

GIUSY MANTARRO

PACE E PROSSIMITÀ IN EMMANUEL LEVINAS

Critica all'ontologia della guerra

La ricerca della pace attraversa, come una *trama*, tutta la filosofia di Emmanuel Levinas¹, la cui vita è scandita dai due conflitti mondiali e irrimediabilmente segnata dal 'trauma'² della *Shoah*. Levinas ha, infatti, subito, oltre alle conseguenze delle leggi razziali e all'esperienza dell'internamento – nel 1940, in un campo per prigionieri di guerra in Germania, dove rimarrà fino alla fine della Seconda guerra mondiale – lo sterminio di gran parte della sua famiglia. Nella sua esperienza personale, la pace costituisce, dunque, un'*eccezione* alla regola della guerra di tutti contro tutti. Quest'ultima, nella *Prefazione a Totalità e Infinito* – opera pubblicata nel 1961, quando gli atroci crimini commessi dai nazisti erano ormai noti a tutti – è definita «l'evidenza stessa – o la ve-

¹ Vd. C. BOUNDJA, *Penser la paix avec Emmanuel Lévinas. Histoire et eschatologie*, Paris 2009, 9. Orietta Ombrosi afferma che il pensiero di Levinas «già, di per sé, è pace poiché in esso l'Altro resta altro» (O. OMBROSI, *L'umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Levinas*, Genova-Milano 2010, 53).

² Questo termine compare significativamente nel titolo della lezione tenuta da Daniel Epstein durante il XXXVI Convegno degli intellettuali ebrei di lingua francese: *La Shoah comme traumatisme éthique dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas*. Durante il suo denso intervento, Epstein si occupa di mostrare che la *Shoah* fu per Levinas costante spinta a pensare, che lo indirizzò su quella via *altrimenti*, dalla destinazione sconosciuta, che ne segnò l'opera filosofica (vd. D. EPSTEIN, *La Shoah comme traumatisme éthique dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas*, in *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*. Actes du XXXVI Colloque des intellectuels juifs de langue française, éd. par J. HALPÉRIN - N. HANSSON, Paris 1998, 79-100).

rità – del reale»³, fino a essere icasticamente identificata con l'essere: «Dura realtà (anche se suona come un pleonasma!), dura lezione delle cose, la guerra si produce come l'esperienza pura dell'essere puro»⁴.

La *Prefazione a Totalità e Infinito*, contrassegnata da un realismo amaro e spietato, è certamente la più aspra critica di Levinas all'«ontologia della guerra»⁵ e conferma ed estremizza quanto egli aveva già abbozzato nei testi precedenti, quelli degli anni '30-'50 del Novecento⁶. Nel pensiero levinassiano, che procede dall'*evasione* dall'ontologia verso l'*altrimenti che essere*, l'essere è inteso come ciò che neutralizza l'assoluta *esteriorità* ed elimina l'irriducibile *differenza* dell'Altro per ricondurla all'*identità* dello Stesso. Una tale violenza ha caratterizzato, fin dall'antichità, gran parte della filosofia occidentale⁷, inebriata dall'illusione di poter ricondurre al processo unico e totalizzante della conoscenza, che prende e *com-prende*, ciò che viene dal di fuori. Comprensione, tematizzazione, concettualizzazione e possesso⁸ sono tutte

³ E. LEVINAS, *Prefazione*, in ID., *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. DELL'ASTA, Milano 2016, 19.

⁴ *Ibid.* Ernst Wolff ritiene che Levinas stabilisca troppo frettolosamente l'identità tra essere, guerra e male, lasciando aperti molti problemi (vd. E. WOLFF, *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Dordrecht 2007, 61-62). Tuttavia, l'identificazione proposta da Levinas è, a mio parere, coerente con la critica all'ontologia della totalità: in tale prospettiva, guerra e male non sono meri accidenti storici, bensì l'esito di una tradizione filosofica che, negando l'alterità, è fondamento metafisico dei totalitarismi. Per approfondire il tema della guerra in Levinas vd. S. MOSÈS, *Al di là della guerra. Tre saggi su Levinas*, a cura di D. DI CESARE, Genova 2007, 17-40; G. LISSA, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi levinassiani*, Napoli 2003, 63-140.

⁵ LEVINAS, *Prefazione*, 20.

⁶ Vd. ID., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, trad. it. di A. CAVALLETTI, Trento 2012; ID., *Dell'evasione*, trad. it. di D. CECCON, Napoli 2008; ID., *Dall'esistenza all'esistente*, trad. it. di F. SOSSI, Milano 2023. In questi scritti, l'essere – caratterizzato come asfissiante, nauseante, omologante, anonimo, barbaro, imperialistico – è presentato come ciò che, incatenando tragicamente l'io alla propria ingiustificata esistenza, impedisce di incontrare umanamente l'Altro e, piuttosto, lo annienta.

