

Xavier Antich

L'UMANESIMO DI LÉVINAS E L'INCONTRO A DAVOS

La montagna incantata occupa, nell'insieme dell'opera di Thomas Mann, una posizione molto particolare: cronista di un mondo che spariva ed autore di alcune delle sublimazioni più affascinanti della decadenza che siano state realizzate nella scrittura del nostro secolo, Mann scelse giustamente la città svizzera di Davos per costruire, nello spazio terminale e crepuscolare del sanatorio, la sua particolare "discesa agli inferi" tramite la figura di Hans Castorp. Nella riflessione su questo personaggio, Davos smise di essere il luogo di una morte rimandata ma inevitabile, per diventare l'ambito dell'esercizio per giungere a una scoperta essenziale: mentre gli altri mantenevano con la morte una lotta contro la sentenza inappellabile della natura, Castorp vi riscoprì se stesso. In mezzo a questa angoscia, gli si aprì una nuova luce.

In questo senso, *La montagna incantata* doveva essere premonitrice: cinque anni dopo la sua pubblicazione si sarebbe svolto a Davos un dibattito tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger che attirò l'attenzione filosofica dell'epoca e che, con il passare del tempo, è diventato uno dei punti di riflessione più importanti quando si tratta di scrivere o di ripensare che cosa è stata la filosofia di questo secolo. Il dibattito del 1929 sviluppato sotto il tema generico della domanda "Che cos'è l'uomo?", pretendeva di confrontare due interpretazioni diverse della filosofia di Kant: da una parte Cassirer, discepolo del neokantiano Hermann Cohen, e tramite lui, della Scuola di Marburg -

la filosofia dominante della Germania del primo quarto di secolo - rappresentava, l'ortodossia ermeneutica; dall'altra, il giovane Heidegger ad appena due anni dalla pubblicazione di *Sein und Zeit* e con *Kant und das Problem der Metaphysik*, stava portando a termine una lettura eterodossa (e alquanto iconoclasta) dell'avventura kantiana. In realtà, ciò che ha fatto diventare l'incontro di Davos un momento eccezionale non è stato tanto l'aspetto tecnico di un problema interpretativo, quanto piuttosto l'impatto prodotto dal confronto di due stili radicalmente diversi di fare filosofia. In questa nuova prospettiva, Cassirer assumeva il ruolo di erede dei lumi e della ragione chiarificante, mentre Heidegger esprimeva l'annuncio piuttosto violento di un nuovo inizio. Cassirer si affannava per mantenere vivo un ordine che stava crollando e Heidegger, da parte sua apriva nuovi orizzonti speculativi con una voluta radicalizzazione della domanda sull'essere¹.

Emmanuel Lévinas, che frequentava i corsi di Husserl e Heidegger a Freiburg, fu testimone dell'incontro a Davos², cosciente di vivere un avvenimento "memorabile": "un giovane studente - ha detto - poteva avere l'impressione di assistere alla creazione e alla fine del mondo". Creazione e fine, Heidegger e Cassirer: un mondo che comincia ed un altro che si estingue, di fronte alla sfida della domanda che cos'è l'uomo. Non è strano che Lévinas vivesse l'incontro, nel suo svolgersi, come "la fine di un certo umanesimo" e che in quel momento, ancora affascinato dal primo contatto con *Sein und Zeit*, si decise a favore di Heidegger. Benché Cassirer di fatto e al di là del ruolo che forse interpretò, non sia stato un neokantiano di stretta osservanza (nel senso in cui la scuola di Marburg aveva ridotto il kantismo ad una teoria della conoscenza fisico-matematica), Heidegger gli si oppose vedendo in lui il discendente legittimo della filosofia umanista che incentrava i significati culturali intorno al soggetto. Heidegger, all'opposto, esigeva una previa ricerca al di là dell'applicazione del metodo trascendentale nelle scienze fisico-matematiche, nel campo del linguaggio simbolico: bisognava giudicare i fondamenti del discorso kantiano, bisognava chiarire il *Sein* del *Dasein*.

