



philosophica

[273]

philosophica

serie rossa

diretta da Adriano Fabris

comitato scientifico

Bernhard Casper, Claudio Ciancio
Francesco Paolo Ciglia, Donatella Di Cesare, Félix Duque
Piergiorgio Grassi, Enrica Lisciani-Petrini
Flavia Monceri, Carlo Montaleone, Ken Seeskin
Guglielmo Tamburrini

*Tutti i testi della collana
sono sottoposti a peer review*

Guelfo Carbone

Etica e ontologia
Heidegger e Levinas

visualizza la scheda del libro sul sito www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento
di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo dell'Università degli Studi Roma Tre*

© Copyright 2021

EDIZIONI ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676259-7

ISSN 2420-9198

INTRODUZIONE LA VOLPE E IL RICCIO

Nel maggio del 1929, recensendo la seconda edizione della *Religion der Vernunft* di Hermann Cohen, Franz Rosenzweig rinviava il lettore all'incontro tenutosi qualche settimana prima a Davos, in Svizzera, davanti a un «forum europeo», tra Ernst Cassirer, «il più importante allievo di Cohen», e l'«attuale titolare della cattedra marburghese di Cohen», Martin Heidegger¹. Ad ogni «“vecchio marburghese”» – commentava – questa eredità doveva apparire come un'«ironia della storia dello spirito», e tuttavia, proseguì il suo argomento, Heidegger, «l'allievo di Husserl», lo «scolastico aristotelico», aveva sostenuto a Davos, contro Cassirer, una «posizione filosofica» che era proprio «la posizione del nostro pensiero, del nuovo pensiero», pienamente in linea con quel pensiero che viene dall'«ultimo Cohen»². Lo scambio di fronti andato in scena a Davos – da cui il titolo della recensione – consisteva dunque nel fatto che, paradossalmente, erano state le posizioni di Heidegger, e

¹ Cfr. F. Rosenzweig, *Fronti scambiati*, in Id., *Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, a cura di Roberto Bertoldi, Diabasis, Reggio Emilia 2003, pp. 107-112, pp. 109 s. Un'altra traduzione si può trovare in J.-F. Courtine, *Levinas: la trama logica dell'essere*, a cura di Giuseppe Pintus, Inschibboleth edizioni, Roma 2013, pp. 181-184. La *Davoser Disputation* tra Cassirer e Heidegger è riportata in appendice al *Kantbuch*, disponibile nel terzo volume dell'edizione ufficiale degli scritti di Heidegger, la *Gesamtausgabe* (d'ora in poi: GA) pubblicata dall'editore Vittorio Klostermann, che sarà l'edizione principale di riferimento lungo tutto il presente lavoro (in questo caso, cfr. GA 3, 274-296 / 219-236). Nelle citazioni per sigle, la prima fornita è la paginazione dell'edizione originale, seguita, dopo la barra obliqua, dalla paginazione dell'edizione italiana, ove disponibile. Eventuali modifiche delle traduzioni esistenti consultate sono di volta in volta specificate. Dove manchi, invece, il riferimento all'edizione italiana, o dove non sia diversamente indicato dalla citazione, le traduzioni sono da considerarsi nostre. Per le sigle utilizzate, si veda *infra* la *Lista delle abbreviazioni*.

² Cfr. F. Rosenzweig, *Fronti scambiati*, in Id., *Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, cit., p. 110 (trad. mod.). Rosenzweig conosceva il contenuto della disputa di Davos tra Cassirer e Heidegger dal resoconto di Hermann Herrigel uscito nella pagina universitaria della *Frankfurter Zeitung* del 22.04.1929, che ne parlava come del «confronto rappresentativo tra vecchio e nuovo pensiero» (*ibidem*).

non quelle di Cassirer, ad esprimere al meglio, seppur indirettamente, lo spirito del pensiero di Cohen³. Infatti, osserva Rosenzweig, Heidegger rivela una inaspettata affinità con il “nuovo pensiero” quando, in aperta opposizione a Cassirer, assegna alla filosofia il compito di rendere manifesta all’uomo, «nonostante tutta la sua libertà», la «nullità [*Nichtigkeit*] del suo *Dasein*», e, «recuperandolo dalla pigra figura di un uomo che si limita a utilizzare le opere dello spirito», si propone di «ributtare, in certo modo, l’uomo nell’asprezza del suo destino»⁴.

Avviandosi a concludere, dopo aver ricordato quanto chiarito da Heidegger a Davos, e cioè che “*Dasein*” non si può tradurre con un concetto di Cassirer⁵, Rosenzweig torna sulla sua introduzione agli *Scritti ebraici* di Cohen richiamata all’inizio della recensione per sostenere che proprio dal «concetto fondamentale dell’ultima filosofia coheniana, la “correlazione” [*Korrelation*]», «così come lo usa il tardo Cohen, parte lo slancio – per dirla in termini heideggeriani – per il “salto nel *Dasein*”»⁶. La recensione si chiude con un richiamo all’eredità di Cohen che suona come un ammonimento per ogni filosofia “di scuola”: «[i] superstiti della “scuola” – non Cassirer! – vorrebbero volentieri fare del maestro morto un maestro di scuola [*Schulmeister*, un capo-scuola]. La storia dello spirito, grazie al suo vivo progredire, lo salva da tale impresa scolastica; essa, la storia, non si cura di simili pretese, e scambia – poiché ora il morto Cid riprende la sua cavalcata – i fronti.

³ Incluso come appendice nell’edizione del *Kantbuch* troviamo anche un breve scritto di Heidegger, del 1927, su Cohen e il neokantismo della scuola di Marburgo, dal titolo: *Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866*, apparso nel *Festschrift* per i quattrocento anni della Philipps-Universität di Marburgo, cfr. GA 3, 304-311.

⁴ Si veda F. Rosenzweig, *Fronti scambiate*, in Id., *Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, cit., p. 110. Le citazioni che riportiamo sono tratte direttamente dal dibattito di Davos, cfr. GA 3, 291 / 232 (trad. mod.). In questo caso, per la traduzione prendiamo spunto dalle *Schede* di Eugenio Garin che presentava, tra altre, le novità editoriali su Heidegger, cfr. E. Garin, *Kant, Cassirer, Heidegger*, «Rivista critica di storia della filosofia», vol. XXVIII, n. 2, 1973, pp. 203-206, p. 205. Il testo della *Disputation*, va ricordato, è frutto di una successiva rielaborazione da parte di due partecipanti alla Scuola superiore tenutasi a Davos, Otto Friedrich Bollnow e Joachim Ritter, basata sulla comparazione degli appunti presi durante corsi (cfr. GA 3, XV / 4, in nota).

⁵ Cfr. GA 3, 289 / 231. Preferiremo lasciare sempre non tradotto il termine *Dasein* (reso solitamente con “Esserci” o “esserci”), decisivo nell’ontologia fondamentale di *Sein und Zeit* (1927), ma centrale già dalla fenomenologia ermeneutica del mondo della vita dei primi anni friburghesi (in particolare 1920-1923).

⁶ Cfr. F. Rosenzweig, *Fronti scambiate*, in Id., *Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, cit., p. 111. Per la *Einleitung* menzionata, cfr. F. Rosenzweig, *Introduzione agli Scritti ebraici di Hermann Cohen editi dall’Accademia per la Scienza dell’Ebraismo di Berlino*, ivi, pp. 15-94.

La scuola muore con il suo caposcuola; il maestro vive»⁷.

Il confronto tra Cassirer e Heidegger a cui fa riferimento Rosenzweig si svolse durante il secondo dei *Davoser Hochschulkurse*, che si proponevano come forum della filosofia europea, selezionando gli invitati tra i più importanti e noti studiosi dell'epoca⁸. Agli incontri tenutisi dal 17 marzo al 6 aprile del 1929⁹ tra le "montagne magiche" di Davos (*Der Zauberberg* di Thomas Mann era uscito qualche anno prima, nel 1924), era presente, su invito di Heidegger, il giovane studioso Emmanuel Levinas¹⁰, in quegli anni intento a lavorare alla tesi di dottorato

⁷ Cfr. F. Rosenzweig, *Fronti scambiate*, in Id., *Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, cit., p. 112 (trad. mod.). Su questo tema, rimandiamo a J.-F. Courtine, *Il nuovo pensiero: Rosenzweig-Heidegger*, in Id., *Levinas: la trama logica dell'essere*, cit., pp. 149-180. Sulla recensione di Rosenzweig, si vedano anche le pagine introduttive di K. Löwith, *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein Und Zeit*, in Id., *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Metzler, Stuttgart 1984, pp. 72-101, pp. 72 ss., uscito in inglese già nel 1942 (cfr. Id., *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, «Philosophy and Phenomenology Research», vol. 3, n. 1, 1942/43, pp. 53-77, pp. 53 ss., sulle «exchanged frontiers» di Rosenzweig). Per una traduzione in italiano, cfr. Id., *Heidegger e Rosenzweig. Poscritto a «Essere e tempo»*, «aut aut», n. 222, 1987, pp. 76-102. Per approfondire il confronto tra Rosenzweig e Heidegger, cfr. B. Casper, *Rosenzweig e Heidegger. Essere ed evento*, a cura di Adriano Fabris, traduzioni coordinate da Antonio Cimino, Morcelliana, Brescia 2008 (in part. il primo saggio: *La concezione dell'evento nella Stella della redenzione di Franz Rosenzweig e nel pensiero di Martin Heidegger*, ivi, pp. 35-65).

