

La responsabilità per l'altro.  
Martin Buber e Emmanuel Lévinas

6.

6.1 *Relazione e responsabilità in Martin Buber*

La nozione di responsabilità presenta in Buber una pluralità di dimensioni strettamente congiunte alle diverse articolazioni della relazionalità umana alla cui esplorazione Buber dedica la gran parte della sua opera filosofica. Attorno all'idea buberiana di responsabilità si annodano infatti riflessioni di tipo antropologico ed etico religioso e a partire da essa la centralità della relazione con il tu umano si connette alla relazione con il Tu divino.

In un saggio del '36 Buber scrive:

“Responsabilità presuppone uno che mi appella primariamente, da una regione indipendente da me, al quale debbo rendere conto. Egli mi parla di qualcosa che mi è affidato e mi chiede di prenderne cura. Egli mi appella a partire dalla sua fiducia e io rispondo nella mia fedeltà, oppure nella mia infedeltà nego la risposta, o ancora, dopo essere caduto nell'infedeltà, me ne libero con la fedeltà della risposta. Questa è la realtà della responsabilità: rendere conto che ci è stato affidato un essere che ci dà fiducia, in modo tale che fedeltà e infedeltà vengano alla luce, ma con uguali diritti, perché ora la fedeltà appena rinata può vincere l'infedeltà. Dove nessun appello primario mi può toccare, perché tutto è “mia proprietà”, la responsabilità è diventata un'ombra. E contemporaneamente si dissolve il carattere reciproco della vita. Chi non dà più risposta, non percepisce più la parola”<sup>162</sup>.

<sup>162</sup> M. BUBER, *La domanda rivolta al singolo*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. A. M. Pastore, saggio introduttivo di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 234.

Responsabilità non si riferisce ad un insieme di pesi più o meno addossati sulle spalle del soggetto agente, ma sta ad indicare la capacità di dare risposta all'altro e in questo senso è strettamente connessa alla relazione. "Il concetto di responsabilità va riportato dall'ambito dell'etica speciale, di un "dovere" liberamente sospeso per aria, a quello della vita vissuta. C'è autentica responsabilità solo là ove ci sono vere risposte"<sup>163</sup>.

### 6.1.1 *Buber e Kierkegaard*

Questo modo di intendere la responsabilità lascia trasparire chiaramente il riferimento a Kierkegaard, in dialogo con il quale Buber ha costruito e articolato la propria prospettiva filosofica, in linea con l'interesse che per il filosofo danese hanno manifestato i pensatori più significativi del primo Novecento. Particolarmente feconda appare a Buber la visione kierkegaardiana del singolo. Ad essa egli dedica, nel 1936, un ampio e importante saggio<sup>164</sup>. Il singolo kierkegaardiano è infatti fortemente interpellato da un Tu, la dimensione relazionale lo caratterizza in modo costitutivo. L'ascolto dell'appello che da un "altro da me" mi viene rivolto e la risposta a quest'appello, fedelmente ripetuta nel tempo, rappresentano le dinamiche determinanti del singolo nella visione del filosofo danese. Proprio la dimensione della responsabilità – a parere di Buber – distingue con chiarezza il "singolo" dall'

<sup>163</sup> M. BUBER, *Dialogo*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 201. Sulla visione della responsabilità in Martin Buber cfr. H. OTT, *Il Dio personale*, trad. it. a cura di A. Rizzi, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 91-97.

<sup>164</sup> Cfr. M. BUBER, *La domanda rivolta al singolo*, cit., pp. 227-276. Sull'interpretazione buberiana di Kierkegaard cfr. M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, trad. it. a cura di A. Rizzi, LDC, Leumann 1983, pp. 76-78. Su Kierkegaard e Buber cfr. A. POMA, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Rosenberg & Sellier, Torino 1974, pp. 29-31.

“unico” di Stirner, ma anche dall’uomo socratico impegnato nello sforzo di conoscere se stesso facendo emergere contestualmente i limiti del singolarismo kierkegaardiano<sup>165</sup>. L’unico stirneriano “non ha alcuna relazione essenziale al di fuori di quella con se stesso”, ma anzi “disattiva anche la domanda circa una relazione essenziale tra l’io e l’altro”<sup>166</sup>. D’altra parte il singolo kierkegaardiano è “abramitico”, è “cristiano” non è socratico, anche se Buber sa bene che il “conosci te stesso” socratico diede molto da fare a Kierkegaard. Il singolo kierkegaardiano è inserito, rispetto all’uomo socratico, in un diverso “divenire”, che “non ha come fine la ‘vita giusta’ ma l’entrare in una relazione”, un “divenire entro tutta la gravità della serietà resa possibile per l’Occidente solo dal cristianesimo”<sup>167</sup>, il divenire della relazione assoluta uomo-Dio. Per Buber tale relazione rappresenta il punto di forza della visione kierkegaardiana, ma anche il suo elemento di fragilità in virtù dell’esclusivismo che la caratterizza. Da un lato, infatti, proprio meditando sulla relazione uomo-Dio, sulla insormontabile singolarità dell’uomo e del suo rapportarsi a Dio, Kierkegaard si rende conto che la verità autentica non ha caratteri noetici ma è verità vissuta, esistenzialmente confermata, “eternamente indestituibile, verità che non si può possedere, ma a cui e per cui si può servire, percependola e comunicandola”<sup>168</sup>. Dall’altro, tutta-

<sup>165</sup> Cfr. M. BUBER, *La domanda rivolta al singolo*, cit., pp. 229-239.

<sup>166</sup> *Ivi.*, p. 230. Buber così continua a proposito di Stirner: “primariamente non esiste un altro come questo unico che “consuma se stesso” nell’“autogodimento”, ma, primariamente e sempre di nuovo esiste solo lui, basta che uno prenda in questo modo possesso di se stesso e ne diventi consapevole: a causa dell’unità e dell’onnipotenza del nostro io che basta a se stesso perché non lascia esistere nulla di estraneo all’infuori di lui”.

