

Una stravagante utopia. Abensour lettore di Levinas

Silvia Dadà

Assistant Professor in Moral Philosophy and Bioethics at the University of Pisa. Her research focuses on the thought of Emmanuel Levinas and Jacques Derrida concerning the themes of justice and vulnerability. She has extensively explored the concept of vulnerability, interpreting it as a normative principle underpinning caring responses directed toward both other human beings and the natural and digital environment.

silvia.dada@unipi.it

Miguel Abensour's work centers on the theme of utopia, demonstrating its profound potential in both the political and ethical realms through analyses of numerous utopian thinkers. Unexpectedly, among these authors appears the figure of Emmanuel Levinas. Although the French-Lithuanian philosopher did not explicitly develop a concept of utopia, Abensour interprets Levinasian thought as the foundation for a new "utopian spirit." This spirit, as Abensour understands it, signifies both an existential conversion of the subject and an alternative, resistant political practice. This article reconstructs Abensour's engagement with Levinas, specifically by focusing on the crucial link established between the concept of "utopia" and that of "an-archy". Both terms are read as expressions of a critical attitude toward the social order, manifesting through the fundamental questioning of established foundations.

45

Introduzione

La categoria di «utopia» ha attraversato la storia del pensiero, dalla modernità a oggi, come un fiume carsico (Altini 2013; Volpe 2022). Senza mai sparire del tutto, ha sempre mantenuto una sua rilevanza, sia sul piano propriamente filosofico che politico. Ricostruirne il significato in modo univoco è un'impresa assai complessa: è infatti necessario, innanzitutto, richiamare una genesi concettuale, specifica, di questo genere letterario, cercando di sintetizzare gli aspetti caratterizzanti dalla sua prima comparsa alle successive rielaborazioni. L'origine etimologica del termine, come è noto, rimanda all'unione di due parole dal greco οὐ, «non» e τόπος, «luogo». Si tratta di un neologismo di epoca moderna (Vieira 2005), riconducibile alla nota opera del 1516 di Thomas More (2016) intitolata, appunto, *Utopia*. In questa si riporta il racconto del viaggio di Raffaele Itlodeo, della società e dei costumi di un'isola remota, in cui si realizza il sogno di un governo giusto. Quindi, per lo meno inizialmente, Utopia è un nome proprio, il cui uso si estende successivamente a indicare tutte quelle narrazioni e quei progetti di fondazione di una società giusta, virtuosa, costituita sulla comunione, sulla solidarietà, la pace e l'armonia. Si tratta quindi di una dimensione che non ha luogo, ma anche di una dimensione ideale e volta alla perfezione. Questa sfumatura qualitativa è introdotta da un'altra possibile origine etimologica, che sostituisce a οὐ la particella εὖ-, «buono». Tale ambiguità è volontaria e dichiarata dallo stesso More, [1] per evitare il richiamo alla semplice negazione.

[1] Un primo nome dell'isola, infatti, avrebbe dovuto essere Nusquama, dal latino *nusquam*, "da nessuna parte"; ma proprio la volontà di favorire questo doppio senso ha portato alla scelta di Utopia.

46

A questa prima determinazione si affianca un altro senso più diffuso e generico, per cui l'utopia rappresenta un'illusione, un progetto irrealizzabile e impossibile. Questi due sensi non sono certo privi di punti di contatto: anzi, il senso generico deriva, in buona parte, dall'allargamento semplificato e dalla banalizzazione del primo, e insieme dall'influenza di posizioni fortemente critiche e avverse all'utopia, anche sul piano teorico. Si deve infatti tener presente che la questione si declina diversamente a seconda della connotazione positiva o negativa che viene attribuita al fenomeno.

Chi si appella all'utopia, secondo uno sguardo critico, lo farebbe per sviare il confronto con la realtà, offrendo scenari di pura evasione. Per quanto desiderabili, quindi, le prospettive offerte dall'utopia si ritrovano frustrate nel tentativo di compiersi.

All'inefficacia dell'utopia e a questa sua dimensione avulsa dal reale rimanda anche la critica di Marx ed Engels (Marx & Engels 2017) rivolta ai cosiddetti socialisti utopisti, i quali, pur offrendo «materiale preziosissimo per illuminare gli operai», vengono accusati, con un'espressione hegeliana, di fare «castelli per aria» e di proporre soluzioni che non riescono a vedere la più radicale lotta di classe che muove l'intento rivoluzionario del comunismo. [2]

[2] Sulla critica al socialismo utopistico si veda soprattutto Engels (1970).

Non solo inefficace, l'utopia si rivela molto spesso addirittura ingannevole: come è sostenuto dai critici dell'utopia nel Novecento, dietro a questi progetti di società massimamente giuste e virtuose si nasconderebbero piuttosto le aspirazioni di controllo e disciplinamento sociale. Questa visione negativa dell'utopia ha

trovato ampio spazio soprattutto in seguito alle due guerre mondiali. Il ricorso assai frequente, nei regimi totalitari del Novecento, alla retorica dell'uomo nuovo, al miraggio di una società ideale spesso ricondotta a miti fondativi originari, ha portato a considerare l'utopia come una possibile nemica della democrazia e dell'emancipazione. Da un lato quindi, il realismo ideologico ma anche il socialismo scientifico ne denunciano l'inefficacia e l'irrealizzabilità, dall'altro il mondo liberale mette in guardia dai suoi pericolosi esiti autoritari.

Letture di questo genere, tuttavia, nel richiamo al realismo, o alla scienza (come nel caso di Engels), sembrano neutralizzare il potenziale creativo e politicamente rilevante dell'utopia. Esse rischiano inoltre di abbandonare aprioristicamente ogni possibile associazione tra utopia e democrazia. Ed è proprio contro questa accezione negativa in direzione di una rivalutazione del concetto che si sviluppa il lavoro di Miguel Abensour. Il tema dell'utopia rappresenta il centro nevralgico del suo intero percorso intellettuale. Sin dalle prime fasi egli vi ha infatti dedicato numerosi testi e si è confrontato in modo serrato con gli autori più significativi a riguardo. [3]

Egli arricchisce e sistematizza il complesso quadro delle utopie, attuando una sorta di ricostruzione del concetto nella storia del pensiero filosofico-politico. L'operazione programmatica di Abensour consiste nel trattare una linea di continuità tra autori e prospettive che hanno esplicitamente fatto riferimento all'utopia e altri che, implicitamente, contribuiscono alla realizzazione di uno spirito o di una disposizione utopica. Attraverso questa ricostruzione, egli vuole andare a proporre una visione rinnovata dell'utopia che possa recuperare un ruolo produttivo e fecondo nel discorso filosofico e politico.

