

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

AA. VV., *Lévinas vivant. Riflessioni sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, Modugno (Bari), Edizioni dal Sud, 1998, pp.276, L. 30.000.

Il volume, curato da Francesco Fanizza, Francesco Fistetti e Augusto Ponzio, raccoglie gli atti del convegno internazionale sul pensiero di Lévinas organizzato dal Dipartimento di Scienze filosofiche e dall'Istituto di Filosofia del linguaggio dell'Università di Bari, con il patrocinio dell'IRRSAE-Puglia, e svoltosi il 13 e 14 marzo 1997 nel capoluogo pugliese. I vari contributi sono distribuiti in tre sezioni tematiche: 1. "Linguaggio, materia, alterità"; 2. "Etica, cittadinanza, comunità"; 3. "Ontologia ed eccedenza". Nella prima sezione compare il saggio di Silvano Petrosino (*Sul "materialismo" di Lévinas*) in cui la materialità è intesa come resistenza ad ogni tentativo di assorbimento totalizzante da parte dell'io. Sulla materialità dell'Altro si sofferma anche Harita Valavanidis-Wybrands (*E. Lévinas: la subjectivité incarnée comme accès à la parole*). Cosimo Caputo (*Lévinas e la "materia signata"*) e Susan Petrilli (*Alterità, dialogicità, significanza*) aprono un dialogo tra Lévinas e Saussure, Hjelmslev, Peirce, Bachtin, Welby, guardando alla questione del linguaggio proprio dal punto di vista levinasiano. L'"altrimenti detto" esprime l'esigenza di andare oltre i limiti imposti dalla concezione del linguaggio fondata sulla logica dello scambio eguale e sulla comunicazione intenzionale dei messaggi (Petrilli). Allo stesso modo la "materia signata" è il margine esterno delle scienze del linguaggio, delle semiologie, dell'essere dell'ontologia (Caputo). Augusto Ponzio (*L'opera, il corpo e l'ombra. L'altrimenti della comunicazione-produzione*) vede nella riflessione levinasiana una fonte di critica dell'odierna società globalizzata. Nella seconda sezione, caratterizzata più in senso etico-politico, compaiono i contributi di Francesco Fistetti (*La promessa di comunità e la comunità della promessa*), Gianfranco Dalmaso (*Il segreto dell'etica*), Fabio Ciaramelli (*L'enigma del bene e l'origine del senso*), Francesco Garritano (*"Sui generis". La diseguaglianza come fondamento comunitario*), Domenico di Iasio (*L'unità di genere e le differenze*). La terza sezione, infine, comprende i contributi di François Guibal (*Il y a, être, sens*), Jacques Rolland (*Une pensée de l'excès. Relecture d'"Autrement qu'être"*) e Mario Signore (*Il "Principium individuationis" in Lévinas. Nell'etica. Oltre l'ontologia*). Rolland sottolinea che la riflessione di Lévinas irrompe nella tradizione occidentale con nuove categorie come prossimità, responsabilità, sostituzione, procedendo ad una decostruzione dell'io fino al sovvertimento prodotto dalle nozioni di Infinito-Altro e di Altro-nello-Stesso. Il "principium individuationis", dice Mario Signore, trascende l'ontologia. Stato e istituzioni equiparano gli individui per diritti e doveri ma trascurano la loro singolarità, differenza, non-intercambiabilità. (*Anna Stomeo*)

AA. VV., *Menzogna e simulazione*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997, pp. 310, £. 50.000.

Il volume riorganizza i temi presentati al Convegno su *Menzogna, in-*

ganno, simulazione tenutosi a Napoli a Palazzo Serra di Cassano nel febbraio 1992. Nella prima parte compaiono saggi di carattere semiotico (Massimo Bonfantini, Augusto Ponzio, Umberto Eco, Marina Mizzau), pragma-linguistico (Herman Parret, Deirdre Wilson, Jocelyne Vincent-Marrelli, Arturo Martone), cognitivista (Cristiano Castelfranchi, Jocelyne Vincent). Nella seconda parte la tematica dell'inganno è trattata dal punto di vista della teoria economica (Massimo Marrelli), della psicologia cognitiva (Sonia Boffa, Fabrizio Pascucci, Isabella Poggi), della comunicazione non verbale (Paul Ekman, Mark G. Frank, Maureen O'Sullivan), della psicopatologia (Sergio Piro), della psicologia evolutiva (Anna S. Bombi) e dell'etologia (Elisabetta Visalberghi, Luca Limongelli, Richard W. Byrne). Approcci di taglio differente per un problema che ha radici antichissime; si ricordi il famoso paradosso di Epimenide di Creta. (Cosimo Caputo)

K.O. APEL, *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, trad. it. e cura di V. Marzocchi, Milano, Guerini e Associati, 1997, pp. 390, £. 60.000.

