

Francesco Deotto

After completing philosophical studies in Venice, he obtained a *Doctorat ès Lettres* at the Université de Genève, where he taught comparative literature. He collaborates with various Italian and foreign institutions, dealing in various ways (theoretical, historical, and artistic) with philosophy, poetry, photography, and translation.

fdeotto@gmail.com

This essay examines a proposal by Miguel Abensour that may be particularly relevant for rethinking the relationship between utopia and skepticism: the hypothesis that there is a close connection between utopia (a certain form of utopia) and the phenomenological *epochè*. To assess this proposal, it first considers some general characteristics of Abensour's utopian thought, particularly the notion of the "new utopian spirit". On this basis, the essay focuses on Abensour's interpretation of Levinas. Indeed, it is by referring to Levinas's works that Abensour advocates for a combined consideration of utopia and *epochè*. The discussion includes an exploration of Levinas' distinctive understanding of *epochè*, alongside the specific conception of utopia identified by Abensour in Levinas: namely, a "utopia of the human", characterized as a critical and open-ended project which challenges the Hobbesian paradigm of *bellum omnium contra omnes* and interrogates the presumed certainties of the present world.

63

Abensour e il “nuovo spirito utopico”

Ancora relativamente poco studiato in Italia, dove solo recentemente alcune delle sue opere sono state tradotte, Miguel Abensour (1939-2017) ha profondamente innovato gli studi sull'utopia nel mondo francofono: tanto attraverso interpretazioni originali di autori classici della tradizione utopica (da Thomas More a Ernst Bloch passando per William Morris e Pierre Leroux) che leggendo in chiave utopica autori come Walter Benjamin e Emmanuel Levinas che abitualmente non vengono considerati utopisti in senso stretto. [1]

In questo saggio approfondiamo soprattutto la sua interpretazione di Levinas poiché è a partire da essa che viene difesa un'ipotesi particolarmente rilevante in rapporto alla tradizione dello scetticismo: la proposta di riconoscere un legame essenziale tra l'utopia e l'*epochè* fenomenologica. Per esaminare questa proposta occorre però innanzitutto introdurre almeno alcune caratteristiche generali dell'approccio di Abensour e, in particolare, l'idea presente in molti suoi testi di un *nuovo spirito utopico*. Si tratta di un'espressione utilizzata per designare un insieme di filosofi e scrittori, attivi nell'Ottocento e nel Novecento, che si caratterizzerebbero per una vigilanza critica (e auto-critica) particolarmente sviluppata, tale da rendere le loro opere quanto mai lontane dallo stereotipo che riduce l'utopia a una ingenua descrizione di uno Stato perfetto e in quanto tale non suscettibile di poter migliorare. Tali autori, in altri termini, avrebbero il merito di avere preso sul serio le critiche indirizzate all'utopia. O, meglio, pur essendo queste critiche spesso ingiuste e strumentali, [2] gli autori del *nuovo spirito utopico* avrebbero imparato, a partire da esse, a sviluppare una sistematica forma di dubbio e di sospetto, che, senza portarli a rinunciare all'utopia, avrebbe loro permesso di evitare la riproposizione di forme ingenuie di fuga dalla realtà:

Questo nuovo spirito utopico potrebbe essere descritto come la presenza all'interno della cultura utopica di un movimento di sospetto verso l'utopia, di auto-riflessione, come se l'utopia avesse ormai integrato nel suo modo di procedere gli argomenti dei nemici dell'utopia, senza per questo rinunciare al suo obiettivo primario né rassegnandosi a proclamare la fine dell'utopia. (Abensour 2013, 205-206)

Abensour parla di «nuovo spirito utopico» fin da uno dei suoi primi articoli, il saggio *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*, che nel 1973 fu pubblicato nella rivista *Textures* e in cui sono riprese parte delle ricerche sviluppate nella sua tesi di dottorato. È solo a partire da un articolo del 1991, intitolato *Le nouvel esprit utopique*, che la portata filosofica di questa nozione viene però pienamente sviluppata e rivendicata. Decisiva è in effetti una «ipotesi supplementare» (Abensour 2013, 206) aggiunta nel 1991 alle precedenti riflessioni sul *nuovo spirito utopico*: un'ipotesi che mette quest'ultimo in relazione con la possibilità, tematizzata da Horkheimer e Adorno nella

[1] Per uno sguardo complessivo sulla riflessione filosofica di Abensour si veda l'insieme dei volumi che compongono la collana *Collection Miguel Abensour* pubblicata dall'editore Sens&Tonka tra il 2006 e il 2025. Al suo interno i testi sull'utopia sono raccolti in cinque volumi che costituiscono la serie *Utopiques*, ma essi non costituiscono che una parte delle opere di Abensour. Per una bibliografia completa: Kupiek & Tonka (2024). Negli ultimi anni diversi libri di Abensour sono stati tradotti in italiano. I brani tratti dalle sue opere citati in questo saggio sono però qui proposti tutti in una nostra traduzione.

