il silenzio e altre conferenze inedite*, Bompiani, Milano 2012;
- Id, *Eros, Littérature et Philosophie. Inédits*, Graaset/Imec, Paris 2013; trad. it. *Eros, letteratura e filosofia*, Bompiani, Milano 2017;
- Levinas, E., Marcel, G., Ricoeur, P., *Il pensiero dell'altro*, Lavoro, Roma 2010;
- Levinas, E., Peperzak, A., *Etica come filosofia prima*, Guerini e Associati, Milano 1993;

Opere di Derrida

- Derrida, J., *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; trad. it *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1997;
- Id, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; trad. it. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002;
- Id, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967; trad. it. *La voce e il Fenomeno*, Jaca Book, Milano 1997;
- Id, *La dissémination*, Paris: Seuil 1972; trad. it. *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 2008;
- Id, *Glas*, Galilée, Paris 1974; trad. it *Glas. Campana a morto*, Bompiani, Milano 2006;
- Id, *Marges- de la philosophie*, Minuit, Paris 1972; trad. it. *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997;
- Id, *Éperons. Les styles des Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978; trad. it. *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991;
- Id, *Positions*, Minuit Paris 1972; trad. it. *Posizioni*, Ombre corte, Verona 1999;

- Id, *Mimesis des articulations*, Flammarion, Paris 1975; trad. it. *Economimesis. Politiche del bello*, Jaca Book, Milano 2005;
- Id, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris 2005 (or. 1984), trad. it., *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Il Poligrafo, Padova 1993;
- Id, *Préjuzés, devant la loi*, Aa. Vv. *La faculté de juger*, Minuit, Paris 1985; trad. it. *Prejudicati davanti alla legge*, Abramo, Catanzaro 1996;
- Id, *Parages*, Galilée, Paris 1986; trad. it. *Paraggi*, Jaca Book, Milano 2000;
- Id, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987; trad. it. *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989;
- Id, *Mémoires: pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988; trad. it. *Memorie: per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Jaca Book, Milano 2017;
- Id, *Limited Inc.* Galilée, Paris 1990; trad. it. *Limited Inc.*, Cortina, Milano 1997;
- Id, *Donner le temps. 1. La fausse Monnaie*, Galilée, Paris 1991; trad. it. *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina, Milano 1997;
- Id, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993; trad. it. *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Cortina, Milano 1994;
- Id, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994; trad. it. *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995;
- Id, *Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité"*, Galilée, Paris 1994; trad. it. *Forza di legge. Il "Fondamento mistico dell'autorità"*, Bollati Boringhieri, Torino 2003;
- Id, *Apories. Mourir- s'attendre aux "limites de la vérité"*, Galilée, Paris 1996; trad. it. *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, Bompiani, Milano 1999;
- Id, *Résistances- de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996; trad. it. *Resistenze. Sul concetto di analisi*, Orthotes, Salerno 2014;
- Id, *Psyché. Invention de l'autre. Tome 1*, Galilée, Paris 1997; trad. it. *Psyché. Invenzioni dell'altro vol.1*, Jaca Book, Milano 2008;
- Id, *Psyché. Invention de l'autre. Tome 2*, Galilée, Paris 1997; trad. it. *Psychè. Invenzioni dell'altro, 2*, Jaca Book, Milano 2009;
- Id, *Adieu, à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris 1997; trad. it. *Addio, a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1997;
- Id, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999; trad. it. *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002;
- Id, *Voyous. Deux Essays sur la raison*, Galilée, Paris 2002; trad. it. *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Cortina, Milano 2003;
- Id, *Sopra-vivere*, Feltrinelli, Milano 1982;
- Id, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990; trad. it. *Dal diritto alla filosofia*, Abramo, Catanzaro 1999;

- Id, *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1991;
- Id, *De l'hospitalité*, avec A. Dufourmantelle, Calman-Lévy, Paris 1997;
- Id, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Paris 1997; trad. it. *Cosmopoliti di tutti i paesi ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli 2005;
- Id, *Come non essere postmoderni. 'Post', 'neo' e altri ismi*, Medusa, Milano 2002;
- Id, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, Paris 2003; trad. it. *Ogni volta unica, la fine del mondo*, Jaca Book, Milano 2005;
- Id, *L'animal que donc je suis*, Gallilée, Paris 2006; trad. it. *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006;
- Id, *Marx & Sons*, Puf, Paris 2002; trad.it *Marx & sons. Politica, spettralità, decostruzione*, Mimesis, Milano 2008;
- Id, "Justices", translated by P. Kamuf, «Critical Inquiry» vol. 31, n. 3, 2005; trad. it. 'Justices', ETS, Pisa 2019;
- Id, *Heidegger. La question de l'Être et l'Histoire*, Galilée, Paris 2013; trad. it. *Heidegger. La questione dell'essere e la storia. Corso dell'ENS-ULM 1964-65*, Jaca Book, Milano 2018;
- Derrida, J., Ferraris, M., 'Il gusto del segreto', Laterza, Roma-Bari 1997;
- Derrida, J. Vattimo, G., *La religione*, Laterza, Bari 1995;
- Derrida, J., Guillaume, M., Vincent, J.P., *Marx en jeu*, Descartes & Cie 1997;
- Derrida, J. Decombes, V. Kortian, G. Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.-L., *La faculté de juger*, Les éditions de minuit, Paris 1985