Il contenuto dei saggi compresi in questo volume è stato esposto in forma di conferenza presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli in un periodo che va dal 1987 al 1994, ad eccezione dell'ultimo, nella sua interezza ancora inedito e del quale la prima parte è stata letta al VI incontro del Seminario Permanente di Teoria Critica, tenutosi nell'ottobre 1995 a Gallarate. Il libro, pubblicato nella collana "Saggi" dell'Istituto napoletano, fornisce una ricostruzione del pensiero di Apel, ad opera del curatore, ed è una finestra sulle posizioni attuali del filosofo tedesco presentate in dialogo con quelle espresse da Habermas in *Fatti e norme*, come si evince anche dal sottotitolo. Il luogo principale del dissenso con Habermas concerne la possibilità di una fondazione ultima in filosofia. (Cosimo Caputo)

M. BACHTIN, *Per una filosofia dell'azione responsabile*, trad. it. di M. De Michiel, Lecce, Piero Manni, 1998, pp. 180, L. 26.000.

Con la pubblicazione di questo scritto di Michail Bachtin, uno dei pensatori più originali della cultura russa ed europea del Novecento, ha inizio la collana "di-segno-in-segno" delle Edizioni Piero Manni, diretta da Cosimo Caputo, Susan Petrilli e Augusto Ponzio. La semiosi come pratica di produzione e riproduzione della vita e la rete dei segni verbali e non verbali entro la quale infiniti percorsi interpretativi generano infinite modalità del senso sono il campo di riferimento di questa iniziativa editoriale.

Il testo di Bachtin risale agli anni 1920-24, è stato pubblicato per la prima volta in Russia nel 1986 e nel 1994 è uscito in seconda edizione su cui è stata condotta questa traduzione. Si tratta di un saggio filosofico in-

compiuto. Delle quattro parti nelle quali, come Bachtin esplicita a conclusione della parte introduttiva, si doveva articolare il lavoro, ci sono giunti solo due frammenti: una parte introduttiva, appunto, di cui mancano le prime otto pagine delle cinquantadue nella numerazione dell'autore, e una prima parte di cui, sempre nella numerazione dell'autore, si sono conservate soltanto sedici pagine.

L'opera di Bachtin cambia radicalmente l'approccio al problema delle ideologie, delle sovrastrutture, dei segni, alla caratterizzazione dell'arte, della coscienza, della letteratura: Io/Altro è il principio architettonico supremo da cui deriva una "critica della ragione dialogica". Nel dialogo ogni posizione è legata ad una valutazione: all'indifferenza dell'astratta differenziazione subentra la non-indifferenza dell'azione responsabile, dell'essere esposti, senza alibi, a rispondere di qualcosa a qualcuno. Cultura e vita si trovano coinvolte in un dialogo non scelto e senza fine. La letteratura è l'osservatorio privilegiato di questo disegno filosofico, etico ed estetico. (Anna Stomeo)

M.A. BONFANTINI, C. CAPUTO, S. PETRILLI, A. PONZIO, T.A. SEBEOK, *Basi. Significare, inventare, dialogare*, Lecce, Piero Manni, 1998, pp. 396, L. 35.000.

Basi vuol dire "fondamenti", "premesse", "prolegomeni", "lineamenti", accezioni tutte che preannunziano un'introduzione allo studio del *significare, inventare, dialogare*. Ma "basi" vuole anche alludere al luogo in cui si concentrano e prendono le mosse le forze per tale studio. E, nell'accezione di "fondamenti", non solo si tratta delle basi della semiotica o della filosofia del linguaggio, dato che la significazione, il dialogo e l'inventiva sono di loro pertinenza, si tratta anche della questione dei fondamenti della "cosa stessa" e non solo del suo studio, cioè delle *basi della significazione*, delle sue basi *materiali*. In questa direzione l'indagine procede verso la "zoosemiotica" e la "biosemiotica". È la prospettiva globale di Sebeok quando ricerca, nelle forme di comunicazione degli animali non umani, privi di linguaggio, le "prefigurazioni dell'arte".