<sup>167</sup> M. BUBER, *La domanda rivolta al singolo*, cit., p. 231.

<sup>168</sup> *Ivi.*, p. 236. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di Filosofia*, in ID., *Opere*, tr. it. a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, pp. 360-395.

via, la relazione uomo-Dio è “la relazione che esclude tutte le altre relazioni; più precisamente quella che per la forza della sua essenzialità unica bandisce ogni altra relazione nel regno dell’inesenzialità”<sup>169</sup>.

Qui Buber, che pure lo aveva seguito nella critica a Stirner e nella presa di distanza da Socrate, si separa da Kierkegaard:

“Chi professa la fede in quel Dio che Kierkegaard ed io riconosciamo, come potrebbe credere, nel momento dell’esame decisivo, che Dio pretenda che il tu vero sia detto solo a lui, che a tutti gli altri invece sia detto un tu inessenziale e non valido – che Dio pretenda che noi scegliamo tra lui e la sua creazione!”<sup>170</sup>.

Per Buber è impensabile la relazione dell’uomo con Dio scissa dalle relazioni tra gli uomini, la responsabilità che il singolo avverte nei confronti di Dio non può non essere anche responsabilità verso gli altri<sup>171</sup>.

“Il singolo corrisponde a Dio quando abbraccia umanamente il pezzo di mondo che gli è stato affidato, come Dio abbraccia divinamente la creazione. Il singolo realizza l’immagine di Dio, nella misura in cui gli è personalmente possibile, quando con tutto il suo essere dice tu agli altri esseri che vivono intorno a lui”<sup>172</sup>.

Tale difficoltà a comprendere il ruolo della relazione con gli altri deriva a Kierkegaard, a parere di Buber, anche dalla confusione tra dimensione pubblica e massa, laddove la massa, per Buber, è

<sup>169</sup> M. BUBER, *La domanda rivolta al singolo*, cit., p. 240.

<sup>170</sup> *Ivi.*, p. 244.

<sup>171</sup> D’altra parte, secondo Buber, all’interno dello stesso pensiero di Kierkegaard è possibile scoprire un certo ruolo comunque assegnato alla relazione con gli altri attraverso un ripensamento del rapporto tra l’etico e il religioso (cfr. *ivi.*, p. 246).

<sup>172</sup> *Ivi.*, p. 247.

certamente “il contrario della libertà”, ma non coincide necessariamente con la dimensione pubblica.

Nella visione buberiana, infatti, il singolo può opporsi alla massa senza per questo dover rinunciare ad ogni relazione; il singolo può trasformare “la massa in singoli” attraverso “l’opera paradossale di sottrarre alla massa il suo carattere di massa”, nel senso di recuperare anche all’interno della massa la possibilità di un incontro con l’altro.

“Il singolo non è colui che entra in un rapporto essenziale con Dio e solo inessenziale con gli altri, che è in un rapporto incondizionato con Dio e condizionato con la dimensione pubblica. Ma il singolo è colui per il quale la realtà della relazione con Dio, quella esclusiva, abbraccia e comprende la possibilità di relazione con ogni alterità, è colui al quale l’intera dimensione pubblica, magazzino, dell’alterità, offre sufficiente alterità per trascorrere con essa la sua vita”<sup>173</sup>.

Dalla relazione con l’alterità di Dio non discende, per Buber, la necessità di trascurare il mondo ma, al contrario, emerge una forte sollecitazione per il singolo a vivere pienamente la sua responsabilità mondiale.

“Il singolo che vive per il rapporto di fede deve volere che esso si realizzi nella piena misura della sua vita vissuta. Egli deve tener testa all’ora che lo attende, biografica e storica, così com’è, con tutto il suo contenuto mondano, con tutte le sue contraddizioni che ci paiono assurdità, senza indebolirvi l’impeto dell’alterità. Egli, senza nobilitarlo e abbellirlo, deve percepire il messaggio che gli viene da quest’ora, nel manifestarsi di questa situazione; non gli è neppure permesso trasformare la selvaggia grossolana profanità in casta religiosità; deve riconoscere che la domanda che gli viene rivolta, celata nel linguaggio della situazione, che risuoni nella lingua degli angeli o in quella del demonio, rimane una domanda di Dio rivolta a lui senza che con ciò i diavoli divengano angeli”<sup>174</sup>.

<sup>173</sup> *Ivi.*, pp. 255-256.

<sup>174</sup> *Ivi.*, p. 257.

Percepire fedelmente l'appello di Dio alla responsabilità nella propria "ora storica e biografica" significa contemporaneamente essere responsabile dell' "ora del mondo". La singola persona, "che voglia o no ammetterlo, che voglia o no prenderlo sul serio, appartiene alla comunità in cui è nata o in cui è capitata". E quest'appartenenza va presa sul serio perché rappresenta la propria "destinazione", anche se può sembrare "deportazione". In questo modo si coglie il limite di ogni appartenenza, quasi "palo conficcato nell'anima", e insieme l'unitaria sorgente della responsabilità che è nello stesso tempo risposta a Dio e agli altri uomini<sup>175</sup>.

Il pensiero di Kierkegaard richiama al carattere più autentico della responsabilità che è quello personale: "Il singolo, cioè colui che vive responsabilmente, può legittimamente portare a compimento anche le sue decisioni politiche, ma solo da quel fondamento della sua esistenza in cui egli percepisce ciò che accade come discorso di Dio rivolto a lui"<sup>176</sup>. In questo senso Kierkegaard offre a Buber la convinzione di una necessaria salvaguardia dell'intangibilità della decisione personale, a fronte di ogni atteggiamento passivo indotto dall'appartenenza a gruppi politici o, anche, ad una religione. L'indicazione di coloro che compongono un gruppo entra nella decisione, ma non la sostituisce. Le decisioni autentiche hanno sempre carattere personale e appaiono sempre segnate da un'ineludibile componente di rischio e di incertezza.