⁸ Un elenco parziale dei conferenzieri del 1929 si trova nel numero monografico della rivista *Teoria* dedicato a Armando Carlini, invitato a rappresentare l'Italia a Davos, nella nota di presentazione dello schema del testo proposto agli *Hochschulkurse*, cfr. A. Carlini, *Vorträge von Prof. A. Carlini über den modernen italienischen Idealismus*, «Teoria», vol. XXX, n. 2, 2010, pp. 124 ss. Su Carlini traduttore di Heidegger, cfr. A. Fabris, *Carlini oggi*, «Teoria», vol. XXX, n. 2, 2010, pp. 37-48, pp. 44 s. (n. 19, in part.). Sul confronto tra Cassirer e Heidegger, si vedano: E. Cassirer, M. Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, a cura di Pierre Aubenque, traduzioni di Pierre Aubenque, Jean-Marie Fataud, e Pierre Quillet, Beauchesne, Paris 1972; E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, a cura di Riccardo Lazzari, Unicopli, Milano 1990; R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, a cura di Massimo Bonola, traduzione di Nicola Curcio, Longanesi, Milano 1996, pp. 225-231; S. Malka, *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia*, trad. it. di Claudia Polledri, Jaca Book, Milano 2003, pp. 57-63; P. Aubenque, *Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne sur l'humanisme (1946-1968): genèse, raisons et postérité de l'anti-humanisme heideggérien*, in B. Pinchard (a cura di), *Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, concepts, débats*, PUF, Parigi 2005, pp. 227-238.

⁹ Cfr. GA 3, XV / 4.

¹⁰ Lo riferisce Levinas stesso, cfr. E. Levinas, *L'intention, l'événement et l'Autre. Entretien d'Emmanuel Lévinas et de Christoph von Wolzogen, le 20 décembre 1985 à Paris* (traduction et notes par Alain David), in C. Ciocan (a cura di), *Emmanuel Levinas 100. Proceedings of the Centenary Conference, Bucharest September 2006, Proceedings of the Centenary Conference, Bucharest September 2006*, «Studia Phaenomenologica» (special issue),

dedicata alla *Teoria dell'intuizione nella fenomenologia husserliana*¹¹, che avrebbe potentemente contribuito a introdurre in Francia la fenomenologia di Husserl¹².

Nel ricordare quelle giornate, trascorse tra le conferenze e la lettura collettiva di *Sein und Zeit*, Levinas conferma l'impressione dei "fronti scambiati" di Rosenzweig: «Heidegger ha parlato di Kant, e Cassirer dell'essere-nel-mondo»¹³. In effetti, le conferenze di Cassirer sull'an-

Zeta Books, Bucharest 2007, pp. 21-54, pp. 49 s. Cfr. anche J.-F. Lavigne, *Lévinas avant Lévinas. L'introducteur et le traducteur de Husserl*, in Levinas, PT, 49-72, si veda PT, 60 s. in part. (in nota). Sono in uso due forme del nome: quella senza accento, che adottiamo qui, rimanda all'origine lituana di Levinas, mentre quella accentata deriva dalla naturalizzazione francese avvenuta nel 1931, cfr. A. Fabris, *Premessa a Levinas in Italia*, «Teoria», vol. XXVI, n. 2, 2006, p. 6, e S. Malka, *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia*, cit., pp. 67 e 76. Al romanzo di Mann, notiamolo, è dedicata l'ultima sezione di uno dei primi scritti di Levinas, del 1933, cfr. E. Levinas, *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, «Cités», n. 25, fasc. 1, 2006, pp. 126-137, pp. 132-137; trad. it. di Giuseppe Pintus, *La comprensione della spiritualità nelle culture francese e tedesca*, con una prefazione di Danielle Cohen-Lévinas, Inscibboleth Edizioni, Roma 2017, pp. 75-86.

¹¹ Cfr. TIPH. Per le sigle degli scritti di Levinas (si veda *infra* la *Lista delle abbreviazioni*) ci siamo attenuti ai segni convenzionali utilizzati in Levinas, PT, pp. 47 s., confrontati con quelli in C. Ciocan, G. Hansel, *Levinas concordance*, Springer, Dordrecht 2005, p. 11. La prima fornita è la paginazione dell'edizione originale, seguita, dopo la barra obliqua, dalla paginazione dell'edizione italiana. Nei casi in cui non sia menzionata l'edizione italiana (che pure talvolta è stata modificata, segnalandolo), la traduzione è da considerarsi nostra.

¹² Su questo, cfr. D. Cohen-Lévinas, *Levinas*, Bayard, Paris 2006, p. 16, e J. Derida, *Violenza e metafisica*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. di Gianni Pozzi, con una introduzione di Gianni Vattimo, Einaudi, Torino 20023, pp. 99-198, pp. 106 s.: la tesi di Levinas, uscita nel 1930, sarebbe stata «la prima grande opera che venisse dedicata in Francia al pensiero husserliano nella sua totalità». Si veda anche C. von Wolzogen, „Vertauschte Fronten“: Heidegger und Rosenzweig, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», vol. 46, no. 2, 1994, pp. 109-125: oltre a riportare che Heidegger venne a conoscenza di *Vertauschte Fronten* di Rosenzweig solo negli anni Sessanta (ivi, p. 112), l'autore nota che, quando questo testo fu pubblicato nel 1930, Levinas stava sulla soglia dell'uscita dalla scuola fenomenologica e a un passo dall'irrompere in un "nuovo pensiero", rispetto al quale le ricerche fenomenologiche del giovane Heidegger sembrano, oggi, più vicine di quanto potessero apparire allora (ivi, pp. 125 in part.).

¹³ Cfr. E. Levinas, *L'intention, l'événement et l'Autre. Entretien d'Emmanuel Lévinas et de Christoph von Wolzogen, le 20 décembre 1985 à Paris*, cit., pp. 49 s. Durante l'intervista, Levinas racconta della messa in scena della disputa organizzata dagli studenti, e improvvisata insieme a Bollnow, dove questi impersonava Heidegger, mentre Levinas era Cassirer (*ibidem*). Del «*petit spectacle*», a cui assisterono i diretti interessati, parla anche nell'intervista con Roger-Pol Droit uscita su *Le Monde* nel 1992, cfr. IH, 187 / 177. Sull'episodio, si veda quanto riportato da Jacob Taubes in J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di Elettra Stimilli, traduzione di Gianni Scotto e Elettra Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996, p. 81.

tropologia filosofica erano improntate a un confronto con l'ontologia e l'analitica esistenziale di Heidegger, come leggiamo nei riassunti dei *Vorträge von Prof. Ernst Cassirer*¹⁴. I *Davoser Vorträge* di Heidegger volevano invece dimostrare la tesi di fondo dell'interpretazione elaborata nel *Kantbuch* che uscirà nello stesso anno: la critica kantiana della ragion pura è la prima esplicita fondazione della metafisica¹⁵. Nel contesto dettato dal tema generale degli incontri del 1929 ("Che cos'è l'uomo?"¹⁶), la disputa tra Cassirer e Heidegger ruotava intorno alle questioni critiche kantiane: la nostra conoscenza è libera e infinita, oppure ha dei limiti invalicabili? Come possiamo costruire, con i nostri strumenti soggettivi, un sistema della conoscenza che garantisca di tenere fuori ogni genere di illusione e dogmatismo? Dove ritrovare l'infinità dell'uomo: nel regno morale o nella sua costituzione ontologica¹⁷?

Lo scambio dei fronti rilevato da Rosenzweig e Levinas riguarda dunque molto da vicino il rapporto tra etica e ontologia per come emerge non tanto dalle conferenze, quanto dal «doppio monologo» di Davos tra Cassirer e Heidegger¹⁸. E questo non perché sia possibile definire

¹⁴ Cfr. E. Cassirer, M. Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, cit., pp. 25 ss. Riassunti che questa traduzione francese (si veda ivi, p. 17) trae dalla «Davoser Revue – Revue de Davos», vol. 4, n. 7, 1929 (purtroppo non è stato possibile consultare questo documento).

¹⁵ Cfr. GA 3, 271-273 / 215 ss.