⁷ Fanno eccezione l'idea platonica del *Bene al di là dell'essere*, la quale, come Levinas precisa, ha una decisiva influenza sulle sue ricerche (vd. LEVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, 3), e l'idea cartesiana di *Infinito*, centrale per le trattazioni levinassiane sulla Trascendenza e sul volto (vd. LEVINAS, *Totalità e Infinito*, 46-50, 199-202).

⁸ Al possesso, che rinvia primariamente all'intimità della casa, all'interno della quale si conserva invariato ciò che è soggetto al divenire, così da dirimere l'incertezza e

forme di soppressione di Altri, attuate dall'io posso autonomo e autarchico egoisticamente trincerato nel proprio *conatus essendi*. Quasi tutto il cammino della storia della filosofia occidentale appare a Levinas come il viaggio di Ulisse, un ritorno a casa, allo Stesso, al Medesimo, colpevole di aver dato vita ad un «pensiero dell'Uguale»⁹, che preferisce occultare l'*estraneo*, elemento disturbante e *in-quietante*, che irrompe con la sua *stra-ordinarietà* nell'ordinarietà della quiete. Levinas, sostituendo al *nostos* di Ulisse l'esodo di Abramo¹⁰, diretto verso una terra straniera e sconosciuta, persegue lo scopo precipuo di restituire all'alterità quei caratteri propri di radicalità e differenza, al di là di qualsivoglia ontologia omologante, la quale si configura non solo come un'«egologia»¹¹, ma anche come una «filosofia della potenza, [...] dell'ingiustizia»¹² e della violenza.

In continuità con la *Prefazione a Totalità e Infinito*, nelle prime pagine di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Levinas giustifica ulteriormente l'identificazione tra guerra ed essere, definendo quest'ulti-

sospendere la preoccupazione del domani, Levinas dedica un'ampia trattazione: *ibid.*, 159-66.

⁹ E. LEVINAS, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, a cura di F. RIVA, trad. it. di M. PASTRELLO - F. RIVA, Roma 2014, 91.

¹⁰ Come sottolinea Adriaan Peperzak, «l'odissea di tutte le filosofie greche e moderne con la sua forma circolare è sostituita dallo spaesamento di Abramo che ha dovuto lasciare l'intimità della sua casa e del suo paese per una partenza verso un altrove ignoto (cfr. *Genesi* 12, 1)» (A. PEPERZAK, *Introduzione a Totalità e Infinito*, in E. LEVINAS - A. PEPERZAK, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. CIARAMELLI, Napoli 1993, 80).

¹¹ LEVINAS, *Totalità e Infinito*, 42.

¹² *Ibid.*, 44. A proposito della natura violenta della metafisica occidentale, mi sembrano particolarmente illuminanti le parole di Jacques Derrida, il quale, nel saggio del 1964, *Violenza e metafisica*, legge criticamente *Totalità e Infinito*: «Fenomenologia ed ontologia, in quanto incapaci di rispettare l'altro nel suo essere e nel suo senso, sarebbero, quindi, filosofie della violenza. Attraverso di esse, l'intera tradizione filosofica parteciperebbe, nel suo senso e in profondità, all'oppressione e al totalitarismo stesso. Antica alleanza occulta tra la luce e il potere, antica complicità tra l'oggettività teorica e il possesso tecnico-politico. [...] Vedere e sapere, avere e potere non hanno luogo che nell'identità oppressiva e luminosa dello stesso e restano, agli occhi di Levinas, le categorie fondamentali della fenomenologia e della ontologia» (J. DERRIDA, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, in *Id.*, *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. POZZI, Torino 2002, 116).

mo «interesse»¹³ o «interessamento»¹⁴, termini che indicano la naturale predisposizione degli enti a persistere *nel* proprio essere, l'esser 'dentro' [*inter*] l'essere, il non riuscire a separarsi da esso. Questa tendenza, intrinseca ai viventi, si identifica con il *conatus essendi* spinoziano, ovvero con l'impulso a perseverare nell'esistere e ad aumentare la propria potenza¹⁵, e si manifesta, concretamente, nella *guerra di tutti contro tutti*: «L'interessamento dell'essere si drammatizza negli egoismi in lotta gli uni contro gli altri, tutti contro tutti, nella molteplicità di egoismi allergici che sono in guerra gli uni contro gli altri e, così, insieme. La guerra è il gesto o il dramma dell'interessamento dell'essenza»¹⁶.