"Ci si chiederà, dopo tutto, se su questo erto sentiero si sia sicuri di trovare ciò che è giusto. Ancora una volta no, non c'è sicurezza. C'è solo una possibilità; ma non esiste altro che questa. Il rischio non ci assicura la verità; esso, ed esso soltanto ci conduce nello spazio in cui essa respira"<sup>177</sup>.

<sup>175</sup> *Ivi.*, pp. 257-258.

<sup>176</sup> *Ivi.*, p. 261.

<sup>177</sup> *Ivi.*, p. 262.

La ricerca dello spazio autentico della verità, spazio in cui si esercita la responsabilità personale a partire dalla relazione con Dio, è in definitiva il tratto comune del pensiero di Kierkegaard e del pensiero di Buber. Ma il ruolo attribuito agli altri nella costituzione di questo spazio rende appunto diverse le prospettive dei due pensatori.

### 6.1.2 *Originarietà della relazione, amore e responsabilità*

La responsabilità appare un'autentica e comprensiva modalità di relazione con Dio e, per Buber, oltrepassando Kierkegaard, anche con gli uomini. Ma se non c'è relazione senza responsabilità per l'altro, è ancor più vero, nell'ottica buberiana, che non c'è responsabilità senza cogliere l'originarietà della relazione con l'altro – il “tu innato” –, che da sempre mi interpella, mi provoca, mi spinge alla risposta.

“Il divenire cosa – come il divenire io – è un prodotto tardivo, originato dalla cesura delle esperienze originarie; dalla separazione dei due un tempo uniti. All'inizio è la relazione: categoria dell'essere, disponibilità, forma che comprende, modello dell'anima; all'inizio è l'a priori della relazione, il tu innato”<sup>178</sup>.

Addirittura “si può supporre che le relazioni e i concetti, ma anche le rappresentazioni di persone e cose si siano formati staccandosi da rappresentazioni di processi e situazioni di relazione”<sup>179</sup>. Nello stesso tempo si può affermare che “l'uomo diventa io a contatto con il tu. Ciò che sta di fronte viene e si dilegua, eventi di relazione si condensano e si disperdono, e in questo scambio, ogni volta accresciuta si fa chiara la coscienza di quell'elemento che rimane uguale fra i due, la coscienza dell'io”<sup>180</sup>.

<sup>178</sup> M. BUBER, *Io e tu*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 78.

<sup>179</sup> *Ivi.*, p. 72.

<sup>180</sup> *Ivi.*, pp. 79-80.

A questa originaria dimensione relazionale fa seguito – nello sviluppo storico-sociale, così come nella crescita della persona umana – una duplicità di atteggiamenti possibili, due concrete ma differenti modalità di relazione.

“Il mondo ha per l'uomo due volti, secondo il suo duplice atteggiamento. L'atteggiamento dell'uomo duplice per la duplicità delle parole fondamentali che egli dice. Le parole fondamentali non sono singole ma sono coppie di parole. Una di queste parole fondamentali è la coppia io-tu. L'altra parola fondamentale è la coppia io-esso; dove, al posto dell'esso, si possono anche sostituire le parole lui o lei, senza che la parola fondamentale cambi. E così anche l'io dell'uomo è duplice. Perché l'io, della parola fondamentale io-tu è diverso da quello della parola fondamentale io-esso”<sup>181</sup>.

Tale duplicità non sta ad indicare una semplice differenza di intensità o di grado, ma conduce a modi diversi di vivere e di intendere la realtà e l'essere stesso. “Le parole fondamentali sono dette insieme all'essere. Quando si dice tu si dice l'insieme della coppia io-tu. Quando si dice esso, si dice insieme l'io della coppia io-esso. La parola fondamentale io-tu si può dire solo con l'intero essere. La parola fondamentale io-esso non può mai essere detta con l'intero essere”<sup>182</sup>.

Il mondo dell'esso, della coppia io-esso è il mondo dell'esperienza, il mondo della percezione, dell'attività, delle pure connessioni spazio-temporali. Si tratta dell' “esperienza oggettivante” (*Er-fahrung*), non dell'esperienza vissuta, dell'esperienza in quanto “evento esistenziale” (*Erlebnis*).

“Il regno del tu ha un altro fondamento. Chi dice tu non ha alcun qualcosa per oggetto. Poiché dove è qualcosa, è un altro qualcosa; ogni esso confina con

<sup>181</sup> *Ivi.*, p. 59.

<sup>182</sup> *Ibid.*



un altro esso; l'esso è tale, solo in quanto confina con un altro. Ma dove si dice tu non c'è alcun qualcosa. Il tu non confina. Chi dice tu non ha qualcosa, non ha nulla. Ma sta nella relazione"<sup>183</sup>.

Dire relazione non significa riferirsi ad una realtà univoca, ma indicare un atteggiamento che attraversa una pluralità di modi d'essere contrassegnati dall'apertura al tu. Vi è una relazione con la natura, una relazione con gli altri uomini, una relazione con le essenze spirituali<sup>184</sup>, oltreché la relazione con il Tu eterno. "In ogni sfera attraverso ogni cosa che ci si fa presente, lanciamo uno sguardo al margine del Tu eterno, in ognuno ve ne cogliamo un soffio, in ogni tu ci appelliamo al Tu eterno in ogni sfera secondo il suo modo"<sup>185</sup>.

*Erfahrung* indica dunque la coppia io-esso, *Beziehung* la coppia io-tu. Nella relazione divento io. "Divento io nel tu; diventando io, dico tu. Ogni vita reale è incontro"<sup>186</sup>, non conoscenza concettuale, ma immediatezza e azione essenziale, un agire e un patire.