[2] Emblematico della debolezza delle critiche rivolte all'utopia è il motivo che Abensour chiama dell'*eterna utopia* (*éternelle utopie*), che a partire dalla metà dell'Ottocento viene costantemente riproposto nei dibattiti pubblici, secondo il quale tutti gli utopisti – «da Platone a Fourier a Tommaso Moro» – non avrebbero fatto altro che ripetere lo stesso gesto, scrivendo sempre lo stesso discorso che sarebbe «impermeabile alla storia e affetto dagli stessi difetti» (Abensour 2013, 162-163). Secondo questo motivo «l'eterno testo utopico produrrebbe invariabilmente una società chiusa, autoritaria, statica, che nega la temporalità e fa violenza alla condizione della pluralità e della singolarità degli individui» (Abensour 2013, 163).

Dialettica dell'illuminismo (1944), di un rovesciamento della ragione nel suo contrario:

Il nuovo spirito utopico prende consistenza e senso filosofico nel suo rapporto con la dialettica dell'emancipazione – il movimento paradossale con cui l'emancipazione moderna si rovescia nel suo contrario. [...] Anche il lavoro del nuovo spirito utopico, difficile utopia – utopia seconda, riflessiva, dissidente – consisterebbe in un intervento di nuovo tipo contro questa dialettica dell'emancipazione, tendendo a spezzare il cerchio della ripetizione. (Abensour 2013, 206)

Alla luce delle analisi dei filosofi francofortesi, Abensour riflette a sua volta sulla possibilità di un rovesciamento dell'emancipazione nel suo contrario, analizzando specificatamente la possibilità di un'inversione della vocazione emancipatrice che caratterizza il pensiero utopico. Questa ipotesi lo porta a descrivere un processo costituito schematicamente da tre diverse fasi, secondo le quali l'utopia è in primo luogo chiamata a essere consapevole del rischio di un'inversione del progetto moderno d'emancipazione. Essere consapevoli di questo rischio però non può bastare. Occorre anche attivarsi per trovare i punti ciechi che possono generare una simile deriva, tra i quali emerge come particolarmente pericolosa la *volontà di sovranità*, che può trasformare in un deprecabile e pericoloso desiderio di dominio sulla natura e sugli altri la legittima aspirazione illuminista a non avere paura. [3] Presa coscienza di questo e di altri punti di inversione, occorre infine impegnarsi per cercare di disattivarli, investendo «questi focolai in modo da dare vita a un lavoro di decostruzione e di critica, tale da aprire un nuovo corso per l'utopia, imprimendole una nuova direzione attraverso la rivelazione di quelle che Adorno chiama “linee di fuga”» (Abensour 2013, 207).

[3] La critica del concetto di sovranità costituisce un significativo punto di contatto tra Abensour e Derrida. Per un approfondimento su questo aspetto rimandiamo a Deotto (2025).

Contro il rischio di un rovesciamento dell'emancipazione nel suo contrario emerge così la necessità di una duplice strategia, costituita da due movimenti complementari che gli autori del *nuovo spirito utopico* avrebbero – ciascuno con la propria storia e la propria sensibilità – sviluppato in diversi modi. Il primo movimento è chiamato a perseguire «un lavoro critico-catartico volto a purificare la ragione dagli elementi di non ragione che contiene» (Abensour 2013, 210-211). In questo senso, Abensour non esita anche a parlare della necessità di una *critica della ragione utopica* (Abensour 2013, 213). Il secondo movimento, invece, si inserisce in una tradizione *ermeneutica*. Sempre nelle sue parole si tratta questa volta di sviluppare un lavoro non meno necessario di «allargamento della ragione in modo tale che la ragione allargata possa integrare le tracce della mancanza di ragione interpretandole, e quindi trasformandole» (Abensour 2013, 211).

Levinas e l'utopia dell'umano

Rispetto ad altri protagonisti del *nuovo spirito utopico* come Pierre Leroux e William Morris, approfonditi e commentati già nella tesi di dottorato, Levinas è un filosofo su cui Abensour comincia a scrivere più tardi: nel 1986, quando partecipa al convegno *Emmanuel Levinas: éthique et philosophie première*, organizzato a Cerisy da Jean Greisch e Jacques

Rolland alla presenza dello stesso Levinas. Abensour vi prende parte con una conferenza dal titolo *Une autre pensée de l'utopie* che si riproponeva apertamente di riflettere sul rapporto di Levinas con l'utopia, e che è stata poi pubblicata nel 1991 (lo stesso anno del saggio *Le nouvel esprit utopique*) col titolo *Penser l'utopie autrement*.

A partire da questo saggio Abensour è poi ritornato regolarmente sulla dimensione utopica del pensiero di Levinas, arrivando anche a associare a esso quello che in alcuni testi successivi ha chiamato il «focolaio umano» (*foyer humain*) del *nuovo spirito utopico*, ovvero uno dei due nuclei di esperienza e di pensiero a partire dai quali sarebbe possibile sviluppare una forma di utopia capace di sfuggire sia alle critiche che tradizionalmente vengono rivolte alla tradizione utopica sia al rischio di rovesciamento dell'emancipazione nel suo contrario.