¹⁶ Cfr. P. Aubenque, *Présentation*, in E. Cassirer, M. Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, cit., pp. 7-16, p. 9. Nel caso della disputa tra Cassirer e Heidegger, si trattò, come nota Pierre Aubenque, di uno «strano dialogo» animato, da una parte, dall'«irenismo» di Cassirer, e, dall'altra, dal «furore da neofita e iconoclasta» di Heidegger (ivi, p. 14).

¹⁷ Sul confronto tra Cassirer e Heidegger a Davos ci permettiamo di rimandare a G. Carbone, *Kant's Antinomies Concerning World Problem Starting From Cassirer-Heidegger's Debate In Davos (1929)*, in A.-T. Tymieniecka, P. Trutty-Coohill (a cura di), *The Cosmos and the Creative Imagination. Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, vol. 119, Springer Verlag, Cham 2016, pp. 265-274. La posizione heideggeriana rispetto all'interpretazione di Kant data da Cassirer è riassunta da Riccardo Lazzari, in R. Lazzari, *Introduzione. "Critica della cultura" e "analitica dell'esserci" nel confronto fra E. Cassirer e M. Heidegger*, in E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, cit., pp. 7-73, pp. 70-73 in part.

¹⁸ Cfr. W. Eilenberger, *Il tempo degli stregoni. 1919-1929. Le vite straordinarie di quattro filosofi e l'ultima rivoluzione del pensiero*, traduzione di Flavio Cuniberto, Feltrinelli, Milano 2018, p. 336. Presente anch'egli ai corsi di Davos, e autore di un appassionato resoconto capace di restituire il clima di fervente lavoro filosofico comune di quelle giornate, pure Jean Cavaillès registra una «notevole simmetria rovesciata» nei posizionamenti reciproci di Cassirer e Heidegger, rispetto a quanto l'uditorio si aspettasse, cfr. J. Cavaillès, *The Second Davos University Conference*, «Urbanomic Documents», document 041, 2021, pp. 4-11, pp. 6 s. in part. (è stato possibile consultare soltanto questa tradu-

un netto schieramento dell'uno per l'etica e dell'altro per l'ontologia; anzi, operando una simile demarcazione, il senso e la ricchezza della disputa va perduta, giacché senso e ricchezza risiedono nel fatto che entrambi, Cassirer e Heidegger, situano le proprie riflessioni, pur con esiti inconciliabili, esattamente nella tensione aperta del rapporto tra etica e ontologia¹⁹.

La contesa su etica e ontologia a cui assistette Levinas non era in nulla una disputa meramente accademica. Il suo significato storico non tarderà a mettersi in rilievo. Col tempo, infatti, quella contesa avrebbe assunto il tratto sinistro di un «preannuncio della scissione della cultura tedesca dinanzi all'ascesa del nazismo»²⁰. E non è mancato chi, nello scontro con Cassirer, ha voluto leggere, sempre retrospettivamente, il germe dell'atteggiamento che portò Heidegger, in capo a quattro anni, all'adesione al partito nazista e alle sue politiche universitarie, nonché i segni di un latente antisemitismo. È il caso, per esempio, di Toni Bondi, sposata a Ernst Cassirer dal 1902, che era con lui a Davos²¹. Nei giorni

zione inglese, a cura di Amy Ireland e Robin Mackay). Cavaillès morirà da resistente, fucilato, appena quarantenne, nel 1944, cfr. G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in appendice a M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, con un saggio critico di Georges Canguilhem, trad. it. di Emilio Panaitescu, BUR, Milano 2004⁶, pp. 417-436, pp. 434 s. Si veda anche il ricordo di Levinas nell'intervista del 1985 già citata, cfr. E. Levinas, *L'intention, l'événement et l'Autre. Entretien d'Emmanuel Lévinas et de Christoph von Wolzogen, le 20 décembre 1985 à Paris*, cit., p. 49.

¹⁹ Leo Strauss, proprio a proposito dell'incontro di Davos, pensava che Cassirer non si fosse adeguatamente confrontato con l'etica (che anzi l'avesse fatta sparire dal sistema ereditato da Cohen), mentre «Heidegger si confrontò con il problema. Dichiarò che l'etica è impossibile, e il suo intero essere era permeato dalla consapevolezza che questo fatto apre un abisso», cfr. L. Strauss, *Introduzione all'esistenzialismo di Heidegger*, in Id., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, introduzione di Roberto Esposito, traduzioni di Pietro Kobau, Pier Franco Taboni, Alessandro Ferrara, Mario Piccinini, Anna Patrucco Becchi, Einaudi, Torino 1998, pp. 357-378, p. 358. La valutazione di Strauss appare riduttiva, soprattutto nei confronti di Cassirer, e soprattutto alla luce dell'effettivo svolgimento della disputa. Va però tenuto conto – come avverte Pierpaolo Ciccarelli nella sua utile e attenta ricostruzione, facendo riferimento all'edizione statunitense del testo – che si tratta di una trascrizione fatta da studenti di una conferenza tenuta da Strauss alla University of Chicago nel febbraio del 1956, cfr. P. Ciccarelli, *Filosofia e politica in Heidegger: l'interpretazione fenomenologica di Leo Strauss*, «Etica & Politica», n. XI, vol. 1, 2009, pp. 25-58, p. 34.

²⁰ Cfr. R. Lazzari, *Introduzione. "Critica della cultura" e "analitica dell'esserci" nel confronto fra E. Cassirer e M. Heidegger*, in E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, cit., pp. 12 s. (con la relativa bibliografia per approfondire). Si veda anche E. Garin, *Kant, Cassirer, Heidegger*, «Rivista critica di storia della filosofia», cit., pp. 204 e 206.

²¹ Cfr. T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Meiner Verlag, Hamburg

che precedettero la disputa, seduta accanto a Heidegger durante i pranzi e le cene, andava elaborando una strategia per ingannare l'«astuta volpe» (è in questi termini che se ne parlava in giro, aggiunge) raccontandogli fatti e aneddoti personali di Cassirer e di Cohen, con l'obiettivo di far breccia in quell'«osso duro». L'obiettivo le sembrava raggiunto, dato che lo vedeva intenerire «come un tozzo di pane ammollato nel latte caldo», e con questo sperava di aver contribuito a scongiurare un probabile «attacco frontale» al marito da parte di quel «curioso nemico» che era Heidegger²².

Quanto segue è uno studio dedicato al rapporto tra etica e ontologia come possiamo trovarlo articolato nei percorsi di pensiero di Heidegger e Levinas. È dunque uno studio che assume una prospettiva, in senso lato, fenomenologica, e, con essa, tutta l'ambivalenza che ne consegue, intendendo per “fenomenologia” tanto la tradizione filosofica, quanto il metodo che a quella tradizione sopravvive. Un metodo di decisiva importanza, nel caso di Levinas, per pensare il rapporto tra etica e ontologia (*infra* 2.2); una provenienza conservata e profondamente rielaborata, nel caso di Heidegger²³.

Occorre chiarire fin dall'inizio che con il titolo di “Heidegger e Levinas” non si intende stabilire una comparazione. Per quanto riguar-

2003. Pubblicate nel 1950, redatte nel 1947, queste memorie – alquanto tardive, rispetto all'incontro di Davos – sono alla base di alcune ricostruzioni dei noti libri di Victor Farias e Pierre Bourdieu, cfr., rispettivamente, V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, trad. it. di Mario Marchetti, Paolo Amari e Enzo Grillo, Bollati Boringhieri, Torino 1988, p. 69, e P. Bourdieu, *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, trad. it. di Girolamo de Michele, il Mulino, Bologna 1989, pp. 74 e 82.

²² Cfr. T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, cit., p. 188. Bondi ricorda anche che percepì molto distintamente in cosa consistesse l'ostilità nei confronti della scuola di Marburgo, e anche di Cassirer, da parte di Heidegger, aggiungendo che «non era difficile riconoscere quale strada quest'uomo indicasse», e che quando in seguito Heidegger divenne il «primo rettore nazionalsocialista, la cosa mi stupì meno di quanto mi spaventasse. Perché il grande talento di Heidegger era innegabile, ed egli era più pericoloso di qualsiasi altro seguace». «Per conto mio» – osserva con un singolare gioco di parole tra il nome del marito e ciò che in Heidegger le suscitava inquietudine – «quel che mi sembrava più preoccupante era la sua mortale serietà e la sua totale mancanza di umorismo [*sein tödlicher Ernst und seine völlige Humorlosigkeit*]» (ivi, pp. 188 s.).