Basi va anche inteso nel senso della determinazione delle "basi storiche" degli studi semiotici da cui prendere l'avvio quando ci si voglia occupare della significazione specificamente umana, che ha nel dialogo e nell'inventiva due aspetti caratterizzanti. Sotto questo riguardo, le basi vengono individuate dagli autori del libro soprattutto nella semiotica di Peirce, nella "significs" di Welby e nella filosofia del linguaggio di Hjelmslev. Il volume comprende importanti inediti di Charles K. Ogden e Victoria Welby. (Red.)

P. CALEFATO, *Sociosemiotica*, Bari, Edizioni B.A. Graphis, 1997, pp. 181, £. 15.000.

In questo libro molto agile e di facile lettura anche per i non addetti ai

lavori l'attenzione è rivolta al discorso giornalistico, televisivo e non, alle nuove tecnologie della comunicazione, al cinema, alla fotografia, alla moda, al discorso pubblicitario, al linguaggio del corpo. In sottofondo scorre il dibattito teorico su origini e statuto disciplinare della sociosemiotica, il tutto corredato di un'ampia bibliografia dei temi trattati. Si tratta di uno strumento per una presa di coscienza critica e laica, senza cioè trionfalismi né denigrazioni, dei modi e delle mode della società di oggi.

L'approccio sociosemiotico prende in considerazione le modalità di costruzione e diffusione dei gusti, degli stili, delle abitudini attraverso oggetti che incorporano un alto valore comunicativo, che sono cioè dotati di valore semiotico come i jeans, la minigonna, il telefonino, lo swatch, la carta di credito: mass moda; oppure attraverso il titolo di un servizio giornalistico, o attraverso un sondaggio, uno spot, un computer collegato in rete: mass media. (Cosimo Caputo)

M. CAMBI, *Il prezzo della perfezione*, Napoli, ESI, 1996, pp. 262, £. 36.000

Non è difficile constatare come alcuni grandi temi della storia delle idee possano essere letti, analizzati e interpretati secondo prospettive teoriche del tutto diverse, addirittura divergenti. L'utopia può essere considerato un tema emblematico in questo senso. Tuttavia, chi ha dedicato ad esso lunghe ricerche e ha maturato una comprensione non episodica della materia parte da almeno due grandi distinzioni, che vedono da una parte l'utopia letteraria, la vasta produzione che inizia con T. More e si configura come "genere" (il romanzo utopico), trovando una eccezionale fioritura lungo tutto il Settecento, l'epoca dei Lumi, dell'ottimismo progressivo per convergere poi nell'Ottocento in progetti di ingegneria sociale, di trasformazione della società in ordine a precisi obiettivi. Dall'altra analizzano e interpretano l'utopia come progetto della storia, quello che emerge nei grandi movimenti popolari, negli eventi rivoluzionari e che si concretizza nelle conquiste universali del diritto positivo, nelle "Carte dei diritti" e nelle "Costituzioni".

Il binomio discussivo utopia-diritto che M. Cambi prende ad oggetto fondamentale del suo accurato e documentato lavoro contiene un grumo di questioni cruciali che vanno dalla ricerca della felicità personale e sociale, alla ricerca della perfezione, a quella della devianza della criminalità della punizione.

Le posizioni delle utopie letterarie sullo specifico ambito della giustizia che è quello giudiziario, come non è difficile comprendere, esprimono da una parte la maturazione della coscienza collettiva su una problematica così complessa, il personale livello di maturazione, di consapevolezza, di equilibrio dello scrittore stesso. Nell'utopia letteraria ci si può trovare di fronte a coscienze molto avanzate, che superano di gran lunga il livello del loro tempo nell'analisi, nella presa critica, nelle proposte di soluzione. Non mancano, tuttavia, coscienze pienamente immerse nell'ideologia del

loro tempo, rispetto alla quale non mostrano alcuna consapevolezza. Ben altrimenti diverso è il discorso dell'utopia come progetto che avanza nella storia.