Tra gli autori presi in esame in questo quadro, appare come particolarmente interessante il confronto con Emmanuel Levinas. Ciò può in parte stupire, visto che il filosofo franco-lituano non ha mai esplicitamente dedicato la sua riflessione all'elaborazione di una proposta utopica o alla teorizzazione di tale categoria. Anzi, la maggior parte delle (poche) volte che questo concetto si trova nominato, lo è in senso negativo. Malgrado l'apparente disinteresse levinassiano, Abensour trova nel confronto con questo autore il fondamento di quella nuova disposizione utopica che rappresenta insieme una conversione esistenziale del soggetto e una pratica politica alternativa e resistente.

Lo scopo di questo saggio è proprio quello di comprendere il legame tra il concetto di utopia, la proposta di Abensour e la lettura di Levinas. Per fare ciò, partiremo illustrando le principali caratteristiche dell'utopia per Abensour, per poi dedicarci più specificamente alla sua interpretazione del pensiero levinassiano. Quello che cercheremo di mostrare con questa analisi è sia l'apporto del lavoro di Abensour al concetto di utopia, sia l'apporto di Levinas alla concezione di Abensour. A questi due aspetti se ne aggiunge un terzo significativo, ossia l'apporto che l'interpretazione di Abensour fornisce retroattivamente alla lettura dello stesso Levinas, spiegando il potenziale metapolitico del suo pensiero.

[3] La sua tesi di dottorato, discussa nel 1973 sotto la direzione di Gilles Deleuze, si intitola *Les formes de l'utopie socialiste-communiste: essai sur le communisme critique et l'utopie*. I successivi lavori dedicati all'utopia sono raccolti dall'autore in quattro volumi: *Le procès des maîtres rêveurs. Utopiques I* (Abensour 2015), *L'Homme est un animal utopique. Utopiques II* (Abensour 2013b), *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin. Utopique III* (Abensour 2016a), *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique* (Abensour 2016b).

Utopia e democrazia insorgente

Il progetto intellettuale di Abensour è dedicato all'elaborazione di una filosofia politica critica, in cui il concetto di utopia svolge un ruolo cardine (Breugh, 2003). Le opere dedicate a questo tema sono raccolte nei quattro volumi intitolati, appunto, *Utopiques*. Come si evince dal titolo (al plurale), l'obiettivo non è tanto quello di offrire un'unica proposta di "corretta" utopia, quanto piuttosto quello di ripercorrere le varie strade che contribuiscono insieme a comporre il variegato quadro dell'Utopia. Si tratta di una vera e propria costellazione, in cui il filosofo francese cerca, senza pretese di completezza, di tracciare la mappa. Per ricostruire, quindi, la personale visione di Abensour rispetto all'utopia è necessario passare per il confronto e l'analisi di numerosi autori.

I principali elementi ci sono forniti, innanzitutto, dal suo confronto con colui che ha coniato il termine, Thomas More. Nel suo *Thomas More o la via obliqua* (2015) egli illustra il dibattito attorno a questo testo, identificando due principali interpretazioni. Da un lato una lettura che vede Utopia come un progetto politico esplicito, quindi come l'espressione del socialismo moderno (Kautsky 1927) o di una restaurazione del modello monastico medievale (Chambers 1963); dall'altra come un'opera allegorica, di carattere esclusivamente letterario, con un rimando a una conversione spirituale, uno «strumento di rinascita interiore» (Prévost, 1978). Le due prospettive, a parere di Abensour, sono entrambe parziali, in quanto perdono di vista il valore intrinsecamente politico della scrittura stessa. Ancor prima che del suo contenuto «l'*Utopia* sarebbe politica non per quello che dice [...] ma nell'effettuazione stessa del suo dire» (Abensour 2015, 40).

Egli, nell'elaborazione della sua proposta, rimanda alla prospettiva di Leo Strauss (1988). La morte di Savonarola, come la morte di Socrate, riapre la questione sul rapporto, affrontato ampiamente da Strauss, tra società e filosofia, e sulla modalità in cui il filosofo possa comunicare e trasmettere le sue idee alla comunità senza esserne bandito. Attraverso un raffinato gioco di impersonificazioni e mascheramenti, More cerca di riprodurre la medesima tematica, inventando un genere letterario di per sé politico, in grado di restituire la complessità di dire con prudenza, insinuando il seme del cambiamento senza causare un brusco rifiuto. Piuttosto che essere un programmatico modello della società perfetta, l'utopia ci restituisce quindi un movimento e una logica di cambiamento, di ripensamento dello stato del reale attraverso un dire obliquo, sottile ed erudito. Come dice Massimo Cacciari,

l'utopia gioca invece sul paradosso e spesso sull'ironia. L'ironia, stretta parente della *skepsis* autentica [...], indaga disincantata sulla realtà presente e la sua stessa paradosionalità manifesta appieno l'esigenza di una drastica *decisione* da quest'ultima. (Cacciari Prodi, 2016, 65)

La principale finalità dell'opera di More non sarebbe, quindi, quella di restituire un modello politico o spirituale, quanto quella di riprodurre una modalità del discorso in grado di sollecitare un cambiamento, «la ricerca senza fine dell'ordine politico giusto e buono, esposto in quanto tale ad una invenzione e reinvenzione permanente» (Abensour 2015, 72-73).

A parere di Abensour, quindi, ci troviamo di fronte a una «complicazione del politico» (Abensour 2015, 40), attraverso cui si manifesta il carattere processuale e dinamico oltre le singole concretizzazioni.

Si verifica un perenne scarto dal modello, che non significa per questo una rinuncia alla realizzazione. Come afferma giustamente Massimo Mordacci, «il senso del ‘non’ [nell’origine etimologica del termine] è piuttosto polemico che idealizzante, indica l’altro dal presente come critica» (Mordacci 2020, 9). Il discorso sull’utopia, quindi, si sviluppa insieme, in seguito all’opera di More, sia come un nuovo genere letterario, sia come un nuovo discorso critico e politico, non tanto volto a fornire uno specifico contenuto normativo, quanto a sollecitare una disposizione, una spinta al pensare altrimenti.

A questi elementi che emergono dal confronto con l’opera prima del genere, si affianca necessariamente l’indagine della più recente ripresa del tema da parte dei cosiddetti socialisti utopisti (la triade composta da Fourier, Saint-Simon, Owen) (Tommasello 2017). Essi hanno avuto il merito di aprire la strada a una nuova filosofia della vita e di sfidare i limiti del possibile. Ancor di più, però, il senso dell’utopia può essere compreso a partire dalla critica a questi pensatori da parte di Marx ed Engels. Anche in questo caso, Abensour richiama a una più attenta e profonda lettura, non appiattita su un’indifferenziata critica all’utopia. [4]

Per farlo mette innanzitutto in luce la distanza tra la posizione di Marx e quella di Engels. La diade utopia/scienza deve essere fatta risalire a quest’ultimo, a testimonianza del suo positivismo di fondo. Nel caso di Marx, invece, la critica all’utopia non può essere ricondotta a una svalutazione per la sua non-scientificità, quanto piuttosto alla sua assenza di storia. Ciò che Marx condanna è proprio la pretesa delle utopie di determinare il movimento sociale dall’utopia (Marx chiama questa tendenza «sostituzionismo utopico»). Al contrario, è l’utopia a essere un momento ineliminabile del processo storico, che si modula a partire dal movimento sociale. [5] Piuttosto che abbandonare l’utopia, Marx riuscirebbe così a salvarla, portandola a un livello superiore, attraverso una particolare previsione dell’avvenire, ossia la teoria del comunismo: «non c’è dubbio che lo slancio di Marx verso il comunismo, “principio energetico del futuro prossimo”, porti le tracce dell’urto dell’utopia e della filosofia» (Abensour 2017, 236). Avviene quindi quella che Abensour definisce una «doppia iniezione», da una parte quella dell’introduzione del tema della storia nell’utopia, dall’altra della tensione verso il futuro nella filosofia della storia in Hegel.