Anche nell'opera del 1974, dunque, l'essere è fatto coincidere con la guerra, la quale, in effetti, non è altro che il brutale annientamento dell'altro essere umano, eseguito con il principale fine di tutelare e affermare la propria identità¹⁷. In che cosa, infatti, la guerra si differenzia dall'ostinazione a persistere nel proprio essere, rifiutando e annichilendo l'Altro? Appare, a mio avviso, giustificato l'accostamento attuato da Levinas tra l'essere e la guerra, intesa non soltanto come conflitto tra Stati, ma anche tra due esseri umani che contrappongono ciascuno il

¹³ E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. PETROSINO - M. T. AIELLO, Milano 2018, 7.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Sullo sforzo a conservare se stessi, si veda quanto scrive Spinoza nella *Dimostrazione alla Proposizione XX dell'Etica*: «Quanto più, dunque, ciascuno si sforza di conservare il proprio essere, e può farlo, tanto più è fornito di virtù, e conseguentemente (per le Prop. 4 e 6 p. III), in quanto qualcuno trascura di conservare il proprio essere, in tanto è impotente» (B. SPINOZA, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. GIANCOTTI, Roma 2000, 247). Tra gli altri, anche in Schopenhauer il concetto di *conatus* assume un particolare rilievo ed è legato alla *volontà di vivere*, la quale opera per l'autoconservazione di ogni essere. Secondo Schopenhauer, ogni comportamento fisico, anche quello più elementare, non fa altro che esprimere la tendenza all'autoconservazione (vd. A. SCHOPENHAUER, *Caratterizzazione della volontà di vivere*, in *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. GIAMETTA, Milano 2010, 1657-78).

¹⁶ LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 7.

¹⁷ A conferma di ciò, Augusto Ponzio scrive: «la guerra è strettamente collegata con la giustificazione dell'identità, con la difesa dell'identità, dei diritti dell'identità, in nome della realtà, dell'essere così delle cose» (A. PONZIO, *Con Emmanuel Levinas. Alterità e Identità*, Milano-Udine 2019, 18).

proprio «diritto a essere»¹⁸, cioè a occupare nel mondo uno ‘spazio vitale’ che avrebbe potuto giovare all’Altro e sottrarglielo¹⁹.

Pace e prossimità

Se, come Levinas mostra, filosofare significa, fin dalle origini della tradizione occidentale²⁰, pensare la guerra come il principio di tutto ciò che è, allora, le condizioni di possibilità dei disastri del Novecento sono già iscritte nella secolare storia della filosofia occidentale, raggiungendo, però, l’acme in quella heideggeriana²¹, che, in modo non sempre teoreticamente fondato, Levinas elegge come suo bersaglio critico principale. Tuttavia, proprio a partire dall’estremo limite a cui il pensiero ha condotto, quegli abissi del Male spalancati dalla Shoah, Levinas si sforza di rintracciare un *altro* inizio della filosofia²², che, *dopo*

¹⁸ E. LEVINAS, *Di Dio che viene all’idea*, a cura di S. PETROSINO, trad. it. di G. ZENARO, Milano 1997, 194-98.

¹⁹ Come sottolinea François-David Sebbah, il modo di essere dell’essere è la *spazialità*, in quanto l’essere impone di porsi, di occupare un posto sotto al sole. Tale occupazione genera conflitto, poiché lo spazio rivendicato dall’io sottrae inevitabilmente all’Altro il proprio ‘spazio vitale’. In questa prospettiva, la guerra non è un’accidentale interruzione della pace, bensì è il *movimento ontologico* attraverso cui gli essenti, ordinandosi nello spazio, entrano in collisione (F.-D. SEBBAH, *Lévinas et le contemporain. Les préoccupations de l’heure*, Besançon 2009, 66).

²⁰ Si pensi alla nota sentenza eraclitea secondo cui «la guerra [*polemos*] è padre di tutte le cose, di tutte è re» (ERACLITO, *fr.* B 53 [44], in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. GIANNANTONI, I, Roma-Bari 1975, 208). Condivido pienamente la tesi di Donatella Di Cesare, la quale, attenta a tematiche affini a quelle di Levinas, sostiene che tra guerra e filosofia esiste «un legame secolare e inscindibile. Così che la fine della guerra sarebbe possibile solo con la fine della filosofia – o meglio di una certa filosofia, quella occidentale» (D. DI CESARE, *Israele. Terra, ritorno, anarchia*, Torino 2014, 89).