L'analisi che Cambi conduce relativamente ad alcuni momenti dell'utopia letteraria resta valida dal punto di vista dell'indagine storiografica. L'abbondanza della documentazione e dei riscontri critici ne fa un ottimo strumento di comprensione degli autori, delle loro idee, del loro tempo. Ma soprattutto questo lavoro mostra, efficacemente, come, del resto, nelle intenzioni programmatiche, il percorso di graduale evoluzione che interviene nel diritto penale e nella amministrazione della giustizia. Mostra la maturazione delle idee in seguito alla quale interviene una differente considerazione del reato, cui consegue una diversa valutazione della pena, il tutto entro il modificarsi della globale visione della società. (Laura Tundo)

J. DERRIDA, *Il segreto del nome. Chōra, Passioni, Salvo il nome*, a cura di G. Dalmaso e F. Garritano, Milano, Jaca Book, 1997, pp. 177, £. 29.000

I tre saggi qui tradotti: *Chōra, Passioni* e *Salvo il nome*, sono stati pubblicati nel 1993 in tre distinti volumi dalle Edizioni Galilée di Parigi. Loro tematica comune è la "questione del nome" attraverso il quale si pone il problema del rapporto fra l'essere e il linguaggio e fra il linguaggio e l'io.

Chōra, il primo saggio scritto in ordine di tempo, commenta alcuni passi del *Timeo* di Platone in cui il termine "chōra" è messo in relazione con il problema del *logos*. "La chōra - dice Derrida - non è né "sensibile" né "intelligibile", ma appartiene a un 'terzo genere'" (p. 45). Essa è invisibile, "senza forma sensibile", ed è straniera all'intelligibile pur partecipandovi "in modo molto imbarazzante" (p. 46). Ciò nonostante non appartiene al mito. Si chiede allora Derrida: "Che ne è di questo luogo? È nominabile?". Impossibile: "Il suo nome non è un nome giusto; la chōra si sottrae ad ogni determinazione (interpretazione), non è un substrato, è amorfa. E lapidariamente: "C'è chōra, ma la chōra non esiste".

Passioni, il secondo saggio qui pubblicato, riguarda il significato di "lettura critica". L'occasione è offerta da una richiesta fatta a Derrida di un "testo obliquo" sulla sua stessa opera che attraversasse gli interventi degli altri partecipanti ad un seminario.

In *Salvo il nome*, la cui prima versione, *Post-Scriptum*, fu pubblicata in inglese nel 1992, l'attenzione è focalizzata sulla teologia negativa e sul *Pellegrino cherubico* di Angelus Silesius, ed è occasione per ripensare alcuni dei grandi temi del pensiero occidentale come quello del linguaggio e quello dei nomi di Dio.

Il discorso apofatico è stato sempre sospettato di ateismo, in realtà testimonia e confessa il più insaziabile desiderio di Dio. "La confessione non consiste nel far sapere", nella sua essenza non appartiene all'ordine della conoscenza (v. p. 133). A tal riguardo condivide un destino con il discorso apofatico. Con S. Agostino Derrida parla di "fare la verità", il

che non significa informare, svelare nel senso di chiarire, ma testimoniare anche mediante uno scritto per altri che verranno: un "post-scriptum". La verità è una processualità, o meglio una scrittura in cui chi scrive e ciò che si scrive si apre ad altro, ad altre interpretazioni. "Una questione analoga potrebbe porsi per tutto quello che chiamiamo in Occidente l'autobiografia", dice Derrida (p. 134).

La teologia negativa in quanto scrittura funziona nella forma del linguaggio, dove il pensare non è un'attività dell'anima, un voler dire intenzionale, pieno, bensì manipolazione dei segni. È lo svuotamento (chenosi) del discorso. In questa scrittura il pensiero stesso perde la padronanza su di sé e sui suoi enunciati.

Eccezione e desertificazione della parola, distruzione della pienezza semantica. Di Dio non resta niente "salvo il nome". "Dio – scrive Derrida – è il nome di questo crollo senza fondo, di questa desertificazione senza fine del linguaggio". Il deserto è una figura del luogo puro: "Il luogo è la parola", dice Angelus Silesius.

La scrittura della teologia negativa rimanda a se stessa che è un rimando a nulla, a un nulla, che è un vuoto, di significato, di voce, rimanda cioè a una pura relazione e a un puro evento. È in questione – come osserva Gianfranco Dalmasso nell'introduzione – un diverso concetto di ineffabile e di silenzio, non come alone enigmatico della parola ma come ciò che, dal di dentro della parola, è condizione della sua generazione.