Bibliografia critica

- Aaron Simmons, J., Wood, D., *Kierkegaard and Levinas. Ethics, Politics and Religion*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2008;
- Abensour, M., *L'extravagante hypothèse*, in «Rue Descartes», 1998, pp.55-84;
- Id, *19An-archy between Metapolitics and Politics*, in «Parallax», 2002, 8, 3, pp.5-18;
- Id, *L'intrigo dell'umano. Tra metapolitica e politica*. Inshibboleth, Roma 2013;
- Id, *La comunità politica, Desiderio di libertà, desiderio di utopia*, Jaca Book, Milano 2017;
- Alford, C. F., *Levinas and Political Theory*, in «Political Theory», 2004, 32, 2, pp. 146-171;
- Anderson, N., *Derrida: Ethics under Erasure*, Continuum, London and New York 2012;
- Androico, A., *La decostruzione come metodo. Riflessi di Derrida nella teoria del diritto*, Giuffrè, Milano 2002;
- Id, *La disfunzione del sistema, Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Giuffrè, Milano 2006;

- Id., *Ciò che resta nel diritto. Come i giuristi (non) hanno letto Derrida*, in «Annali della Fondazione europea del disegno», 2009, V, pp.75-126;
- Atterton, D., *In Defense of Violence. Levinas and the Problem of Justice*, 2007, web published <http://ghansel.free.fr/atterton.html> ;
- Bahilache, G., *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, Puf, Paris 1994;
- Basterra, G., *The Subject of Freedom: Kant, Levinas*, Fordham University Press, New York 2015;
- Beardsworth, R., *Derrida and the Political*, Routledge, London 1996;
- Bedorf, T., *Riflessioni su intersoggettività e terzietà. Prospettiva etica e normativa*, in Durante, M., *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà*. Il melangolo, Genova 2008;
- Bennington, G., *Interrupting Derrida*, Routledge, New York 2000;
- Bensussan, G., *Etica ed esperienza. Levinas politico*, Mimesis, Milano 2010;
- Id., *Difficile hospitalité. Entre éthique, droit et politique*, in «Cités», 68, 2016, pp.15-32;
- Bergo, B., *Nietzsche and Levinas. 'After the Death of a Certain God'* Columbia University Press, New York 2009;
- Blair, J., *Context, Event, Politics: Recovery the Political in the Work of Jacques Derrida*, in «Telos: Critical Theory of the Contemporary», 2007, pp.149-65;
- Bojanić, P., *Violenza e Messianismo*, Mimesis, Milano 2014;
- Burggraeve, R., *The Ethical Meaning of Money in Thought of Emmanuel Levinas*, in «Ethical Perspectives», 1995, 2, pp.11-16
- Calin, R., *La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être*, in «Cahiers de philosophie de l'Université de Caen», 2012, 49, pp. 125-142;
- Camera, F., *Il primato dell'alterità e le metamorfosi dell'identità in Emmanuel Levinas*, in «Teoria», 2006, 1, pp.71-91;
- Caygill, H., *Levinas' Political Judgement: the «Esprit» Articles*, in «Radical Philosophy», 200, 104, pp.6-15;
- Id., *Levinas and the political*, Routledge, London 2002;
- Casper, B., *Sul senso del nostro corpo*, in AA.VV., *Corpo*, La compagnia della stampa Massetti-Rodella Editori, Roccafranca 2010;
- Cassano, F., *La nascosta prudenza di Levinas*, in «Idee», 1994, 25, pp.165-75;
- Chalier, C., *Levinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993;
- Id., *Figures du féminin: lecture d'Emmanuel Levinas*, Des femmes- Antoniette Fouque, Paris 2006;
- Chanter, T., *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2001

