

# FONDAMENTI PER UN AGIRE RESPONSABILE

*Riflessioni a partire  
dalla filosofia classica tedesca*

a cura di  
**Giulia Battistoni**

**FrancoAngeli**  
OPEN  ACCESS

Il volume è stato pubblicato con il contributo della Scuola di Dottorato in Scienze Umanistiche – Università degli Studi di Verona.



UNIVERSITÀ  
di **VERONA**

Scuola di dottorato  
in **SCIENZE UMANISTICHE**

Copyright © 2020 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Publicato con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate*  
4.0 Internazionale (CC-BY-NC-ND 4.0)

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito*

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Copyright © 2020 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy. ISBN 9788835102557

# Indice

Introduzione <i>Giulia Battistoni</i>	pag.	7
1. Rispondere a se stessi per rispondere di se stessi. Appunti sul <i>Critone</i> <i>Stefano Fuselli</i>	»	15
2. Essere e attribuzione di libertà in Fichte <i>Andreas Schmidt</i>	»	35
3. Libertà e meccanismo in Leibniz, Kant e Hegel <i>Antonio Moretto</i>	»	45
4. L'inizio della libertà del soggetto e l'organismo: riflessioni a partire dalle filosofie della natura di Hans Jonas e di Hegel <i>Giorgio Erle</i>	»	65
5. La dottrina hegeliana del giudizio come fondamento logico dell'imputabilità <i>Klaus Vieweg</i>	»	89
6. <i>Wissen und Wollen</i> : il fondamento dell'imputazione della responsabilità in G.W.F. Hegel <i>Giulia Battistoni</i>	»	101
7. Fondamenti per un agire responsabile: la dialettica tra convinzione e riconoscimento nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel <i>Francesca Menegoni</i>	»	123

8. Hegel e Lévinas: la responsabilità per l'altro <i>Ferdinando Luigi Marcolungo</i>	pag.	139
9. Indagine filosofica e responsabilità epistemica: Hegel <i>Paolo Giuspoli</i>	»	155
Gli Autori	»	167

## 8. Hegel e Lévinas: la responsabilità per l'altro

Ferdinando Luigi Marcolungo

### Premessa

La critica a Hegel viene magistralmente formulata da Emmanuel Lévinas all'inizio di *Totalità e Infinito*, in nome di una responsabilità per l'altro che supera il giudizio impersonale della storia. Risulta centrale in questa contrapposizione il richiamo alla *Stella della redenzione* di Rosenzweig, testo «troppo spesso presente in questo libro per poter essere citato».<sup>1</sup> La presa di distanza dall'idea di totalità e dalla concezione hegeliana della storia suona come la rivendicazione di un *Neues Denken* in grado di riscoprire il primato dell'imperativo etico sulla scorta della tradizione biblica. L'avvio stesso della Prefazione appare in tal senso come una sorta di manifesto programmatico: «Tutti ammetteranno facilmente che la cosa più importante è sapere se non si è vittime della morale. La lucidità – apertura dello spirito sul vero – non consiste forse nell'intravedere la possibilità permanente della guerra? Lo stato di guerra sospende la morale; esso priva le istituzioni e le obbligazioni eterne della loro eternità e, quindi, annulla, nel provvisorio, gli imperativi incondizionali. Esso proietta fin dall'inizio la sua ombra sugli atti degli uomini. La guerra non è solo una delle prove – la più grande, tra l'altro – di cui vive la morale. Ancor di più, la rende irrilevante. L'arte di prevedere e di vincere con tutti i mezzi la guerra – la politica – si impone, quindi, come l'esercizio stesso della ragione. La politica si oppone alla morale, come la filosofia all'ingenuità».<sup>2</sup>

Il confronto di Lévinas con Hegel sembrerebbe giocarsi tutto sul piano di una netta contrapposizione, così come del resto avviene per quanto riguarda Heidegger, nei cui confronti non si può mai dimenticare la recisa

<sup>1</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* [1961], trad. it. di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1980, p. 26.

<sup>2</sup> Ivi, p. 19.

presa di distanza, più volte ribadita, all'interno di *Totalità e Infinito*, di cui vale la pena riprendere uno dei passi più significativi: «L'ontologia heideggeriana che subordina il rapporto con Altri alla relazione con l'essere in generale – anche se si oppone alla passione tecnica, venuta dall'oblio dell'essere nascosto dall'ente – resta all'interno della obbedienza dell'anonimo e porta, fatalmente, a un'altra potenza, al dominio imperialista, alla tirannia. Tirannia che non è l'estensione pura e semplice della tecnica a degli uomini reificati. Essa risale a degli “stati d'animo” pagani, al radicamento nel suolo, all'adorazione che degli uomini ridotti in schiavitù potevano consacrare ai loro padroni».<sup>3</sup>

Come il lettore avrà potuto avvertire da queste ultime espressioni, la presenza di Hegel, nel richiamo alla dialettica servo-padrone e al processo di alienazione, traspare tuttavia in modo sotterraneo tra le righe del testo levinassiano, che sembra riprendere alcune figure tipiche della *Fenomenologia dello spirito*, sia pure all'interno del rifiuto tutto ebraico di ogni nuova forma di paganesimo. Al pari di quanto è stato più volte rilevato per il confronto con Heidegger, si potrebbe dire anche nei riguardi di Hegel che, al di là della contrapposizione netta per quanto riguarda le tesi fondamentali, si ritrovi pur sempre in Lévinas una trama di rimandi incrociati in grado di suggerire un confronto ben più articolato e complesso.

Qualcosa di simile, del resto, va rilevato anche per il confronto tra Lévinas e Husserl, spesso accusato di ricadere in una sorta d'idealismo destinato a riassorbire l'Altro nel Medesimo.<sup>4</sup> Al di là di tale decisa presa di distanza rimane tuttavia costante il debito nei confronti della fenomenologia per quanto riguarda l'impostazione stessa del suo pensiero. Subito dopo aver ricordato Rosenzweig, Lévinas sottolinea infatti in modo programmatico: «Ma la presentazione e lo sviluppo delle nozioni utilizzate devono tutto al metodo fenomenologico. L'analisi intenzionale è la ricerca del concreto. La nozione, sottoposta all'attenzione diretta del pensiero che la definisce, si rivela però situata, all'insaputa di questo pensiero ingenuo, in orizzonti non sospettati da questo pensiero; questi orizzonti le donano un senso – ecco l'insegnamento di Husserl».<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Ivi, pp. 44-45.