¹ E. Cassirer / M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929)*, Beauchesne, Paris 1972.

² Come egli stesso ha ricordato nelle interviste con François Poirié, raccolte in *Emmanuel Lévinas*, Besançon, La Manufacture, 1992 (il riferimento si trova nelle pagine 64-67, da cui provengono le citazioni che seguono).

Senza dubbio, l'insieme dell'opera di Lévinas fornisce gli elementi per un nuovo umanesimo, ma è precisamente nella raccolta intitolata *Humanisme de l'autre homme*³ (da questo momento HAH) che, a nostro parere, l'ombra del dibattito di Davos appare, senza farsi esplicita, nella forma più insistente. "La signification et les sens" (SS), "Humanisme et an-archie" (HA) e "Sans identité" (SI) costituiscono, così, il luogo dove Lévinas si pone di fronte all'umanesimo "tradizionale" - come era ripensato dal neokantismo - e, nello stesso tempo, alla critica heideggeriana da cui Lévinas, in un primo momento, si era sentito affascinato. Non va dimenticato che tali scritti sono stati pubblicati nei dodici anni che separano *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être*: epoca pertanto della piena maturità levinasiana.

L'antinomia che Lévinas scoprì a Davos (benché sia stata riconosciuta da lui soli molti anni dopo⁴) conduce alla sua proposta di un "altro" umanesimo, fino al punto che i tre articoli di HAH si possono leggere partendo da una stessa struttura che si ripete come conseguenza dei diversi aspetti del problema. Così, in SS tratta di analizzare la presenza dell'antinomia nell'analisi della significazione, HA mette di fronte le due posizioni sul tema della coscienza in seguito alla attuale crisi della soggettività. Considereremo qui i testi in un ordine inverso a quello della loro pubblicazione originaria.

Sans identité, testo di un valore eccezionale per la comprensione di HAH in relazione al dibattito di Davos, evidenzia la convergenza della prospettiva delle scienze umane con la posizione di Heidegger nel recupero della soggettività, facendo risaltare ancor più l'originalità della proposta levinasiana. Benché le scienze si oppongano decisamente al formalismo logico-matematico (della linea Cohen/Brunschwig) e Heidegger radichi l'uomo nell'essere, perché ne diventi messaggero e poeta (contro le soggettività della "metafisica occidentale"), in entrambi i casi si approda ad un soggetto "senza identità". Lévinas, rispetto a queste impostazioni della questione della soggettività, ci presenta un'altra modalità della situazione di soggetto caratterizzata da un movimento che non è intenzionale:

³ Tutte le citazioni dell'opera rimandano all'edizione francese, Fata Morgana, Montpellier 1978, 2^a ed.

⁴ Nel 1986, nel colloquio con François Poirié, *op. cit.*, p. 65.

movimento come inquietudine come originaria vulnerabilità, anteriore a qualsiasi forma di coscienza intenzionale, anteriore a ogni libertà pur non essendo non-libertà; una estrema vulnerabilità che caratterizza la soggettività rendendola soggetta all'ossessione per altri ponendola nella condizione intrinseca dell'"essere vinto"⁵. Un io aperto perché è vulnerabile: un soggetto "imbastito di responsabilità"⁶.

Humanisme et an-archie introduce esplicitamente la questione del senso dell'umanesimo, anche in forma antinomica: mentre l'umanesimo "tradizionale" postulava la coscienza come modalità ontologica d'un soggetto libero con l'anti-umanesimo della nostra epoca assistiamo alla rovina del mito dell'uomo fondato su una coscienza originaria e legislatrice nei confronti di sé stessa. L'umanesimo, così, sembra perdere il proprio senso perché ciò che tradizionalmente era conferito all'uomo viene meno. Lévinas, però, si interroga sulla possibilità che ha l'"umanesimo" di giungere ad avere un senso: perché ciò sia possibile, è necessario un altro concetto di *passività*, una passività radicale che non sia né il rovescio né la negazione della spontaneità; una passività che è pre-originale, anteriore a qualsiasi inizio (an-archica, nel senso etimologico); passività pura, che si presenta sotto forma di responsabilità. Non si tratta di una passività puramente ricettiva, ma di una passività che getta il soggetto fuori di sé a causa del suo vincolo con un altro, di cui è ostaggio: "là dove avrei potuto restare spettatore, sono responsabile"⁷. Mentre l'umanesimo si basava sulla creatività e autofondazione della coscienza legittimata dalla filosofia, l'anti-umanesimo moderno si era contentato della messa in questione di questo atto originario, dimenticando però la responsabilità originaria che, secondo Lévinas, rende possibile un umanesimo immune dalle critiche suddette.