Da un lato, Abensour non dimentica l'importanza di un autore come Ernst Bloch, che con opere come *Spirito dell'utopia* (1918) e *Il principio speranza* (1954-1959) ha inaugurato una nuova forma di pensiero utopico. Per Abensour Bloch è il nome dell'altro focolaio del *nuovo spirito utopico*: quello che chiama «focolaio ontologico» (*foyer ontologique*), sottolineando con quest'espressione come per Bloch l'utopia abbia un diretto radicamento nella realtà e nella materia. Abensour ricorda infatti come per Bloch la realtà sia originariamente caratterizzata da una forma di incompiutezza: incompiutezza accompagnata però costitutivamente da una tensione verso la realizzazione, come avviene nell'esperienza della fame, che ci spinge a nutrirci e a superare lo stato di privazione.

Rispetto a Bloch e al focolaio ontologico, per Abensour la filosofia di Levinas costituisce al tempo stesso una conferma della loro fecondità e una forma di alternativa. Per un verso, Abensour ricorda infatti la stima che Levinas aveva per Bloch, una stima attestata anche dal fatto che Levinas ne ha parlato in diversi scritti: in particolare dedicandogli nel 1976 il saggio *Sulla morte nel pensiero di Ernst Bloch* (poi ripreso in Levinas 1982c) e alcune lezioni del corso *La morte e il tempo* tenuto in Sorbona tra il novembre del 1975 e il maggio del 1976 (Levinas 1993).

Abensour mette in evidenza però soprattutto un aspetto sul quale i due pensatori sono molto distanti, ovvero il diverso rapporto con l'ontologia. Se quest'ultima costituisce la base e l'orizzonte della concezione utopica di Bloch, Levinas ha invece costantemente affermato la necessità di superarla, sottolineando come la relazione all'altro sfugga a un approccio ontologico e richieda lo sviluppo di un pensiero che vada «al di là del sapere»: un pensiero che, come affermato in un testo che si intitola precisamente *Autrement que savoir*, ponga al suo centro l'esperienza della socialità e della prossimità all'altro, [4] ovvero una forma di relazione in cui l'umano non si riduce alla logica dell'affermazione di sé e del *conatus essendi*, ma emerge come possibilità di *désintéressement*, ovvero come possibilità di una responsabilità per l'altro che conduce al superamento dei propri interessi.

[4] «Evocando la possibilità di un pensiero che non sia conoscenza, ho voluto affermare uno spirituale, che innanzitutto – prima di ogni idea – sta nel fatto di essere vicino a qualcuno. La prossimità, la socialità stessa, è "altrimenti" rispetto al sapere [...] Questa socialità non è un'esperienza dell'altro; è una prossimità all'altro» (Levinas 1988, 89).

Levinas e l'utopia come epochè

Se nell'esaminare l'utopia dell'umano di Levinas, Abensour non manca di analizzare nel dettaglio gli scritti che Levinas ha dedicato a Bloch, non è

però unicamente in questi testi (né in quelli dedicati a un altro protagonista del pensiero utopico, Martin Buber) che si gioca la portata utopica dell'opera di Levinas. L'utopia, o meglio una certa forma di utopia, lungi dall'essere un tratto secondario del pensiero di Levinas, caratterizzerebbe in profondità tutta la sua opera e sarebbe in particolare strettamente collegata con il suo modo di interpretare la tradizione fenomenologica.

Nel volume *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain*, del 2012, realizzato in dialogo con Danielle Cohen-Levinas, Abensour lo spiega richiamandosi in particolare a uno specifico passaggio di *Ideologia e idealismo*, un testo del 1972 poi incluso in *Di Dio che viene all'idea* (1982) nel quale Levinas si domanda: «La faccia visibile di questa *interruzione ontologica* – di questa *epochè* – non coincide forse con il movimento “per una società migliore”?» (Levinas 1982c, 23).

Questa frase è essenziale, dice Abensour, «in quanto getta improvvisamente una passerella tra l'epochè fenomenologica e l'utopia» (Abensour 2012, 50): una passerella, aggiunge, che rivela una relazione che non è a senso unico, ma che va in entrambe le direzioni, con non soltanto l'epochè fenomenologica che può aiutare a comprendere l'utopia, ma con anche l'utopia che si rivela preziosa per comprendere la concezione levinassiana della fenomenologia:

Intendiamo che da un lato l'utopia rende percepibile e manifesta l'interruzione ontologica, l'*epochè*; inversamente l'*epochè* fenomenologica permette di comprendere il movimento interno dell'utopia, in breve la conversione utopica. In altre parole, se la faccia visibile dell'interruzione ontologica – l'*epochè* – è il movimento verso una società migliore – l'utopia – la faccia intelligibile del movimento verso una società migliore – l'utopia – non è forse l'interruzione ontologica – l'*epochè*? Da un lato, quando si passa dall'*epochè* all'utopia, si scopre come l'*epochè* si manifesta, appare; dall'altro, quando si passa dall'utopia all'*epochè*, si percepisce come funziona l'utopia o il *come* della conversione utopica. (Abensour 2012, 52)

67

Dall'*epochè* all'utopia, sulla fenomenologia di Levinas

Consideriamo in primo luogo la forma di epochè che l'utopia farebbe emergere. Si tratta di una forma di epochè che coerentemente con quello che complessivamente è l'approccio filosofico di Levinas non è riducibile a un procedimento puramente gnoseologico. [5] Per comprenderlo può essere utile considerare due testi di Levinas sui quali Abensour torna spesso seppure senza mai commentarli in modo dettagliato: *Dell'evasione* (1935) e *La filosofia e il risveglio* (1977).