²³ Ricordiamo soltanto due dei documenti più importanti e conosciuti in cui Heidegger riflette sulla propria provenienza dalla fenomenologia: *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia* (*Mein Weg in die Phänomenologie*, 1963), in GA 14, 91-102 / 189-197; *Mein bisheriger Weg* (*Il cammino che ho percorso sin qui*, 1937/1938), in GA 66, 411-417. Da considerare sono anche i materiali, risalenti probabilmente al 1973-1975, raccolti in M. Heidegger, *Auszüge zur Phänomenologie aus dem Manuskript »Vermächtnis der Seinsfrage«*, «Martin-Heidegger-Gesellschaft Jahrgabe», 2011/2012.

da l'impostazione della ricerca, le rispettive biografie sono state tenute in conto, ma non hanno rappresentato il filo conduttore, che rimane invece il rapporto tra etica e ontologia, studiato a partire dal confronto che si è potuto instaurare tra Heidegger e Levinas su questo stesso tema, ricostruito in entrambi i percorsi di pensiero²⁴.

Heidegger fu riconosciuto molto presto come un «saggio» (*Weise*), un *Meister* («maestro») che indirizzava il pensiero di un'epoca²⁵. Il «piccolo mago di Meßkirch» che, come riporta Karl Löwith, incantava con il suo rivoluzionario modo di filosofare e insegnare²⁶, si diceva regnasse a Friburgo come un «piccolo re»²⁷, un «re nascosto del regno del pensiero», secondo la nota definizione di Hannah Arendt²⁸. Quelle stesse qualità riconosciute dagli allievi si sono poi tramutate, con ribaltamenti simmetrici, dal segno opposto, in motivi di condanna e denigrazione. Il saggio maestro diventa l'«oracolo di Friburgo»²⁹, e il «segreto monarca»³⁰ decade a «bifolco della Foresta Nera»³¹. Epiteti,

²⁴ Scegliamo perciò una strada diversa da quella perseguita da Furia Valori, non concordando con la tesi di fondo del lavoro, secondo la quale Heidegger risolverebbe «il discorso filosofico nei molti sentieri dell'ontologia» sembrando «ridurre la questione etica, di per sé legata ineludibilmente al discorso ontologico-antropologico, nell'articolazione della differenza ontologica fra essere ed ente», cfr. F. Valori, *Heidegger e Levinas. Percorsi antropologici tra ontologia e etica*, Carabba, Lanciano 2019, p. 7.

²⁵ Cfr. K. Löwith, *L'Esistenza che si accetta e l'Essere che si dà*, in Id., *Saggi su Heidegger*, trad. it. di Cesare Cases e Alessandro Mazzoni, Einaudi, Torino 1974, p. 4.

²⁶ Cfr. K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, prefazione di Reinhart Koselleck, postfazione di Ada Löwith, edizione e traduzione a cura di Enzo Grillo, il Saggiatore, Milano 1988, p. 69.

²⁷ Ivi, p. 56.

²⁸ Cfr. H. Arendt, *Martin Heidegger ha ottant'anni*, in G. Neske, E. Kettering (a cura di), *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, a cura di Eugenio Mazzarella e Carlo Tatasciore, Guida editori, Napoli 1992, pp. 253-266, p. 255. Nel volume è riprodotta la versione pubblicata sul «Mercur», *Heft* 258, anno XXIII, 1969, pp. 893-902. La versione inviata a Heidegger si può trovare in H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, pubblicato dai lasciti a cura di Ursula Ludz, edizione italiana a cura di Massimo Bonola, Einaudi, Torino 2007², pp. 138-148 e pp. 244 ss. (per le note), p. 141 per la citazione.

²⁹ Cfr. D. Janicaud, *Du bon usage de la "Lettre sur l'humanisme"*, in B. Pinchard (a cura di), *Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, concepts, débats*, cit., pp. 213-226, p. 219.

³⁰ Cfr. M. Casu, *La patria dell'Essere. Heidegger e la Stiftung di Hölderlin (1934-1935)*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 2019, p. 13.

³¹ Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p. 110. Si consideri anche, per esempio, la repulsione di Carl Gustav Jung, espressa nella lettera indirizzata ad Arnold Künzli nel febbraio del 1943, per il «modus philosophandi di Heidegger», che giudicava «nevrotico da cima a fondo», e il disap-

giudizi, sentenze, talvolta; tutti certamente annodati con il *Lebensweg* di Heidegger, e tuttavia, sia nel caso in cui siano stati espressi in senso elogiativo, o per riassumere un particolare clima dell'ambiente filosofico dell'epoca, sia quando a prevalere è l'intento denigratorio, risultano insufficienti per la piena comprensione del suo *Denkweg*, del suo cammino di pensiero. Per questa stessa ragione, neanche le valutazioni del filosofo Heidegger da parte di Levinas, pure tenute in conto, hanno potuto essere prese come le indicazioni principali per comprendere il nocciolo del problema che ci troviamo ad affrontare col nostro tema. Il fatto che Levinas ritenesse il pensiero di Heidegger «un grande evento del nostro secolo»³² (cioè del secolo scorso), e Heidegger stesso «il più grande filosofo del secolo, forse uno dei massimi del nostro millennio»³³, riconoscendone l'«impronta evidentemente inimitabile e geniale», o l'«indiscutibile genialità»³⁴, ha costituito, in questa sede, più uno spunto di riflessione, un dato di riferimento, che un argomento utile per la ricerca, volta invece a portare in superficie la base filosofica a cui queste posizioni fanno indirettamente riferimento.

Non diversamente, peraltro, è stato detto di Levinas: nelle parole di Maurice Blanchot, legato a lui da un profondo legame filosofico e di amicizia fin dagli anni universitari passati insieme a Strasburgo, anche nel caso di Levinas si tratta di un «pensatore straordinario», ma, aggiunge Blanchot, qui “straordinario” va inteso «nel senso proprio, senza desi-

punto per il fatto che tanti giovani intelletti venissero «infettati da Heidegger», cfr. C.G. Jung, *Lettere I, 1906-1945*, a cura di Aniela Jaffé, in collaborazione con Gerhard Adler, traduzione di Carlo Carniato e Louise de Suni, supervisione di Luciano Perez, edizioni Magi, Roma 2006, pp. 370 s.

³² Cfr. EI, 63 / 40 (trad. mod.).

³³ Cfr. EN, 126 / 150. Cfr. anche H. Jonas, *Risolutezza e decisione di Heidegger*, in G. Neske, E. Kettering (a cura di), *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, cit., pp. 243-250, p. 243 in part. È il «grande guaio» di cui parlava Strauss: «[t]emo che dovremo fare uno sforzo grandissimo per poter trovare una base solida per il razionalismo liberale. Solo un grande pensatore potrebbe aiutarci in questa congiuntura intellettuale. Ma qui è il grande guaio: il solo grande pensatore del nostro tempo è Heidegger», cfr. L. Strauss, *Introduzione all'esistenzialismo di Heidegger*, in Id., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, cit., p. 359. Su Strauss e Heidegger, cfr. J. Taminaux, *Sur la dette de Leo Strauss envers le premier enseignement de Heidegger*, in Id., *Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Ousia, Bruxelles 2002, pp. 205-224.

³⁴ Cfr. E. Levinas, *Prefazione*, in M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, prefazione di Emmanuel Lévinas, introduzione di Massimo Marassi, traduzione di Simona Delfino, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 3-11, pp. 3 e 8. Prefazione dove, tra l'altro, Levinas sottolinea a più riprese il «gesto fenomenologico» che muove il pensiero heideggeriano anche dopo la svolta (ivi, pp. 4 s.).

gnazione laudativa»³⁵. L'esempio è calzante, per spiegare il metodo impiegato dalla nostra ricerca: approfondendo questo "senso proprio" del giudizio dato sul pensatore, andando oltre l'apparente elogio, a rivelarsi "straordinario" è l'insegnamento di Levinas, il quale, ricorda ancora Blanchot, ci ha aperto gli occhi sul significato non ordinario, appunto, della trascendenza, dell'al di là che «si lascia accogliere nell'*etica*», e, conseguentemente, sul fatto che l'etica ci obbliga a «un rovesciamento filosofico», a un «capovolgimento delle nostre acquisizioni teoriche e pratiche»³⁶.

Se abbiamo richiamato la disputa di Davos è perché essa offre il metro interpretativo: così come schierando nettamente le posizioni espresse da Cassirer e Heidegger sui fronti dell'etica e dell'ontologia vanno perdute la ricchezza e la complessità del pensiero lì espresso, lo stesso rischio è corso nell'opporre, semplicemente, l'etica di Levinas all'ontologia di Heidegger³⁷. Come risulterà evidente lungo il percorso, per indirizzarci e accompagnarci abbiamo allora scelto quelle letture che hanno saputo cogliere il nesso profondo (o anche soltanto fornire gli elementi per farlo risaltare) tra la questione dell'etica in Heidegger e la critica levinassiana dell'ontologia, tra il travagliato cammino dell'ontologia fondamentale, visto dalla prospettiva della "svolta" heideggeriana, e il primato dell'etica nei confronti dell'ontologia rivendicato da Levinas³⁸.