La teologia negativa è un movimento iperbolico, cioè un movimento di trascendenza al di là dell'essere o dell'essenza, anche al di là del nome stesso di Dio. "Al di là" infatti non è un luogo ma un movimento, un porsi continuamente oltre, fuori, che dissocia radicalmente l'essere e il sapere, rompe il *cogito*, libera da ogni autorità, racconto, credenza, dogma. Da qui – dice Derrida – il coraggio e la dissidenza dei Maestri di teologia negativa, il loro profumo di eresia, la loro marginalità nella storia della teologia e della Chiesa (v. pp. 163-64).

E Paul Ricoeur: "Sono sempre i contestatori della filosofia a porre il problema del linguaggio". (Cosimo Caputo)

F. FIORENTINO, *Filosofia e religione in S. Tommaso e Kant*, Napoli-Bari, Editrice Domenicana Italiana, 1997, pp. 313, s.i.p.

Il volume nasce a seguito del dibattito sul tomismo tenutosi qualche anno fa tra Dario Antiseri e il Card. Camillo Ruini. L'A. si sofferma in particolare sui presupposti teoretici della risposta del Cardinale che vanno dalla metafisica alla logica, dalla gnoseologia alla morale, dall'epistemologia alla teologia naturale. Scopo specifico dei tre capitoli del libro (1. Le ragioni della filosofia dell'ente; 2. Le ragioni della religione; 3. Le ragioni della filosofia della religione) è quello di rimettere in discussione presso gli storici della filosofia la convinzione diffusa che dopo Kant non ha più ragion d'essere alcuna riproposizione delle prove dell'esistenza di Dio. Si sostiene, inoltre, che la critica kantiana intacca solo le prove for-

nite da Wolff e da Descartes, ma non quelle cosmologiche di Tommaso, che – secondo l'A. – escono indenni da tale critica. (Red.)

A. MANCARELLA, *La scienza dell'uomo. Prospettive antropologiche*, Manduria-Roma, Lacaita, 1998, pp. 184, £. 20.000

L'A. ripercorre e discute le tappe dei principali settori dell'antropologia a partire dall'antichità: dalla "protoantropologia" (cap. I) alla "geografia antropica" (cap. II), dall'"antropologia filosofica" (cap. III) all'"antropologia culturale" (cap. IV), all'"antropologia politica" (cap. V) e all'"antropologia globale" (cap. VI).

Costitutivo dell'umano è il linguaggio. E l'A. nella sua ricostruzione storica e teorica evidenzia questo aspetto in pensatori quali Herder e Humboldt, oppure nelle posizioni di Gehlen. Secondo quest'ultimo l'uomo è un essere manchevole di una specializzazione istintuale per cui è spinto a costruire una natura artificiale, ovvero una cultura. Il fondamento di questo processo è appunto il linguaggio, inteso come risposta primaria che si estrinseca nell'agire umano. L'uomo nel mondo agisce e reagisce, inventa significati, mondi possibili, mette qualcosa al posto di qualcos'altro, valuta: l'uomo produce segni e valori, ideologie, intese come progettazioni sociali. L'antropicità si palesa pertanto come antroposemiosi; l'antropologia come antroposemiotica.

Nell'organizzarsi un mondo per sfuggire all'*insecuritas* l'uomo produce e riproduce istituzioni, rapporti di potere. Ciò costituisce l'oggetto di pertinenza dell'antropologia politica. E proprio in questa prospettiva l'A. fa notare come il potere, nelle sue varie forme, sia una costante di tutte le dinamiche sociali. "In questo senso, l'antropologia politica è riuscita a dare scacco alla filosofia politica su quello che sembrava essere un suo baluardo inespugnabile, allorché postulava l'esigenza di uno "stato di natura" contraddistinto dall'assenza di legame politico e delimitato dallo "stato civile" con la nascita dello Stato moderno". L'assenza di Stato, in altri termini, "non implica l'assenza di dispositivi politici, quale che sia la loro forma o rappresentazione del potere" (p. 146). (Cosimo Caputo)