Questa rilettura di Marx permette di aggiungere elementi significativi per comprendere la prospettiva di Abensour sull’utopia: essa, per essere filosoficamente e politicamente rilevante, deve poggiare sulla storia, ossia sulla possibilità di realizzazione, deve rispondere alle rivendicazioni del corpo sociale senza pretendere di plasmarlo e di determinarne la forma. Si tratta di una critica della società presente attraverso la configurazione di una realtà differente, immaginata, ma pur sempre realistica, che apre la riflessione al futuro.

[4] Di simile avviso anche Ruth Levitas: «The general orientation to utopia that has developed not only misrepresents the views of both Marx and Engels, but has had thoroughly deleterious effects on the socialist project in the past hundred years» (Levitas 1990: 41). C’è invece chi sostiene che vada ribadita la natura antiutopistica del pensiero di Marx, considerato come un «accidental utopian» (Webb 2019).

[5] Abensour rimanda alla interpretazione di Guy Debord, il quale sostiene che «le correnti utopistiche del socialismo possono, benché esse stesse storicamente fondate sulla critica dell’organizzazione sociale esistente, possono giustamente essere qualificate come utopistiche nella misura cui rifiutano la storia [...] ma non perché rifiutino la scienza. I pensatori utopisti al contrario sono interamente dominati dal pensiero scientifico, quale si era imposto nei secoli precedenti» (Debord 2006: 93-94).

La critica all'utopia non è mossa soltanto dal socialismo materialista. Il processo (Abensour, 2013b) che a tal proposito è stato intavolato dai pensatori dell'utopia dopo le due guerre mondiali invoca un'idea uniforme (ed «eterna») di utopia, erroneamente fatta coincidere col mito, ossia il richiamo a un'origine e a un modello di società omogenea e pacificata. Contro tale visione, Abensour si riferisce al cosiddetto «nuovo spirito utopico» (Abensour 2016), ossia a quei pensatori (quali Benjamin, Adorno e Horkheimer) che hanno provato a pensare l'utopia in modo nuovo a partire da una critica delle utopie del XIX secolo. Senza sposare una ripresa acritica delle utopie, questi autori hanno tentato di demitologizzare l'utopia rendere manifesta la distanza tra questi due piani, «rifiutando il mito della comunità fusionale e *l'immagine del corpo che ad esso si lega*» (Abensour, 2011, 308). In questo senso, la figura di Walter Benjamin offre un importante contributo alla proposta di Abensour. Di fronte all'urgenza della catastrofe, il filosofo tedesco richiama l'attenzione all'utopia non tanto per accoglierla in modo acritico, bensì per metterne in luce il carattere dialettico, in grado di combattere il mito. Se pensata in analogia con la dialettica dell'emancipazione proposta dalla teoria critica (Horkheimer, Adorno 2010), [6] anche nel caso dell'utopia si tratta di sorvegliare criticamente che essa non si ripieghi su se stessa, fino a divenire il proprio contrario. Con l'immagine del sogno, la spinta verso l'avvenire dell'utopia non si adagia sul richiamo al mito del passato, ma offre, nel sonno stesso, l'occasione del risveglio.

[6] Sul legame tra teoria critica e utopia, con un'originale lettura dell'utopia come un metodo specificamente critico – articolato in quattro momenti: 1) analisi critica della realtà sociale; 2) identificazioni delle contraddizioni fondamentali; 3) immaginazione di assetti alternativi; 4) progettazione di pratiche trasformative – si veda il recente lavoro di Massimo Mordacci (2023).

50

L'utopia, proprio per questo suo spirito intrinsecamente critico, pone se stessa in dubbio, cercando di reinventarsi continuamente. Ben distante dal totalitarismo, che si realizza nella neutralizzazione della pluralità del sociale, essa è più affine o addirittura co-originaria [7] alla democrazia, precisamente a quella che Abensour, richiamandosi al pensiero lefortiano sulla cosiddetta «democrazia selvaggia» (Lefort 1971), definisce «democrazia insorgente», che «si colloca paradossalmente in un luogo che sfida ogni localizzazione» (Abensour 2008, 23-24).

[7] Nel suo saggio sul tema, Philippe Hurteau parla di una vera e propria «co-originalité du principe démocratique (réduction) et du principe utopique» (Hurteau 2014: 63)

Per Abensour la democrazia è quella forma di governo che rende conto dell'irrequieta tensione tra l'unità dello Stato e la pluralità del sociale, senza ridurre mai i due poli, esercitando sempre una contestazione interna:

La democrazia [...] è una forma sorprendente di esperienza politica che, dispiegandosi nella durata e nell'effettualità, si dà istituzioni politiche, ma allo stesso tempo non cessa di levarsi contro lo Stato: nella sua opposizione allo Stato e nella sua effervescenza non si tratta tanto di giungere alla fine della politica, ma di elaborare nel modo più fecondo e paradossale un «disordine nuovo» che sia un'invenzione politica, sempre rinnovata, al di là dello Stato o piuttosto contro di esso (Abensour 2011, 302)

Per Abensour la democrazia si basa sull'indeterminatezza e la contestazione permanente ma, a differenza della proposta lefortiana, tale messa in crisi dei fondamenti, dell'unità e della totalità non si limita al terreno empirico della pratica democratica, bensì si radica in una determinata

esperienza dell'Essere. Questa continua creazione di un «disordine nuovo» è possibile proprio alla luce di un eccesso irriducibile, uno spazio di ulteriorità utopica, che permette di immaginare una configurazione differente delle cose. La constatazione di una mancanza di luogo lascia quindi spazio a un modello di realizzazione diverso, per contrasto con la società contemporanea. È quindi un concetto critico che fornisce alla democrazia la dinamica forza di cambiamento per non decadere in una «grigia mediocrità» (Abensour 2011, 306) o non cedere il passo al totalitarismo. Grazie all'utopia, infatti, ogni fondamento viene destabilizzato e ogni principio, ogni Stato, è posto contro sé stesso.