Dell'evasione è un saggio che Levinas ha scritto quando aveva meno di trent'anni, e nel quale riflette sull'esistenza di «un bisogno profondo di uscire dall'essere» (Levinas 1982a, 97) analizzando anche diverse forme concrete di esperienza come il bisogno, il malessere, la vergogna e la nausea. È un testo in cui diversi interpreti hanno riconosciuto un'anticipazione delle sue opere più mature, a partire da Jacques Rolland, per il quale la nozione di evasione, pur scomparendo dopo il saggio del 1935, sarebbe restata

[5] Il tema dell'*epochè* accompagna l'intero percorso filosofico di Husserl, che ha costantemente scritto e riflettuto su di essa. Nella vastissima bibliografia critica disponibile segnaliamo in particolare un saggio che analizza come la riduzione fenomenologica si sviluppa nelle sue prime opere (Costa 1994) e uno in cui è analizzato anche l'evolvere della posizione di Levinas rispetto alla fenomenologia husserliana (Walsh 1991). Per un approfondimento sul rapporto di Husserl con lo scetticismo rimandiamo invece a Venier (2019).

attiva nelle opere posteriori attraverso una serie di metamorfosi successive (Rolland 1982, 47).

Su una linea analoga anche Abensour è attento a non identificare evasione e riduzione fenomenologica. [6] Ciò che suggerisce nel saggio *L'extravagante hypothèse* (1998) è nondimeno di riconoscere una stretta relazione, quasi di implicazione reciproca, tra di esse. Da un lato, dice, «la riduzione fenomenologica produce effetti di evasione» (Abensour 2021, 79). Dall'altro, osserva anche che «questi effetti, lungi dall'essere secondari, rimontano per così dire all'*epochè*, colorandola e dandole la sua tonalità, come se l'evasione fosse la *Stimmung* della riduzione» (Abensour 2021, 79).

[6] «Violenta e abusiva sarebbe una semplice identificazione dell'una con l'altra» (Abensour 2021, 79).

Passando a *La filosofia e il risveglio*, si tratta invece di un testo della piena maturità di Levinas, scritto dopo la pubblicazione delle sue due opere più celebri, *Totalità e Infinito* (1961) e *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974). È importante perché Levinas in poche pagine offre un bilancio sintetico del suo rapporto con la tradizione filosofica, e più specificatamente con la fenomenologia husserliana, rispetto alla quale non manca di sottolineare anche dei limiti, prendendo le distanze in particolare dal fatto che essa «resta [...] fedele al modello ontico della verità» (Levinas 1991, 111).

Pur criticando questa caratteristica, Levinas mette però in evidenza soprattutto la forza di rottura e il potenziale filosofico del percorso aperto da Husserl. Per Levinas, infatti, la fenomenologia «malgrado la sua espressione gnoseologica – ontica e ontologica», richiama «l'attenzione su un senso della filosofia in cui essa non si riduce alla riflessione sul rapporto del pensiero con il mondo, rapporto che sostiene le nozioni di essere e di Mondo» (Levinas 1991, 111).

L'interesse del metodo fenomenologico e dell'*epochè* per Levinas non risiede quindi nella loro capacità di offrire una descrizione oggettiva della nostra esperienza del mondo, ma nella possibilità di trascenderlo e di superare le false evidenze del mondo e il rischio di *pie-trificare* il mondo della vita, [7] rischio a cui la fenomenologia riuscirebbe a sfuggire attraverso un movimento che viene descritto anche come «contro-natura» e «contro il mondo»:

[7] «Come se l'evidenza del mondo in quanto stato in cui la ragione sta salda sbigottisse e pietrificasse la vita ragionevole che vive questa evidenza! Come se lo sguardo ingenuo, nella sua intenzione ontica di sguardo, si trovasse ostacolato dal suo stesso oggetto e subisse spontaneamente un'inversione o s'«imborghesisse» nel suo stato o, ancora, per utilizzare un'espressione del Deuteronomio, s'«ingrassasse» (Levinas 1991, 112).