"L'io della parola fondamentale io-esso, l'io cioè di fronte a cui non si fa presenza viva un tu, ma che è attorniato da una molteplicità di "contenuti", ha solo passato, non-presente. In altre parole: fintanto che l'uomo si contenta delle cose che esperisce e usa, vive nel passato, e il suo attimo è senza Presenza. Non ha null'altro che oggetti; ma gli oggetti hanno il loro essere nell'essere stati. Il presente non è l'effimero che scivola via, ma ciò che si fa presente e permane. L'oggetto non è durata, ma pausa, fermata, interruzione, autoirrigidimento, sottrazione, è mancanza di relazione, mancanza di Presenza. Ciò che è essenziale è vissuto nel presente, ciò che è oggettuale è vissuto nel passato"<sup>187</sup>.

<sup>183</sup> M. BUBER, *Io e tu*, cit., p. 60.

<sup>184</sup> Cfr. *ivi.*, pp. 62-66.

<sup>185</sup> *Ivi.*, p. 62.

<sup>186</sup> *Ivi.*, p. 67.

<sup>187</sup> *Ivi.*, p. 68.

È l'amore il peculiare prototipo del presente, l'essenziale del presente è il presente dell'amore. "I sentimenti si "hanno"; l'amore accade. I sentimenti dimorano nell'uomo; ma l'uomo dimora nel suo amore. Questa è la realtà, non una metafora: l'amore non coinvolge l'io, come se per l'amore il tu non fosse che il "contenuto", l'oggetto; l'amore è tra l'io e il tu". L'amore è "responsabilità di un io verso un tu", un tu liberato dal "groviglio dell'ingranaggio", un tu "unico ed esistente", bello o brutto, buono o cattivo, eppure "fuori dal comune". Ecco

"l'eguaglianza – che non può consistere in un sentimento di alcun genere – di tutti coloro che amano, dal più piccolo al più grande, dal felice che si sente al sicuro, perché la sua vita trova compimento in quella della persona amata, a colui che, inchiodato tutta la vita alla croce del mondo, può e osa l'inaudito: amare gli uomini"<sup>188</sup>.

Nello spazio dell'amore la responsabilità si fa reciprocità.

"Il mio tu opera su di me, come io opero su di lui. I nostri allievi ci formano, le nostre opere ci costruiscono. Il 'malvagio' diventa rivelatore, se toccato dalla santa parola fondamentale. Come veniamo educati dai bambini, dagli animali! Imperscrutabilmente inclusi, viviamo nella fluente reciprocità dell'universo"<sup>189</sup>.

Ciò non vuol dire che l'amore possa essere sempre relazione immediata, responsabilità significa anche consapevolezza, presa di coscienza della peculiarità dell'amore.

"Nel fatto che ogni tu debba diventare un esso sta la sublime malinconia della nostra sorte. Per quanto il tu fosse presente in modo esclusivo nella relazione immediata, appena essa ha smesso di operare, o è

<sup>188</sup> *Ivi.*, pp. 69-70.

<sup>189</sup> *Ivi.*, p. 70.

stata interrotta da un mezzo, il tu diventa oggetto tra gli oggetti, forse un oggetto rilevante, e tuttavia sempre uno di essi, determinato e limitato. All'atto pratico rendere reale in un modo significa sottrarre realtà in un altro".

In questo modo l'amore non scompare, permane "ma nello scambio di attualità e latenza"<sup>190</sup> e diviene paradigma di quella interconnessione strettissima di responsabilità e relazione che significa incontro tra il limite e l'apertura, tra il destino e la libertà<sup>191</sup>.

### 6.1.3 *La responsabilità dell'uomo e l'eclissi di dio*

La riflessione sulle dimensioni del dialogo, sulla centralità della dimensione relazionale nella vita della persona, conducono Buber. a porsi con forza il più complessivo problema antropologico. Di questa ricerca è testimonianza *Il problema dell'uomo*, nato da lezioni tenute nel 1938 e poi pubblicato nel 1942. Buber prende qui posizione nei riguardi di ogni visione antropologica segnata dall'individualismo o dal collettivismo, facendosi sostenitore di una terza alternativa che non è una sintesi ma il porsi su un piano diverso: essere "uomo con l'uomo".

<sup>190</sup> *Ivi.*, p. 71.

<sup>191</sup> "Destino e libertà sono promessi l'uno all'altro. Solo chi realizza la libertà incontra il destino. Che io scopra l'azione che mi chiama, e lì, nel movimento della mia libertà, mi si rivela il mistero; ma anche nel fatto che non riesca a compierla come desideravo, anche lì, nella resistenza, il mistero mi si rivela. Chi dimentica tutto ciò che è causato e si decide dal profondo, chi si spoglia di averi ed exteriorità e nudo compare dinanzi al volto: costui, libero, il destino guarda, come controfigura della sua libertà. Non è il suo limite, è il suo completamento; libertà e destino si congiungono nella pienezza di senso, e nel senso il destino osserva gli occhi pieni di luce appena ora ancora così severi, come la stessa grazia che vi è contenuta" (*ivi.*, p. 96).

“Alla domanda di Kant, che cos’è l’uomo?...non si potrà mai rispondere ricavando la risposta – per quanto possa darsi veramente dal solo esame della persona umana come tale. Non la si potrà dare se non a condizione di considerare la persona umana nell’integralità di tutti i suoi rapporti essenziali. Solo l’uomo che attua nella sua vita integrale, con tutto il suo essere, le relazioni a lui possibili, ci aiuta a conoscere veramente l’uomo. E dal momento che la profondità del problema dell’uomo si rivela soltanto a colui che è diventato ‘solitario’, il cammino verso la risposta è segnato nell’uomo che riesce a superare la sua solitudine senza perderne la virtù problematizzante. Se l’uomo vuole conquistare se stesso, deve salvaguardare la tensione alla solitudine e il fuoco della sua problematica, trasponendoli in una coesistenza rinnovata, a dispetto di tutto, una coesistenza con tutto il suo mondo”<sup>192</sup>.