<sup>4</sup> Ivi, p. 42: «La mediazione fenomenologica si serve di un'altra via nella quale l'“imperialismo ontologico” è ancora più evidente. [...] L'ente si comprende nella misura in cui il pensiero lo trascende, per misurarlo all'orizzonte nel quale si profila. Tutta la fenomenologia, a partire da Husserl, è la promozione dell'idea dell'orizzonte che, per essa, svolge un ruolo equivalente a quello del *concetto* nell'idealismo classico; l'ente sorge su uno sfondo che lo supera come l'individuo a partire dal concetto».

<sup>5</sup> Ivi, p. 26.

Non va dimenticata del resto la tipicità della ricezione di Hegel, così come di Husserl e di Heidegger, all'interno del dibattito francese tra le due guerre. Non a caso quel riferimento al "concreto", come tratto specifico della fenomenologia, costituisce un preciso rimando alle posizioni di un autore tra i più significativi di quel periodo come Jean Wahl, al cui *Collège philosophique* il Nostro offrirà significativi contributi negli anni dell'immediato dopoguerra, decisivi per la maturazione della sua personale prospettiva di pensiero.<sup>6</sup>

Vorrei qui tracciare, sia pur brevemente, un possibile confronto tra Lévinas e il pensiero di Hegel attraverso tre momenti, che ne possono meglio illustrare la complessità e l'importanza attorno al tema della responsabilità per l'altro. Riprenderò dapprima alcuni spunti dagli scritti inediti, di recente pubblicati, a partire dai *Quaderni di prigionia*, con l'obiettivo di chiarire la presenza hegeliana negli anni che precedono *Totalità e Infinito*. In un secondo momento l'attenzione sarà rivolta alle affermazioni più conosciute di quest'opera, fino a giungere, da ultimo, al testo *Dio, la morte e il tempo*, che ripropone uno degli ultimi cicli di lezione tenuti da Lévinas alla Sorbona tra il '75 e il '76, per sottolineare ancora una volta, se ce ne fosse bisogno, la presenza sotterranea di Hegel e in particolare della *Fenomenologia dello spirito* attorno al tema della responsabilità per l'altro.

## 1. Una nuova "fenomenologia dello spirito"?

Come Rudolphe Calin e Catherine Chalier ricordano nella loro Introduzione ai *Quaderni di prigionia*, il periodo trascorso da Lévinas dal novembre del 1940 al maggio del 1945 nei campi di lavoro nazisti, al di là della fatica fisica che segnava gran parte delle giornate, consentiva tuttavia ai prigionieri soprattutto la sera alcuni momenti di tranquillità nei quali potevano usufruire dei testi messi a disposizione dalla biblioteca dello *stalag*. Oltre ai classici della letteratura, tra cui la *Divina commedia*, l'*Orlando furioso* e i grandi romanzieri russi, da Dostoevskij a Tolstoj, è la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel a rappresentare il testo di riferimento filosofico

<sup>6</sup> Cfr. E. Lévinas, *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège philosophique* [2009] [*Opere*, 2], a cura di R. Calin e C. Chalier, Milano, Bompiani, 2012. Per la ricezione francese di Hegel, cfr. A. Bonchino, *Sulle letture francesi di Hegel*, «Intersezioni» XXIII (2003), 1, pp. 103-129; J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929; Id., *Vers le concret: études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 1932.

nelle letture di Lévinas durante tutti quegli anni.<sup>7</sup> Di qui deriva la centralità del tema della coscienza e delle sue vicissitudini, attraverso le figure della coscienza infelice e della dialettica servo-padrone, che costituisce il retroterra da cui emerge progressivamente una nuova prospettiva di pensiero, la quale, pur nella sua originalità, conserva tuttavia alcune delle movenze essenziali del testo hegeliano anche quando ne prende le distanze.

Nel suo recente volume sul pensiero di Lévinas Jean-François Courtine si ripropone di individuare, all'interno del progetto levinassiano di una "nuova ontologia fondamentale", la presenza di una "trama logica" e di una sorta di «nuova fenomenologia dello spirito»<sup>8</sup> in grado di chiarire meglio la responsabilità dell'io di fronte all'altro: in tal senso l'io si sottrae all'essere anonimo, attraverso «una dialettica abbastanza singolare, centrata sull'elaborazione di una serie di concetti o, più prudentemente, di determinazioni della materialità che, a ogni livello, si liberano e si strappano da un fondo: quello dell'*il y a*, come fondo abissale appunto, quello dell'elementare, dell'elementare senza sostanza».<sup>9</sup> Di qui, come osserva Courtine, una sorta di «progetto anti-hegeliano di un'altra fenomenologia dello spirito, di un'altra genealogia della coscienza e dell'identità egoica o egologica; l'identificazione di un io che precisamente si pone, si regge, come "sostanza soggetto", un io che deve innanzitutto (e la

<sup>7</sup> Cfr. E. Lévinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti* [2009], a cura di R. Calin e C. Chalier, pref. generale di J.-L. Marion, ed. it. a cura di S. Facioni, Milano, Bompiani, 2011; R. Calin e C. Chalier, *Introduzione*, ivi, pp. 19-45, p. 30: «I campi di prigionia potevano avere ricche biblioteche in cui i prigionieri avevano la possibilità di occupare il loro scarso tempo libero. Anche se, al pari degli altri prigionieri, era costretto a lavori tra i più gravosi, Levinas trovava le risorse per occuparsi dei propri – vale a dire per proseguire la sua opera multiforme. [...] È qui che legge abbondantemente e che – come scrive alla moglie Raïssa – legge per la prima volta *La Divina Commedia* di Dante, o ancora l'*Orlando furioso* di Ariosto, di cui i *Quaderni di prigionia* parlano con estrema precisione in più luoghi. Se la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel costituisce la sua principale lettura filosofica, la lettura di opere letterarie è invece estremamente varia».