Non si è trattato, dunque, soltanto di «resistere alla tentazione di leggere Levinas contro Heidegger», come auspicato da Martin Gak³⁹,

³⁵ Cfr. M. Blanchot, *Pace, pace al lontano e al vicino*, in Id., *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1993)*, a cura di Carmelo Colangelo, Edizioni Cronopio, Napoli 2004, pp. 163-169, p. 167.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Già François Laruelle notava che stabilire un'opposizione tra Levinas pensatore dell'Altro e Heidegger pensatore dell'Essere è una semplificazione che «non vuol dire nulla», cfr. F. Laruelle, *Irrécusable, irrecevable. Un essai de présentation*, in Id. (a cura di), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Éditions Jean-Michel Place, Paris 1980, pp. 7-14, p. 9.

³⁸ È il caso, per esempio, di Jean-Luc Nancy, il quale giustamente osserva che nel senso originario di "etica" sui cui riflette Heidegger non è pensata «ancora abbastanza la responsabilità della propria ex-posizione (ad altri, al mondo) che costituisce tuttavia la sua autentica logica», logica che, al contrario, è apertamente all'opera nella riappropriazione levinassiana dell'etica. E, in nota, aggiunge, «in maniera lapidaria»: «non è un caso che Lévinas sia *uscito* da Heidegger (provenendo da lui e andando fuori di lui). Ma suggerirei anche di rileggere Lévinas a partire da Heidegger», cfr. J.-L. Nancy, *L'«etica originaria» di Heidegger*, in Id., *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, trad. it. di Antonella Moscati, Cronopio, Napoli 2005, pp. 9-55, p. 54.

³⁹ Cfr. M. Gak, *Heidegger's Ethics and Levinas's Ontology: Phenomenology of Prereflective Normativity*, «Levinas Studies», vol. 9, 2014, pp. 145-181, p. 176: «è fon-

ma anche di affrontare, in fase di impostazione della ricerca, le questioni preliminari che stiamo richiamando in modo che non ne pregiudicassero lo svolgimento, o perché assenti dal raggio dell'interrogazione, oppure per averle incluse nell'argomentazione, anche lasciandole sullo sfondo, senza un'adeguata contestualizzazione.

Nelle questioni preliminari rientrava anche la valutazione dell'opportunità di impostare il confronto tra Heidegger e Levinas come il paragone tra un filosofo nazista e un pensatore ebreo. Una simile impostazione si è rivelata insufficiente per il nostro tema sotto più punti di vista, anche molto differenti tra loro, non ultimo quello offerto dalle rispettive autointerpretazioni dei due pensatori (*infra* 1.1 e 2.1), a cui crediamo occorra fare riferimento, almeno in fase di ricerca. Inoltre, il paragone evocato andrebbe verificato proprio a partire dai risultati raggiunti dall'indagine sul rapporto tra etica e ontologia in Heidegger e Levinas⁴⁰. Nella prima parte, il percorso è perciò incentrato sul senso

damentale resistere alla tentazione di leggere Levinas contro Heidegger, quali che siano le nostre inclinazioni morali e politiche. Ricepire la nozione levinassiana di etica come l'antitesi dell'ontologia heideggeriana significa fare sfoggio di un grave fraintendimento dell'idea heideggeriana di autenticità, mentre, al tempo stesso (e in modo ancor più problematico), significa attribuire implicitamente una categoria di autenticità a Levinas. Questo, in effetti, è il maggior danno che i lettori moralizzanti arrecano all'opera di Levinas».

⁴⁰ In particolare, l'impiego del criterio menzionato avrebbe sortito l'effetto di sviare l'attenzione dalla comune provenienza fenomenologica, che abbiamo tentato di far risaltare lungo tutto il percorso, ossia, seguendo Jean-François Lyotard, da ciò che di comune possiamo rintracciare nei percorsi di Heidegger e Levinas proprio partendo da una prospettiva fenomenologica, e partendo, in primo luogo, dalle questioni su cui la fenomenologia husserliana praticata come egologia dovette incagliarsi, cfr. J.-F. Lyotard, *Logique de Levinas*, textes rassemblés, établis et présentés par Paul Audi, postface de Gérard Sfez, Verdier, Lagrasse 2015, pp. 75-78 e 86 ss. in part. (si tratta di scambi tra Lyotard e Levinas durante due dibattiti a più voci svoltisi nel 1986, raccolti in una sezione intitolata *Autrement que savoir*, ivi, pp. 75-90). Non è un caso – speriamo che il nostro lavoro contribuisca a chiarirlo – che Lyotard, nel dibattito, prenda spunto esattamente dal rapporto tra etica e ontologia in Heidegger per introdurre le critiche mosse a Levinas. Con la sua argomentazione, Lyotard suggerisce non solo che l'interpretazione levinassiana di Heidegger sia tutta raccolta sull'ontologia fondamentale di *Essere e tempo* (cosa su cui, peraltro, Levinas si mostra entro certi limiti d'accordo, anche se vedremo che la sua critica ha una portata più ampia), ma soprattutto che l'«Essere» per Heidegger, e l'«Altro» per Levinas, pur nelle irriducibili differenze, rinvino a una medesima questione, che mette in crisi la fenomenologia, in quanto la fenomenologia è percepita «in entrambi i casi come impossibilitata ad accedere all'eteronomia (ontologica o «etica»), giacché né l'Essere né l'Altro possono essere «costituiti»» (ivi, pp. 87 s.). Sulla questione, cfr. anche M. Zarader, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, introduzione e traduzione di Massimo Marassi, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 157-173, in part. Una delle tesi principali di Marlène Zarader poggia proprio sulla possibilità di riconoscere una «certa vicinanza» di

originario dell'etica secondo Heidegger, cioè sull'abitare. Nella seconda parte, dedicata a Levinas, l'esposizione segue invece la critica radicale della tradizione ontologica che culmina con Heidegger, critica che sorregge e intona la tesi del primato dell'etica nei confronti dell'ontologia.

Nel contesto che abbiamo voluto fissare per indagare il rapporto tra etica e ontologia, "Heidegger" e "Levinas" rappresentano dunque meno due filosofi messi a confronto che, invece, due indici della possibile articolazione di quel rapporto⁴¹. Il temporaneo sostegno di Heidegger alla "rivoluzione nazionalsocialista", il suo coinvolgimento attivo nella politica nazista in quanto rettore, come anche il confronto complessivo con il nazismo disseminato nei suoi scritti (limitatamente, com'è naturale, a quelli da Levinas conosciuti): senza ombra di dubbio tutto questo ha svolto un ruolo decisivo, provocando profonde conseguenze, nelle posizioni assunte da Levinas nei confronti di Heidegger, nel passaggio, cioè, dal «primo stupore»⁴² al rammarico e al rigetto, come riassume Jean Greisch⁴³. Prendere atto, però, del fatto che Heidegger, da «maestro» sia in seguito diventato, per Levinas, il «più grande di tutti gli avversari»⁴⁴, non garantisce alla ricerca di misurare tutto l'ambito della riflessione sul rapporto tra etica e ontologia rintracciabile nei rispettivi percorsi di pensiero⁴⁵. Levinas è stato, per quel che riguarda il nostro

Heidegger al «"fondo" comune» da cui entrambi, Heidegger e Levinas, attingono (ivi, p. 164), che Zarader individua nella «fonte ebraica del pensiero» (ivi, p. 11).

⁴¹ Su questo, occorre tenere presenti le difficoltà segnalate da Adriaan Peperzak: «[p]ur considerando Heidegger il massimo filosofo del secolo e uno dei sommi dell'intera storia occidentale, Levinas ritiene che il suo pensiero sia ancora dominato dalla tendenza totalizzante della tradizione. Questo spiegherebbe come Heidegger abbia potuto – ancorché per un breve periodo – collaborare con la più orrenda espressione di tale tendenza: il nazismo. La natura esatta delle relazioni tra le riflessioni di Levinas e quelle di Heidegger è uno degli argomenti più difficili nel campo della post-fenomenologia», cfr. A.T. Peperzak, *Esperienza ebraica e filosofia*, in Levinas, ECPP, (141-154), 145 (in questo caso, l'indicazione delle pagine si riferisce alla sola edizione italiana).

⁴² Nell'*Avant-propos* del 1949 a *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Levinas spiegava che gli studi raccolti nel volume portano una «modesta testimonianza» del «primo stupore» che colpì molti di fronte alla filosofia heideggeriana, precisando però che quegli studi non hanno l'ambizione («dubbia e forse superflua»), «di perorare, dopo gli anni che vanno dal 1939 al 1945, per una filosofia che non sempre garantisce la saggezza», cfr. EDE, 5 / X.

⁴³ Cfr. J. Greisch, *Heidegger et Lévinas interprètes de la facticité*, in Levinas, PT (181-207), 195 s.

⁴⁴ Cfr. A.T. Peperzak, *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern University Press, Chicago 1997, p. 46.