²¹ Secondo Levinas, l’ontologia heideggeriana e, in particolare, la nozione di *Geworfenheit*, sta a fondamento della politica nazista, che si configura, più propriamente, come una *biopolitica* (vd. LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*). Sulla riduzione dell’essere umano a mera vita biologica, a opera della filosofia dell’hitlerismo, ha scritto pagine illuminanti R. FULCO, *Inchiodati alla vita biologica. Emmanuel Lévinas e la filosofia dell’hitlerismo*, in *Esclusione, identità e differenza. Riflessione su diritti e alterità*, a cura di N. MATTUCCI - C. SANTONI, Bologna 2010, 49-62.

²² Rita Fulco individua nell’ingiunzione levinassiana a *non-potersi-sottrarre* alla re-

Auschwitz, consenta di pensare *altrimenti* la pace e ritrovare l'*umanità dell'umano*. La possibilità di risvegliare, persino *dopo* l'insensata follia dei totalitarismi, un'umanità *altra*, già da sempre *con e per* Altri, passa per l'indispensabile interrogazione sulla pace, dal momento che «il problema [...] della pace è [...] il problema dell'umanità in noi»²³.

Nel 1984, angosciato dalla grave crisi etica, ancor prima che politica, che aveva dilaniato l'Europa e ancora gravava su di essa – profondamente messa alla prova da sanguinose lotte tra Stati, genocidi, guerre mondiali, terrorismo, nazionalsocialismo, fascismo, stalinismo, politiche spietate e imperialiste – Levinas decide di dedicarsi a un'articolata riflessione sulla pace, presentata nel breve, ma densissimo articolo *Pace e prossimità*²⁴.

Il primo intento che il filosofo si propone di perseguire all'interno di

sponsabilità per la fame degli altri, profondamente radicata nelle fonti ebraiche, un nuovo inizio del pensiero (R. FULCO, *Un altro inizio della filosofia. Levinas e la fame dell'altro*, «Giornale di Metafisica», 2, 2018, 598-607, in part. 605).

²³ E. LEVINAS, *Pace e prossimità*, in ID., *Alterità e trascendenza*, a cura di P. HAYAT, Genova 2006, 113.

²⁴ Prima del 1984, anno di pubblicazione di *Pace e prossimità*, Levinas, nella *Prefazione a Totalità e Infinito*, del 1961, aveva contrapposto all'ontologia della guerra l'«escatologia della pace messianica» (LEVINAS, *Totalità e Infinito*, 20). Essa, ben lontana dal rinviare a una religione positiva e dal segnare la fine della storia, è *rottura* della totalità e *irruzione* dell'Infinito che, pur oltrepassando l'esperienza, si riflette all'interno di essa, nello sfolgorio del volto di Altri (*ibid.*, 21). Sebbene l'escatologia della pace messianica rimandi, evidentemente, alla relazione etica del *faccia-a-faccia*, che quotidianamente si realizza nell'evento del *per-l'Altro*, tale espressione ha sollevato diverse critiche tra gli studiosi. Stéphane Mosés la considera alla stregua di «una categoria dell'utopia che nessun contenuto concreto sarà in grado di specificare» (MOSÉS, *Al di là della guerra*, 42); una categoria relegata, quindi, non solo al di là della totalità e della storia, ma anche del discorso (*ibid.*). Anche Giuseppe Lissa rileva in essa una certa «carica di utopicità», che ne renderebbe inimmaginabile la storicizzazione (LISSA, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra*, 132). Di tutt'altro avviso è Donatella Di Cesare, la quale, in linea con la concezione levinassiana di messianismo, pone l'accento sull'*intra-storicità* dell'escatologia della pace messianica, la quale può *ad-venire*, nell'*al di qua*, in ogni istante in cui l'io prende su di sé le sofferenze degli altri (DI CESARE, *Israele. Terra, ritorno, anarchia*, 97-99). Quest'ultima lettura è, a mio avviso, la più convincente e feconda, in quanto sottrae la pace all'astrattezza dell'utopia per inscrivere la pace nell'orizzonte etico-politico dell'interumano. Sul tema del messianismo in Levinas, si vedano i commenti levinassiani al capitolo XI del trattato talmudico b.Sanhedrin 97b-99a, raccolti in E. LEVINAS, *Il messianismo*, a cura di F. CAMERA, Brescia 2020.