A. PONZIO, *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività*, Roma, Castelvechi, 1997, pp. 205, £. 32.000.

Che cosa ricordiamo o ci rimane impresso di una persona cara lontana o scomparsa? La voce, il modo di camminare, di vestirsi, un'espressione del volto, la sua pelle: tratti che da un certo punto di vista risultano futili o irrilevanti. E che cosa ci attira maggiormente degli oggetti o dei monumenti delle civiltà passate, o anche di altre civiltà ancora viventi, se non i loro aspetti inutili, quali le decorazioni, i colori, le forme. L'"inutile", il "di più" è ciò che ci colpisce, o ciò che ci viene alla mente indipendentemente dalla nostra volontà, agendo non sulla ragione ma sulla fantasia, sul sentimento. L'uomo è questo: produce ed è attratto, nonostante tutto e

nonostante il suo impegno cosciente, dal di più, dall'inutile, da ciò che chiamiamo "infunzionale" e che è ciò che dura nel tempo grande della vita dell'umanità. L'infunzionale è allora l'umano, è l'uomo oltre i suoi ruoli, le sue competenze professionali o di mestiere, oltre la sua mera riproduzione biologica. Reclamare il diritto all'infunzionalità vuol dire reclamare il diritto a valere per sé, come fine in sé, significa volersi sottrarre all'omologazione sociale, culturale e politica.

Ciò che sfugge al controllo di un soggetto singolo o di una identità collettiva, quale può essere una forma economica, politica, culturale, nella storia del pensiero occidentale è stato chiamato "materia". Il diritto all'infunzionalità diventa allora il diritto alla propria materialità, alla propria corporeità mai pienamente riducibile, inglobabile nell'artificialità dei bisogni. La materialità in quanto infunzionalità è resistenza alla normalizzazione imposta dal rullo compressore dell'odierna comunicazione-produzione, è testimonianza disarmata, segno tacito del "carattere distruttivo" dell'attuale, per richiamare Walter Benjamin. Corpi, volti, comportamenti, miti, parole, gesti portano i segni e sono segni di questa "epidemia pestilenziale" (Italo Calvino) che ha colpito l'umanità, appiattendola su formule anonime, astratte, su parole morte e senza valori.

Non è un segno di tutto ciò il corpo del drogato, del bambino preda del pedofilo, il corpo venduto del clandestino, del migrante, del lavoratore ricattato? Non è un segno di ciò la distruzione di tanti prodotti agricoli per mantenere alti i prezzi; oppure la continua sostituzione sul mercato di merce uguale a se stessa per i suoi usi pratici ma di cui s'è cambiato solo qualche optional, un colore, la confezione, per alimentare, attraverso un'innovazione puramente esteriore, la comunicazione sociale e quindi la circolazione del denaro, riproponendo un sistema sempre identico a sé? Non è un segno di tale distruttività il degrado ambientale?

L'elogio dell'infunzionale è un elogio della materialità. Non si tratta – come qualcuno può superficialmente o in malafede pensare – di un elogio del materialismo fisicista e volgare, né di quel materialismo oggi diffuso che nell'economia vede l'ultimo compito storico dell'umanità e negli economisti i nuovi grandi sacerdoti. Non si tratta, ancora, del materialismo della "roba" né di quello perbenista ed egoista che s'accompagna a forme di spiritualismo e di sentimentalismo. L'infunzionalità è invece legata ad un materialismo dell'alterità, ad un umanesimo dell'"altro uomo" che mette in evidenza il primato dell'economia per combattere il dominio. (Cosimo Caputo)

G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, Acireale, Galatea, 1966, pp. 414.

In questo lavoro su Lévinas, Schillaci delinea l'itinerario essenzialmente filosofico di questo grande pensatore ebreo. Ne individua i punti nodali: Lévinas e la filosofia occidentale; l'altro e il rapporto soggetto-oggetto; l'infinito; Dio e la filosofia. Mette bene in risalto che Lévinas prende le distanze dalla filosofia occidentale, perché, intesa come soltanto sapere, non con-

duce oltre se stessa, è una chiusura, un ritorno su di sé, non esce dal cerchio dall'immanenza, è totalizzante. Il pensiero filosofico occidentale, infatti, si è affermato, nel corso della sua storia, come sapere (*logos*), più in particolare come relazione conoscitiva in cui ogni cosa diviene manifesta e nulla è nascosto. Lévinas – come acutamente rileva Schillaci – mette bene in guardia dal ridurre il discorso filosofico soltanto al sapere, perché il sapere non è l'unico significante o portatore di senso.