<sup>8</sup> J.-F. Courtine, *La trama logica dell'essere* [2012], trad. it. di G. Pintus, Roma, In-schibboleth, 2013, pp. 9-11: «Sulla soglia delle "Conclusioni" di *Totalità e Infinito*, Emmanuel Lévinas cominciava col ricordare che l'opera [...] se aveva preso in considerazione la relazione (la "relazione sociale"), era al di fuori delle categorie fondamentali della "logica formale" affinché si potesse far emergere, in una accezione radicalmente nuova, "la trama logica dell'essere". [...] Questa rimessa in questione dell'ontologia o, meglio, della differenza ontico-ontologica impegna in qualcosa come una contro-ontologia, come una nuova "ontologia fondamentale". Su quale "ente esemplare" leggere "il senso dell'essere"? Come definire la relazione dell'esistente con l'essere, l'ente (nella comprensione levinassiana enfatica), gli enti, il mondo, Dio...? [...] I primi capitoli del presente volume si sforzano, in vario modo, di prendere sul serio questa ipotesi di un'altra ontologia, [...] dell'idea di un'altra "fenomenologia materiale", o ancora dell'abbozzo del motivo della traccia e della diacronia».

<sup>9</sup> Ivi, pp. 47-48.



priorità è qui essenziale) essere determinato come “corpo”». <sup>10</sup> Questo primo momento, che segna l’emergere della coscienza, si approfondisce in quella che Lévinas indica come la sfera dell’economia, ossia della dimora all’interno della quale l’io gode della propria autonomia, senza tuttavia rinchiudersi in se stesso; un’autonomia che viene “consacrata” dall’appello che Altri mi rivolge; un processo che «potrebbe rinviare, nella *fenomenologia* hegeliana, al passaggio dalla “percezione” alla “forza” e al “gioco di forze”: l’Io non vi è più solamente determinato, come nel capitolo dedicato alla “Certezza sensibile”, a titolo di *ora*, di *qui*, o del *questo in generale*, ma accede all’interiorità (l’“interno” dice Hegel), vale a dire che si esteriorizza (sempre Hegel) nel gioco delle forze e perviene alla “cosa”». <sup>11</sup>

Nei *Quaderni* possiamo ritrovare alcuni precisi rimandi che indicano con chiarezza la vicinanza e insieme il distacco dal testo hegeliano. In una nota, senz’altro successiva al ’42, ossia nel secondo periodo di prigionia, trascorso in un campo in Germania, troviamo preannunciate alcune riflessioni che troveranno compiuta espressione nel volume *Dall’esistenza all’esistente*, che uscirà, poco dopo la conclusione del secondo conflitto mondiale, nel 1947. La temporalità non si esaurisce nella successione dei momenti, né nella durata di ascendenza bergsoniana, ma piuttosto implica un ritrarsi dell’io in se stesso, indispensabile perché sia possibile il riguadagnarsi di una coscienza altrimenti irrimediabilmente dispersa sul piano dell’oggettivo: «Il tempo – sottolinea Lévinas – proviene inizialmente dalla nozione “avere tempo” [...] ed è qui la condizione della riflessione per l’intelligenza stessa. La possibilità di cogliersi e di tornare padroni di se stessi». <sup>12</sup>

Si tratta di un movimento dialettico che non giunge come in Hegel a una sintesi di ordine superiore, quanto piuttosto al riconoscimento del proprio limite, superando la voracità di un io che ridurrebbe ciò che lo circonda alla soddisfazione dei propri bisogni. Tale riconoscimento, che contraddistingue la “posizione” ossia l’emergere del soggetto, evita che il soggetto stesso venga riassorbito nella totalità del “c’è”, ossia nell’essere anonimo e impersonale: «Nella posizione il soggetto essendosi affermato è posseduto da sé mentre si possiede. [...] È nella misura in cui non è tutto l’essere, in cui non è il solo evento dell’essere che [...] il suo possesso è limitato. Che è limitato in quanto possedente e in quanto posseduto. Se il soggetto è una ricerca di dominio senza rovesciamento dialettico nei confronti del c’è – occorre an-

<sup>10</sup> Ivi, p. 48.

<sup>11</sup> Ivi, p. 49.

<sup>12</sup> E. Lévinas, *Quaderni di prigionia*, cit., p. 82 (Quaderno 2, p. 24, dopo del 1942, in Germania).

zitutto che il dominio sia limitato. L'io padrone di sé – non si assorbe nel sé. L'io è padrone di un sé che essendo sé non è sé». <sup>13</sup>

Al di là della difficoltà di interpretare in modo compiuto le concise annotazioni dei *Quaderni*, appare chiaro il tentativo di riprendere le espressioni della fenomenologia hegeliana all'interno di una prospettiva che rivendica l'insopprimibilità di un soggetto che rimane indisponibile rispetto a ogni tentativo di sintesi di ordine superiore. La stessa dialettica servo-padrone viene letta non più come una dipendenza legata al reciproco riconoscimento, quanto piuttosto come un rapporto che presuppone invece una dimensione di libertà, ossia l'indisponibilità del soggetto rispetto a ogni tentativo di dominio o di sopruso da parte dell'altro, come viene con efficacia chiarito in una delle riflessioni di questi anni: «Padrone e schiavo – relazione che non è priva di libertà – perché la presuppone – schiavo è un essere libero asservito». <sup>14</sup> Una riflessione che assume nel contesto della prigionia un chiaro sapore programmatico, nella rivendicazione di una libertà che non può essere soppressa nemmeno dalle situazioni più difficili.

Di lì a qualche anno, tra il '49 e il '50, troviamo analoghi concetti in alcune conferenze inedite tenute al *Collège philosophique* di Jean Wahl, ora pubblicate nel secondo volume delle *Opere*. In *Poteri e origine* del '49 viene denunciato il rischio di una libertà che, sottraendosi ad ogni responsabilità, diventa dominio nei confronti delle cose, condannandosi così alla solitudine. Già qui Lévinas denuncia il primato di una ragione di stampo hegeliano in grado di riappropriarsi dell'oggetto in una sorta di processo dialettico: «La luce è l'elemento stesso della ragione. Attraverso di essa io sono al di fuori di quanto mi succede e sono il padrone di quanto mi succede; ho un potere su quanto è rischiarato. Quanto è rischiarato è come se emanasse da me. Lo comprendo; nella luce tutto è interiore a me». <sup>15</sup> La logica di tale dialettica obbedisce in modo preciso alle tappe che scandiscono la fenomenologia hegeliana, ma l'esito ne rivela al contempo l'insufficienza, perché il soggetto non appare più in grado di uscire dalla propria immanenza: «Nel nuovo che sgorga da lui, il soggetto si riconosce. Vi si ritrova, lo domina. La sua libertà scrive la sua storia che è una e di cui egli è il padrone. L'uomo assetato di potenza, che aspira alla sua divinizzazione e, di conse-

<sup>13</sup> Ivi, p. 132 (Quaderno 4, p. 47: Teoria del bisogno. Sintesi e ricordo con la teoria del c'è).

