

La questione dell'alterità tra Lévinas e Heidegger

FRANÇOIS RAFFOUL
Università di Stato della Luisiana, USA

ABSTRACT: I wish to address in this essay Levinas's critique of Heidegger around the question of alterity. Heideggerian "ontology" is often described by Levinas as solipsistic, eclipsing the other in its focus on the meaning of being. I reconstruct this critique, draw some of its limits, and proceed to consider a Heideggerian philosophy of alterity that paradoxically would not be so far from Levinas's own account, while avoiding some metaphysical structures plaguing Levinas's thought. In fact, it might be the case that alterity proves to be the most proper problem of being: if for Heidegger being is a "secret," he may then be closest to Levinas, to the extent that, as Derrida wrote, "the other is secret insofar as it is other".

KEYWORDS: Alterity, Being-with, Mortality, Secret, Inappropriable.

1. Introduzione

La questione dell'alterità nel contesto contemporaneo nato dalla tradizione fenomenologica è alimentata dal dibattito tra la posizione filosofica lévinasiana del primato dell'altro e il pensiero heideggeriano della donazione dell'essere; in particolare, essa si gioca nell'alternativa proposta da Lévinas tra l'*essere* (ridotto al Medesimo) e l'*altro*. Proprio perché si ha spesso la tendenza a opporre etica e ontologia, pensiero dell'altro e pensiero dell'essere, tale opposizione merita di essere analizzata.

Dobbiamo cioè ammettere, senza sottometerla ad analisi, l'equivalenza proposta da Lévinas tra l'Essere e il Medesimo? La questione stessa dell'alterità dell'altro può veramente essere posta solo "al di là dell'essere"? Bisogna davvero opporre alterità ed essere, in modo che,

da un lato, l'essere sia ridotto al medesimo e, dall'altro, l'alterità sia pensata come esteriorità?¹

In questo lavoro cercherò di sviluppare tale opposizione con l'intenzione di misurarne gli eventuali limiti. Anziché esplorare il rovescio della tradizione egologica, limitandosi a rimpiazzare l'*io assoluto* con l'*altro assoluto*, l'*egologia* con l'*eterologia*, come in Lévinas, non sarebbe meglio, forse, intraprendere un'analisi ontologica dell'alterità che circoscriva il proprio campo non in una concettualità "iperbolica" (secondo l'espressione di Paul Ricoeur), ma in un'analitica dell'*ipseité* come struttura finita di ricettività dell'altro? Tenterò allora di mostrare in che senso l'ontologia fondamentale heideggeriana non si costituisca nella dimenticanza dell'alterità ma anzi conduca al rilancio di un pensiero radicale dell'alterità. Il senso stesso dell'alterità si vedrà trasformato, al di là della trasformazione iperbolica che viene alla luce in Lévinas.

2. L'alterità tra etica e ontologia

Lévinas contesta, come è noto, ciò che egli chiama «primato dell'ontologia», cioè il primato dell'ontologia sull'etica. Per Lévinas, l'ontologia, il pensiero dell'essere, che ha strutturato la filosofia occidentale da Parmenide fino a Heidegger compreso, è un pensiero del Medesimo (*Même*), un pensiero che riduce al Medesimo, che identifica, circoscrive, ingloba, abbraccia il tutto ontologico, un pensiero che riduce l'alterità nella sfera della potenza teoretica della comprensione.

Il *logos* occidentale, la *théoria*, l'ontologia, tante sono le figure dell'assoggettamento dell'alterità da parte del Medesimo: «Ma teoria significa anche intelligenza — *logos* dell'essere — cioè un modo tale di affrontare l'essere conosciuto che la sua alterità rispetto all'essere

1. Françoise Dastur interroga quest'opposizione, per esempio in *Le temps et l'autre* (Husserl, Heidegger, Lévinas): «On peut cependant se demander si l'être ou l'autre constitue une véritable alternative. . .», in *La phénoménologie en questions, langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, Vrin, 2004, p.101. In un altro testo «L'altérité la plus intime: la conscience (Ricoeur, Heidegger, Lévinas)», troviamo questa precisazione: «. . . y a-t-il réellement incompatibilité entre ontologie et éthique et faut-il opposer irrémédiablement l'autre à l'être? L'ontologie n'a-t-elle pas en elle-même déjà une dimension pratique et éthique qui la détermine de manière fondamentale?», in *La phénoménologie en questions, langage, altérité, temporalité, finitude*, op. cit., p. 131.