Schillaci coglie l'originalità della lettura levinasiana del rapporto tra soggetto e oggetto, tra medesimo e altro rispetto a quello delineato dalla filosofia occidentale. Questa tende all'assimilazione dell'altro al medesimo ed è esemplificativa di quel tipo di sapere che mira al possesso, alla tematizzazione dell'altro come oggetto di cui impossessarsi. Ma l'altro resiste, non si lascia comprendere; sfugge al possesso, al potere di colui al quale irrompe. Il rapporto tra soggetto e oggetto, che il pensiero moderno aveva preteso di consegnare all'attitudine conoscitiva e alla trascendentalità della coscienza e del pensiero, nella prospettiva levinasiana, si consuma nel rapporto etico. Il rapporto etico, nel quale si consuma il rapporto soggetto-oggetto richiede sempre un'apertura, un terzo (il duo iniziale si trasforma in trio), sia pure come traccia di un'assenza, o dell'infinito.

L'infinito, che oltrepassa il tentativo della conoscenza di impadronirsi, si manifesta nel volto, elettivamente nel volto della vedova, dell'orfano e dello straniero. L'altezza e la maestà dell'infinito si rivelano nell'indigenza più estrema. Qui il paradosso dell'infinito: il più nel meno. La trascendenza, allora, non è un'idea, non è un concetto, viene invece rivelandosi in una nuova categoria: quella del volto dell'altro uomo.

Schillaci afferma che la nozione di infinito si manifesta come modalità di accesso a Dio. Rileva che Dio, nella prospettiva levinasiana, non lo si attinge attraverso un ragionamento ma lo si incontra concretamente, cioè nel prossimo: nel povero, nell'orfano, nello straniero, nella vedova, persone le più indigenti e le meno abbienti, Dio, che è Altezza e Maestà, si volge alla miseria dell'uomo fino a dividerla o ad abitarla. È questa la *kénosi*. Lévinas – come mette ben in rilievo Schillaci – lascia intendere una possibilità altra di accedere a Dio che non sia quella conoscitiva, la speculazione filosofica non è soltanto sapere, quella dell'incontro umano. Si accede a Dio attraverso una relazione etica. La relazione con Dio si instaura nella relazione con il prossimo. Dio non si dà nel concetto ma nel comando che mi dice di andare incontro al prossimo. Lévinas, per accedere a Dio, propone una via alternativa al sapere tematico, la via dell'obbedienza. A Dio si accede e obbedendogli, cioè accogliendo il suo comandamento dell'amore. "Dio è amore" – si legge nella *Prima Lettera di S. Giovanni* (4, 8) – e ci comanda di amare, "perché Dio per primo ci ha amati" (*Op. cit.*, 4, 19). "Relazione senza relazione – scrive Schillaci – è l'amore, e in questo senso non finisce mai" (p. 378). "Si ama – scrive inoltre – nella dimensione della assoluta gratuità, amo senza sapere di amare. Amore senza sapere. Il sapere di amare è al servizio dell'amore, questo è il compito della filosofia" (p. 379). La filosofia in quanto saggezza dell'amore al servizio dell'amore – conclude – "è posta come una possibilità d'accesso a Dio, Infinito, senza relazione" (p. 374),

Questo volume costituisce uno strumento prezioso per orientarsi sulla produzione di uno dei maggiori pensatori di questo secolo. (*Pietro Birtolo*)

H. TOMAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, traduzione di Carlo Angelino, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 1997.

Auschwitz – osserva Jonas – obbliga a pensare il concetto di Dio “in modo del tutto nuovo” (p. 23). Questo nuovo modo di pensare Dio è pensarlo sofferente, diveniente e che si prende cura, insomma, “non lontano e distante e chiuso in se stesso, ma coinvolto in ciò di cui si preoccupa” (p. 30). Un Dio che soffre, che diviene e che condivide con l’altro da sé la preoccupazione per le sue creature non è un Dio onnipotente. Con la creazione – rileva Jonas – Dio si autolimita e consegna il mondo all’uomo, dando via, così, al processo di secolarizzazione della storia. Dio rinuncia alla sua onnipotenza e scommette sulla responsabilità dell’uomo. “Concedendo all’uomo la libertà, Dio ha rinunciato alla sua potenza” (p. 36). “Il male c’è solo in quanto Dio non è onnipotente” (p. 34). “Dio che si prende cura non è un mago, che nell’atto stesso di prendersi cura realizza lo scopo della sua sollecitudine: questo Dio invece ha fatto intervenire altri attori e in questo modo ha fatto dipendere da loro la sua preoccupazione. Egli è perciò un Dio in costante situazione di pericolo, un Dio che rischia in proprio” (pp. 30-31). (*Pietro Birtolo*)