Ma Buber, anche fedele al suo insegnamento di filosofia sociale, sa molto bene che la prospettiva di un’autentica relazionalità deve fare i conti con i processi di “decomposizione progressiva delle vecchie forme organiche di coesistenza tra gli uomini”, di “mutazione sociale” a proposito della famiglia, delle associazioni di lavoro, delle comunità di villaggio e di città e sottolinea il manifestarsi, con sempre maggiore intensità, della “solitudine umana”, dell’isolamento<sup>193</sup>. Anche per Buber il nostro tempo è il tempo del viandante, di colui che non ha un tetto sicuro.

“Io distinguo – egli scrive – nella storia del pensiero umano le epoche in cui l’uomo possiede una sua dimora (*Epochen der Behaustheit*) dalle epoche in cui egli ne è senza (*Hauslosigkeit*). Nelle prime, l’uomo abita nel mondo come se abitasse in una casa, nelle altre, egli è come se vivesse in aperta campagna e non possedesse neppure i quattro picchetti per innalzare una tenda”<sup>194</sup>.

<sup>192</sup> M. BUBER, *Il problema dell’uomo*, cit., p. 118.

<sup>193</sup> *Ivi*, pp. 71-73.

<sup>194</sup> *Ivi*, p. 35.

Questa stessa visione epocale ritorna, in fondo, anche nelle pagine di *L'eclissi di dio*: il mutamento nella concezione della realtà incide sul modo di intendere la religione. Con l'affermarsi del soggettivismo moderno la religione diviene non una vera e propria esperienza di relazione, ma "un processo interno dell'anima" che proietta su un piano fittizio idee divenute completamente indipendenti dalla realtà. Dio è così completamente fagocitato dall'Io, così come nello sviluppo soggettivistico della filosofia moderna, da Cartesio in poi, l'oggetto si è progressivamente dissolto nel soggetto.

Ecco perché, a parere di Buber l'ateismo rappresenta il risultato caratterizzante della cultura moderna. Confrontandosi con Heidegger, Sartre e Jung, e con Nietzsche, in particolare, Buber si sforza di dimostrare che Dio non è morto, ma che si è solo eclissato, in quanto fra Lui e noi si è frapposto qualcosa che impedisce alla luce di Dio di giungere sino ai nostri occhi:

"Che cosa intendiamo esattamente quando parliamo di un'eclissi di Dio (...)? Usando questa metafora partiamo dall'ardito presupposto che ci sia possibile, mediante il nostro occhio spirituale, meglio: mediante l'occhio dell'essere, scorgere Dio come vediamo il sole e che quindi qualcosa può frapponersi tra la nostra esistenza e la sua, come tra terra e sole"<sup>195</sup>.

In altre parole, nell'ambito della nostra civiltà e nel corso del suo sviluppo, tra l'uomo e Dio si è frapposta la massa opaca dell'Esso, ovvero il nostro "Ego (*Ichheit*) ormai onnipotente"<sup>196</sup>. Infatti ciò che ha provocato la riduzione di Dio ad un qualcosa di impersonale, ad oggetto da osservare, comprendere e possedere e il prevalere di una forma distorta di relazione. La coppia io-esso ha tra-

<sup>195</sup> M. BUBER, *Eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, trad. it. di U. Schnabel, intr. di P. Stefani, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 133.

<sup>196</sup> *Ivi*, p. 135.

volto la coppia io-tu. La strumentalità ha prevalso sull'autenticità della relazione.

All'eclissi di Dio si accompagna la sospensione dell'etica. Ciò che viene meno è il terreno della responsabilità etica individuale, kierkegaardianamente capace di sentire nel tempo la voce dell'eterno. Nel tempo in cui prevale la coppia io-esso la responsabilità è destinata ad essere sommersa perché la vera e autentica responsabilità scaturisce esclusivamente dalla relazione Io-Tu, nella quale il tu dell'altro mi provoca alla risposta.

Eclissi di Dio e sospensione dell'etica non sono però prospettive irreversibili. "L'eclissi della luce di Dio non è l'estinguersi, già domani ciò che è frapposto potrebbe ritirarsi"<sup>197</sup> dando così spazio ad una rinnovata fioritura della responsabilità dell'uomo.

In un tempo segnato da una radicale crisi di natura antropologica l'obiettivo di Buber è di rinunciare concrete possibilità di salvezza e di rinascita. Ciò che conta è l'appello che egli rivolge per il ristabilimento di un ordine etico: se anche l'olocausto può essere letto in definitiva, dal punto di vista buberiano, come il venire alla luce, nella modalità più drammatica, di quel pervertimento del soggettivismo moderno che è l'altra faccia della rottura dell'alleanza dell'uomo con Dio, il ristabilimento di quest'alleanza, la possibilità della fine dell'eclissi sono per Buber affidate alla responsabilità dell'uomo.

## 6.2 *Lévinas e la responsabilità per altri*

### 6.2.1 *Il primato dell'altro*

Anche per Lévinas, la responsabilità si iscrive nell'orizzonte della relazione. Essa non rappresenta un semplice possibile attributo della soggettività, come se questa potesse esistere già in sé prima della relazione etica, ma è il suo modo d'essere essenziale e

<sup>197</sup> *Ibid.*

strutturale<sup>198</sup>. La soggettività è infatti originariamente non un *pour soi* (per sé), bensì un *pour autre* (per altri), che vive nell'orizzonte della prossimità e in virtù della prossimità: "La soggettività non precede la prossimità per poi impegnarsi in essa successivamente"<sup>199</sup>.

Gli altri osserva Lévinas mi mettono in discussione, mi inquietano obbligandomi ad assumere una responsabilità nei loro confronti. Il volto dell'altro mi chiede, mi ordina<sup>200</sup> tanto che "la prossimità non è una coesistenza, ma un' inquietudine"<sup>201</sup>.

Mi avverto responsabile di tutto ciò che può accadere agli altri, sino a sentirmi spinto a mettermi al posto loro, sino alla "sostituzione". E poiché la relazione intersoggettiva è una relazione "asimmetrica", io sono responsabile dell'altro prescindendo dal fatto che anche l'altro possa esserlo nei miei confronti: "l'inverso è affar suo"<sup>202</sup>. Essere spirito umano significa fare qualcosa per un altro<sup>203</sup>.