conoscente svanisce», scrive Lévinas in *Totalità e infinito*². O ancora: «La filosofia occidentale è stata per lo più un'ontologia: una riduzione dell'Altro al Medesimo [...]. Questo primato del Medesimo ha costituito la lezione di Socrate»³. Su questa identificazione dell'essere con il Medesimo è opportuno apportare delle precisioni: nella correlazione antica tra essere e conoscenza, la conoscenza è, secondo Lévinas, un'attività che si appropria di ciò che conosce, che comprende l'alterità di ciò che è noto. L'ontologia è così posta a margine della conoscenza (a dispetto di ciò che Heidegger sostiene nel § 13 di *Essere e tempo*, cioè precisamente che la conoscenza come mezzo d'accesso all'essere deriva dalla comprensione dell'essere, che non è un sapere teorico di tipo ontico). Sulla base di questa (discutibile) identificazione tra ontologia e *sapere* intorno all'essere, Lévinas conclude che l'ontologia è appunto una riduzione dell'Altro al Medesimo. Per Lévinas, l'ontologia è un pensiero che nega l'altro, trattandosi di un sapere teoretico.

Ci sarebbe molto da dire, e da ridire, su questa definizione generalizzata della storia occidentale del pensiero filosofico, su questa "riduzione al Medesimo" della filosofia. . . Ma che cosa ne è di Heidegger in questo quadro? Non è stato forse lui a sottoporre la metafisica occidentale a una distruzione fenomenologica senza precedenti? Non è stato forse lui, soprattutto, a distruggere l'ontologia occidentale mettendo l'accento sulla differenza tra essere ed ente, una differenza ignorata dalla metafisica nella sua impresa di sostanzializzazione dell'ente? Insomma, Heidegger, non è colui che permetterebbe di uscire dall'ontologia? No, al contrario. Il pensiero fenomenologico di Heidegger sarebbe, ancora, per Lévinas, il «culmine imperialista»⁴ di questa dittatura del Medesimo. Affermando l'anteriorità dell'essere rispetto all'ente, Heidegger non avrebbe fatto altro che accentuare il carattere totalizzante dell'essere, e così la riduzione dell'ente (altro) al Medesimo dell'essere.

Il tono di Lévinas in queste pagine di *Totalità e infinito* si fa piuttosto duro:

Filosofia del potere, l'ontologia, come filosofia prima che non mette in que-

2. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1994; tr. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaka Book, 2010, p. 40.

3. Ivi., p. 41.

4. Ivi., p. 44.

stione il Medesimo, è una filosofia dell'*ingiustizia*. L'ontologia heideggeriana che subordina il rapporto con Altri alla relazione con l'essere in generale [...] resta all'interno della obbedienza dell'anonimo e porta, fatalmente, a un'altra potenza, al dominio imperialista, alla *tirannia* [...] L'essere prima dell'ente [...] è [...] un movimento nel Medesimo prima dell'obbligo nei confronti dell'Altro⁵.

Analizziamo attentamente questa critica. Che cosa permette a Lévinas di identificare pensiero dell'essere e pensiero del Medesimo? La risposta a questa domanda si trova in un testo fondamentale di Lévinas, l'articolo del 1951: «L'ontologia è fondamentale?». In questo saggio, Lévinas comincia con il definire l'ontologia fondamentale come «conoscenza dell'essere *in generale*»⁶. Il pensiero dell'essere in quanto essere vuole dire per Lévinas: pensiero dell'essere *in generale*. Nella misura in cui l'essere è compreso come la generalità dell'ente, Lévinas declina le conseguenze che si possono tirare da questo assunto. E scrive: «L'ontologia è l'essenza di ogni relazione con gli esseri e anche di ogni relazione nell'essere. L'essere è così l'*orizzonte* dell'ente e di ogni rapporto all'ente»⁷. L'*orizzonte* è un termine cruciale per Lévinas, che spiega in *Totalità e infinito*: «Tutta la fenomenologia, a partire da Husserl, è la promozione dell'idea dell'*orizzonte*»⁸. Che cos'è proprio all'orizzonte? Esso gioca, continua Lévinas, «un ruolo equivalente a quello del *concetto* nell'idealismo classico», e infatti «l'ente sorge su uno sfondo che lo supera come come l'individuo a partire dal concetto»⁹. Come sappiamo, la generalità concettuale ingloba, unificandola, la diversità dei casi concettuali a essa sussunti. Bisogna dunque dire che tutti i rapporti con l'essere si classificano sotto l'essere: è la conseguenza che Lévinas tira. E in particolar modo per ciò che riguarda il rapporto con l'ente altro. Ma l'ente altro per eccellenza è *autrui*. Se il rapporto con l'essere ha luogo nell'orizzonte dell'essere, allora il rapporto con *autrui* è compreso nell'essere, cioè assoggettato all'essere in quanto essenza neutra. Lévinas precisa: «L'essere-con-altri — le *Miteinandersein* — si fonda così per Heidegger sulla relazione