<sup>14</sup> Ivi, p. 201 (Quaderno 7). Più avanti, in un frammento della Raccolta C, scritto sul verso di un biglietto d'invito del 1954, Lévinas annota, con una distinzione del tutto analoga, la differenza tra il folle e il malato, che conserva pur sempre una propria autonomia e consapevolezza, a differenza del primo: «Il malato va dal medico, dispone di un terreno solido nella sua alienazione. Il folle è condotto dal medico da qualcun altro – coincide con la sua alienazione». *Ibidem*, p. 201.

<sup>15</sup> E. Lévinas, *Parola e silenzio*, cit., *Poteri e Origine* [1 e 3 febbraio 1949], p. 122.

guenza, votato alla solitudine, appare al termine di questa trascendenza che è una negazione illusoria di sé. Ma, soggetto del potere, la persona si rinchioda immediatamente nel suo potere ed è triste nella sua solitudine».<sup>16</sup>

L'anno successivo, nel '50, nella conferenza su *Gli insegnamenti*, Lévinas sottolinea la centralità di un io che non si lascia ricomprendere dall'universalità dello Stato, ma rivendica lo spazio della propria autonomia: «Quanto c'è di centrale nella mia soggettività non si trova incluso e mantenuto nella pretesa universalità della società organizzata. L'universalità a cui si innalza lo Stato – riprendo contro Hegel la critica di Kierkegaard – non è un'universalità concreta proprio perché non include – non soddisfa – il privato».<sup>17</sup> Nello stesso tempo, tuttavia, preannuncia il legame con una dimensione di responsabilità in grado di sottrarre il soggetto a ogni sorta di chiusura egoistica in se stesso: «Formulando questa critica con Kierkegaard 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 nello scandalo del suo grido individuale, della sua protesta contro l'ordine. Proprio nell'ordine dell'insegnamento, vorrei trovare un'universalità che possa includere e pacificare la soggettività. In altre parole, vorrei contro il diritto politico dello Stato promuovere la giustizia che riconosce la persona unica».<sup>18</sup>

Ancora una volta, come si sottolinea in una nota degli anni immediatamente successivi, occorre superare l'universalità della ragione hegeliana per riscoprire la vera portata della parola come apertura a un Altro che non è riducibile al mio dominio o al mio possesso: «L'evento del linguaggio. Hegel: parlare, è mettersi d'accordo con l'altro sul terreno dell'universale. L'individualità è superata nel pensiero universale che si rivolge non importa a chi perché è universale. L'interlocutore e me stesso, è quanto si deve superare. Maieutica: affrancarsi da sé. Blanchot: Il linguaggio si situa prima del rapporto con altri – in una estraneità di sé con sé. Io [Lévinas]: Il linguaggio – è l'*Ansprechen* – l'invocazione. Il riconoscimento di altri come tale – L'insegnamento che non è maieutica».<sup>19</sup> In un'altra annotazione, si riprende in quegli stessi anni il tema del rapporto tra allievo e maestro, contrapponendolo alla figura hegeliana del servo-padrone: «È la non uguaglianza – Maestro-allievo – nel loro incontro che è l'essenziale della parola.

<sup>16</sup> Ivi, p. 126.

<sup>17</sup> Ivi, *Gli insegnamenti* [13 febbraio 1950], p. 169.

<sup>18</sup> Ivi, p. 170.

<sup>19</sup> E. Lévinas, *Quaderni di prigionia*, cit., Raccolta C, p. 419; frammento scritto sul verso di un biglietto d'invito del 1953. Cfr. un altro frammento della Raccolta B, probabilmente successivo al 1951: «Lo Stato come conforme alla morale. Incontrare un essere, non è potere su di lui. È parlargli. Tu non ucciderai è il senso del discorso» (ivi, p. 380).

Primato della parola intesa. Dimensione della parola = incontro di Altri = incontro del Maestro (non signore/maestro-schiavo!) – nessuna violenza».<sup>20</sup>

Agli inizi degli anni '50, poco dopo la pubblicazione de *Il tempo e l'Altro* nel '49, testo che con *Dall'esistenza all'esistente* testimonia l'avvio di un pensiero ormai pienamente consapevole di quegli sviluppi che condurranno all'opera fondamentale, *Totalità e Infinito*, possiamo ritrovare alcune annotazioni che riprendono il confronto con la dialettica della coscienza della *Fenomenologia dello spirito*. Nell'enucleazione della specificità del “volto” Lévinas sottolinea lo stretto legame tra il soggetto e l'espressione del volto dell'altro, a differenza dell'opera che si qualifica come momento oggettivo, contrapposto alla soggettività della coscienza o della volontà. Solo la “dirittura” del volto può evitare ogni possibile alienazione, perché non rinvia ad altro, ma si risolve nella sua espressione: «Ogni volontà è anche espressione. Ma nell'opera della volontà l'espressione è separabile da chi si esprime. L'opera può dunque mirare altri, ma mi lascia nascosto. L'espressione per eccellenza – senza che chi si esprime ne sia separabile. Nessuna alienazione possibile. Volto».<sup>21</sup>

La dialettica hegeliana trova nel “volto” un momento che non può in alcun modo essere risolto in un processo dialettico, in una sintesi che inglobi le differenze. L'io e la sua interiorità non sono assimilabili a uno sguardo che li ricomprenda dall'esterno in una totalità di ordine superiore, ma mantengono la loro “originalità assoluta”, la loro “separazione”: «L'interiorità = quanto non può essere espresso = non può rientrare sotto nessun concetto = quanto non ha niente in comune con nient'altro. Interiorità = unicità. Dall'esterno: originalità assoluta. La critica hegeliana si dirige contro simile interiorità: dall'esterno nessun tratto potrebbe risaltare senza riferimento a un sistema. In modo che l'interiorità dell'io deve risiedere non nella sua originalità, ma nell'identità – ingiustificabile dall'esterno – dell'io. L'Estraneità ad ogni sistema – che non è il risultato di uno sguardo che ingloba chi guarda ma nel fatto di guardare in faccia, nell'incontrare l'essere come volto. È questo il vero svincolamento dalla totalità – la vera separazione».<sup>22</sup>

## 2. La responsabilità per l'altro tra escatologia e storia

La rivendicazione dell'interiorità dell'io si sviluppa all'interno di *Totalità e Infinito* a partire dall'irriducibilità dello sguardo dell'altro che mi interpellava nella nudità del suo volto. Soprattutto nella prima sezione, dedicata al

<sup>20</sup> Ivi, Raccolta A, p. 303; frammento probabilmente successivo al 1953.