questo testo è *decostruire* l'idea di pace consolidatasi nel corso della millenaria storia della cultura europea. L'Occidente europeo, a partire dalla saggezza greca, ha, innanzitutto, pensato la pace come derivata «dalla verità di un sapere in cui il diverso, invece di opporsi, si accorda o si unisce; in cui lo straniero si assimila; in cui l'altro si concilia con l'identità dell'identico in ciascuno»²⁵. In altri termini, la tradizione occidentale, che tende a sopprimere la differenza nella totalità dell'unico, ha inteso la pace «come ritorno del molteplice all'unità, conformemente all'idea platonica o neoplatonica dell'Uno»²⁶. D'altra parte, dal punto di vista politico, la pace è stata pensata principalmente come «tranquillità»²⁷, conquistata *da e dentro* lo Stato e volta a garantire la sicurezza e il *ben-essere* di ognuno. Secondo Levinas, anche questa forma di pace politica implica la riduzione della pluralità all'identico, in quanto essa è finalizzata alla costruzione dell'apparato statale come «unità di un Tutto in cui ciascuno trova il suo riposo, il suo posto, il suo fondamento [*assise*]»²⁸. Di conseguenza, sia la pace a partire dalla verità, sia la pace a partire dallo Stato non sfuggono alla logica della totalità, che ambisce a unire l'identico e il non-identico, rendendo indifferente la differenza. È la stessa storia dell'Europa, segnata da guerre sanguinose e lotte fratricide, da efferate violenze e terribili catastrofi, a mettere in luce la manchevolezza di questa visione di pace, definita dal filosofo la «pace borghese dell'uomo che è a casa propria dietro le porte chiuse, e rigetta ciò che, esterno, lo nega»²⁹.

²⁵ LEVINAS, *Pace e prossimità*, 113.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, 114.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 117. Ritengo particolarmente interessante il fatto che la pace del quieto riposo e della riunificazione nella totalità dell'Uno sia connotata come «borghese». Nel testo *Dell'evasione*, Levinas assimila lo spirito borghese alla brutalità dell'ontologia, in quanto borghese è colui che esercita il proprio imperialistico istinto di possesso contro l'insicurezza del domani, con il fine primario di trincerarsi nel proprio sterile materialismo e nell'accumulazione di ricchezze (LEVINAS, *Dell'evasione*, 11-13). Come osserva Rita Fulco, la paradigmatica identificazione tra l'individuo borghese e l'affermazione dell'essere fa sì che «per il suo essere concepito in conformità all'Essere, anche al soggetto borghese occidentale è connaturata una violenza ontologica» (R. FULCO, *Essere insieme in un luogo. Etica, politica, diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Milano-Udine 2013, 27-28).

L'alternativa proposta da Levinas annuncia, allora, un'idea *altra* di pace, non conforme all'ideale dell'unità dell'Uno e in grado di scalfire la totalità omogeneizzante che riunifica le parti. Abbandonando l'orizzonte dell'essere e quello del sapere, che presuppongono l'Altro come termine di una logica dell'identità fondata sull'imperialismo del Medesimo, Levinas considera la «pace etica»³⁰, che differisce dalla pace politica e la precede³¹, «il modo *fraterno* di una prossimità di altri»³². La prossimità non è concepita come semplice contiguità spaziale, né come uno stato che consenta l'acquietamento del soggetto, bensì è la *relazione etica* che si instaura tra l'io e Altri inteso come assolutamente Altro, irriducibile alla totalità, refrattario alla tematizzazione, non-possedibile e non-afferrabile. Altri, dunque, è lo *Straniero*, colui che avanza dall'ignoto, e che, pur sopraggiungendo nella mia dimora, sfugge alla mia presa e non è mai interamente nel mio luogo:

Prossimità differente da una qualunque 'corta distanza' misurata nello spazio geometrico che separa gli uni dagli altri. Pace differente dalla semplice unità del diverso sotto una sintesi che lo integra. Pace come relazione con l'altro nella sua alterità logicamente indiscernibile, nella sua alterità irriducibile all'identità logica di una differenza ultima che si aggiunge a un genere. Pace come risveglio incessante a questa alterità e a questa unicità³³.

³⁰ LEVINAS, *Pace e prossimità*, 118.

³¹ È bene precisare che inscrivere la pace nell'orizzonte dell'etica non equivale a sminuire la politica, poiché, nell'ampia concettualità levinassiana, etica e politica si co-implicano vicendevolmente, senza che il reciproco rimando elimini l'eterogeneità dei due termini. In particolare, l'ispirazione etica introduce nell'immanenza della politica un elemento di trascendenza, che, pur essendo *al di là* di essa, si realizza al suo *interno* ed è in grado di metterla costantemente in questione. Allo stesso modo, la pace etica, pur eccedendo l'ordine politico delle istituzioni, non recide i legami con esso, bensì, insieme con la giustizia, lo orienta, essendo sua «origine, giustificazione e misura» (*ibid.*, 122).