Implicando un essere chiamati e un rispondere a, la responsabilità presuppone che l'io si trovi originariamente in una sorta di "passività": l'io è non in quanto si pone, è in quanto si de-pone, vale a dire in quanto abbandona la propria soggettività egoistica e imperialistica.

<sup>198</sup> "Parlo della responsabilità come della struttura essenziale, primaria, fondamentale della soggettività" (E. LÉVINAS, *Etica e Infinito Dialoghi con Philippe Nemo*, a cura di F. Riva, trad. it. M. Pastrello, p. 95). Su Lévinas cfr. G. LISSA, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra*, Giannini, Napoli 2003; ID., *Nuovi percorsi levinasiani*, Giannini, Napoli 2007; E. BACCARINI, *Lévinas. Soggettività e infinito*, Studium, Roma 1985.

<sup>199</sup> E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. S. Petrosino - M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 106.

<sup>200</sup> Cfr. ID., *Etica e Infinito*, cit., p. 97.

<sup>201</sup> ID., *La traccia dell'altro*, trad. it. a cura di F. Ciaramelli, Pironti, Napoli 1979, p. 89; Cfr. anche E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 102.

<sup>202</sup> Cfr. ID., *Etica e Infinito*, cit., p. 98.

<sup>203</sup> *Ivi*, p. 97.

Siamo dinanzi ad una radicale re-interpretazione del soggetto: l'uomo è un essere che si trova originariamente "assegnato" all'alterità e alla responsabilità, prima ancora di ogni eventuale accettazione o rifiuto. La responsabilità, quindi, precede la libertà e risulta anteriore ad ogni soggetto, essa si identifica con l'evento stesso della soggettività, quale apertura primordiale verso il prossimo. "Nella prossimità – scrive Lévinas – si ode un comandamento venuto da un passato memorabile: che non fu presente, che non è cominciato in alcuna libertà"<sup>204</sup>. L'io è in tal modo "de-posto e destituito della sua sovranità di soggetto intenzionale costituente"<sup>205</sup>. La soggettività non è l'io penso, non è l'unità dell'appercezione trascendentale, è "responsabilità per Altri, soggezione ad altri. L'io è passività più passiva di ogni altra passività" è "iperbole della passività". "Ostaggio d'altri, l'io obbedisce ad un comando prima di averlo sentito", è "fedele ad un impegno che non ha mai preso". È "un sé che non è mai stato al nominativo"<sup>206</sup>.

Questa passività, tuttavia, non esclude, ma fonda l'impegno. Il soggetto non sparisce. Esso è da un lato "l'assoggettato", dall'altro il *subjectum*, cioè il supporto su cui grava l'universo: "Il Sé è *Sub-jectum*: è sotto il peso dell'universo – responsabile di tutto"<sup>207</sup>. La responsabilità incombe su di me e io non posso rifiutare perché in questa responsabilità è la mia inalienabile identità di soggetto. Sono me nella misura in cui sono responsabile. Ed è in questo senso che Lévinas legge l'affermazione

<sup>204</sup> E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 110.

<sup>205</sup> C. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996, p. 219.

<sup>206</sup> E. LÉVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, trad. it. G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983, pp. 91-92.

<sup>207</sup> ID., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 145.



zione di Dostoevskij: “Noi siamo tutti responsabile di tutto e di tutti, davanti a tutti ed io più di tutti gli altri”<sup>208</sup>.

Ma se nella relazione io-tu la responsabilità richiesta è sotto il segno dell'asimmetria, perché l'io si dà completamente al tu a prescindere da ogni corrispondenza, nel momento in cui sopraggiunge il terzo questa stessa responsabilità è sollecitata a trasformarsi nel senso della reciprocità. L'entrata in scena del terzo, sia esso il mio prossimo o il prossimo dell'altro, ricorda che dietro la singolarità di due individui e della loro relazione, esiste la società. La presenza del terzo esige che si instauri un ordine di giustizia in cui diventa necessario soppesare, paragonare, giudicare, e non più solo amare incondizionatamente. L'ordine della giustizia, che è l'ordine dello Stato, regola le relazioni interumane, aiuta ad uscire dal faccia a faccia iniziale e dalla situazione di assoluto privilegio accordato al tu. È un ordine che impone limiti e che si realizza attraverso costrizioni. Ma questo è il prezzo per restare fedeli alla responsabilità totale nei confronti dell'altro.

E tuttavia l'esercizio della giustizia ad opera delle istituzioni sociali deve essere sempre, per così dire, “controllato” dalla relazione interpersonale originaria.

“L'appello iscritto nel volto dell'Altro non è dimenticabile. (...) C'è un apologo, nel Talmud, che spiega molto bene come deve funzionare la giustizia. Un saggio dice, basandosi sul versetto 10 - 17 del Deuteronomio: il giudice non guarderà il volto di chi giudica, durante il processo. Al che un altro saggio replica, basandosi su numeri 6 - 25: niente affatto! Occorre invece guardare in faccia. Interviene allora il rabbino Aquiba, che saggiamente concilia le due esigenze: 'Prima del verdetto non guarderai il volto, ma una volta pronunciato il giudizio guarderai'. Cioè ti ricorderai dell'appello iscritto nel volto dell'Altro,

<sup>208</sup> Cfr. E. LÉVINAS, *Etica e Infinito*, cit., pp. 99-100.

addolcirai il castigo con la misericordia, attenuerai i rigori della Legge, senza sospenderla. E avrai il rimorso, sapendo che la giustizia – pur improrogabile – non è mai perfetta”<sup>209</sup>.

La teoria della responsabilità e la tesi del primato dell’Altro fanno dell’etica di Lévinas un’etica della santità<sup>210</sup>.