È necessario cambiare piano. Ma non si tratta di aggiungere un'esperienza interiore all'esperienza esteriore. Bisogna risalire dal mondo della vita già tradita dal sapere, il quale si compiace nel suo tema, si immerge nel suo oggetto al punto di perdervi la propria anima e il proprio nome, di divenirvi muto e anonimo. Attraverso un movimento contro-natura – poiché contro il mondo – bisogna risalire a uno psichismo diverso da quello del sapere del mondo. (Levinas 1991, 113)

All'interno di questa prospettiva, sempre in *La filosofia e il risveglio*, Levinas arriva inoltre a descrivere la «riduzione fenomenologica» come una «rivoluzione permanente», rivoluzione che ai suoi occhi permette di realizzare un compito indispensabile: quello di risvegliare le «intenzioni assopite» dall'ontologia e dal sapere oggettivo e identificante:

È questa la rivoluzione della Riduzione fenomenologica – rivoluzione permanente. La Riduzione rianimerà o riattiverà questa vita dimenticata o resa anemica nel

sapere, Vita chiamata da allora, assoluta o conosciuta in maniera apodittica, come dirà Husserl pensando in termini di sapere. Sotto il riposo in sé del Reale, riferito a sé stesso nell'identificazione, sotto la sua presenza, la Riduzione disvela una vita contro la quale l'essere tematizzato, nella sua sufficienza, avrà già recalcitrato e che esso avrà ricalcata apparendo. Intenzioni assopite risvegliate alla vita riapriranno gli orizzonti scomparsi, sempre nuovi, turbando il tema nella sua identità di risultato, risvegliando la soggettività dall'identità in cui giace nella sua esperienza. (Levinas 1991, 113)

Abensour è particolarmente attento a questi passaggi, che ne *L'extravagante hypothèse* commenta anche sottolineando come è «contro [...] questa inversione della ragione caduta in uno stato paradossale di lucidità sonnambolica» che «Levinas valorizza la radicalità del gesto husserliano» (Abensour 2021, 73).

Precisiamo come nel proporre questa osservazione non venga esplicitamente richiamata da Abensour la dialettica della ragione di Horkheimer e Adorno che aveva commentato nel saggio del 1991. Il fatto che parli anche a proposito di Levinas dell'impegno di quest'ultimo per evitare il rischio di un'«inversione della ragione» è però rivelatore della continuità con cui per Abensour vanno interpretati i diversi autori che costituiscono il *nuovo spirito utopico*. Tanto più che sempre nel saggio *L'extravagante hypothèse* un esplicito richiamo a Horkheimer e Adorno è presente in un altro passaggio, con Abensour che facendo riferimento questa volta a *Umanesimo dell'altro uomo* (1972) riconosce in Levinas una concezione della modernità «vicina a quella della Scuola di Francoforte»:

E. Levinas mette in guardia la modernità contro sé stessa, contro la sua superbia e tracotanza, suscettibili di portare, a sua insaputa, a una vera e propria dialettica dell'emancipazione. Questa forma di critica, vicina a quella della Scuola di Francoforte, appare molto chiaramente in *Umanesimo dell'altro uomo*, quando E. Levinas, utilizzando deliberatamente termini hegeliani e marxiani, si interroga sul “controsenso di vaste imprese mancate – dove politica e tecnica culminano nella negazione dei progetti che le guidano – sfida alla coscienza trascendentale. L'angoscia di oggi nasce dal fallimento dell'emancipazione”. Proviene dall'esperienza delle rivoluzioni che affondano nella burocrazia e nella repressione, e delle violenze totalitarie che si mascherano da rivoluzione. Poiché “*in esse si aliena la disalienazione stessa*”. (Abensour 2021, 96)

Dall'utopia all'epochè, sull'utopia di Levinas

Torniamo più esplicitamente all'utopia, venendo al secondo movimento che caratterizzerebbe il suo rapporto con l'epochè: il movimento che va dall'utopia all'epochè e attraverso il quale il metodo fenomenologico riuscirebbe a gettare nuova luce sull'utopia. Abensour lo descrive in modo particolarmente efficace in un passaggio di *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain* nel quale suggerisce che l'epochè è costitutiva del funzionamento dell'utopia, arrivando a chiedersi se un'utopia senza epochè non sarebbe semplicemente inconcepibile:

Nell'altro caso, grazie al confronto con l'*epochè*, diventa possibile comprendere come l'utopia si mette in movimento e si mette in opera, il suo principio in qualche modo. L'utopia funziona, o può funzionare, nel modo dell'*epochè*: è attraverso l'interruzione o la sospensione che essa opera e che la costituisce che può trascendere ciò che sembra evidente ma non lo è, che può elevarsi al di sopra del cosiddetto reale, venirne a capo, fino a lasciare arrivare ciò che è differente. In realtà, è possibile concepire un'utopia senza *epochè*? Si sarebbe quasi tentati di fare un gioco di parole con il sottotitolo dell'utopia di William Morris, "*an epoch of rest*", e trasformarlo in "*an epochè of rest*". Qualcosa come l'*epochè* fenomenologica è quindi al cuore della conversione utopica. (Abensour 2012, 53)

Il fatto che nell'avanzare questa ipotesi Abensour faccia riferimento a William Morris e al suo libro più celebre, *News from Nowhere* (1890), è tutt'altro che casuale. *News from Nowhere* è infatti una delle opere che per Abensour incarna meglio le innovazioni del *nuovo spirito utopico*, che rispetto alle utopie classiche e a quelle del socialismo utopico avrebbe anche il merito di avere superato la tentazione di presentarsi come il depositario di un sapere *ex cathedra*.