5. Ivi., pp. 44-45 (corsivo dell'autore).

6. E. Lévinas, «L'ontologie est-elle fondamentale?», in *Entre nous*, Paris, Le Livre de Poche, 1993; tr. it. *Tra noi*, Milano, Jaka Book, 1998, p. 32 (corsivo dell'autore).

7. Ibid.

8. E. Lévinas, *Totalité et infini*, tr. it. cit., p. 42.

9. Ibid.

ontologica»¹⁰.

È proprio questo assoggettamento che Lévinas rifiuta radicalmente. Tutti gli enti ineriscono all'essere, tranne *autrui*. *Autrui* sfugge all'orizzonte ontologico, non compare come un caso *possibile* del rapporto con l'ente, non si lascia dominare da un pensiero del Medesimo. Il rapporto con *autrui* non si sviluppa su uno sfondo ontologico: non è ontologia, sfugge all'ontologia, precede l'ontologia. L'ontologia heideggeriana non rende dunque giustizia ad *autrui*, perché, dal momento che «ho colto altri nell'apertura dell'essere in generale, come elemento del mondo in cui mi trovo, l'ho percepito all'orizzonte. Non l'ho guardato in faccia, non ho incontrato il suo volto»¹¹. La comprensione dell'essere non può comprendere il rapporto con *autrui*, essa «non può dominare la relazione con Altri»¹². Bisogna infatti invertire la gerarchia, «invertire i termini»¹³. È il rapporto con l'ente – con *autrui* – che comanda e precede la relazione con l'essere. E siccome la relazione con *autrui* è ciò che per Lévinas definisce rigorosamente l'etica, bisogna dire che l'etica precede l'ontologia e non il contrario.

3. Quale ontologia?

Lo sappiamo, per Lévinas si è trattato, come il filosofo sottolinea in *Il tempo e l'altro*, di «superare la concezione eleatica dell'essere»¹⁴, di superare l'ontologia per raggiungere l'*au-delà de l'être*, cioè l'"assolutamente altro", l'alterità assoluta, ovvero, seguendo il presupposto umanistico lévinasiano, l'altro uomo.

Ma di quale ontologia parlava Heidegger? È qui opportuno chiarirlo. Si tratta dell'ontologia greca della sostanza, della *Vorhandenheit*? Certo che no. Si tratta di ciò che Heidegger chiama "ontologia fondamentale," che include eminentemente la dimensione pratica e *proto-etica*. Il rapporto dell'uomo con l'essere è infatti un rapporto di non-indifferenza per il quale l'essere entrerebbe in gioco per l'uomo

10. E. Lévinas, *Entre nous*, tr. it. cit., p. 34.

11. Ivi, p. 39.

12. E. Lévinas, *Totalité et infini*, tr. it. cit., p. 45.

13. Ibid.

14. Cfr. E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983; tr. it. *Il tempo e l'altro*, Genova, Il Melangolo, 2005, p. 61 («la concezione eleatica dell'essere è superata»)

in una fase pre-teoretica. Questa ontologia *pratica* rivela come il *Da-sein* si rapporti all'altro ente, all'essere come altro e a se stesso come altro. Si tratterà allora di pensare l'etica nel suo rapporto intimo con l'ontologia, e di non opporre più l'essere e l'altro; di esplorare al contrario l'alterità dell'essere: non l'*autrement qu'être* ma l'alterità *dell'*essere, cioè l'essenza estatica dell'essere. Ciò implicherà, ci ritorneremo, una riflessione sulla *donazione fenomenologica* dell'alterità.