In *Etica e infinito* Lévinas scrive: “*Esse è interesse*”: l’essere o l’essenza, si identifica di per sé con l’interesse, vale a dire con il *conatus essendi* degli enti. *Conatus* che è tutt’uno con la conflittualità infernale degli egoismi: “L’interessamento dell’essere si drammatizza negli egoismi in lotta gli uni contro gli altri”<sup>211</sup>. L’altrimenti che essere o al di là dell’essenza è il trascendimento dell’essere egoistico e conflittuale in direzione dell’alterità e della fraternità: “L’umanità (...) è l’essere che si disfa della sua condizione d’esser: il *dis – inter – esse*. é ciò che vuol dire il titolo del libro: *Autrem qu’être*. La condizione ontologica si disfa o è disfatta, nella condizione o l’incondizione umana. Essere umano significa: vivere come se non si fosse un essere tra gli esseri. Come se per la spiritualità umana si rovesciassero le categorie dell’essere in un ‘altrimenti che essere’. Non soltanto in un ‘essere altrimenti’; essere altrimenti è ancora essere”<sup>212</sup>.

Ed è proprio in virtù di questa “trans-ascendenza” umana, cioè del fatto che l’io non è un semplice essere – nel – mondo, ma anche un essere – per – l’Altro, che si può dare “l’irruzione di Dio nell’essere o l’esplosione dell’essere verso Dio”<sup>213</sup>.

<sup>209</sup> E. LÉVINAS, intervista di B. Spinelli., *La Stampa*, 6 maggio 1992, p. 15.

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, cit, p. 7.

<sup>212</sup> ID., *Etica e Infinito*, cit., p. 99.

<sup>213</sup> ID., *L’aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, trad. it. a cura di G. Lissa, Guida, Napoli 1986, p. 227.

### 6.2.2 Responsabilità, etica e metafisica

La responsabilità nel suo carattere esigente e assoluto riguarda tutto l'uomo, essa investe perciò anche e prima di tutto l'ordine della fisicità e della materialità della relazione. La relazione, chiamata a costruirsi in termini di prossimità, di responsabilità e di sostituzione, concerne il corpo. "La significazione – l'uno – per l'altro – ha senso solo tra esseri di carne e di sangue"<sup>214</sup>. Solo muovendo dall'essere sensibile e corporeo è possibile "strappare il pane dalla propria bocca, nutrire la fame dell'altro del mio proprio digiuno"<sup>215</sup>, cioè "essere – per – l'altro". Precedendo ogni iniziativa, attraverso il corpo è già dato da sempre un rapporto con l'altro come rapporto di prossimità e di contatto e questo ancor prima che si dia la distanza necessaria alla conoscenza.

Ma non basta. In quanto coinvolge l'uomo globalmente e radicalmente, la responsabilità ha a che vedere con l'unicità di ciascuno. L'esposizione all'altro è ciò che definisce anche la stessa unicità singolare dell'io. "L'esposizione – scrive Lévinas – è l'uno–nella–responsabilità e, per questo, nella sua *unicità*"<sup>216</sup>. Unicità significa in questo caso "impossibilità di sottrarsi e di farsi sostituire"<sup>217</sup>. Sono uno in quanto insostituibile nella responsabilità. "La responsabilità etica che mi costituisce – osserva Ferretti – è infatti una responsabilità assolutamente unica, che riguarda solo me e non altri. In essa io sono del tutto insostituibile. Lungi dal sottomettere ad una generalità, l'etica mi costituisce quindi nella mia singolarità di unico"<sup>218</sup>.

Nell'etica "intesa come responsabilità" – scrive Lévinas – "si stringe il nodo stesso del sog-

<sup>214</sup> E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., 92.

<sup>215</sup> *Ivi*, 71.

<sup>216</sup> *Ibid.*

<sup>217</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>218</sup> G. FERRETTI, *La filosofia di Lévinas*, cit., p. 222.

gettivo”<sup>219</sup>. “Essere Io significa, dunque, non potersi sottrarre alla responsabilità”<sup>220</sup>.

In questo senso il soggetto è insostituibile o, ancor meglio, eletto. “Ogni io è eletto: nessun altro può fare ciò che egli deve fare”<sup>221</sup>. La responsabilità “è un’individuazione, un principio di individuazione. Riguardo il famoso problema: ‘l’uomo è individuato per mezzo della materia o per mezzo della forma?’, io sostengo l’individuazione per mezzo della responsabilità per altri”<sup>222</sup>. L’uomo è tanto più uomo ed è tanto più se stesso, quanto più è responsabile. L’io “si identifica con se stesso nell’offrirsi senza riserve all’altro, fino a sostituirsi a lui nella responsabilità delle sue stesse colpe. Anzi, fino a sentirsi responsabile di tutto e di tutti, quasi raccogliendo in unità sulle proprie spalle l’intero universo”<sup>223</sup>.

In tal senso del soggetto, si deve parlare in termini di Sé, all’accusativo. “Il soggetto è all’accusativo (...) costretto a dis-amorarsi di sé, (...), ad espropriarsi fino a perdersi, sottomesso (...) all’accusativo illimitato della persecuzione – sé, ostaggio, già sostituito agli altri”<sup>224</sup>.

È il volto dell’altro che, con la sua nudità, fragilità, pone l’io all’accusativo, lo mette in questione, lo risveglia dal sonno dogmatico, lo “disubriaca”<sup>225</sup>. Il volto dell’altro mi chiama ad una responsabilità che è assoluta. Ed è nella responsabilità assoluta per l’altro che si sperimenta l’impossibilità di essere sostituito. Non c’è nessuno che possa prendere il mio posto, la singolarità diventa qui unicità.

<sup>219</sup> E. LÉVINAS, *Etica e Infinito*, cit., p. 95.

<sup>220</sup> ID., *La traccia dell’altro*, cit., p. 36.

<sup>221</sup> ID., *Dio, la morte e il tempo*, trad. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1996, pp. 255-256.