Diversamente dai casi ad esempio di Saint-Simon, Fourier e Owen, nelle cui utopie si può ancora trovare il punto di visto di qualcuno che si considera come il portatore di una verità che deve essere trasmessa a chi non la possiede, nel caso di Morris vi è uno scrittore che «non scrive al di fuori del movimento sociale per portarne "coscienza dall'esterno"», ma che «interviene dall'interno del movimento, come membro che vi partecipa attivamente» (Abensour 1982, 125). Abensour sottolinea infatti come Morris, pur avendo «una propria visione della società comunista e del cammino che potrebbe condurvi», si astiene dal presentarla in modo apodittico e acritico, al punto che è impossibile «estrarre da *News from Nowhere* una qualsiasi dottrina né alcun sistema socialista specifico» (Abensour 1982, 126).

Per sottolineare questo aspetto, Abensour si richiama anche alla nozione di *opera aperta* proposta da Umberto Eco (Eco 1962) a proposito di opere d'arte come *Finnegans Wake* (1939) di James Joyce o la *Sequenza per flauto solo* (1958) di Luciano Berio, concepite dai loro autori con l'esplicito obiettivo di spingere i loro lettori ed esecutori a impegnarsi in una relazione attiva con esse. Per Abensour anche il *nuovo spirito utopico* è caratterizzato da questa aspirazione, al punto da affermare che «esso [il nuovo spirito utopico] concepisce e pratica l'utopia come opera aperta» (Abensour 1982, 140). [8]

Torniamo però a Levinas, sottolineando due ulteriori importanti caratteristiche della sua concezione dell'utopia messe in evidenza da Abensour in relazione all'interpretazione levinassiana dell'*epochè* fenomenologica: la possibilità di considerarla come una forma di risveglio e la possibilità di opporla all'antropologia filosofica di Hobbes.

In rapporto al primo aspetto, per Abensour le osservazioni che Levinas propone in *La filosofia e il risveglio* possono letteralmente venire applicate all'utopia, permettendo così di pensare una forma di utopia che non si caratterizzerebbe per essere una ingenua fantasia (o un'ingenua fuga dalla realtà come spesso lascia intendere

[8] Emblemativo è il confronto tra *News from Nowhere* di Morris e il *Viaggio in Icaria* di Cabet. Al contrario dell'utopia *opera aperta* di Morris, il volume di Cabet è provocatoriamente associato a un cartello stradale: «si tratta solo di esporre in modo piacevole un sistema politico e sociale nel senso univoco della parola, di spiegare in modo piacevole un sistema politico e sociale dal significato inequivocabile» (Abensour 1982, 141).

l'uso corrente del termine “utopia”), ma per la sua capacità a svegliarci da quelle che sono considerate delle evidenze ma che in realtà non sono che dei pregiudizi. In *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain* Abensour lo suggerisce – come succede spesso nei suoi libri – in modo interrogativo, ma non vi sono dubbi che le seguenti domande – tra le quali ve ne è una che parla esplicitamente di un’«epochè utopica» volta a «risvegliare le intenzioni assopite» – siano delle domande retoriche:

Non si osservano forse dei movimenti simili nell'utopia? La riduzione utopica non ha forse tra i suoi scopi quello di riattivare i sogni dei vinti, di lottare contro la debolezza dell'appetenza, di ridare vita agli impulsi utopici che hanno condotto alla rivolta; non ha forse lo scopo, a sua volta, di rianimare la domanda di uguaglianza che attraversa la storia e di respingere l'intollerabile divisione tra “padrone e schiavo”? Contro la saggezza storica, contro il sapere pietrificato delle nazioni che pretendono di governare l'umanità e di farla stare al posto che le è stato assegnato, l'epochè utopica non lavora anche “per risvegliare le intenzioni assopite”, “per riaprire degli orizzonti scomparsi”, contro gli “orizzonti insuperabili” che le classi dominanti decretano per meglio confinare i desideri delle classi dominate? (Abensour 2012, 55)

Come comprendere però in modo più concreto ciò a cui possono corrispondere le «intenzioni assopite» di cui parla Levinas? Per evitare il rischio di concepire in termini troppi astratti tanto esse che gli apparenti «orizzonti insuperabili» verso cui Levinas invita a diffidare, è utile l'altra caratteristica del suo pensiero utopico su cui vorremmo soffermarci: la sua opposizione a quella che, richiamandosi a Rousseau, Abensour ha chiamato l'«odiosa ipotesi» (Abensour 2021, 75) di Hobbes.