<sup>21</sup> Ivi, p. 296; scritto sul verso di un biglietto d'invito del 1953.

<sup>22</sup> Ivi, Raccolta B, p. 358; scritto sul verso di un biglietto d'invito del 1953.

rapporto tra il Medesimo e l'Altro, appare chiara la distanza dalla concezione hegeliana della storia nel riferimento a una dimensione escatologica che sembrerebbe sottrarsi in linea di principio alla concretezza del vissuto, come se non vi fosse alcun rapporto diretto con le situazioni storiche nelle quali ci troviamo impegnati. Il confronto con la storia rimane tuttavia centrale, in linea con l'impostazione di fondo del pensiero ebraico che, pur vedendo allontanarsi la parusia, mantiene nel contempo, proprio alla luce dell'imperativo etico, un preciso coinvolgimento nella responsabilità verso l'altro. In questo intreccio si manifesta, al di là del distacco, una sorta di sotterranea vicinanza rispetto all'impostazione hegeliana.

Il carattere fondamentale di tale responsabilità, collegata con l'emergere dell'io come soggetto, viene sottolineato con forza fin dall'inizio: «L'idea dell'essere che va oltre i confini della storia rende possibili degli *ent-i* (*étant's*) impegnati nell'essere e, nello stesso tempo, personali, chiamati a rispondere al loro processo e, quindi, già adulti, ma, per ciò stesso, degli *ent-i* che possono parlare, invece di offrire le loro labbra a una parola anonima della storia».<sup>23</sup> Diversamente dalle risposte "consolanti" delle religioni, qui la dimensione escatologica vuol indicare l'urgenza di una dimensione altra rispetto alla totalità, al di qua di ogni intervento della ragione, in grado di rendere possibile la responsabilità etica per l'altro: «La prima "visione" dell'escatologia (così distinta dalle opinioni rivelate delle religioni positive) – continua Lévinas – riguarda proprio la possibilità dell'escatologia cioè la rottura della totalità, la possibilità di un *significato senza contesto*. L'esperienza della morale non deriva da questa visione – piuttosto, *consuma* questa visione, l'etica è un'ottica. Ma "visione" senza immagine, priva delle virtù oggettivanti sinottiche e totalizzanti della visione, relazione o intenzionalità di un tipo totalmente diverso, che questo lavoro tenta appunto di descrivere».<sup>24</sup>

Si tratta ovviamente di un programma che può suonare paradossale di fronte al dramma della Shoà e di tante catastrofi che hanno segnato il ventesimo secolo.<sup>25</sup> Lévinas non si nasconde la durezza della realtà con cui

<sup>23</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 21.

<sup>24</sup> Ivi, p. 22.

<sup>25</sup> Cfr. quanto Lévinas scriveva in apertura al volume *Nomi propri*: «Le guerre mondiali – e locali –, il nazionalsocialismo, lo stalinismo – ed anche la destalinizzazione –, i campi di concentramento, le camere a gas, gli arsenali nucleari, il terrorismo e la disoccupazione: è molto per una generazione sola, anche se essa ne fosse stata soltanto testimone [...]. Fatto sta che in nessun'altra epoca l'esperienza storica ha fatto sentire con più forza il suo peso sulle idee; o per lo meno, mai gli uomini di una generazione avevano avvertito questo peso con una consapevolezza maggiore [...]. Le teorie sulla morte di Dio, sulla contingenza dell'umano nel pensiero e l'usura dell'umanesimo – delineatesi fin dalla fine del secolo scorso – assumono un significato apocalittico». E. Lévinas, *Nomi propri* [1976], ed. it. a cura di F.P. Ciglia, Torino, Marietti, 1984, pp. 3-4.

siamo chiamati quotidianamente a fare i conti: «Folle pretesa all'invisibile quando un'esperienza acuta dell'umano insegna, nel ventesimo secolo, che i pensieri degli uomini sono sostenuti dai bisogni, che a loro volta spiegano società e storia; e che la fame e la paura possono aver ragione di ogni resistenza umana e di ogni libertà. Non si tratta di mettere in dubbio questa miseria umana, questo dominio che le cose e i malvagi esercitano sull'uomo, questa animalità. Essere uomini significa sapere che le cose stanno così. La libertà consiste nel sapere che la libertà è in pericolo».<sup>26</sup> Il duro confronto con la realtà effettuale non può tuttavia rappresentare l'ultima parola. Il soggetto riscopre una nuova possibilità in quella tensione verso il futuro che corrisponde allo stesso tempo alla possibilità di rientrare in se stessi, come ribadisce subito dopo il Nostro: «Ma sapere o aver coscienza significa avere del tempo per evitare e prevenire l'istante dell'inumanità. Proprio questo continuo aggiornamento dell'ora del tradimento – infima differenza tra l'uomo e il non-uomo – presuppone il disinteresse della bontà, il desiderio dell'assolutamente Altro o la nobiltà, la dimensione della metafisica».<sup>27</sup>

Di fronte al pericolo non ci si può tirare indietro, ma occorre mettere in opera tutto quanto può creare un argine al dilagare della violenza. È qui che Lévinas, soprattutto sul finire di *Totalità e Infinito*, introduce la necessità dello Stato e l'urgenza che Altri non sia solo chi mi sta di fronte, ma anche il "terzo", nei confronti del quale devo garantire la giustizia. Nel segno di questa concretezza, che ha radici squisitamente ebraiche, si ritrovano tuttavia accenti che rinviano a precisi momenti della *Fenomenologia dello spirito* nel passaggio dall'io al noi. Come ricordava Courtine, già nell'analisi della "dimora" si ha a che fare, «come dice Hegel alla fine della sezione "Coscienza" con "un io che è un noi, un noi che è un io"».<sup>28</sup> Dopo aver chiarito l'asimmetria del mio rapporto con Altri e la necessità che Altri non sia riducibile al Medesimo, Lévinas apre così alla dimensione del terzo e a una diversa concezione dello Stato, che non subordini più il soggetto alla società, ma piuttosto sia chiamato a garantire la giustizia. Come si sottolinea sul finire dell'opera, diventa indispensabile il ricorso alle istituzioni, nel segno di una responsabilità comune: «La metafisica o rapporto con

<sup>26</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 33.