- Cheah, P. Guerlac, S., *Derrida and the Time of the Political*, Durham University Press, Durham 2009;
- Chiappini, A., *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Levinas lettore del Talmud*, Giuntina, Firenze 1999;
- Chiurazzi, G., *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellers, Torino 1992;
- Id, *Lo spirito e il revenant: riflessioni e problemi nella spettrografia di Jacques Derrida*, in «Aut aut», 1995, 265-66;
- Chrétien, J.-L., *Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, in Cohen-Levinas, D. Clément, B., *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Puf, Paris 2007;
- Ciaramelli, F., *Dal soggetto alla soggezione*, in «Aut Aut», 209-210, 1985, pp.117-128;
- Id. *Comparison of the incomparables*, in «Parallax». 2002, 8, 3, pp.45-58;
- Id, *Le refus de l'immédiat. Remarques sur Levinas et la question de la justice*, «Revue internationale de philosophie», 2006, 1, pp.61-74;
- Id, *La legge prima della legge: Levinas e il problema della giustizia*, Castelvecchi, Roma 2016;
- Ciglia, F. P., *Voce di silenzio sottile. Sei studi su Levinas*, ETS, Pisa 2012;
- Id, *Fenomenologie dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Levinas*, Bulzoni, Roma 1996;
- Ciocan, C., Hansel, G., *Levinas Concordance*, Springer, Netherlands 2005;
- Cohen, R., 'Political monotheism'. *Levinas on Politics Ethics and Religion*, in *Essays in Celebration of the Founding of Organization of Phenomenological Organizations*, 2003, web published <http://www.o-p-o.net> ;
- Critchely, S., *Deconstruction and Pragmatism. Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?* in Mouffe, C., *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London 1996;
- Id, Critchley, *Metaphysic in the Dark: a Response to Richardo Rorty and Ernesto Laclau*, in «Political Theory», 1998, 26, 6, pp.803-17;
- Id, *Five Problems in Levinas's View of Politics and a Sketch of a Solution to Them*, in «Political Theory», 2004, 32, 2, pp.172-85;
- Id, *The Ethics of Deconstruction. Levinas and Derrida*, Edinburgh, Edinburgh University Press 2004;
- Id, *Responsabilità illimitata*, Meltemi, Roma 2008;
- Culler, J., *Sulla decostruzione*, Bompiani, Milano 1988;
- Dadà, S., *Dire e disdire Dio: la tangenza di senso e non senso nel discorso levinasiano*, in «Filosofia e Teologia», 2017, 3, pp.476-88;
- Ead, *Unicità e singolarità. Per un soggetto relazionale tra Emmanuel Levinas e Jean-Luc Nancy*, in AA.VV. *Relazione e Alterità*, Inschibboleth, Roma 2019;

- Delhom, P., *Apories du tiers: les deux niveaux de la justice*, in «Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg», 2002, pp.57-90;
- Del Mastro, C., *La métaphore chez Levinas*, Lessius, Bruxelles 2012;
- De Ville, J., *Rethinking the Notion of 'Higher Law': Heidegger and Derrida in the Anaximander Fragment*, in «Law Critique», 2009, 20, pp.59-78;
- Di Martino, C., *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano 2001;
- Id, *Jacques Derrida: l'impossibile e la différance*, in Dalmasso, G., *A partire da Jacques Derrida. Scrittura, Decostruzione, Ospitalità, Responsabilità*, Jaca Book, Milano 2007;
- Id, *L'evento- inanticipabile- e la struttura del vivente*, in «Rue Descartes», 2014, 3, pp.46-50;
- Dooley, M., *The civic religion of social hope. A response to Simon Critchley*, in «Philosophy and Social Criticism», 2001, 27, 5, pp.35-58;
- Durante, M., *Comunità e alterità nell'opera di Emmanuel Levinas: il terzo, la legge, la giustizia*, Thélème, Torino 2001;
- Id, *Fenomenologia della legge. La questione del Terzo nella filosofia di Emmanuel Levinas*, Thélème, Torino 2002;
- Dussel, E., *'The Politics' by Levinas. Towards a 'Critical Political Philosophy'*, in Horowitz, A., Horowitz, G., *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics*. University of Toronto Press, Canada 2006;
- Edkins, J., *Ethics and Practices of Engagement: Intellectuals as Experts*, in «International Relations», 19, 1, 2005, pp.9-64;
- Fagan, M., *Ethics and Politics after Poststructuralism: Levinas, Derrida and Nancy*, Edinburgh University Press, Croydon 2013;
- Ferraris, M., *La svolta testuale. Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli 'Yale Critics'*, Unicopli, Milano 1986;
- Id, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Bari 2003;
- Ferretti, G., *La filosofia di Levinas. Alterità e Trascendenza*, Rosengerg & Seller, Torino 1996;
- Id, *Emmanuel Levinas*, in Fabris, A., *Il pensiero ebraico nel Novecento*, Carrocci, Roma 2015;
- Id, *Emmanuel Levinas. Un profilo e quattro temi teologici*, Queriniana, Brescia 2016;
- Fistetti, F., *Cittadinanza e trascendenza del volto*, in «Idee», 1994, 25, pp.51-68;
- Franck, D., *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Puf, Paris 2008;
- Fraser, N., *The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?*, in «New German Critique», 1984, 33, pp.127-54;
- Fulco, R., *Essere insieme in un luogo. Etica, politica e diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano 2013;