Si tratta di un tema al quale lo stesso Levinas ha attribuito una grande importanza [9] e che ritorna costantemente nei testi nei quali Abensour parla di Levinas, con Abensour che lo ha anche posto al centro di un suo specifico saggio: *Le contre-Hobbes d'Emmanuel Levinas* (1998). Nel considerarlo conviene però innanzitutto ben precisare come malgrado la ricorrenza in Abensour dell'espressione *contro-Hobbes* (*contre-Hobbes*) non vi siano né nelle sue opere né in quelle di Levinas delle analisi dettagliate del pensiero filosofico di Hobbes. Nei loro scritti, tanto in quelli di Abensour che in quelli di Levinas, l'autore del *Leviatano* è soprattutto presente «come un modello, come un tipo ideale» (Abensour 1987, 125): un tipo ideale a cui corrisponderebbero quattro posizioni: 1) un amaro egualitarismo per il quale gli uomini hanno in comune soprattutto il fatto di essere «assassini in potenza» (Abensour 2021, 167); 2) la concezione dello «stato di natura come guerra generalizzata, *bellum omnium contra omnes*» (Abensour 2021, 167); 3) l'idea che la reciproca paura di una morte violenta è «alla radice del diritto e della morale» e «tempera gli effetti distruttivi della vanità» (Abensour 2021, 168); 4) l'idea per la quale uno Stato artificiale che tenta di limitare la violenza dei singoli è l'unica alternativa possibile allo Stato di natura.

Anche al di là delle opere di Hobbes, queste posizioni hanno avuto e continuano ad avere un'enorme fortuna e diffusione, come attestato ad esempio dal fatto che Carl Schmitt abbia potuto affermare che «tutte le teorie politiche in senso proprio presuppongono l'uomo come “cattivo”,

[9] «È estremamente importante sapere se la società nel senso corrente del termine è il risultato di una limitazione del principio che l'uomo è un 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, proviene dal fatto che sono state limitate le conseguenze della guerra tra gli uomini, o dal fatto che è stato limitato l'infinito che si apre nella relazione etica tra l'uomo e l'uomo?» (Levinas 1982b, 74-75).

che cioè lo considerano come un essere estremamente problematico, anzi “pericoloso” e dinamico» (Schmitt 1984, 146). Soprattutto, le posizioni di Hobbes vengono costantemente invocate per giustificare la difesa dello *status quo* e l'impossibilità di modificare l'ordine esistente.

L'opera di Levinas si caratterizzerebbe invece per una radicale messa in questione di tali posizioni, con Abensour che sottolinea come Levinas arrivi a proporre delle alternative rispetto a ognuna di esse: non però opponendosi semplicemente al loro contenuto (ad esempio opponendo la pace alla guerra, l'altruismo all'egoismo), ma operando un cambiamento di terreno e di punto vista. In questa prospettiva Abensour sottolinea in primo luogo come Levinas si sia interrogato in modo innovativo sul significato, «nell'economia dell'essere», del «campo poco conosciuto e poco esplorato delle relazioni interumane» (Abensour 2021, 169), e in particolare sull'esperienza della prossimità, cosa che gli avrebbe permesso di accedere a un «"al di qua" più antico dell'intrigo dell'egoismo annodato nel *conatus* dell'essere» (Levinas 1974, 115). Un analogo gesto di messa in discussione di un'idea apparentemente evidente, come quella che la guerra sarebbe un fenomeno originario, avrebbe portato Levinas a ritrovare nella responsabilità per gli altri e nella religione una sfera ancora più originaria della guerra, [10] e a superare l'idea che il nostro rapporto con la morte dipenda innanzitutto dalla paura della nostra morte. Per Levinas, infatti, siamo innanzitutto colpiti dalla possibilità che l'altro che incontriamo muoia (Levinas 1993). Infine, Abensour mette in evidenza anche come Levinas arrivi a una diversa visione dello Stato, suggerendo che esso possa caratterizzarsi non come un male necessario per limitare la violenza degli uomini, ma come un'istituzione in grado di regolare qualcosa di molto diverso, ovvero «l'infinito che anima la relazione etica»: infinito «che deve essere corretto per riportarlo entro proporzioni ragionevoli» (Abensour 2021, 172).

[10] «Prima della guerra c'erano gli altari» (Levinas 1967, 234).

Conclusione

Concludiamo osservando che se si prendono come riferimento le utopie politiche classiche o la tradizione dell'utopia in quanto genere letterario è possibile avere dei dubbi sull'effettiva dimensione utopica di un'opera, come quella di Levinas, che si caratterizza per la messa in discussione dell'idea hobbesiana della guerra di tutti contro tutti. Le sue opere non hanno infatti al loro centro quella che spesso è considerata una delle principali caratteristiche dei testi utopici, ovvero una descrizione dettagliata di uno stato ideale e delle sue istituzioni.