<sup>27</sup> *Ibidem*. Più avanti Lévinas riprenderà il tema biblico della "pazienza", ossia della resistenza dell'io di fronte alla violenza: «Affermando che la volontà umana non è eroica, non abbiamo optato per la viltà umana, ma abbiamo mostrato la precarietà del coraggio, che è sempre sul punto di venir meno. E questo a causa della mortalità essenziale della volontà che si tradisce nello stesso momento in cui si mette all'opera. Ma, proprio in questo cedimento, abbiamo percepito il miracolo del tempo, rinvio nel futuro e aggiornamento di questo cedimento» (ivi, p. 242).

<sup>28</sup> J.-F. Courtine, *La trama logica dell'essere*, cit., p. 49. Il riferimento è a G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1960, vol. 1, p. 152.

l'Altro, si attua come servizio e come ospitalità. Nella misura in cui il volto d'Altri ci mette in relazione con il terzo, il rapporto metafisico tra Me ed Altri passa nella forma del Noi, aspira ad uno Stato, alle istituzioni, alle leggi che sono la fonte dell'universalità».<sup>29</sup>

La necessità di uno Stato e d'istituzioni in grado di garantire il rispetto reciproco e la giustizia non porta tuttavia a giustificare la pretesa di chi vorrebbe considerare *à la* Schmitt la sfera del politico come la fonte di ogni diritto. La denuncia di Lévinas è in tal senso precisa nel rivendicare la priorità dell'etica sulla politica: «Ma la politica lasciata a se stessa – prosegue il Nostro – porta in sé una tirannia. Essa deforma l'io e l'Altro che l'hanno fatta nascere, poiché li giudica secondo le regole universali e, per ciò stesso, quasi in contumacia. Nell'accoglienza d'Altri accolgo l'Altissimo al quale la mia libertà si subordina, ma questa subordinazione non è un'assenza: essa si ad-opera in tutta l'opera personale della mia iniziativa morale (senza di cui la verità del giudizio non può prodursi), nell'attenzione ad Altri in quanto unicità e volto (che il visibile del politico lascia invisibile) e che può prodursi soltanto nell'unicità di un io».<sup>30</sup>

Ancora una volta, tuttavia, tale rivendicazione della centralità dell'io prende in modo netto le distanze da ogni forma di solipsismo. La lezione hegeliana torna di attualità, nel sottolineare il pericolo di una soggettività che rimanga estranea alla concretezza storica del vissuto. Di qui la critica a Kierkegaard, ripresa dal Nostro in più occasioni, come già si sottolineava nella conferenza su *Gli insegnamenti al Collège philosophique* di Jean Wahl.<sup>31</sup> Occorre recuperare quella dimensione etica che troppo facilmente viene superata nell'eccedenza di una fede che si sottrae alle sfide della storia: «La soggettività si trova così riabilitata nell'opera della verità, non come un egoismo che sfugge al sistema che lo ferisce. Contro questa protesta egoistica della soggettività – contro questa protesta in prima persona<sup>32</sup> – l'universalismo della realtà hegeliana avrà forse ragione. Ma come si pos-

<sup>29</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 308.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Vedi *supra*, nota 17. Per il comune interesse in Jean Wahl per la coscienza infelice in Hegel così come per il rapporto con il sacro in Kierkegaard, cfr. A. Di Miele, *Jean Wahl tra Hegel e Kierkegaard*, «Rivista di filosofia», CIX (2018), 1, pp. 101-120. Vedi E. Lévinas, *Nomi propri*, cit., pp. 79-93.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 91: «In questo scandalo permanente, in questa opposizione a tutto, avverto il presentimento degli echi di certe violenze verbali che pretesero di avere la purezza del pensiero. Non penso soltanto al nazionalsocialismo, ma a tutte le forme di pensiero da esso esaltate. Questa durezza di Kierkegaard nasce nel momento esatto in cui egli “supera la dimensione etica”. [...] La dimensione etica si identifica per Kierkegaard con la dimensione della generalità. La singolarità dell'io andrebbe perduta, a suo parere, sotto la regola valida per tutti».

sono opporre con la stessa superbia i principi universali – cioè visibili – al volto dell'altro, senza indietreggiare di fronte alla crudeltà di questa giustizia impersonale! E perché allora non introdurre la soggettività dell'io in quanto sola fonte possibile di bontà? La metafisica ci riporta allora all'attuazione dell'io in quanto unicità rispetto alla quale deve situarsi e modellarsi l'opera dello Stato». <sup>33</sup>

### 3. Un ultimo confronto con Hegel e la *Fenomenologia dello spirito*

In uno degli ultimi corsi universitari, *La morte e il tempo*, tenuto alla Sorbona tra il '75 e il '76, da novembre a maggio, Lévinas riprende il tema della morte e della responsabilità per l'altro in un percorso che, a partire dalle analisi di *Essere e tempo*, ripercorre i nodi centrali del suo pensiero, nel confronto non solo con Heidegger, ma anche con Bergson e prima ancora con Kant, per soffermarsi poi specificatamente su Hegel, Fink e Bloch. <sup>34</sup> Sono gli anni immediatamente successivi alla pubblicazione della sua seconda grande opera, *Altrimenti che essere*, del '74, che suona come una risposta al rilievo formulato da Derrida nel saggio *Violenza e metafisica*, una decina d'anni prima, di aver mantenuto il linguaggio dell'essere all'interno di *Totalità e Infinito*, al di là delle critiche formulate con tanta forza sia nei riguardi dell'ontologia heideggeriana così come dell'idea hegeliana di totalità. <sup>35</sup>

Senza soffermarci sugli sviluppi che tale corso può suggerire rispetto alla complessiva produzione del Nostro, ci basti qui rilevare qualche spunto specifico che può venirci dalla lettura levinassiana di alcuni testi di Hegel, nello specifico la *Scienza della logica* e la *Fenomenologia dello spirito*, sempre in ordine al tema della responsabilità per l'altro. Il riferimento rimane quello della morte, così come può essere vista in queste due opere, alla luce dell'interpretazione che Lévinas ne offre sulla scorta di precise istanze del proprio pensiero. Ancora una volta, Hegel risulta comunque un riferimento significativo e, in un certo senso, imprescindibile.