³² *Ibid.*, 117. Per approfondire il tema della fraternità in Levinas, si vedano, tra gli altri, R. FULCO, *Lévinas: difficile fraternità*, in *Fenomenologia. Etica dialogica. Antropologia dell'alterità. Studi di filosofia offerti a Emilio Baccarini per il suo settantesimo compleanno*, a cura di G. D'ACUNTO - A. MECCARIELLO, Roma 2019, 235-45; F.-D. SEBBAH, *La Fraternité selon Lévinas*, «Les Cahiers philosophique de Strasbourg: Levinas et la politique», 14 (2002), 45-55.

³³ LEVINAS, *Pace e prossimità*, 118.

³⁴ *Ibid.*, 120.

La pace etica, lungi dall'essere la «pace del puro riposo»³⁴ in cui l'io autonomo e autarchico si conferma nella propria identità e si trincera nel proprio godimento, è, propriamente, in-quietudine e radicale messa in questione del soggetto, della sua libertà e della sua potenza. Il Medesimo è, infatti, già da sempre messo in causa dall'*evento* dell'Altro, il cui sopravvenire, incalcolabile e imprevedibile, destruttura l'ordine noto, de-nuclea il soggetto e ne sconvolge l'apparato categoriale, offrendolo, *malgrado sé*, a una *pre-originaria* e infinita responsabilità per Altri. Quest'ultima non è liberamente assunta dall'io – fin da subito alla mercé di Altri –, e non proviene dall'assunzione di un impegno volontario contratto in un momento determinabile. Essa si situa, piuttosto, in un tempo senza origine, non rappresentabile per il soggetto né da questi recuperabile, denominato da Levinas «lasso»³⁵. Quella dell'io posto all'accusativo, del *Sé* votato agli altri, è, dunque, una «passività iperbolica»³⁶, che lo caratterizza prima di ogni impegno volontario e lo avvinchia, senza possibilità di fuga, a un'irrecusabile responsabilità per Altri, senza inizio e senza fine. Ancor prima di mostrarsi, ancor prima che io possa udirne la chiamata, Altri mi rivolge un *appello etico*, un *comando* proveniente da chi, nell'indigenza, «può supplicare solo perché esige – privo di tutto perché ha diritto a tutto»³⁷. A tale ingiunzione irrecusabile sono io, in prima persona, a dover rispondere, in quanto, nella mia *insostituibilità*, che è la mia *unicità*, sono colui che *può* e *deve* tutto, prima di chiunque altro.

Pace e volto: 'non uccidere'

La pace come prossimità e *ospitalità*³⁸ scaturisce, concretamente, dall'incontro con il *volto*³⁹ dell'Altro: «Non abbiamo condotto questa

³⁵ LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 66.

³⁶ F. SALVAREZZA, *Emmanuel Levinas*, Milano 2003, 136.

³⁷ LEVINAS, *Totalità e Infinito*, 73.

³⁸ È Claver Boundja a suggerire un'interessante interpretazione del concetto levinasiano di pace nel senso di ospitalità di Altri e accoglienza del volto, unico gesto capace di fare spazio all'Altro dentro di sé, senza, tuttavia, inglobarlo (BOUNDJA, *Penser la paix avec Emmanuel Lévinas*, 79-98).

³⁹ Il termine ebraico corrispondente al francese *visage* è *panim*, sostantivo che, co-

analisi formale della pace – come *relazione* con l'unico e l'altro – [...] senza cercare di deformatizzare, di ritrovare nella loro concretezza queste strutture, senza una fenomenologia. Abbiamo pensato che l'unicità e l'alterità dell'unico è concretamente il volto dell'altro uomo»⁴⁰. Ciò che Levinas chiama 'volto' non è una porzione del corpo umano, percepibile, rappresentabile e ridicibile solo alla somma dei suoi tratti. Il 'volto' di Altri è, piuttosto, ciò che, nel suo presentarsi, non si mostra pienamente, celando sempre un'*eccedenza* traboccante, un'estraneità non-visibile e non-afferrabile dal Medesimo. Tuttavia, l'opposizione del volto alla presa del Medesimo non è estrinsecazione di una forza fisica. Non si tratta, cioè, di contrastare il potere con un'altra forma di potere altrettanto violenta e ingiusta. Altri, nel suo presentarsi come volto, come *non-forma* e *non-segno*, non dispone di una potenza materiale in grado di arrestare il dominio dell'io, poiché esprimersi come volto significa, propriamente, presentarsi nella completa *nudità*, nell'estrema *miseria* e nella *fame*.