Egli parla in questo senso di una *disposizione utopica* che consiste «non pas à choisir telle ou telle "bonne solution", mais à être susceptible d'imaginer sans relâche des nouvelles figures d'une communauté politique libre et juste» (Abensour 2013b, 184). Si tratta di una logica nuova, altra, che si basa, come afferma Raymond Ruyer (1988), sull'«exercice mental sur les possibles latéraux» (10):

L'utopie, en montrant tout le champ des possibles, fait saisir l'abus qu'il y a dans l'usage, en montrant que l'usage est arbitraire. Les possibles latéraux donnent à la fois un terrain pour l'invention, et un champ pour la critique. (Ruyer 1988, 21)

Questo riferimento all'apertura dei possibili è propriamente la dimensione produttiva di questo concetto, che spinge, tramite questo confronto, alla mobilitazione attiva per rendere migliore la propria società. Si tratta di una logica, quindi, che non si chiude nell'impossibilità, bensì rifiuta la fissazione del reale mostrando che c'è sempre un'alternativa allo stato delle cose.

Quindi, ricavando da queste letture la sintesi della proposta personale di Abensour, possiamo identificare innanzitutto quattro elementi. Il primo è la natura *critica*, che descrive una disposizione nei confronti del reale e non uno specifico contenuto; il secondo è la sua *storicità*, il fatto di radicare il piano immaginativo con l'analisi delle condizioni storiche concrete; il terzo è l'*opposizione al mito*, ossia a ogni tentativo di fissazione e di neutralizzazione del politico e del dominio; e questo si collega al quarto punto, ossia il suo *legame con la democrazia e con l'emancipazione*, con lo spirito di contestazione interna al sociale.

Levinas e l'utopia an-archica

Dopo aver delineato gli aspetti principali e i confronti decisivi della prospettiva di Abensour, possiamo ora indagare lo specifico confronto col pensiero di Levinas, per determinarne le peculiari influenze.

Va innanzitutto precisato che il filosofo franco-lituano non elabora una teoria dell'utopia esplicita (Rossi 2003). Il concetto è, sì, presente nei suoi scritti, [8] ma in senso ambivalente. Da un lato si incontra con accezione negativa, come nel saggio *Il luogo e l'utopia*, (Levinas 2004) in cui tale nozione è interpretata come uno sprezzante distacco dal reale in direzione della pura trascendenza. Questo sarebbe l'atteggiamento del cristianesimo, a differenza del giudaismo, impegnato nella ricerca della giustizia terrena:

[8] L'utopia e il non-luogo sono oggetto di interesse anche di altri interpreti dell'opera levinassiana: (Chalier 1995) (Rossi 2003) (Chrétien 2007). Per una più generale trattazione della spazialità nell'opera levinassiana si veda anche (Salaskis 2011).

L'utopia non ci sembra solo vana in se stessa e pericolosa per le sue conseguenze. L'uomo dell'utopia vuole il mondo ingiusto. Al difficile compito di una vita equa, egli preferisce l'allegria di una salvezza solitaria. (Levinas 2004, 130)

Nel suo senso di irenismo irrealistico, incontriamo anche un riferimento critico al socialismo utopistico. Negli appunti di una conferenza del 1950, dal titolo *Gli insegnamenti*, leggiamo:

si immagina abitualmente che il problema della società è risolto quando tutti gli uomini sono fratelli. In realtà è in questo momento che esso comincia realmente.

[...] Dichiararsi soddisfatti di riconoscere che tutti gli uomini sono fratelli – pensare che non ci sia problema nella fraternità [...] è qui l'origine del {perpetuare il} male sociale. Proclamare la magia dell'amore – è come nel socialismo utopistico – fermarsi alla condizione reale – è mistificare. (Levinas 2012a, 181, 183)

Vediamo quindi un riferimento alla fraternità come origine del sociale, ma che non rappresenta una pacificazione del conflitto, come invece sembra configurarsi nella comunità fusionale dei pensatori del socialismo utopistico. A questo senso negativo, però, si affiancano formulazioni più positive, disseminate nella sua opera. In particolare, Levinas si confronta con questo tema nella sua lettura di Ernst Bloch (Levinas 1992), andando a svelare il potenziale della prospettiva utopica contro l'essere-per-la-morte heideggeriano. La speranza aperta dal tempo, infatti, è per Bloch ciò che permette di dare significato alla morte, e non il contrario: «l'utopismo di speranza è temporalizzazione del tempo, pazienza del concetto. Il tempo come speranza dell'utopia non è più il tempo pensato a partire dalla morte. L'estasi originaria è qui l'utopia e non più la morte» (Levinas 1992, 148).

Tale ambivalenza, quindi, tra la negatività della rinuncia all'azione e la positività dell'apertura della speranza e del senso, si coglie anche nelle parole in chiusura di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*:

all'utopismo come rimprovero – se l'utopismo è rimprovero, se qualche pensiero sfugge all'utopismo – questo libro sfugge ricordando che *ciò che ebbe umanamente luogo non ha mai potuto restare chiuso nel suo luogo*. (Levinas 1984, 228)

Preso atto di questa oscillazione terminologica, ancor più delle occasioni di utilizzo positivo del concetto, è il lavoro di interpretazione dello «spirito» di utopia che attraversa l'opera levinassiana a interessare Abensour. Paradossalmente, i luoghi in cui l'utopia di Levinas fa sentire maggiormente la sua forza sono proprio quelli in cui non si serve di questo termine.

Sin dalla sua opera del 1934, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* (Levinas 1996), testo che Abensour ha successivamente ripubblicato e ampiamente commentato in un suo saggio, Levinas ha infatti individuato i rischi del pensiero totalitario e li ha ricondotti a una radice filosofica: quella dell'incatenamento identitario al corpo, che ha come suo senso ontologico speculare l'accettazione dell'incatenamento all'essere e la negazione di ogni forma di Alterità al di fuori di questo principio. [9] La risposta a quello che Abensour definisce «male elementale» è quell'*evasione*

[9] Sul tema si veda Fulco (2010).

(Levinas, 2008) che si dispiega nell'opera di tutta una vita e che conduce, attraverso la scoperta dell'etica e della relazione al Volto dell'Altro, verso l'infinito e *l'altrimenti che essere*. Alla chiusura della totalità dell'essere, e ai suoi esiti politicamente drammatici, il pensatore franco-lituano contrappone l'apertura di un *al di là* che costringe il soggetto a uscire al di fuori del solipsismo, in direzione dell'Altro. L'abbandono di questa prospettiva ontologica in direzione di quella etica rappresenta proprio quel rapporto nuovo con il reale che Abensour ha inteso descrivere con il linguaggio dell'utopia. L'Io si trova de-nucleato e de-centrato dal momento in cui incontra l'Alterità: nel rispondere alla sua chiamata, in cui scorge la propria vulnerabilità, egli insieme lo accoglie e destituisce sé stesso dalla sua posizione di dominio, attraverso una spinta pre-originaria e an-archica che dà avvio alla conversione del sé. In questo movimento si realizza lo scarto tra ontologia ed etica, e quindi l'ulteriorità dell'umano: è questo «passo fuori dall'uomo» (Levinas 2002) [10] a rendere l'essere umano «un animale utopico» (Abensour 2013b).