Il primo testo è dato dalla sintesi iniziale tra essere, nulla e divenire della *Scienza della logica*, ripresa nella sua seconda edizione del 1831, non molto dissimile su questo punto dalla prima, del 1812, nel rilevare

<sup>33</sup> E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., pp. 308-309.

<sup>34</sup> Il corso è confluito come prima parte nel volume E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Milano, Jaca Book, 1996, pp. 39-167.

<sup>35</sup> Cfr. J. Derrida, *Violence et métaphysique*, «Revue de Métaphysique et de Morale», LXIX (1964), 3, pp. 322-354, confluito poi in Id., *L'écriture et la différence*, Paris, du Seuil, 1967, pp. 117-228; trad. it. di G. Pozzi, Torino, Einaudi, 1971, pp. 99-198.



l'indeterminatezza del nulla che viene contrapposto all'essere: «Il nulla si suol contrapporre al *qualcosa*. Ma qualcosa è già un ente determinato, che si distingue da un altro qualcosa, e così anche il nulla contrapposto al qualcosa è il nulla di un certo qualcosa, un nulla determinato. *Qui però il nulla è da intendere nella sua indeterminata semplicità*». <sup>36</sup> Ora proprio in questo il nulla appare legato dialetticamente all'essere, ben diversamente da quel nulla radicale che è dato dallo scandalo della morte. Nel tentativo di superare il piano dell'ontologia, Lévinas prende le distanze dalla sintesi hegeliana: «[...] la morte è fuori da questo processo: è un nulla totale, un nulla che non è necessario all'apparire dell'essere; un nulla che non si ottiene per pura astrazione, ma come un rapimento. Nella morte non si fa astrazione dell'essere – è di noi che si fa astrazione. La morte, così come si annuncia e concerne e spaventa, è angoscia nella morte d'altri, è un annullamento che non trova il suo posto nella logica dell'essere e del nulla; un annullamento che è uno scandalo e al quale nozioni morali come la responsabilità non vengono a sovrapporsi». <sup>37</sup>

Questo coinvolgimento esistenziale avvicina le riflessioni di Lévinas alle analisi heideggeriane di *Essere e tempo*, per quanto riguarda il superamento di quella neutralità dell'essere che porta alla sintesi finale del divenire nella *Scienza della logica*; nel contempo, tuttavia, non è l'angoscia a segnare la differenza, quanto piuttosto la responsabilità nei confronti dell'altro, come sembrano suggerire alcuni passi della *Fenomenologia dello spirito*; non è forse vero, si chiede il Nostro, che questi passi «trattano della morte in un modo che meglio renderebbe conto, non della costituzione del divenire o del pensiero del divenire, ma della fine del divenire e di tutto lo scandalo rappresentato da questa fine e che si esprime emozionalmente (l'angoscia di Heidegger), scandalo che invece qui esprimeremo in termini morali (responsabilità per la morte d'altri, scandalo di ogni nuova morte)? La morte non esige un pensiero positivo, ma una responsabilità a misura o a dismisura della morte. Risposta che non è risposta, ma responsabilità; che non è a misura di un mondo, ma a dismisura dell'infinito». <sup>38</sup>

Dopo aver ricordato, sulla scorta del testo hegeliano, i momenti che conducono al riconoscimento reciproco tra l'io e l'altro, secondo le tappe di un processo che costituisce nell'immediatezza lo Spirito come *sostanza* fi-

<sup>36</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 2004<sup>8</sup>, p. 71. Per la prima edizione, vedi Id., *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, Trento, Verifiche, 2009, p. 59.

<sup>37</sup> E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, cit., p. 125.

<sup>38</sup> Ivi, p. 127.

no a divenire consapevole di sé e quindi *soggetto*,<sup>39</sup> Lévinas riprende il conflitto che si viene a creare tra la *legge umana* e la *legge divina*, rappresentata dalla *famiglia*: «In questa sostanza, in questo stato immediato, vi è, ad avviso di Hegel, come una scissione tra l'universale delle leggi e la singolarità della sostanza che deve essere essa stessa compresa come rapporto tra coscienze singolari. [...] La legge umana corrisponde alle leggi della città, dello Stato; di conseguenza la sostanza etica secondo la legge umana consiste nel vivere la vita sociale e politica. Cosa può essere allora l'altro lato di questa esistenza? È la *famiglia*, che risale alle origini oscure di tutte le cose. L'elemento maschile rappresenta la legge umana e l'elemento femminile la legge divina che è anche legge del focolare».<sup>40</sup>

Il lettore avrà certamente avvertito in questi rimandi al testo hegeliano anche la ripresa di temi ampiamente presenti nel pensiero di Lévinas, a partire da *Il tempo e l'altro* e, successivamente, in *Totalità e Infinito*. Il confronto tra le due leggi assume qui il significato di un ritorno a una dimensione che è al di qua di ogni formulazione logica, in quanto si radica nell'immediatezza originaria del vissuto: «Allo Stato si oppone la legge divina, la famiglia legata dal sangue e dal rapporto della differenza sessuale. Essa è diversa dallo Stato perché procede da ciò che è comune, mentre lo Stato, secondo la legge universale, si dirige verso ciò che è comune. [...] Lo Stato procede dalla Ragione cosciente di sé elevandosi all'universale. La famiglia, al contrario, è qualcosa di naturale, è il sotto-suolo della vita da cui si separa la legge umana. Ma è anche la natura immediata dello *Spirito*, e quindi non è pura natura; essa ha un principio etico. Diventa morale in rapporto ai penati, agli spiriti protettori del focolare».<sup>41</sup>

Ora la possibilità di un'etica che si ponga sul piano dell'universale sembra venir esclusa da tale immediatezza qualora la si interpretasse sul piano puramente naturale dei legami di sangue; mentre invece, come sottolinea Lévinas, già Hegel riconosceva la presenza di un «principio etico» che eleva la coscienza all'universale.<sup>42</sup> Questo può avvenire nella misura in cui il

<sup>39</sup> «Ogni coscienza singolare è al tempo stesso per sé e per altri. Essa non può essere per sé che nella misura in cui è per altri. Ciascuna esige, per essere se stessa, il riconoscimento dell'altro, ma deve anche riconoscere l'altro, poiché il riconoscimento da parte dell'altro è valido solo se egli stesso è riconosciuto. È qui che risiede il superamento dell'immediato. [...] Hegel chiama questo stadio dell'immediatezza dello Spirito *sostanza*. Lo Spirito è sostanza e ha davanti a sé un percorso in cui deve divenire *soggetto*». Ivi, p. 128.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 128-129.