Proprio l'*esposizione* di Altri, indifeso e vulnerabile, genera nell'io la tentazione di ucciderlo: atto estremo che non è semplicemente dominio, bensì annientamento, negazione totale. Altri è il solo che l'io possa desiderare di uccidere, in quanto è l'unico ente che, sfuggendo al possesso e alla comprensione, è totalmente indipendente dalla 'volontà di potenza' del soggetto. La «stravagante ipotesi»⁴¹ avanzata da Levinas è che, ancor prima della possibilità dell'omicidio, la pace sorga, già da sempre, nell'*evento* dell'*ospitalità* dell'Altro – la vedova, il povero, l'orfano, lo straniero – accolto nella sua profonda vulnerabilità ed estrema indigenza: «Volto come precarietà estrema dell'altro. Pace come risveglio alla precarietà dell'altro»⁴². Difatti, già da sempre, è in-

me spiega Silvana Rabinovich, si utilizza esclusivamente al plurale e indistintamente al maschile e al femminile (vd. S. RABINOVICH, *La trace dans le palimpseste. Lectures de Levinas*, trad. fr. par A. J. HOCQUENGHEM - S. RABINOVICH, Paris 2003, 89).

⁴⁰ LEVINAS, *Pace e prossimità*, 119.

⁴¹ È questa un'espressione di Miguel Abensour, riferita alla tesi levinassiana della priorità dell'etica del *per-l'altro* rispetto all'hobbesiano *bellum omnium contra omnes* (vd. M. ABENSOUR, *L'extravagante hypothèse*, «Rue Descartes: Emmanuel Levinas», 19, 1998, 55-84, in part. 55).

⁴² LEVINAS, *Pace e prossimità*, 120.

scritto nel volto di Altri un *comando etico*, un *appello muto*, definito da Levinas la *prima parola*, l'*espressione originaria*, che, prima di ogni tempo rammemorabile, grida: «non uccidere»⁴³. Questo comandamento risplende nel volto di Altri, nella nudità dei suoi occhi indifesi, del suo corpo infreddolito e leso. È, dunque, a partire dalle ferite, dalla pelle esposta e dal volto nudo, che si staglia una forza *altra*, non materiale e non misurabile, il cui senso è racchiuso nel comando 'tu non ucciderai'. Senza che la vulnerabilità e l'indigenza siano cancellate o contraddette, Altri è capace di celare in sé una *forza infinita*, denominata *resistenza etica*, «la resistenza di ciò che non ha resistenza»⁴⁴.

È indispensabile precisare che il comandamento proveniente dal volto non rende impossibile l'omicidio: «È vero, l'omicidio è un fatto banale: si può uccidere altri. L'esigenza etica non è una necessità ontologica»⁴⁵. La resistenza etica è, infatti, una *potenza senza potere*, una *forza vulnerabile*, incapace di impedire che, sul piano pratico, l'incontro con Altri non avvenga secondo i modi dell'odio e della violenza. Lungi dal negare illusoriamente la realtà, Levinas ammette la possibilità reale di questo rovesciamento e constata lucidamente che il divieto di uccidere risiede già nella possibilità stessa dell'omicidio. Paradossalmente, «il volto dell'altro nella sua precarietà e nel suo senza-difesa è per me al contempo la tentazione di uccidere e l'appello alla pace, il 'Tu non ucciderai'»⁴⁶.

Ciononostante, il 'tu non ucciderai' *rimane* inscritto nel volto di Altri come la prima parola, è un *obbligo* pre-originario, che resiste all'omicidio stesso e che precede ogni scontro polemico con l'Altro, perché «la guerra presuppone la pace, la presenza preliminare e non-allergica d'Altri; non rappresenta il primo fatto dell'incontro»⁴⁷. In altri termini,

⁴³ LEVINAS, *Totalità e Infinito*, 204.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ LEVINAS, *Etica e Infinito*, 88.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Id.*, *Totalità e Infinito*, 205. Sulla pre-originarietà della pace e sui suoi risvolti politici si veda A. L. MESSINA, *L'anarchie de la paix. Levinas et la philosophie politique*, Paris 2018. Messina evidenzia come la pace non sia una mera negazione della guerra, ma una 'positività' che ne eccede l'economia. Essa si configura come 'prima parola', proveniente da un tempo *anteriore a ogni passato* e da cui, prima di ogni inizio, la re-