Si tratta, quindi, di una vera e propria conversione del sé, di un'estensione in senso etico e ontologico del significato dell'utopia. [11] Per Abensour, quindi, la prospettiva levinassiana ci mostra come l'utopia, ancor prima di essere una modalità del discorso politico, sia un elemento strutturale della nostra esistenza. L'approccio critico dell'utopia nel politico è infatti profondamente radicata nel ripensamento del soggetto e della trama relazionale dell'essere, in cui l'Io è da sempre di fronte all'Altro e deriva la sua individuazione dalla chiamata alla responsabilità. Tale «utopia dell'umano» consiste nella posizione del soggetto nella molteplicità del sociale, quindi del rapporto tra uno e totalità. L'Io non è una parte riconducibile al tutto, ma un *unicum* nella molteplicità degli unici, un insieme di *moi* – con un'espressione che la lingua francese non concede, Levinas dirà *moi's* – senza che ciò implichi individualismo o totale separazione. Tale irriducibilità nella totalità si scorge nell'idea di sociale che Abensour ricerca nelle sue riflessioni sulla democrazia. Come Étienne de La Boétie la differenza tra *tous Un* e *tous uns* (De la Boétie 2004) anche per Levinas la comunità dei *moi's* fonda la possibilità della relazione e della prossimità e il fatto che «la nostra ipseità possa permanere nella costruzione di un "tutto" in modo tale che in questo "tous" noi restiamo nondimeno dei "uns"» (Abensour 2017, 93). In un frammento, appartenente alla raccolta B delle *Note filosofiche*, probabilmente databile nel periodo degli anni cinquanta, il rapporto tra unicità e totalità è espresso in modo chiaro e esplicitamente connesso alla questione della giustizia:

La giustizia è rapporto di una parte con il Tutto tale che la parte non si trova annientata nel tutto (io = oggetto dell'universale), né assorbe il tutto (io = soggetto idealista del mondo), né entra nel tutto dapprima pensato e successivamente pensantemi (ritmo). La parola è la distruzione del ritmo – e la giustizia è la mia presenza nel tutto e contro il tutto – è il modo in cui un essere che parla coesiste con altri esseri che parlano – il tutto della società.

Giustizia è più che parola (Levinas 2011, 477 corsivo nostro)

[10] Il riferimento è a Paul Celan, nella poetica del quale Levinas intravede proprio una potenzialità utopica. Per un approfondimento sul tema si veda Deotto (2020).

[11] Come mette chiaramente in luce Gianfranco Ferrario (2018, n.18, 40), questa conversione è assai vicina alla pratica degli esercizi spirituali descritta da Hadot, in cui "ritorno all'origine" e idea di "rinascita" si ricongiungono.

Per Abensour, quindi, la disposizione utopica del pensiero levinassiano risiede in questo decentramento del soggetto fuori di sé, che nella sua unicità costituisce e insieme intraprende una lotta con la totalità.

È quindi l'intera sua proposta filosofica a essere attraversata da questa ispirazione utopica e a sprigionare in questo modo anche delle potenzialità di carattere «metapolitico» (Abensour 2012), in grado di radicare il discorso politico nell'umano, nella relazione.

Ciò si evince particolarmente da quella che Abensour definisce «ipotesi stravagante» e che elegge Levinas a un vero e proprio «contro-Hobbes». [12] Levinas si oppone a una concezione politica basata sull'ordine e sulla repressione della violenza, e di conseguenza rifiuta anche l'idea di pace come semplice negazione della guerra: «La pace degli imperi prodotti dalla guerra si fonda sulla guerra» (Levinas 2006, 20). La socialità e la formazione delle istituzioni non sono guidate da intenti repressivi, ma dalla necessità etica di contenere la perdita di responsabilità che affligge il soggetto eletto, permettendo al contempo l'estensione di tale responsabilità a una comunità, a una pluralità. Il sociale non si inserisce nella divisione conflittuale lefortiana, né si richiama alla natura selvaggia dell'uomo, che nel contratto sociale hobbesiano trova la sua pacificazione. Lo Stato, le istituzioni, la giustizia, nascono piuttosto dall'umanità dell'«umano», che nel sociale trova la misura della giustizia ispirata dalla responsabilità:

[12] «Un Contro-Hobbes è innanzitutto un attacco frontale lanciato contro il presupposto della filosofia politica» (Abensour 2017: 65). Oltre a Levinas, Abensour definisce in questo modo anche Hannah Arendt e Pierre Clastres. (Abensour 2017: 61-86).

54

È estremamente importante sapere se la società nel senso corrente del termine è il risultato di una limitazione del principio che l'uomo è lupo per l'uomo o se al contrario essa risulta dalla limitazione del principio che l'uomo è «per» l'uomo. Il sociale, con le sue istituzioni, le sue forme universali, le sue leggi, deriva dall'aver limitato le conseguenze della guerra tra gli uomini, o dall'aver limitato l'infinito, che si apre nella relazione etica dell'uomo all'uomo? (Levinas 2012b, 84)

Né lupo né dio, come vorrebbe Spinoza, ma uomo, di quell'umanità che lo lega all'altro assumendo su di sé le sue colpe, i suoi bisogni, la sua chiamata. Quindi, «è estremamente importante sapere» quale sia tale origine. Perché?

Che differenza c'è tra le istituzioni che nascono da una limitazione della violenza e quelle che nascono da una limitazione della responsabilità? Almeno questa: nel secondo caso ci si può ribellare contro le istituzioni in nome di ciò che ha dato loro origine. (Levinas 1992, 250)

Lo Stato che ha origine nella responsabilità per l'altro uomo garantisce la tutela di quest'ultima. In una prospettiva hobbesiana non è possibile porre un limite allo Stato, poiché nato dalla violenza, si costituisce in essa e tramite essa. Al contrario, la limitazione della responsabilità garantisce che essa continui a far sentire le sue esigenze e a muovere le istituzioni, nelle loro imperfezioni, nella loro contingenza, in direzione di un lavoro di continua messa in discussione e di superamento della loro fissazione. [13]

Se l'origine dello Stato è quella della prossimità umana, in nome di questa responsabilità pre-origiaria si