⁴⁵ Una impostazione simile si può trovare in G. Sansonetti, *Levinas e Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1998.

tema, certamente anche uno dei critici più acuti e lucidi di Heidegger, ma la denuncia della sua critica radicale porta ben oltre l'ontologia fondamentale heideggeriana, coinvolgendo, come vedremo (*infra* 2.3), l'intera tradizione occidentale.

Per le stesse ragioni, la classificazione dell'uno come "filosofo nazista" – anzi, come «il pensatore del nazionalsocialismo»⁴⁶ – e dell'altro come "pensatore ebreo"⁴⁷, sebbene tenuta in conto, non è stata adottata come criterio di analisi, perché valutata come inadeguata rispetto all'obiettivo principale della ricerca, ossia quello di cogliere il profondo intreccio filosofico tra etica e ontologia che ritroviamo tanto in Heidegger che in Levinas.

Che la lettura qui proposta sia possibile grazie al confronto della *Lettera sull'«umanismo»* con quei materiali coevi resi disponibili dalla pubblicazione degli «*schwarze Hefte*» (così li chiamava lo stesso Heidegger)⁴⁸, non toglie nulla agli studi che non si sono potuti avvalere di questi importanti documenti. Tuttavia, per quel che riguarda il modo di accostarsi alla questione, indipendentemente dall'opportunità offerta oggi dai *Quaderni neri*, già le posizioni assunte da Levinas, che di volta in volta riporteremo, mostrano una scelta – condivisibile, e qui condivisa – in favore di una critica filosofica, e non ideologicamente orientata. Un criterio che occorre adottare anche se si vuole comprendere «la misteriosa formula sull'uomo pastore dell'essere»⁴⁹ che, come vedremo (*infra* 1.3 e 1.4), è essenzialmente legata al rapporto tra etica e ontologia.

Infine, occorre notarlo, il confronto che si è potuto stabilire non è affatto estrinseco. Etica e ontologia in Heidegger e Levinas: è il rapporto stesso che si offre alla ricerca. È sulla base dell'esperienza del sentiero interrotto di *Essere e tempo* e dell'"ontologia fondamentale" (*infra* 1.2) che Heidegger ha potuto nominare e pensare qualcosa come un'"etica

⁴⁶ Cfr. P. Lacoue-Labarthe, *Lo spirito del nazionalsocialismo e il suo destino*, in F. Fietti (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, Edizioni Dedalo, Bari 2001, pp. 11-22, p. 11.

⁴⁷ In una lettera del maggio del '48 indirizzata a Blanchot, Levinas ricorda le «tre grosse pietre di base che si incastravano male, ma sostenevano tutta la mia casa»: «il fatto ebraico», il «fatto della Rivoluzione [russa]» e «la Francia», cfr. E. Lévinas, *Être juif, suivi d'une Lettre à Maurice Blanchot*, préface de Danielle Cohen-Levinas, Éditions Payot & Rivages, Paris 2015, pp. 72 s.; trad. it. e cura di Giuseppe Pintus, *Essere ebreo, seguito da una Lettera a Maurice Blanchot*, con una prefazione di Danielle Cohen-Levinas, Inschibboleth, Roma 2017, pp. 72 s.

⁴⁸ Cfr. GA 101, 114 e 121.

⁴⁹ Cfr. EDE, 184 / 210 s.

originaria” – una sorta di *hapax* del suo percorso di pensiero⁵⁰. È perché ha enfatizzato all'estremo l'abisso su cui pende la tradizione di pensiero occidentale, illuminato a giorno dall'«ontologismo fondamentale di Heidegger»⁵¹, che Levinas ha potuto sostenere la tesi del primato dell'etica nei confronti dell'ontologia (*infra* 2.3).

Altre cautele saranno rese esplicite e motivate. Rimane il fatto che se la filosofia, nello spirito fenomenologico, deve cominciare facendo i conti anche con la propria ingenuità, è altrettanto ingenuo pensare di essersi liberati dai pregiudizi una volta per tutte. Per l'esposizione della ricerca, quindi, ci è sembrato più fruttuoso, nonché più adatto all'argomento, prendere spunto dalle caratterizzazioni del modo di intendere e praticare la filosofia da parte dei due pensatori in questione, offerte da autorevoli testimonianze. È possibile sintetizzare quanto segue, allora, come il confronto tra i due differenti percorsi di pensiero di una volpe e di un riccio, che calcano, contendendosi, lo stesso campo. Heidegger, «una volpe così poco astuta che non solo finiva di continuo nelle trappole, ma non era nemmeno in grado di distinguere una trappola da una non trappola»; una volpe a cui «mancavano completamente le difese naturali contro le durezza di una vita da volpe», e che finì per fare di una trappola la sua tana⁵². Levinas è invece il «riccio» a cui dobbiamo prestare ascolto per ciò che riguarda la «vita etica», come osserva Hilary Putnam⁵³.

⁵⁰ Una «notable exception», cfr. F. Schalow, A. Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, Scarecrow Press, Lanham-Toronto-Plymouth 2010, p. 211.

⁵¹ Cfr. EDE, 71 / 80 (*Martin Heidegger e l'ontologia*, 1932).

⁵² Cfr. H. Arendt, *Heidegger la volpe*, in Ead., *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di Simona Forti, traduzione di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 132 s. Nel settembre del 1949, Arendt scriveva a Karl Jaspers di aver letto alcuni saggi heideggeriani su Hölderlin e alcune lezioni su Nietzsche «particolarmente atroci, chiacchiere e nient'altro», e proseguiva: «[q]uesto suo vivere a Todtnauberg imprecando contro la civiltà e scrivendo “Sein” con la “y” è davvero, se vogliamo parlare con franchezza, soltanto la tana del topo [*Mauseloch*] in cui egli si è ritirato», cfr. H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio. 1926-1969. Filosofia e politica*, a cura di Alessandro Dal Lago, trad. it. di Quirino Principe, Feltrinelli Milano 1989, p. 92 (in nota è spiegato che l'espressione *Mauseloch*, indicando l'andare a nascondersi per la vergogna, farebbe riferimento alla reazione di Heidegger rispetto al proprio comportamento durante il nazismo, ivi, pp. 92 s.), citato in E. Mazarrella, *Il mondo nell'abisso*, Neri Pozza, Vicenza 2018, pp. 17 e 86. Su questo, si veda anche il ricordo di Giorgio Agamben che troviamo nell'*Introduzione* all'edizione italiana del saggio levinassiano *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*: in occasione del seminario su Eraclito tenutosi a Le Thor nel 1966 chiese a Heidegger se avesse letto Kafka, e questi rispose di essere rimasto impressionato dal racconto intitolato *Der Bau* (*La tana*, appunto), cfr. QRPB, 13 (dell'edizione italiana).

⁵³ Putnam riprende, per poi subito contestarne il senso oppositivo, la distinzione

Per avvicinare l'ambito in cui possiamo interrogare il rapporto tra etica e ontologia, si tratta dunque, da una parte, di spiegarsi con Heidegger, cioè «fare esperienza con» il pensatore Heidegger, «senza perdere di vista» il suo pensiero, secondo l'indicazione di Éliane Escoubas⁵⁴. Seguendo l'esempio di Levinas, lo vedremo (*infra* 1.1), si tratta di spiegarsi con Heidegger orientando il confronto non a «condanne o apologie», ma a ciò che, nel confronto stesso, ancora ci riguarda⁵⁵.

Sappiamo che Heidegger riteneva di non essere per nulla «né

di Isaiah Berlin, il quale, richiamandosi ad Archiloco, divideva i pensatori, e gli esseri umani in generale, in ricci, che conoscono un solo, grande pensiero (*one big thing*), e volpi, che si occupano di molte cose (*many small things*), cfr. H. Putnam, *Levinas and Judaism*, in S. Critchley, R. Bernasconi (a cura di), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, New York 2002, pp. 33-62, p. 58 (si veda I. Berlin, *Il riccio e la volpe e altri saggi*, a cura di Henry Hardy e Aileen Kelly, introduzione di Aileen Kelly, trad. it. di Gilberto Forti, Adelphi, Milano 1998³). Come spiega Simon Critchley nell'introduzione al *Companion*, la "big thing" di Levinas, la "grande cosa" del "riccio" Levinas, era la sua «big idea», espressa nella tesi dell'etica come filosofia prima, dove "etica" significa la «relazione di infinita responsabilità» per l'altro, cfr. S. Critchley, *Introduction*, in S. Critchley, R. Bernasconi (a cura di), *The Cambridge Companion to Levinas*, cit., pp. 1-32, p. 6. In questo caso, va notato, seguendo lo spunto di Putnam, Heidegger non sarebbe la volpe, bensì, a sua volta, un riccio. Tuttavia, se risaliamo alla fonte di Berlin, cioè ad Archiloco ("la volpe conosce molte cose, ma il riccio ne conosce una grande") è possibile intendere l'opposizione tra la volpe e il riccio, entrambi considerati animali molto astuti fin dall'antichità, come uno scontro alla pari dall'esito incerto tra chi conosce molti modi per aggredire e raggirare la preda, e chi, invece, non ha che una sola ma efficace arma di difesa (nel nostro caso, la "big idea" del riccio Levinas). Su questo, cfr. L. Bettarini, *Archiloco fr. 201 W.²: meglio volpe o riccio?*, in E. Lelli (a cura di), *Paroimiakos. Il proverbio in Grecia e a Roma*, Roma 2010 («PHILOLOGIA ANTIQUA», vol. 2, 2009), pp. 45-51.