<sup>222</sup> ID., *Tra noi. Saggi sul pensare-all’altro*, trad. it. a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 1998, p. 143.

<sup>223</sup> G. FERRETTI, *La filosofia di Lévinas*, cit., p. 248.

<sup>224</sup> E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, cit., p. 138.

<sup>225</sup> Cfr. ID., *Tra noi. Saggi sul pensare-all’altro*, cit., p. 120.

Il volto si impone a me e mi richiama alla responsabilità della sua miseria. Il volto sconcerta l'intenzionalità, mette in questione la coscienza, si sottrae ad ogni forma di possesso, sfugge al mio potere. Nella sua epifania, nell'espressione, il sensibile, che è ancora afferrabile, si muta in resistenza totale alla presa<sup>226</sup>. Questa resistenza del volto è "resistenza etica"<sup>227</sup>, è la resistenza di ciò che non ha resistenza<sup>228</sup>.

Nel pormi dinanzi al volto dell'altro, non assimilabile, non riducibile a possesso, la relazione etica mi pone di fronte all'assoluto. A partire dal volto dell'altro uomo si apre per me la dimensione del divino. Secondo Lévinas l'unico luogo di incontro fra l'uomo e l'Assoluto è costituito dal prossimo. Dio si manifesta nella concretezza della relazione etica e "viene all'idea" solo nel volto altrui. "Tramite la mia relazione con altri, io sono in rapporto con Dio"<sup>229</sup>: "non può esserci alcuna "conoscenza" di Dio a prescindere dalla relazione con gli uomini"<sup>230</sup>, "l'idea - dell' - Infinito - in - me - o la mia relazione a Dio - mi accade nella concretezza della mia relazione all'altro uomo, nella socialità che è la mia responsabilità per il prossimo"<sup>231</sup>.

L'intera problematica del volto finisce quindi per risolversi, in Lévinas, in una problematica religiosa. Il volto si configura come traccia, presenza etica del vero Dio, il quale "mi guarda tramite gli occhi dell'altro". Tuttavia, la traccia che Dio lascia impressa sul volto dell'altro non ci dice nulla del Suo mistero. Dio "resiste", per propria natura, ad

<sup>226</sup> Cfr. ID., *Totalità e Infinito, Saggio sull'esteriorità*, trad. it. a cura di A. Dall'Asta, Jaca Book, Milano 1990<sup>2</sup>, p. 172.

<sup>227</sup> ID., *La traccia dell'Altro*, cit., p. 16.

<sup>228</sup> Cfr., *Ibid.*

<sup>229</sup> E. LÉVINAS, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, trad. it. parziale a cura di G. Penati, La Scuola, Brescia 1986, p. 73.

<sup>230</sup> ID., *Totalità e Infinito*, cit., pp. 76-77.

<sup>231</sup> E LÉVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 12.

ogni “presa” concettuale e ad ogni “curiosità” speculativa, risultando da sempre e per sempre, strappato “all’oggettività, alla presenza e all’essere”<sup>232</sup>. Dio “non è semplicemente ‘il primo altri’, o ‘altri per eccellenza’ o ‘l’assolutamente altri’, ma altro da altri, altro altrimenti, altro di una alterità preliminare all’alterità d’altri”<sup>233</sup>.

Indispensabile al mio rapporto con Dio, altri è il “luogo della verità metafisica”<sup>234</sup>. C’è dunque un “primato dell’etica” che è il primato della relazione tra uomo e uomo quale “struttura irriducibile sulla quale si fondano tutte le altre e, in particolare, tutte quelle che, originariamente sembrano metterci in contatto con un sublime impersonale, estetico od ontologico”<sup>235</sup>, c’è un primato dell’etica sulla metafisica. Il comportamento etico è il “rapporto con il Metafisico” che precede ogni tematizzazione del divino. Il comportamento etico libera le affermazioni metafisiche da un’ “immaginazione prigioniera delle cose e vittima della partecipazione” e consente di restituire ad esse il loro significato spirituale<sup>236</sup>.

In tale rapporto Dio si rivela come l’alterità che precede la costrizione etica al prossimo<sup>237</sup>, identificandosi con quel passato memorabile che fonda la nostra responsabilità, con quell’Egli che ci ha scelti prima e al di là di ogni nostra scelta. Dio è quel Bene che è anteriore ad ogni nostro progetto e ad ogni nostra scelta. “L’impossibilità della scelta, qui, non è effetto della violenza – fatalità o determinismo – ma dell’elezione irrecusabile da parte del Bene”<sup>238</sup>, quell’elezione che ci apre la strada della responsabilità.

<sup>232</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>233</sup> *Ibid.*

<sup>234</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 77.

<sup>235</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>236</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>237</sup> Cfr. E. LÉVINAS, *Di Dio che viene all’idea*, cit., p. 93.

<sup>238</sup> ID., *Umanesimo dell’altro uomo*, trad. it. A. Moscato, Il melangolo, Genova 1982, p. 120.

Questo significa che l'uomo è originariamente ascolto di una Parola che non ha luoghi e tempi in senso umano, è originariamente obbedienza che si fa testimonianza della divinità e non semplice sua dimostrazione, "obbedienza all'Altissimo intesa come relazione etica con l'altro"<sup>239</sup>: Ma significa anche uno strettissimo nesso tra etico e religioso: "l'etica non è il semplice corollario del religioso, ma è, di per sé, l'elemento nel quale la trascendenza religiosa riceve il suo senso originale"<sup>240</sup>, "l'etica è il modello a misura della trascendenza e la *Bibbia* è Rivelazione in quanto *kerygma* etico": il modello della "non-indifferenza per l'altro", della "responsabilità nei suoi confronti", di una responsabilità, relazione nella quale l'uomo si fa "io", "unico", "libero"<sup>241</sup>.

<sup>239</sup> ID., *L'aldilà del versetto*, cit., p. 232.

<sup>240</sup> *Ivi*, p. 187.

<sup>241</sup> *Ivi*, p. 233.