[13] Anche Francesco Paolo Ciglia (1996) riconosce nel filosofo francese «uno dei più radicali tentativi di scardinare fin dalle fondamenta i capisaldi

potranno sempre contestare le sue realizzazioni storiche e le sue singole determinazioni. Iscrivendo la giustizia e il suo potere istituente nel paradossale progetto interminabile della «comparazione degli incomparabili» (Levinas 1984, 197), [14] questa ipotesi stravagante «permette di mettere in luce la pluralità delle tradizioni e delle forme statali; di spiegare in modo diverso i rapporti del politico e dell'etico; infine di aprire il passaggio al di là dello Stato» (Abensour 2011, 323). Nelle letture talmudiche, allo Stato di Cesare, rappresentazione di un politico che si forgia sui rapporti di potere e di dominio, Levinas contrappone lo Stato di Davide, ossia una statualità che affonda la sua origine e la sua giustificazione in un'ulteriorità metapolitica, rappresentata dalla trascendenza dell'Altro e dalla legge della prossimità. Richiamando la risposta ad Alessandro Magno da parte dei rabbini, lo stato non può che fondarsi sull'«odio per il potere» (Levinas 1986), attivando quel movimento tipicamente utopico di perenne decostruzione e contestazione dell'autorità. La vicinanza tra questa lettura e le tematiche della democrazia insorgente risuona in modo evidente in queste tematiche, e ancor di più nelle seguenti parole levinassiane:

forse è qui l'eccellenza della stessa democrazia in cui il liberalismo di fondo corrisponde all'incessante rimorso profondo della giustizia: legislazione sempre incompiuta, sempre ripresa, sempre aperta al meglio. (Levinas 2002, 274)

Lo Stato, quindi, per essere messo in discussione, deve poggiare su un fondamento etico per così dire «an-archico».

È proprio questo un termine, presente in vari passi dell'opera levinassiana, che appassiona la lettura attenta di Abensour, il quale vi vede una sorta di funzione complementare rispetto all'idea di utopia: «non occorre fare un altro passo? Non è forse perché l'umano è anarchico che intreccia dei legami con il non luogo dell'utopia?» (Abensour 2012, 96).

Anche l'an-archia, come l'utopia, per Abensour si iscrive nella dinamica di incontro della prossimità tra l'Io e l'Altro al cuore del pensiero levinassiano, e può per questo rappresentare in modo efficace quel territorio dell'*altrimenti che essere* in cui l'intrigo dell'etica si dispiega. Abensour riprende Levinas nella scelta grafica del termine «an-archia», al fine di enfatizzarne in modo ancora più forte il senso etimologico e il legame con l'*archè*. La sua attenzione è richiamata soprattutto dalla nota 3 di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*:

La nozione di anarchia così come viene qui introdotta precede il senso politico (o anti-politico) che le si attribuisce popolarmente. Essa non può – pena la propria smentita – essere posta come principio [...]. L'anarchia non può essere sovrana come l'*archè*» (Levinas 1984, 126, n. 3).

[14] Questa formula è utilizzata più volte da Levinas per descrivere la questione della giustizia. Al centro di questa trattazione troviamo ancora una volta il rapporto con la pluralità del sociale, tema centrale anche nella riflessione di Abensour. Sulla comparazione degli incomparabili come espressione di un'idea di giustizia paradossale si veda Dadà (2021).

teorici dell'intera tradizione di pensiero etico-politico di cui Hobbes rappresenta senz'altro una delle figure più rilevanti» (180); ma, allo stesso tempo, riscontra «echi hobbesiani» nell'impostazione levinassiana, soprattutto riguardo alla comprensione dell'uomo, considerato nel suo originale egoismo, che lo costituisce primariamente come soggetto usurpatore e assimilatore, fino all'avvento dell'alterità, evento traumatico e conflittuale. Malgrado quindi le innegabili e strutturali differenze, a parere dell'autore, non si può ignorare un «corto circuito del contatto, del confronto, e di un dialogo produttivo» (210). Sul confronto con Hobbes, rimandiamo anche (Rey 2001) e a Marzocco (2008).

Attraverso questo concetto Levinas propone infatti di abbandonare senza riserve ogni pensiero del principio, del cominciamento, infine dell'Essere come origine. Questo riferimento pre-ontologico e metapolitico non esclude un legame peculiare con lo spazio politico: «sembra che l'anarchia – afferma Abensour – si trovi o da un lato al di qua, o dal lato al di là, o forse ancora nel movimento di passaggio che va dall'al di qua all'al di là» (Abensour 2024, 267).

Mantenendo sempre chiara la differenza tra l'anarchia e l'anarchismo come regime politico, il quale rimane ancora vittima di una logica del principio (sostituendo quello della ragione a quello dell'autorità), l'anarchia influenza e *turba* la politica, chiedendole sempre lo sforzo ulteriore di andare oltre sé stessa in nome della prossimità e della responsabilità etica per l'altro.

È proprio in questa origine anarchica del sociale che si giustifica e si iscrive quindi la necessità dello sguardo utopico, e la sua stessa possibilità di riuscita.

I due termini sembrano, nella proposta di Abensour, svolgere una funzione di completamento: il pensiero dell'utopia si offre laddove ogni principio, ogni tentativo di fissazione del fondamento viene meno; dall'altro lato, l'an-archico ha bisogno di quella spinta oltre sé tipica dell'utopia per mantenere una dimensione mobile e creativa.

Partendo da questa proposta levinassiana, Abensour descrive la soggettività e la politica utopica nel loro carattere dinamico, aperte tra due punti di fuga: l'assenza di fondamento e l'assenza di compimento. Ciò non significa tuttavia rinunciare al senso, o alla realizzazione, in nome di una sorta di arbitrio nichilistico: l'assenza di fondamento e l'invenzione utopica del compimento si inscrivono, come appreso grazie a Levinas, nell'Incontro pre-originario che guida la politica come un compito di invenzione del possibile, sempre a-venire, sempre per-l'altro.

An-archico e u-topico, senza principio e senza luogo, è quindi «l'intrigo dell'umano», che crea inquietudine, costringe continuamente la realtà (anche nella sua forma politica) a liberarsi dalle fissazioni, andando al di là di sé stesso, alla ricerca di una giustizia più giusta.

Conclusioni

La visione di Abensour dell'utopia è sia una ricostruzione dei vari tasselli che formano il variopinto quadro delle utopie nella storia del pensiero, sia un'opera di originale sintesi, che offre un nuovo approccio alla filosofia politica critica e al pensiero della democrazia. Il lavoro di Abensour, nel ricostruire tale discorso, si impegna innanzitutto a rispondere alle due principali critiche rivolte all'utopia: la sua illusoria inconsistenza e la sua pericolosa vicinanza col totalitarismo. L'utopia è ben altra cosa rispetto a un sogno da anime belle, e a un esercizio disimpegnato rispetto all'urgenza del presente. Contro un discorso di preteso realismo, che altro non è che tentativo di conservazione di ciò che è (ma che in realtà può non essere), e contro il mito, al fondo delle fantasie totalitarie, l'impegno del nuovo spirito utopico sta proprio nel praticare un lavoro di incessante critica e scomposizione, a volte ironica e paradossale, ma proprio per questo seria, capace di disegnare e inventare nuove possibilità.