⁵⁴ Cfr. É. Escoubas, *Présentation*, in Id. (a cura di), *Heidegger. Questions Ouvertes*, Osiris, Paris 1988, pp. 7-10, pp. 7 s., dove, con un rimando indiretto all'"etica originaria", è chiarita la «modalità etica» coinvolta in questa esperienza, ossia la «modalità del "soggiornarvi"» (*ibidem*). Lo ricorda anche Miguel Abensour, che con Escoubas organizzò il convegno tenutosi al *Collège international de philosophie* a Parigi, nel 1987, di cui il volume citato raccoglie gli atti, cfr. M. Abensour, *Emmanuel Levinas. L'intrigo dell'umano. Tra metapolitica e politica. Dialoghi con Danielle Cohen-Levinas*, trad. it. e cura di Giuseppe Pintus, Inschibboleth edizioni, Roma 2013, p. 41. Al convegno del 1987 Levinas partecipò con l'intervento intitolato «*Mourir pour...*», cfr. É. Escoubas (a cura di), *Heidegger. Questions Ouvertes*, cit., pp. 255-264.

⁵⁵ Cfr. G. Agamben, *Heidegger e il nazismo*, in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2020, pp. 321-331, p. 325, dove leggiamo anche che «[s] e il nazismo ha potuto confinare, almeno nel suo punto di partenza, con la grande filosofia del Novecento, sarebbe stolto credere di potersi sottrarre a buon mercato a questo scomodo vicinato condannando un filosofo e assolvendone un altro. [...] Qual è il senso di questa prossimità? Siamo veramente usciti da questo vicinato o dimoriamo ancora senza rendercene conto sui margini del nazismo?» (*ibidem*).

esperto né dotato», per quanto riguarda la politica⁵⁶. E non era il solo a pensarlo. Subito dopo la guerra, nel saggio uscito nell'inverno del 1946 sul *Partisan Review*, in una nota posta all'inizio della sezione dedicata a Heidegger, Arendt osserva: «in campo politico Heidegger non ha fatto nulla per indurci a prenderlo sul serio», e prosegue richiamando l'assunzione del rettorato del 1933 e l'impegno di Heidegger per il partito nazista⁵⁷. Ma lo scriveva già Benedetto Croce a Karl Vossler tra l'agosto e il settembre del 1933⁵⁸: a fronte del successo della «filosofia pura» (ossia vuota e generica) di Heidegger, in politica questi non farà molta strada, a differenza del suo «precursore» Giovanni Gentile. La ragione, secondo Croce, va cercata nel fatto che nella «politica pratica l'italiano è sempre di gran lunga superiore al tedesco: è meno ingenuo»⁵⁹. Heidegger – aggiungeva – non può avere in politica «alcuna efficacia, ma disonora la filosofia, e questo è un male anche per la politica, almeno futura»⁶⁰. Dopo la pubblicazione dei *Quaderni neri*, però, come è stato osservato, «[i]l vecchio topos dell'impolitico conformista, che cade nella trappola del nazismo, non ha più alcun senso»⁶¹. Con ciò non si intende negare una tesi per avvalorarne un'altra, simmetricamente opposta, sostenendo che gli *Hefte* degli anni Trenta e Quaranta rivelino un inaspettato contributo di Heidegger alla “soda politica” del tempo.

⁵⁶ «Nelle questioni politiche non sono né esperto né dotato», scriveva nell'aprile del 1950 a Arendt, «[m]a nel frattempo ho imparato, e vorrei imparare ancora di più in futuro, a non trascurare nulla anche nel pensare», cfr. H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, cit., p. 68.

⁵⁷ Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, introduzione e cura di Sante Maletta, Jaca Book, Milano 1998, pp. 45-79, p. 65. Da notare è che il termine chiave del saggio, *Existenz*, è espresso in tedesco, cfr. H. Arendt, *What is Existenz Philosophy?*, «Partisan Review», n. 13, fasc. 1, 1946, pp. 34-56.

⁵⁸ Cfr. B. Croce, *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949, Scritti vari VIII*, a cura di Emanuele Cutinelli Rëndina, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 357-363.

⁵⁹ Ivi, p. 358.

⁶⁰ Ivi, p. 362. In linea con questi giudizi è la “noterella polemica” al discorso di rettorato dell'anno successivo, intitolata *Un filosofo e un teologo* (il teologo è Karl Barth), e inserita nella *Sezione VI, Tra il serio e il giocoso. (Noterelle polemiche)*, in B. Croce, *Conversazioni critiche. Serie Quinta*, Laterza, Bari 1939, pp. 362 s.: il discorso sulla *Selbstbehaftung der deutschen Universität* (*infra* 1.1) sortisce l'effetto di «prostituire la filosofia, senza con ciò recare nessun sussidio alla soda politica, e, anzi, credo, neppure a quella non soda, che di codesto ibrido scolasticume non sa che cosa farsi, reggendosi e operando per mezzo di altre forze, che le son proprie» (ivi, p. 363).

⁶¹ Cfr. D. Di Cesare, *Heidegger & Sons. Eredità e futuro di un filosofo*, Bollati Boringhieri, Torino 2018⁷, pp. 103-110, p. 104 per la citazione. Heidegger è definito un «uomo impolitico» (*ein unpolitischer Mensch*) dagli intervistatori durante il famoso colloquio con *Der Spiegel* del 1966, cfr. GA 16, 667 / 595.

Il “vecchio topos” non ha più senso perché non può spiegare quella disposizione, di cui scriverà a Arendt, e che si mette marcatamente in rilievo lungo gli *Hefte* menzionati, ad “apprendere” il proprio tempo col pensiero senza “trascurare nulla”. Disposizione che si distingue, o almeno lavora per distinguersi, tanto da un pensiero “sulla” politica quanto dalle scelte di militanza⁶².

Dall'altra parte, poi, abbiamo a che fare con Levinas, il quale ha sempre voluto essere letto come un filosofo, un pensatore, e non come un pensatore ebreo⁶³. Nel corso del denso *deuxième débat* del 1986 già richiamato, rispondendo alle critiche serrate di Lyotard sul modo di intendere il rapporto gerarchico tra fenomenologia e rivelazione, e, in particolare, sul modo di intendere l'ubbidienza alla legge, Levinas ribatte che il profondo legame tra la sua etica e la Bibbia non fa di lui un pensatore ebreo, e che quel legame non rappresenta un particolarismo da aggiungere alla qualificazione di pensatore; piuttosto, precisa, «*je suis penseur tout court*», cioè pensatore senza ulteriori specificazioni⁶⁴. E ciò è più che comprensibile, data non solo la sua formazione fenomenologica, ma anche la strategia dell'etica come filosofia prima, che deve prendere le mosse dal discorso filosofico dominato dall'ontologia assumendone fino in fondo il lessico discriminatorio e violento.

Rinunciamo in sede introduttiva a un'esposizione sintetica del modo in cui Heidegger e Levinas hanno pensato il rapporto tra etica e ontologia, sostituendole, per concludere, due indicazioni che possono guidare nella lettura dei capitoli che seguono. La prima è presa da Gianni Vattimo. «Come già aveva intuito chiaramente Nietzsche», argomenta Vattimo, «e come Heidegger mostra in termini ontologici, la

⁶² Su questa disposizione, cfr. per esempio, GA 97, 131 / 175 s. (*Note II*, 1946).

⁶³ In dialogo con François Poirié, Levinas spiega di respingere la formula “pensatore o filosofo ebreo”, se con essa si intende qualcuno tanto audace da «stabilire dei confronti tra concetti basati unicamente sulla tradizione e i testi religiosi, senza darsi la pena di passare per la critica filosofica» (citato in D. Cohen-Lévinas, *Levinas*, cit., p. 19). Cfr. inoltre F. Dastur, *Ethics or Ontology?* in J.E. Drabinski, E.S. Nelson (a cura di), *Between Levinas and Heidegger*, State University of New York Press, Albany (NY) 2014, pp. 133-158, p. 150: «Levinas ha sempre voluto essere letto come un filosofo e non come un pensatore ebreo soltanto, e ha stabilito una distinzione rigorosa tra i suoi lavori filosofici e i testi che ha dedicato allo studio del Talmud». Françoise Dastur mette poi in discussione questa distinzione, a nostro avviso in modo non del tutto convincente (*ibidem*).