- Id, *Emmanuel Levinas e Simone Weil: il divergente accordo*. in «Quaderni di Inschibboleth», 2014, 3, pp.25-48;
- Galetti, D., *Looking for a Logic in Derrida. Assessing Hurst's 'Plural Logic of the Aporia'*, in «Journal of Literary Studies», 2010, 26, 3, pp.84-109;
- Garritano, D., *Il senso del segreto. Benjamin, Bataille, Blanchot, Deleuze e Derrida sulla scia di Proust*, Mimesis, Milano 2016;
- Gasché, R., *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione*, Mimesis, Milano 2013;
- Gibbs, R., *A Jewish Context for the Social Ethics of Marx and Levinas*, in Franck, D. H., *Autonomy and Judaism. The Individual and the Community in Jewish Philosophical Thought*, State University of New York Press, New York 1992
- Gigante, M., *Il dovere di non essere se stessi. La filosofia dell' il y a nell'opera di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano 2017;
- Granel, G., *Jacques Derrida et la rature de l'origine*, in «Critique», 1967, 246, pp.887-905;
- Harvey, I. E., *Derrida and the Economy of Différance*, Indiana University Press, Bloomington 1986;
- Holland, N. J. *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, Pennsylvania University Press, USA 1997;
- Hurst, A., *Derrida vis-à-vis Lacan. Interweaving Deconstruction and Psychoanalysis*, Fordham University Press, New York 2008;
- Kajon, I., *Al di là dei diritti umani e del loro fondamento filosofico: profezia e politica in Martin Buber, André Neher e Emmanuel Levinas*, in «La Cultura» 2002, 2, pp.299-312;
- Katz, C., *From Eros to Maternity: Love, Death and 'The Feminine' in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, in Tirosh-Samuelson, H., *Women and Gender in Jewish Philosophy*, Indiana University Press, Indianapolis 2004, pp.153-175;
- Kayatekin, S, A., Amariglio, J., *Reading Marx with Levinas*, in «Rethinking Marxism», 2016, 28, 3-4, pp.479-99;
- Kearney, R., *Derrida's ethical re-turn*, in G. B. Madison, *Working through Derrida*, North Western University Press, Evanstone 1993;
- Labate, A., *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Cittadella, Assisi 2000;
- Lawlor, L., *Derrida and Husserl. The basic problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 2002;
- Lèbre, J., *Derrida. La justice sans conditions*, Michalon, Paris 2013;
- Leghissa, G., *Derrida e la questione della radicalità*, in J. Derrida, *Come non essere postmoderni. 'Post', 'neo' e altri ismi*, Medusa, Milano 2002;
- Livingston, P., *Derrida and the Formal Logic. Formalizing the Undecidable*, in «Derrida Today», 2010, 3, 2, pp.221-39;
- Llewelyn, J., *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*, Routledge, London 1995;

- Id, *Derrida on the Threshold of Sense*, Mcmillan, London 1986;
- Loughead, T., *Two slices from the same loaf? Weil and Levinas on the demand of Social Justice*, in «Ethical Perspectives», 2007, 14, 2, pp.117-138;
- Loxley, J., *Performativity*, Routledge, New York 2007;
- Liotard, J.-F., *The other's Right*, in Shute, S., Huxley, S., *On Human Rights. The Oxford Amnesty International Lectures*, Basic Books, New York 1994;
- Id, *Logique de Levinas*, Verdier, Paris 2015;
- Maclean, I., *Un dialogue de sourds? Some implications of the Austin-Searle-Derrida debate*, in «Paragraph», 1985, pp.1-26;
- Maj, B., *Spazio e storia della legge. Derrida interprete di Kafka*, in Iofrida, M., *Après coup – l'inevitabile ritardo. L'eredità di Derrida e la filosofia a venire*, Bulzoni, Roma 2006;
- Malka, S., *Emmanuel Levinas. La vita e la traccia*, Jaca Book, Milano 2003;
- Id, *Monsieur Chouchani. L'enigma di un maestro del XX secolo*, Morcelliana, Brescia 2017;
- Marrati, P., *Levinas e Derrida tra etica e storicità*, in «Teoria», 1997, XVII, pp.50-60;
- Ead, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1998;
- Marzocco, V., *Lo stato come possibilità della giustizia. Un percorso di rilettura della filosofia di Emmanuel Levinas*, Massa, Napoli 2005;
- Id, *L'ostaggio o il lupo. Un'ipotesi su soggettività e origine delle istituzioni in Emmanuel Levinas*, in Durante, M., *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà*. Il melangolo, Genova 2008;
- McDaniel, R. A., *Garden-Variety Liberals: Discovering Eden in Levinas and Locke*, in «Polity», 2001, 34, , pp.117-39;
- McKenna, W. R., Evans, J. C., *Derrida and Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1995;
- Meazza, C., *Il testimone del circolo. Note sulla filosofia di Levinas*, Franco Angeli, Milano 1996;
- Id, *Politiques de la proximité entre Levinas et Derrida*, in Ombrosi, O., Zagury-Orly, R., *Derrida-Levinas. An alliance awaiting the political*, Mimesis, Milano 2018;
- Miller, J. H., *Derrida's Other*, in Branningan, J., Robbins, R., Wolfreys, J., *Applying: to Derrida*, Mcmillan, London 1996;
- Id, *Speech Acts in Literature*, Stanford University Press, Palo Alto 2001;
- Minnella, S., *Tra giustizia e democrazia. Il giurista davanti alla filosofia di Jacques Derrida*, Giappichelli, Torino 2017;
- Moati, R., *Derrida/Searle. Deconstruction and Ordinary Language*, Columbia University Press, New York 2014;