La tradizione del pensiero dell'utopia è quindi accolta così da

Abensour, ma senza una volontà apologetica. Essa, anzi, rappresenta proprio la spinta critica che ogni pensiero dell'avvenire deve portare con sé. In questo senso il contributo levinassiano appare essenziale, accolto da Abensour quasi a fondamento etico di tutto il discorso sull'utopia. Alle caratteristiche identificate in precedenza (*critica, storicità, opposizione al mito e legame tra democrazia ed emancipazione*) possiamo, attraverso il pensiero levinassiano, aggiungere un aspetto fondamentale per la proposta di Abensour, ossia il carattere *etico e relazionale* dell'utopia. Il confronto con Levinas permette così ad Abensour di radicare il discorso dell'utopia nella stessa esistenza dell'uomo (a sua volta inscritta nella trama relazionale del sociale), come un'esigenza profonda che chiama al cambiamento e all'emancipazione, nel rifiuto del dominio e delle disuguaglianze. La possibilità di pensare una società più giusta, infatti, non può che emergere da un più radicale ripensamento della pluralità dell'umano, non più caratterizzata da relazioni di dominio, ma dalla responsabilità nella prossimità. Ciò che emerge è quindi una *stravagante* utopia (da *extra* «fuori» e *vago* «erro, vago»), pratica di carattere insieme esistenziale, sociale e politico radicata nel decentramento della responsabilità umana verso l'alterità.

Lo spostamento dal politico al metapolitico, in cui la politica è «in subordine» (Levinas 1986), senza essere un ritiro dalla concretezza dell'agire, risulta piuttosto un rafforzamento del discorso politico che motiva l'azione in un richiamo preoriginario al bene del sociale. Come dice giustamente Martin Breugh, «l'utopie n'est pas le refus de la politique mais bien la réponse possible à l'une des questions politiques les plus importantes, celle portant sur la nature du lien humain». (Breugh, 2003, 64). Levinas è così per Abensour il contro-Hobbes per eccellenza, in grado di ripensare la vulnerabilità non come luogo di esercizio della forza e del dominio, ma come esposizione e come chiamata alla responsabilità etica.

Anche nella riflessione sull'an-archia si coglie questa comune origine tra discorso etico e discorso politico, entrambi accomunati alla distanza da un pensiero del fondamento e del principio, che rischia sempre di annientare il dinamico moto al cuore del sociale della democrazia. Quindi la prospettiva di Abensour trova nella filosofia levinassiana un fondamento metapolitico, che gli permette di connettere il piano soggettivo, di disposizione individuale rispetto alla collettività, al piano propriamente politico, declinato nei termini della democrazia insorgente *nello* Stato e *contro* di esso.

A questo punto, non dobbiamo limitarci a vedere esclusivamente il contributo di Abensour per l'utopia e di Levinas per Abensour, ma anche quello di Abensour per l'interpretazione di Levinas. Nel lavoro di interpretazione e di ripresa levinassiana, vediamo sprigionare la potenzialità *politica* implicata nel pensiero di questo autore.

Per quanto infatti Levinas sia spesso sbrigativamente interpretato in termini esclusivamente etici, Abensour ha avuto tra i primi il merito di porre in luce quest'altra dimensione altrettanto fruttuosa. [15] Come dice giustamente Catherine Chalier:

La lecture si attentive par Miguel Abensour des livres de Levinas est donc ancrée dans son souci de résister à la banalisation de cette

[15] È opportuno citare a questo proposito anche il lavoro di Gérard Bensussan (2010) e Annabelle Herzog (2020). In Italia, ricordiamo anche il lavoro di Fabio Ciaramelli (2010).

œuvre (la réduire à quelques thèmes) et à son idéologisation (le «tout moral»), sous prétexte qu'elle dévaloriserait la politique. (Chalier 1995, 36)

Indubbiamente, Levinas non propone un discorso direttamente politico, rivolto all'analisi delle forme di Stato, o teorizzazioni rispetto alla organizzazione del sociale. Tuttavia il suo approccio metapolitico ricongiunge, nella differenza, il piano etico con quello più direttamente politico identificando una medesima origine anarchica nel legame sociale. In un suo interessante articolo, Enrique Dussel sottolinea come Levinas elabori un pensiero sul politico e come tale pensiero mantenga tuttavia un segno negativo, senza riuscire a proporre un'idea positiva di politica: [16]

Levinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como otro, es decir, filosofa sobre una "anti-política" de la Totalidad, pero nada nos dice sobre una "política de la liberación", [...].El pobre pro-voca, pero al fin es para siempre pobre, miserable (Dussel 1975, 9).

[16] Simon Critchely (2004) affronta il tema della politica mettendo in luce queste problematicità e proponendo possibili soluzioni attraverso il pensiero di Jacques Derrida e Jacques Rancière. A nostro parere, come abbiamo cercato di mostrare, è la lettura congiunta con il lavoro di Abensour alla luce del concetto di utopia ad offrire una soluzione originale e propriamente politica.

Abensour, con la sua lettura, sembra poter rispondere a questa considerazione, e smentirla proprio attraverso la valorizzazione del concetto di utopia, che, pur nella sua accezione critica e dinamica, mantiene un valore positivo di un vero e proprio compito, filosofico, etico e politico. Il suo richiamo alla pace, a una società più giusta, non è e non deve rimanere un miraggio per chi si rifiuta di confrontarsi con il mondo e la sua inevitabile impurità. «Per Levinas, la chiarezza dell'utopia schiarisce la notte in cui l'uomo si imbatte. Tanto da sconvolgere tutti i conservatorismi del mondo» (Abensour 2015, 61): si tratta quindi di uno scarto sempre negoziabile, che costituisce la spinta al cambiamento di sé, del sociale, delle istituzioni.

Questa stravagante utopia, che spinge il soggetto fuori di sé verso la responsabilità per l'altro, designa quindi un compito o un progetto infinito in cui tutti siamo impegnati, qui e ora, nella consapevolezza della sua perfettibilità infinita.