la guerra non solo non è l'ultima parola, ma soprattutto non è la prima, in quanto la dimensione *pre-originaria*, alla quale Levinas, in maniera inedita e anti-hobbesiana, si sforza di risalire, è quella etica del *per-l'Altro*. L'etica, come fonte vivificatrice di umanità, non è un non-luogo (οὐ-τόπος), impossibile da stanare, ma un buon-luogo (εὖ-τόπος)⁴⁸, verso il quale volgersi per orientare, giornalmente, il proprio agire. Il comandamento del 'non uccidere' può essere inteso, in senso lato, come la modalità propria dello *stare-insieme-con-Altri*, che può dirsi umana solo se animata dalla *non-indifferenza* degli uni verso gli altri. 'Non uccidere' significa, dunque, non distogliere lo sguardo dalle ferite di Altri, che necessita delle mie cure, non restare sordo al suo appello, non lasciarlo morire di fame. Il volto, la cui espressione originaria si identifica con il comandamento inviolabile, schiude, dunque, l'inizio di ogni relazione etica, ponendosi come la condizione di possibilità della conquista dello spazio autenticamente umano e sociale: «L'analisi del volto così come l'ho appena proposta, con la signoria d'altri e la sua povertà, con la mia sottomissione e la mia ricchezza, è primaria: è il presupposto di tutte le relazioni umane. In mancanza di tutto ciò, di fronte a una porta aperta non diremmo neppure: 'Prego, dopo di Lei!'. Quello che ho cercato di descrivere è un 'Prego, dopo di lei!' originario»⁴⁹.

In conclusione, pensare *altrimenti* la pace *al di là della guerra* significa, per Levinas, operare un'*inversione* in seno alla stessa storia della filosofia occidentale che, prendendo le mosse dal *prius* cronologico, ontologico e logico della guerra, ha considerato la pace semplicemente in negativo, come mera assenza di guerra. L'intera filosofia levinassiana, che si spinge ben *oltre* le colonne d'Ercole del pensiero occidentale, assegna ad ogni essere umano il compito arduo e faticoso di spezzare quel circolo vizioso all'interno del quale si ricerca la pace preparan-

sponsabilità del soggetto etico dovrebbe originarsi. L'analisi di Messina, che condivido, ha il merito di far emergere il carattere *an-archico* della pace levinassiana, che è senza inizio perché precedente ogni principio e ogni cominciamento.

⁴⁸ Per un'analisi dettagliata dell'ambiguità etimologica del termine utopia e della sua ricezione all'interno del dibattito filosofico, si rimanda a C. DANANI, *Utopia*, in *Le parole della filosofia. Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia*, a cura di A. MOTTA - L. PALUMBO, Napoli 2024, 35-58.

⁴⁹ LEVINAS, *Etica e Infinito*, 90.

do la guerra e il cui risultato ultimo non può che essere la plumbea *pace dei morti*: «La pace non può quindi identificarsi con la fine dei combattimenti che cessano per mancanza di combattenti, per la sconfitta degli uni e la vittoria degli altri, cioè con i cimiteri o gli imperi universali futuri. La pace deve essere la mia pace, in una relazione che parte da un io e va verso l'Altro, nel desiderio e nella bontà in cui l'io contemporaneamente si mantiene ed esiste senza egoismo»⁵⁰.

⁵⁰ LEVINAS, *Totalità e Infinito*, 314.

In questo contributo mi propongo di indagare la concezione levinassiana di pace etica come prossimità, presentata da Emmanuel Levinas nell'articolo *Paix et proximité*, pubblicato nel 1984. In questo breve, ma densissimo scritto – che si rivela essere un'articolata sintesi di alcuni dei principali nuclei teoretici del suo pensiero – Levinas persegue l'arduo intento di pensare altrimenti la pace, operando un'inversione in seno alla stessa storia della filosofia occidentale, la quale ha considerato la pace perlopiù in negativo, come negazione o mera assenza di guerra. Dopo aver delineato, nei suoi caratteri essenziali, la critica levinassiana alla cosiddetta 'ontologia della guerra', che comprende gran parte della riflessione filosofica occidentale, tenterò di chiarire l'identificazione, proposta da Levinas, tra pace e prossimità. Infine, cercherò di rintracciare nell'incontro con il Volto dell'Altro l'esperienza per eccellenza dalla quale scaturisce la pace etica.

*The aim of this essay is to analyse Emmanuel Levinas' concept of ethical peace as proximity, as articulated in his 1984 article *Paix et proximité*. In this short yet remarkably dense text – a synthesis of several central strands of Levinasian thought – Levinas undertakes the demanding task of rethinking peace in a radically different register. In particular, he introduces an inversion within the history of Western philosophy, which has predominantly construed peace as the antithesis of war and, by extension, as the mere absence of conflict. This essay outlines the essential features of Levinas's critique of the so-called 'ontology of war', which pervades much of Western philosophical reflection. It also clarifies his proposed identification of peace with proximity. Finally, it seeks to trace the paradigmatic experience from which ethical peace emerges: the encounter with the face of the Other.*

Articolo presentato nel giugno 2026. Pubblicato online a luglio 2026.

© 2026 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno XI, 1 - 2026

DOI: 10.13129/2499-8923/2026/1/5555