- Moses, S., *Aldilà della guerra. Tre saggi su Levinas*, Il melangolo, Genova 2007;
- Mouffe, C., *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London 1996;
- Mura, G., *Emmanuel Levinas. Ermeneutica e separazione*, Città Nuova, Roma, 1982;
- Nancy, J.-L., Lacoue-Labarthe, P., *Les fins de l'homme a partir du travail de Jacques Derrida: colloques de Cerisy, 23 juillet-2 aout 1980*, Galilée, Paris 1981;
- Nodari, F., *Il pensiero incarnato di Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2011;
- Norris, C., *Home Thoughts from Abroad: Derrida, Austin and the Oxford Connection*, in «Philosophy and Literature» 1986, 10, 1, pp.1-25
- Odifreddi, P., *Intervista a Jacques Derrida*, [http://bit.ly/P_odifreddi];
- Penco, C., Sbisà, M., *Introduzione*, in, Austin, J. L., *Come fare le cose con le parole. Le 'William James Lectures' tenute alla Harvard University nel 1955*, Marietti, Genova 1987;
- Peperzak, A., *Autrui, société, peuple de Dieu. Quelques réflexions à partir d'Emmanuel Levinas*, in «Archivio di Filosofia», 1986, 54, pp.309-318;
- Petrosino, S., *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Guida, Napoli 1983;
- Id, *L'umanità dell'umano o dell'essenza della coscienza. Derrida Lettore di Levinas*, in Derrida, J., *Addio, a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1997;
- Id, *La scena umana. Grazie a Derrida e Levinas*, Jaca Book, Milano 2016;
- Id, *Levinas. Le due sapienze*, Feltrinelli, Milano 2016;
- Pimentel, D., *Heidegger with Derrida. Being Written*, Mcmillan, Switzerland 2019;
- Plant, *Doing Justice to the Derrida-Levinas Connection: a Response to Mark Dooley*, in «Philosophy and Social Criticism», 2003, 29, 4, pp.427-50;
- Poiré, F., *E. Levinas. Qui êtes-vous?* La Manufacture, Lyon 1987;
- Protrevi, J., *Avoiding a 'superficial lecture. Derrida's reading of 'Anaximander's fragment'*, in «Philosophy Today», 1994, 38, pp. 88-97;
- Rabinovich, S., *La trace dans le palimpseste. Lectures de Levinas*, L'Harmattan, Paris 2003;
- Ramond, C., *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, Ellipses, Paris 2001;
- Regazzoni, S., *La decostruzione del politico: undici tesi su Derrida*, Il melangolo, Genova 2006;
- Regazzoni, S., Vitale, F., *Derridiario*, Il melangolo, Genova 2012;
- Resta, C., *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini, Milano 1990;
- Ead, *L'evento dell'altro. Etica e politica di Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri 2003;
- Ead, *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Il melangolo, Genova 2008;
- Ead, *L'evento dell'altro. Etica e politica di Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003;

- Rey, J.-F., *Levinas. Le passeur de la justice*, Michalon, Paris 1997;
- Id, *La mesure de l'homme. L'idée de l'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Michalon, Paris 2001;
- Rolland, J., *Per un approccio all'idea del neutro*, in «Aut Aut», 1985, 217-18, pp.155-91;
- Id, *Pas de conseils pour le tyran. Levinas et la question politique*, «Revue de Philosophie de Louvain», 2002, 100, pp.32-64;
- Ronchi, R., *Bataille, Levinas e Blanchot. Un sapere passionale*, Spirali, Milano 1995;
- Salanskis, J.-M., *L'émotion éthique. Levinas vivant I*, Klincksieck, Paris 2011;
- Id, *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*, Klincksieck, Paris 2011;
- Schrijver, G., *The Political Ethics of Jean-Francois Lyotard and Jacques Derrida*, Peteers, Leuven 2010;
- Scillitani, L., *La problematicità dei diritti dell'uomo. Emmanuel Levinas e Karl Jaspers a confronto*, in Durante, M., *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà*. Il melangolo, Genova 2008;
- Searle, J., *Reiterando le differenze: una risposta a Derrida*, in «Aut aut», 1987, 217-18, pp.200-210;
- Sebbah, *La fraternité selon Levinas*, in «Cahiers philosophiques de Strasbourg», 2003, 14, pp.44-55;
- Sesta, L., *'Per tutti e per tutto, e io più degli altri'. Orizzonti e limiti della responsabilità in Levinas*, in Durante, M., *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà*. Il melangolo, Genova 2008;
- Simmons, W. P., *The third. Levinas' theoretical move from an-archival ethics to the realm of justice and politics*, in «Philosophy and Social Criticism», 1999, 25, pp. 83-104;
- Sokoloff, W., *Between Justice and Legality: Derrida on Decision*, in «Political Research Quarterly» 2005, pp.341-52;
- Tahmasebi, V., *Does Levinas justify or transcend liberalism? Levinas on human liberation*, in «Philosophy and Social Criticism», 2010, 36, 5, pp.523-44;
- Tatraský, T., *A reciprocal asymmetry? Levinas' ethics reconsidered*, in «Ethical Perspectives», 2008, 15, 3, pp.293-307;
- Terrone, E., *Marges de la philosophie analytique*, in «Rue Descartes», 2014, 3, 82, pp.140-44;
- Thomas, L., *Emmanuel Levinas. Ethics, Justice, and the Human beyond Being*, Routledge, New York 2004;
- Thorsteinsson, B., *La question de la justice chez Jacques Derrida*, L'Harmattan, Paris 2007;
- Id, *From différance to justice: Derrida and Heidegger's 'Anaximander's Sayng'*, in «Continental Philosophy Review», 2015, 48, pp.255-271;