Bibliografia

- Abensour, M. (2008). *La democrazia contro lo Stato. Marx e il movimento machiavelliano*. A cura di M. Pezzella. Napoli: Cronopio.
- Abensour, M. (2011). *Per una filosofia politica critica*. A cura di M. Pezzella. Milano: Jaca Book.
- Abensour, M. (2012). *Emmanuel Levinas, L'intrigo dell'umano Tra metapolitica e politica Dialoghi con Danielle Cohen-Levinas*. A cura di G. Pintus. Roma: Inschibboleth.
- Abensour, M. (2013a). *Le procès des maîtres rêveurs. Utopiques I*, Paris: Sens & Tonka.
- Abensour, M. (2013b). *L'Homme est un animal utopique. Utopiques II*. Paris: Sens & Tonka.
- Abensour, (2015). *L'utopia da Thomas More a Walter Benjamin*. Roma: Inschibboleth.
- Abensour, M. (2016). *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique. Utopiques IV*, Paris: Sens & Tonka.
- Abensour, M. (2017). *La comunità politica. Desiderio di libertà, desiderio di utopia*. Trad. it. di P. Serafini, V. Gualdi. Milano: Jaca Book.
- Abensour, M. (2024). *An-archia tra metapolitica e politica*, in S. Dadà & M. Polleri (a cura di), *Sulla fondazione. Anarchia e Istituzioni, Almanacco di Filosofia e Politica*. Macerata: Quodlibet.
- Altini, C. (2013). *Utopia Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*. Bologna: il Mulino.
- Bensussan, G. (2010). *Etica ed esperienza. Levinas politico*. A cura di S. Geraci. Milano: Mimesis
- Breaugh, M. (2003). Critique de la domination, pensée de l'émancipation. Sur la philosophie politique de Miguel Abensour. *Politique et Sociétés*, 22 (3), 45–69
- Cacciari, M. & Prodi, P. (2016). *Occidente senza utopie*. Bologna: Il Mulino.
- Chalier, C. (1995). *Emmanuel Levinas, l'utopie de l'humain*. Paris: Albin Michel.
- Chalier, C. (2018). La rafale de vent qui a poussé Miguel Abensour dans le dos. Levinas et l'utopie. *Ligne*, 56, 53-45.
- Chambers, R. W. (1963). *Thomas More*. London: Penguin books.
- Chrétien, J.-L. (2007). Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas (pp. 21-138). In D. Cohen-Levinas et B. Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris: PUF.
- Ciaramelli, F. (2010). *La legge oltre la legge. Emmanuel Levinas e il problema della giustizia*. Roma: Castelvecchi.
- Ciglia, F. P. (1996). *Fenomenologie dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Levinas*. Roma: Bulzoni.
- Critchley, S. (2004). Five Problems in Levinas's View of Politics and a Sketch of a Solution to Them. *Political Theory*, 32 (2), 172-85.
- Dadà, S. (2021). *Il paradosso della giustizia. Levinas e Derrida*, Roma, Inschibboleth.
- De La Boétie, E. (2004). *Discorso della servitù volontaria*, A cura di M. Pezzella. Milano: Feltrinelli.
- Debord, G. (2006). *La società dello spettacolo. Commentari sulla società dello spettacolo*. Introduzione di Carlo Freccero e Daniela Strumia. Milano: Baldini Castoldi Dalai.
- Deotto, F. (2020). «Le Poème Va Vers L'autre». Levinas Lecteur de Paul Celan. *Poésie*, 174 (4), 163-173. <https://doi.org/10.3917/poesi.174.0163>.
- Dussel, E. (1975). *Palabras preliminares*. In Dussel, E. & Guillot, D.E. (eds.), *Liberación latino-americana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Engels, F. (1971). *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*. Nota introduttiva di Giuseppe Prestichino. Roma: Editori Riuniti.
- Fulco, R. (2010). *Inchiodati alla vita biologica. Emmanuel Lévinas e la filosofia dell'hitlerismo* (pp. 44-69). In N. Mattucci, C. Santoni (a cura di), *Esclusione, Identità e Differenza. Riflessioni su diritti e alterità*. Bologna: Clueb.
- Herzog, A. (2020). *Levinas's Politics: Justice, Mercy, Universality*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Horkeimer, M., Adorno, T. W. (2010). *Dialettica dell'Illuminismo*. Trad. it. R. Solmi. Torino: Einaudi.
- Hurteau, P. (2014). Utopie et démocratie chez Miguel Abensour. *Politique et Sociétés*, 33 (2), 63–87.
- Kautsky, K. (1927). *Thomas More and His Utopia by Karl Kautsky*. New: International Publishers.
- Lefort, C. (1971). *Eléments d'une critique de la bureaucratie*. Geneve, Paris: Droz.
- Levinas, E. (1984). *Altrimenti che essere o Al di là dell'essenza*. Trad. it. S. Petrosino, M. Aiello. Milano: Jaca Book.
- Levinas, E. (1986). *L'al di là del versetto: letture e discorsi talmudici*. A cura di G. Lissa. Napoli: Guida.
- Levinas, E. (1992). *Dio, la Morte e il Tempo*. A cura di S. Petrosino. Milano: Jaca Book.

- Levinas, E. (1996). *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*. Introduzione di Giorgio Agamben; con saggio di Miguel Abensour. Macerata: Quodlibet.
- Levinas, E. (2002). *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*. Trad. it. di E. Baccarini. Milano: Jaca Book.
- Levinas, E. (2004). *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*. A cura di S. Facioni. Milano: Jaca Book.
- Levinas, E. (2006). *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*. Introduzione di Silvano Petrosino. Milano: Jaca Book.
- Levinas, E. (2008). *Dell'evasione*. Napoli: Cronopio.
- Levinas, E. (2011). *Quaderni di prigionia e altri inediti*. A cura di S. Facioni. Milano: Bompiani.
- Levinas, E. (2012a). *Parola e Silenzio e altre conferenze inedite*. A cura di S. Facioni. Milano: Bompiani.
- Levinas, E. (2012b). *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*. A cura di F. Riva. Roma: Castelvecchi.
- Marzocco, V. (2008). *L'ostaggio o il lupo. Un'ipotesi su soggettività e origine delle istituzioni in Emmanuel Levinas* (pp. 199-230). In M. Durante (a cura di), *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà*. Genova: Il melangolo.
- Mordacci, M. (2020). *Ritorno a Utopia*. Roma-Bari: Laterza.
- Mordacci, M. (2023). *Critica e Utopia. Da Kant a Francoforte*. Roma: Castelvecchi.
- More, T. (2016). *Utopia*. A cura di U. Dotti. Milano: Feltrinelli.
- Prévost, A. (1978). *L'Utopie de Thomas More*. Paris: Mame.
- Rey, J.F. (2001). *La mesure de l'homme. L'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*. Paris: Michalon.
- Rossi, F. (2003). Dal «luogo» al «non-luogo»: il tema dell'utopia nell'opera di Lévinas. *La società degli individui*, 16 (1), 53-67.
- Ruyer, R. (1988). *L'Utopie et les utopies*. Paris: Monfort.
- Salanskis, J. M. (2011). *L'émotion éthique. Levinas vivant I*. Paris: Klincksieck.
- Strauss, L. (1988). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tommasello, F. (2017). L'utopia come politica dell'emancipazione: Miguel Abensour, Jacques Rancière e le eredità del socialismo utopico. *Scienza & Politica*, (56), 57-86.
- Vieira, F. (2005). The Concept of Utopia (pp. 3-27), in G. Clayer (ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Volpe, A. (2022). *Storia, Utopia, Emancipazione*. Milano: Mimesis.