E' in *Le signification et le sens* che l'opposizione Cassirer-Heidegger mostra il suo carattere più esplicitamente antinomico, attraverso le posizioni che l'intellettualismo tradizionale (da Platone a Husserl, via Kant) e Heidegger (via Merleau-Ponty)

⁵ HAH, p. 93.

⁶ "Il est cousu de responsabilités", HAH, p. 98.

⁷ HAH, p. 79.

mostrano davanti al problema della significazione. L'intellettualismo (sotto la forma di intuizionismo) riduce la significazione ai contenuti dati alla coscienza, mentre l'interpretazione fenomenologica "critica" di Heidegger la fa risultare dalla ricongiunzione con l'essere, sicché essa precede i dati e li illumina. Il risultato è in contrasto tra l'univocità irraggiungibile del senso (incapace, d'altra parte, di estinguere la ricchezza di significazioni) e la molteplicità equivoca dei sensi (responsabile di una ambivalenza che non approda nulla e che disorienta: crisi del senso, alla quale Lévinas risponde con la terza dimensione dimenticata da questa tradizione, quella dell'interlocutore, il quale orienta la donazione di senso, realizzata da parte dei contenuti di coscienza e mediante il rapporto con l'essere. L'"orientamento assoluto", il "movimento fondamentale"⁸ (cioè: il senso) è l'*opera* (œuvre): un movimento che va dal Medesimo verso l'Altro e che non ritorna mai al Medesimo, "apertura nell'apertura"⁹, "generosità radicale"¹⁰, fessura che è il senso antecedente rispetto a qualsiasi *Sinngebung* (o, se si vuole, *Sinngebung* etica). L'altro diventa rostro per il fatto che è interlocutore.

L'umanesimo di Lévinas, dunque, offre certamente i tratti di un altro umanesimo che, oltre ad essere "nuovo" rispetto al classico, permette di superare la critica del nostro secolo, di uscire dalle trappole dell'"antinomia di Davos": di fronte alle nozioni tradizionali (o anti-tradizionali, dipende dal punto di vista) di soggettività (SI), coscienza (HA) e fonte di senso (SS), l'umanesimo levinasiano perviene ad una condizione originaria che si presenta intrinsecamente come vulnerabilità (SI), passività (HA), opera (SS); di fronte a un soggetto svuotato di sé e impossibilitato costitutivamente dalla propria arroganza e al tempo stesso impermeabile a qualsiasi "sospetto", fa valere le condizioni di un soggetto responsabile (SI), ostaggio dell'altro (HA) e bisognoso d'interlocutore (SS). Un umanesimo an-archico che disfa qualsiasi priorità prospettata dall'epistemologia e non nella linea della epistemologia (quella di un soggetto sostanziale e autonomo) o, anche,

⁸ Le due espressioni sono di: HAH, p. 46.

⁹ HAH, p. 48.

¹⁰ HAH, p. 41.

dall'etica (come quella di un soggetto d'azione libera). Infatti, il nuovo umanesimo di Lévinas non fa dell'etica un punto di partenza per rivendicare la "responsabilità" dell'azione, ma è precisamente la descrizione fenomenologica¹¹, ubicata davanti al paradosso del volto, a tradursi nel linguaggio etico aprendo una nuova dimensione dell'eticità come avvicinamento rispettoso all'altro.

¹¹ Come molto abilmente ha segnalato Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Jérôme Millon, Grenoble 1992, pp. 274-5.