Vattimo, G., *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 1980;

Vergani, M., *Jacques Derrida*, Mondadori, Milano 2000;

Id, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Il Poligrafo, Padova 2002;

Id, *Dal soggetto al nome proprio*, Mondadori, Milano 2007;

Id, *Dimensioni della fraternità a partire da Emmanuel Levinas*, in «Paradigmi», 2016, XXXIV, 1, pp. 161-178;

Id, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, Carocci, Roma 2020;

Wolff, E., *De l'ethique à la justice. Language et politique dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Springer, Netherlands 2007

Wright, T., Huges, P., Ainley, A., *The Paradox of Morality: an interview with Emmanuel Levinas*, in Bernasconi, R., Wood E., (cura), *The Provocation of Levinas*, Routledge, London 1988;

Zolletto, D., *Il doppio legame. Bateson Derrida*, Bompiani, Milano 2003;

Altra Bibliografia

Adinolfi, I., *Diritti umani. Realtà e utopia*, Città Nuova, Roma 2004;

Allmark, P., *Can there be an Ethics of Care?* in «Journal of Medical Ethics», 1995, 1, pp.19-24;

Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 2005;

Id, *Retorica*, Bompiani, Milano 2014;

Arendt, H., *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988;

Aronadio, F., *Il senso dell'interpretazione heideggeriana di Anassimandro*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 1987, 42, 4, pp.721-36;

Austin, J. L., *Come fare le cose con le parole. Le 'William James Lectures' tenute alla Harvard University nel 1955*, Marietti, Genova 1987;

Baggio, A. M., *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2017;

Barron, A., *Lyotard and the problem of Justice*, in Benjamin, A., *Judging Lyotard*, Routledge, London 1992;

Bauman, Z., *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano 2002;

Beauchamp, P., *Persona, elezione e universalità nella Bibbia*, in Melchiorre, V., *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996;

Bobbio, N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990;

- Bovati, P., *Le vie della giustizia secondo la Bibbia. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione*, EDB, Bologna 2014;
- Id, 'Quando le fondamenta sono demolite, che cosa fa il giusto?' (Sal 11,3). *La giustizia in situazione di ingiustizia* in «Ricerche storico bibliche», 2002, 14, pp.9-38;
- Buber, M., *Il cammino del giusto*, Gribaudi, Milano 1999
- Buonaiuto, L., *Lyotard e il criticismo kantiano. Una rilettura dell'analitica del sublime*, Stamen, Roma 2012;
- De la Boëtie, E., *Discorso sulla servitù volontaria*, Feltrinelli, Milano 2014;
- Bruschwig, J., *Rule and Exceprion. On the Aristotelian Theory of Equity*, in Frede, M., Striker, G., *Rationality in Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford 1996;
- Burke, E., *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, Ideazione, Roma 1998;
- Burnside, J., *God, Justice and Society*, Oxford University Press, New York 2011;
- Cassese, A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 2004;
- Id, *Il sogno dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano 2008;
- Chiurazzi, G., *Tempo e giustizia: sulla lettura heideggeriana di Anassimandro*, in «Etica & Politica», 2009, XI, 1, pp.9-24;
- Clapham, A. Marks, S., *International Human Rights Lexicon*, Oxford University, Oxford 2005;
- Connor, S., *The Cambridge Companion to Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge 2004;
- Conte, F., *Episteme e insegnamento. Sulla 'responsabilità filosofica' del sapere*, Franco Angeli, Milano 2010;
- Cover, R., *Obligations: a Jewish Jurisprudence of Social Order*, in «Journal of Law and Religion», 1987, 5, 1, pp.65-74;
- De Beauvoir, S., *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2008;
- De Benedetti, P., *Giustizia, solidarietà, globalità*, in «Annali di Studi Religiosi», 2004, 5, pp.29-40;
- Di Cesare, D., *La giustizia deve essere di questo mondo*, Campo dei Fiori, Roma 2012;
- Di Piazza, S., Piazza, F., *Valutare il merito. Pistis e epeikeia nella Retorica di Aristotele*, in «Ricerche di Storia Antica», 2017, pp.387-400;
- Esposito, R., *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999;
- Id, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007;
- Id, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2015;
- Id, *Inter-view (with Timothy Campbell)*, trad. ing. di A. Paparcone, «Diacritics», 36, 2006, pp.49-57;