<sup>41</sup> Ivi, p. 130.

<sup>42</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. 2, p. 9: «Sebbene l'essere etico della famiglia si determini come essere *immediato*, pure essa sta entro i termini della sua essenza *etica* non *in quanto* essa famiglia sia il comportarsi *naturale* dei propri membri o in quanto il rapporto di costoro sia il rapporto *immediato* di *singoli* membri *reali*;

legame di parentela si trasforma nel rapporto etico, tra il sopravvissuto e chi lo ha lasciato, e il timore per la propria morte nel timore per la morte dell'altro: «Hegel avanza allora la soluzione: “L'azione, dunque, che riguarda l'intera esistenza del consanguineo e che ha a suo oggetto e contenuto lui, [...] *questo* singolo appartenente alla famiglia, lui come un'universale essenza sottratta alla effettualità sensibile ossia singola, tale azione non riguarda più il *vivente*, ma il *morto* [...] che dalla inquietudine della vita accidentale si è innalzato alla quiete dell'universalità semplice”. Il morto è colui che ha un'essenza universale senza essere cittadino. C'è una virtù propria della famiglia nel suo rapporto con l'ombra. Il dovere verso i morti è il dovere di seppellirli, ed è questo dovere a costituire la virtù propria della famiglia. L'atto di seppellire è una relazione con il morto e non con il cadavere».<sup>43</sup>

Lévinas sottolinea qui il superamento da parte di Hegel dell'equivalenza tra la morte e il nulla così come veniva formulata all'interno della logica dell'essere, anche se rileva una sorta di reificazione dell'altro, indicato ora semplicemente come l'ombra con la quale il sopravvissuto si metterebbe in relazione.<sup>44</sup> Occorre in tal senso capovolgere il rapporto che l'idealismo pone tra la persona e l'universale, se si vuole riconoscere la dimensione etica fondamentale del nostro rapporto con l'altro. Per Hegel, sottolinea Lévinas, «la persona è sempre pensata in virtù dell'universalità della legge; su questo punto [...] è kantiano. La persona in quanto individuo non è Spirito e non ha etica. In questa nostra indagine la persona è individuo altro, ed ogni universale deve partire da qui. Nell'idealismo tedesco la persona è invece l'universale».<sup>45</sup>

Il confronto con la *Fenomenologia dello spirito* potrebbe continuare. Il lettore avrà certamente avvertito come il riferimento al testo hegeliano sia più pervasivo di quanto si potrebbe a prima vista immaginare, anche là dove, conclusivamente, il Nostro si richiama a Fink e a Bloch. Appare infatti decisivo il rimando alla responsabilità per l'altro, che si accresce all'interno di una prospettiva escatologica: «*Il tempo è pura speranza* (Bloch). È il luogo natale della speranza. Speranza di un mondo compiuto in cui l'uomo

l'elemento etico è infatti in sé *universale* e questo comportamento di natura è anch'esso essenzialmente uno spirito, ed è etico solamente come essenza spirituale».

<sup>43</sup> E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, cit., p. 131. Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. 2, p. 11.

<sup>44</sup> Cfr. E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, cit., p. 135: «Qui Hegel si avvicina maggiormente all'enigma della morte – morte che nella *Logik* è ridotta al nulla che è già stato pensato con l'essere –, anche se ne parla a partire dal comportamento del sopravvissuto (benché non si possa avere un rapporto meno reificante di quello che ha Hegel, dato che la morte non è qui né una cosa né una persona, ma *un'ombra*)».

<sup>45</sup> Ivi, pp. 133-134.

e il suo lavoro non saranno merci. Speranza e utopia senza le quali l'attività che compie l'essere – cioè l'umanità – non potrebbe cominciare né continuare nella sua lunga pazienza di scienza e di sforzo». <sup>46</sup> Anche il tema della morte può essere affrontato alla luce di tale tensione fondamentale; come Lévinas sottolinea al termine delle sue lezioni, occorre «porre in risalto la questione che la morte solleva nella prossimità del prossimo, questione che, paradossalmente, è la mia responsabilità per la sua morte. La morte apre al volto d'Altri, il quale è espressione del comandamento “Non uccidere”». <sup>47</sup>

## Bibliografia

- Bonchino A., *Sulle letture francesi di Hegel*, «Intersezioni» XXIII (2003), 1, pp. 103-129.
- Courtine J.-F., *La trama logica dell'essere* [2012], trad. it. di G. Pintus, Roma, In-schibboleth, 2013.
- Derrida J., *Violence et métaphysique*, «Revue de Métaphysique et de Morale», LXIX (1964), 3, pp. 322-354, confluito poi in Id., *L'écriture et la différence*, Paris, du Seuil, 1967, pp. 117-228; trad. it. di G. Pozzi, Torino, Einaudi, 1971, pp. 99-198.
- Di Miele A., *Jean Wahl tra Hegel e Kierkegaard*, «Rivista di filosofia», CIX (2018), 1, pp. 101-120.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1960.
- *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 2004<sup>8</sup>. Per la prima edizione, vedi Id., *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, Trento, Verifiche, 2009.
- Lévinas E., *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* [1961], trad. it. di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1980.
- *Nomi propri* [1976], ed. it. a cura di F.P. Ciglia, Torino, Marietti, 1984.
- *Dio, la morte e il tempo*, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Milano, Jaca Book, 1996.
- *Quaderni di prigionia e altri inediti* [2009], a cura di R. Calin e C. Chalier, pref. generale di J.-L. Marion, ed. it. a cura di S. Facioni, Milano, Bompiani, 2011.
- *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège philosophique* [2009] [*Opere*, 2], a cura di R. Calin e C. Chalier, Milano, Bompiani, 2012.
- Wahl J., *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929.
- *Vers le concret: études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 1932.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 144-145.

<sup>47</sup> Ivi, p. 157.