L'interpretazione che Abensour propone di Levinas permette però di affermare che proprio la messa in discussione della concezione dell'*homo homini lupus* e del *bellum omnium contra omnes* è in realtà una condizione essenziale affinché un'utopia sia possibile. Come suggerito in *Penser l'utopie autrement* vi è un'incompatibilità di fondo tra l'antropologia hobbesiana e l'idea stessa di utopia: «La teoria di Thomas Hobbes non rovina forse l'idea stessa di utopia?» (Abensour 2021, 34-35). In altri termini è solo nella misura in cui si inizia a mettere in dubbio la concezione hobbesiana che può emergere un altro tipo di concezione dell'umano e una forma di utopia. Abensour lo dice in modo molto efficace in un altro brano di *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain*, nel quale l'utopia è

esplicitamente associata sia alla pratica dell'epochè fenomenologica che al superamento dell'«odiosa ipotesi» di Hobbes:

Quando la riduzione diventa intersoggettiva, non solo invalida e respinge, ma può rivelare una dimensione insospettata, cioè “un insieme appena intravisto di relazioni umane”, come se la rimozione dell’“odiosa ipotesi” di Hobbes – la guerra di tutti contro tutti – così radicata nella saggezza delle nazioni, lasciasse improvvisamente il campo aperto all’emergere di un’altra figura dell’umano, l’opposto delle evidenze che regolano e addormentano il mondo. (Abensour 2012, 55)

Anche in questo brano si conferma il carattere critico che caratterizza sia l’opera di Levinas che più in generale il *nuovo spirito utopico* tematizzato da Abensour. Si tratta di una forma di utopia che non offre ai propri lettori l’illusione che ci siano facili soluzioni rispetto ai problemi e alle ingiustizie del mondo, ma che nondimeno si oppone all’idea che quest’ultimo non possa essere cambiato, e cerca di contribuire a cambiarlo in primo luogo mettendo in dubbio le presunte evidenze del mondo.

Bibliografia

- Abensour, M. (1982). William Morris. Utopie libertaire et novation technique (pp. 113-150). In A. Bertolo & E. Colombo (éd.), *L'imaginaire subversif. Interrogation sur l'utopie*. Genève-Lyon-Paris: Édition Noir.
- Abensour, M. (1987). Le contre-Hobbes de Pierre Clastres. In M. Abensour (dir.), *L'Esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil.
- Abensour, M. (2000). *Utopiques I – L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*. Paris: Sens&Tonka.
- Abensour, M. (2012). *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas*. Paris: Hermann.
- Abensour, M. (2013). *Utopiques II – L'homme est un animal utopique*, Paris: Sens&Tonka.
- Abensour, M. (2021). *Levinas*. A cura di A. Kupiek e H. Tonka. Paris: Sens&Tonka.
- Costa, V. (1994). Lo sviluppo della riduzione fenomenologica: dalla *Filosofia dell'aritmica* a *Ideen*. *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, 86, 506–572.
- Deotto, F. (2025). Decostruzione, scrittura, utopia. Derrida, Abensour e il “nuovo spirito utopico”. In S. Facioni & F. Vitale (a cura di), *Decostruzioni in corso. Studi derridiani in Italia*. Milano-Udine: Mimesis, 109-123.
- Eco, U. (1962). *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*. Milano: Bompiani.
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil*. London: Crooke. Ed. it. *Leviatano*. Trad. di R. Santi. Milano: Bompiani, 2001.
- Kupiek, A. & Tonka, H. (2024). *Histoire bibliographique de Miguel Abensour*. Paris: Sens&Tonka.
- Levinas, E. (1967). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Nijhoff: La Haye. Ed. it. *Altrimenti che essere, o al di là dell'essenza*. Trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello. Milano: Jaca Book, 1983.
- Levinas, E. (1982a). *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana.
- Levinas, E. (1982b). *Éthique et Infini*. Paris: Fayard.
- Levinas, E. (1982c). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin. Ed. it. *Di Dio che viene all'idea*. Trad. it. di S. Petrosino. Milano: Jaca Book, 1997.
- Levinas, E. (1988). *Autrement que savoir*. Paris: Osiris.
- Levinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset. Ed. it. *Tra noi. Saggi sul pensiero dell'altro*. Trad. it. di E. Baccarini. Milano: Rusconi, 2021.
- Levinas, E. (1993). *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris: Grasset. Ed. it. *Dio, la morte e il tempo*. Trad. di S. Petrosino e M. Odorici. Milano: Jaca Book, 1996.
- Morris, W. (1890). *News from Nowhere*. London: Reeves & Turner. Ed. it. *Notizie da nessun dove*. Trad. di S. Stratta, Roma: Editori Riuniti, 2013.
- Rolland, J. (1982). Sortir de l'être par une nouvelle voie. In E. Levinas. *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 9-64.
- Schmitt, C. (1984). *Le categorie del “politico”: saggi di teoria politica*. Trad. it. di P. Schiera. Bologna: il Mulino.
- Venier, V. (2019). Epoché. Husserl e lo scetticismo. *Lebenswelt*, 14, 44-60.
- Walsh, R. D. (1991). Husserl and Levinas: Transformations of the Epoche. In A.T. Tymieniecka (ed.), *Husserl's Legacy in Phenomenological Philosophies*. Dordrecht: Springer, 283-296.