- Id, *A proposito di Derrida: biopolitica e immunità*, in «Journal for Politics, Gender and Culture», 2011, 8, pp.8-12;
- Fabris, A., *I paradossi dell'amore fra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2001;
- Id, *I paradossi del senso*, Morcelliana, Brescia 2002;
- Id, *Il pensiero ebraico nel Novecento*, Carrocci, Roma 2015;
- Id, *L'universalità dei diritti umani tra ebraismo e cristianesimo*, in Di Marco, M., Ferrari, S., *Ebraismo e Cristianesimo nell'età dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2018;
- Id, *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, Roma, Carocci 2018;
- Figal, G., *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, Il melangolo, Genova 2007;
- Fishbane, M., *Sacred Attunement. A Jewish Theology*, University of Chicago Press, Chicago and London 2008;
- Flores, M., *Storia dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2008;
- Foucault, M., *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 2011;
- Freud, S., *L'interpretazione dei sogni. Versione integrale*, Bollati Boringhieri, Torino 2011;
- Funghi, P., *Curare e prendersi cura. Temi di bioetica e biodiritto*, Franco Angeli, Milano 2009;
- Gardella Tedeschi, B., *Ebraismo e diritti umani: una prospettiva dal diritto positivo*, in Di Marco, M. Ferrari, S., *Ebraismo e Cristianesimo nell'età dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2018;
- Gilligan, C., *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987;
- Giliberti, G., *Introduzione storica ai diritti umani*, Giappichelli, Torino 2012;
- Giuliani, M., *L'incommensurabile misura della giustizia*, in Vinci, D., Zucal, S., *La parola giusta: linguaggio e comunicazione tra etica ed ermeneutica*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2008;
- Id, *La giustizia seguirai. Etica e halakà nel pensiero rabbinico*, Giuntina, Firenze 2016;
- Guglielmini, G., *Paul de Man e le aporie della lettura*, in Id., *La parola del testo. Letteratura come storia*, Il Mulino, Bologna 1998, pp.121-51;
- Guibal, F., *Figures de la pensée contemporaine. Eric Weil et Emmanuel Levinas en contrastes*, Hermann, Paris 2015;
- Habermas, J., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza Roma-Bari 1991;
- Id., *Il pensiero postmetafisico*, Laterza Roma-Bari 1991;
- Hart, H., *Il concetto di obbligo*, in «Rivista di Filosofia», 1966, 57, 2, pp.125-40;
- Hassan, I., *Culture, Indeterminacy and Immanence: Margins of the (Postmodern) Age*, in «Humanities in Society» 1978, 25, 1, pp.127-37;

- Id, *From Postmodernism to Postmodernity: the Local/Global Context*, in «Philosophy and Literature», 2001, 25, 1, pp.1-13;
- Hegel, G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1979;
- Heidegger, M., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1999;
- Id, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999;
- Id, *Che cos'è la metafisica?* Adelphi, Milano 2001;
- Id, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005;
- Id, *Dell'essenza della libertà umana*, Bompiani, Milano 2016;
- Heidegger, M. Fink, E., *Eraclito*, Laterza, Roma-Bari 2019;
- Hopkins, G., M., *La freschezza più cara. Poesie scelte*, BUR, Milano 2008; Held, V., *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*, Oxford University Press, New York 2006;
- Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritte Teil: 1929-35*, Nijhoff, Leiden 1973;
- Id, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Mondadori, Milano 2008;
- Id, *Le conferenze di Parigi – Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2020;
- Jankelevich, V., *Perdonare?* Giuntina, Firenze 2004; e J. Derrida, *Perdonare*, Cortina, Milano 2004;
- Jenni, E. Westerman, C., *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Moferrato 1982;
- Jonas, H., *Organismo e libertà*, Einaudi, Torino 1999;
- Kajon, I., *Il pensiero ebraico del Novecento. Un'introduzione*, Donzelli, Roma 2002;
- Kierkegaard, S., *Timore e Tremore, (Lirica dialettica di Joannes de Silentio)*, Edizioni di Comunità, Milano 1952;
- Kittel, G., Friederich, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Devon 1985;
- Konvitz, M. R., *Judaism and Human Rights*, Transaction Publisher, New Brunswick 2001;
- Laugier, S., *L'etica di Amy. La cura come cambio di paradigma in etica*, in «Iride», 2011, 2, pp.331-344;
- Ead, *The Vulnerability of Reality: Austin, Normativity and Excuses*, in Tsohatzidis, S. L., *Interpreting J. L. Austin. Critical Essays*, Cambridge University Press, UK 2018, pp. 119-142;
- La Torre, M. A., *L'etica nella terza Critica. Il 'giudizio' antiano e le recenti interpretazioni francesi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996;
- Latouche, S., *Giustizia senza limiti. La sfida dell'etica a un'economia mondializzata*, Bollati Boringhieri, Torino 2003;