⁶⁴ «io sono pensatore punto e basta», potremmo anche tradurre, per rendere il tono del dibattito, cfr. J.-F. Lyotard, *Logique de Levinas*, cit., p. 85. A dare avvio allo scambio, era stato il ricordo di Lyotard di una conversazione telefonica avuta con Levinas in cui quest'ultimo lamentava proprio di aver avuto l'impressione che Lyotard volesse fare di lui un pensatore ebreo, impressione, peraltro, confermata dall'interlocutore (ivi, p. 81).

tradizione metafisica è la tradizione di un pensiero “violento”, che nel privilegiamento di categorie unificanti, sovrane, generalizzanti, nel culto dell'*arché*, manifesta una insicurezza e un *pathos* di base a cui reagisce con un eccesso di difesa». Tutte le categorie metafisiche – prosegue – come l'essere e i suoi attributi, la causa “prima”, l'uomo come “responsabile” («ma anche la volontà di potenza, se letta metafisicamente come affermazione, presa di potere sul mondo») sono «categorie violente» e «vanno “indebolite” o depotenziate, nel senso in cui per esempio Benjamin parla di “percezione distratta” dell'uomo metropolitano»⁶⁵. Il percorso che segue è teso a mostrare che l'espressione: “in termini ontologici” qui utilizzata si può sostituire con: “in termini etici” (con riferimento all'“etica originaria”), e che, invece, la tesi di Vattimo su Heidegger vale per Levinas: è proprio insistendo sull'indebolimento del soggetto sovrano, che Levinas, ritessendo il filo fenomenologico (husserliano e heideggeriano), si spinge ad esplorare il “fuori” rispetto all'ontologia e al suo sistema di potere. Egli illumina così un ambito per l'etica che, com'era stato per Heidegger, si apre a partire da una critica radicale dell'ontologia. Tuttavia, come vedremo, l'esplorazione di Levinas procede per una via non soltanto alternativa a quella heideggeriana, ma in diretta opposizione ad essa.

La seconda indicazione di lettura è presa dall'intervista con Christian Chabanis pubblicata nel 1982 (*Il filosofo e la morte*), dove Levinas spiegava in questi termini l'attitudine etica che si può scoprire al fondo della socialità:

rendersi conto che si viene dopo un altro chiunque sia – ecco l'etica. [...] È a partire dall'esistenza dell'altro che la mia si pone come umana. Tento di immaginare un'antropologia un po' differente da quella che parte dal *conatus essendi*, a partire dalla relazione alla morte d'altri. Ma credo di aver detto che noi rispondiamo non solo della morte dell'altro ma anche della sua vita. Ed è rispondendo della sua vita che noi siamo già con lui nella sua morte. Quanto all'ontologia, mi sono talvolta domandato se, per rivelare l'umano che si sforza di introdurre in essa una rottura, essa debba essere fondata o minata⁶⁶.

La questione dell'essere «è al cuore della riflessione filosofica di Levinas», precisamente, però, come punto di partenza che richiede uno sforzo di liberazione⁶⁷. Il rapporto tra etica e ontologia si ribalta a favo-

⁶⁵ Cfr. G. Vattimo, *Introduzione*, in Id., *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 2001, pp. 5-11, pp. 9 s.

⁶⁶ Cfr. AT, 169 s. / 141 (trad. mod.).

⁶⁷ Cfr. D. Cohen-Lévinas, *Prefazione. Un'apertura dell'umano*, in E. Levinas,

re della prima, lasciando intravedere un “al di là” non ancora pensato: «[I]’essere è attraverso l’etica e l’uomo», l’«umano» significa «la possibilità di essere-per-l’altro», e questa possibilità è la «giustificazione di ogni esistere». Detto altrimenti, «il regno di Dio dipende da me»⁶⁸.

Essere ebreo, seguito da una Lettera a Maurice Blanchot, cit., pp. 9-46, p. 9. Si veda l’intervista del 1985 con Françoise Armengaud, *Sulla filosofia ebraica*, cfr. AHN, 209 / 209 (trad. mod.): «[t]utto il mio sforzo consiste nel separarmi, se così si può dire, dall’ontologia in cui la significazione dell’intelligibile è agganciata all’evento d’essere, perché esso sarebbe *in sé* come la *presenza* che si compie nel suo riposo e nella propria perseveranza in sé, a sé sufficiente – perfezione che, per Spinoza, rappresenta la sua divinità. È l’io umano, signore padrone del mondo, onnipotenza e onni-potere nella conoscenza, che in questo modo è divinizzato. Intendere, in maniera radicale e originaria, il per-l’altro come filosofia prima, è domandarsi se intelligibilità dell’intelligibile non è *prima* del possesso di sé da parte di sé [...]». Sempre nello stesso anno, dirà ad Angelo Bianchi (intervista *Violenza del volto*): «penso che la responsabilità per l’altro uomo o, se preferisce, l’epifania del volto umano costituisca un varco nella crosta dell’“essere che persevera nel suo essere” e si prende cura di sé. Responsabilità per altri, il per-l’altro “dis-interessato” della santità. Non dico che gli uomini siano dei santi o vadano verso la santità. Dico solo che la vocazione della santità [*vocation de la sainteté*] è riconosciuta da ogni essere umano come valore e che questo riconoscimento definisce l’uomo», cfr. AT, 172 s. / 144.

⁶⁸ Cfr. AHN, 145 / 143 s. (*Ebraismo e Kenosi*, 1985). Ringraziamo Francesca Brencio, Adriano Fabris, Dario Gentili e Gabriele Guerra per aver discusso alcuni argomenti dell’introduzione e della prima parte del lavoro. Un ringraziamento particolare va a Patrizia Cipolletta, per i suoi consigli e il suo supporto.

INDICE

Introduzione. La volpe e il riccio	5
------------------------------------	---

Prima parte Heidegger

1.1. <i>Ontologia in senso debole</i>	27
1.2. <i>Il naufragio di Essere e tempo</i>	49
1.3. <i>L'etica originaria</i>	71
1.4. <i>Il pastore dell'essere</i>	94

Intermezzo La nostra povertà

Seconda parte Levinas

2.1. <i>Levinas e la fenomenologia</i>	135
2.2. <i>Il concreto e l'enfasi</i>	155
2.3. <i>Il primato dell'etica</i>	172
2.4. <i>Dall'etica alla politica</i>	190
Lista delle abbreviazioni	211

L'elenco completo delle pubblicazioni è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?Col=philosophica>



Publicazioni recenti

274. Ciglia Francesco Paolo, *La rosa e il perché. Per una fenomenologia del mistero*, 2021, pp. 216.
273. Carbone Guelfo, *Etica e ontologia. Heidegger e Levinas*, 2021, pp. 224.
272. Mori Luca, *Cinetica della psiche. Cura di sé ed esercizi dei filosofi dal mondo antico al XVII secolo*, 2021, pp. 280.
271. Iaia Gaetano, *La vita, un saggio infinito. Studi su Michel Henry*, 2021, pp. 156.
270. Ivaldo Marco, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, 2021, pp. 136.
269. Riccio Monica, *L'infanzia introvabile. Dalla sauvagerie all'idiozia tra XVIII e XIX secolo*, 2021, pp. 132.
268. Nanetti Emma, *La modernità di Giambattista Vico tra mito e metafora*, 2021, pp. 148.
267. Lomonaco Fabrizio, *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo in età moderna*, 2021, pp. 220.
266. Iacono A.M., *Paura e meraviglia. Storie filosofiche del XVIII secolo*. In preparazione.
265. Iacono A.M., *Marx nel terzo millennio*. In preparazione.
264. Cardullo R. Loredana e Coniglione Francesco (a cura di), *Mythos e Logos. Tra archetipi antichi e sguardi sul futuro*, 2021, pp. 292.
263. Dadà Silvia, *Maternità e Alterità. Per una bioetica della cura*, 2021, pp. 248.
262. Suozzi Stefano, *L'arte della fuga. Attualità e inattualità dell'immagine e della scrittura*, 2021, pp. 104.
261. De Fazio Gianluca, *Avversità e margini di gioco. Studio sulla soggettività in Merleau-Ponty*. In preparazione.
260. Alagna Mirko, Mazzone Leonard, *Superficialismo radicale. Soggetti, emancipazione e politica*, 2021, pp. 136.
259. Romagnoli Elena, *Ermeneutica e decostruzione. Il dialogo ininterrotto tra Gadamer e Derrida*, 2021, pp. 170.
258. Pirolozzi Antonio, *In principio era il Logos. E il Logos si fece carne. Hegel commenta il Prologo giovanneo*, 2021, pp. 160.
257. Cassina Cristina [a cura di], *Balzac politico*, 2021, pp. 212.
256. Frilli Guido, Lodone Michele, *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*. In preparazione.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di dicembre 2021