- Lee Masters, E., *Antologia di Spoon River*, Einaudi, Torino 1993;
- Levi Della Torre, S., *Zone di turbolenza. Intrecci, somiglianze, conflitti*, Feltrinelli, Milano 2003;
- Liotard, J.-F., *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985;
- Id, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1986;
- Id, *Heidegger e 'gli ebrei'*, Feltrinelli, Milano 1989;
- Id, *Istruzioni Pagane*, Mimesis, Milano 2012;
- Id, *Leçons sur l'Analytique du sublime. Kant, Critique de la faculté de juger*, §23-29, Kincklisieck, Paris 2015;
- Id, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2017;
- Liotard, J.-F., Thébaud, J., *Au juste*, Bourgois, Paris 2006;
- Mancini, I., *L'ethos dell'occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Marietti, Genova 1990;
- Maoz, A., *Can Judaism serve a Source of Human Rights*, in «Tel Aviv University Faculty Papers», 2005, 7, pp.677-721;
- Marion, J.-L., *L'idolo e la distanza*, Milano, Jaca Book 1979;
- Martino, M., *La prospettiva della fraternità nel pensiero di John Rawls*, in «La Nuova Umanità», 2010, 4-5, 190-191, pp. 549-566;
- Marx, C., *La questione ebraica*, Bompiani, Milano 2007;
- Milani, L., *Lettera a una professoressa*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 2007;
- Montale, E., *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1984;
- Mounier, E., *Il personalismo*, AVE, Roma 2004;
- Nancy, J.-L., *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 2001;
- Neher, A., *Vision du temps et de l'histoire dans la culture juive*, in AA. VV., *Les cultures et le temps*, UNESCO, Paris 1975;
- Nietzsche, F., *Su verità e menzogna in senso extramorale*, Adelphi, Milano 2015;
- Noddings, N., *Caring. A Relational Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkley and Los Angeles 2013;
- Nygren, A., *Eros e Agape. La nozione di amore cristiano e le sue trasformazioni*. EDB, Bologna 1990;
- Oestreich, G., *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Laterza, Roma-Bari 2001;
- Palazzani, L., *Giustizia e cura. Tra teoria e prassi*, Studium, Roma 2017;
- Prosperi, A., *Giustizia bendata*, Einaudi, Torino 2008;
- Raffael, S., *Habermas, Lyotard and the Concept of Justice*, McMillan, London 1992;

- Rawls, J., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008;
- Resta, E., *Il diritto fraterno*, Laterza, Bari 2005;
- Ricoeur, P., *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 1990;
- Id., *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1981;
- Rorty, R., *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia, solidarietà*, Laterza, Roma-Bari 1989;
- Id., *La filosofia come genere di scrittura. Saggio su Derrida*, in *Scritti filosofici, vol. II*, Laterza, Roma-Bari 1993;
- Rosenzweig, F., *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005;
- J.-P., Sartre, *La libertà cartésienne. Dialogo sul libero arbitrio*, Marinotti 2007;
- Id., *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 2016
- Searle, J., *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2009;
- Sim, S., *The Routledge Companion Postmodernism*, Routledge, London and New York 2001;
- Spivak, G. S., *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Harvard and London 1999;
- Toaff, E., *La Torah universale dei Bené Noah*, in «La Rassegna Mensile di Israel» 1993, 59, 1/2, pp. 137-140;
- Tronto, T., *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia 2006;
- Vigna, C., *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2015;
- Vignati, R., *Lo sguardo sulla persona. Psicologia delle relazioni umane*, Libreriauniversitaria.it Edizioni, Padova 2016, p.128;
- Viola, F., *Diritti dell'uomo, diritto naturale e etica contemporanea*, Giappichelli, Torino 1989;
- Id., *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2000;
- Vissio, G., *Terapie dell'umano. Filosofia, etica e cultura della cura*, ETS, Pisa 2018;
- Weil, E., *Hegel*, Cappelli, Bologna 1984;
- Weil, S., Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990;
- Ead., *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012;
- Wermuth, *Human Rights in Jewish Law: Contemporary Juristic and Rabbinic Conceptions*, in «U. Pa. J. Int'l. L.» 2011, 32, pp.1101-1132;
- Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris 1990;