È dunque il senso stesso dell'alterità che è da ripensare, in primo luogo non trattandola come una categoria superiore, un genere universale e inclusivo, poiché in questo modo l'alterità diventerebbe identica al suo concetto e si annullerebbe così come alterità! L'alterità non può dunque essere pensata come un genere omogeneo. Essa si dà solo nella rottura, nella dispersione. È ciò che il fenomeno della coscienza (*Gewissen*), dell'attestazione della coscienza, metterà in luce: un'alterità (compresa quella del sé) alla quale il sé si trova esposto. Solo un sé esposto è in grado di accogliere l'altro ente, e l'alterità è tale solo per un ente la cui struttura ontologica comporti l'esposizione all'altro. L'accento sarà dunque messo sul sé e sull'esposizione all'altro e non su un altro infinito e trascendente come in Lévinas. La fenomenologia, invece di dirigersi verso il trascendente, deve pensarsi e praticarsi come un pensiero della finitezza, uno sforzo di restare presso i fenomeni, di fare ritorno "alle cose stesse". L'alterità non sarà più l'esteriorità assoluta di cui parla Lévinas, ma l'*avvento di un incontro e di un'accoglienza che legano intimamente il sé e l'altro*. Il sé è infatti una struttura d'accoglienza finita, un'apertura all'altro. Tale prendersi cura di sé, la *cura* stessa, designa un'apertura. Anzi, la cura è resa possibile dall'apertura, dall'aperto. In questo senso, la cura implica un riferimento all'altro, e l'auto-afezione non saprebbe opporsi a un'etero-afezione assoluta. In Heidegger, il pensiero dell'altro implica la questione dell'*ipseité*, mentre in Lévinas l'etica si origina nella rottura con l'orizzonte egologico, come *esteriorità* all'ego. In fondo, si tratta ancora del punto di partenza cartesiano, husserliano, di Lévinas. L'essere è messo tra parentesi, è "ridotto", e si parte dall'io per poi debordare, uscire fuori, eccedere. Lévinas comprende l'altro come *esteriorità*. Esteriorità a che cosa? All'io, ben inteso. Ma l'alterità è esteriorità? Niente è meno certo.

3.1. Altrimenti che essere?

Tuttavia, è noto che nel pensiero di Heidegger, il *Dasein* è «sempre mio»¹⁵. La questione della *mienneté* è dunque di primo piano, e, sembrerebbe, essa rappresenta un ostacolo a un pensiero dell'alterità. Questa è, in ogni caso, l'analisi di Lévinas. La sua critica dell'ontologia heideggeriana, in quanto pensiero dell'essere in generale, si accompagna così a una messa in discussione di ciò che rappresenta per lui il solipsismo del pensiero heideggeriano, un solipsismo che si rivelerebbe nella figura della *mienneté* (*Jemeinigkeit*) del *Dasein*. L'ontologia come pensiero del Medesimo si troverebbe così consacrata in un'egologia solipsista come *mienneté*.

Potremmo mettere in evidenza qui una tensione, se non addirittura una contraddizione. È lecito, infatti, affermare da un lato, sotto forma di critica, la generalità o neutralità dell'ontologia, e dall'altro parlare della *mienneté* irriducibile di questa stessa ontologia? La contraddizione non può essere che apparente, poiché è precisamente perché l'ontologia è pensata dal Medesimo, e dunque negatrice dell'alterità, che sarebbe egocentrica e solipsista. Qui il Medesimo e il mio hanno la stessa portata; scrive Lévinas: «L'Altro diventa il Medesimo diventando mio»¹⁶.

Come è noto, per Heidegger l'essere è «sempre mio» (*je meines*), la *mienneté* appartiene cioè in modo costitutivo al *Dasein*. Scrive così Heidegger: «Il problema del senso dell'essere è il più universale e il più vuoto; ma esso, nel contempo, porta con sé la possibilità della propria radicale individuazione in ogni singolo *Esserci*»¹⁷; «Questo ente, che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema, lo designiamo con il termine *Esserci*»¹⁸. Sappiamo anche che Heidegger stesso parla di «solipsismo esistenziale» per caratterizzare l'analitica del *Dasein*. Lévinas interpreta, a buon diritto sembrerebbe, il carattere fondamentale della *mienneté* come l'indice di una chiusura sul sé di un «mio», se non di un me,

15. Su questa *mienneté*, moi permetto di rinviare alla lettura della mia opera, *A chaque fois mien: Heidegger et la question du sujet*, Paris, Galilée, 2004.

16. E. Lévinas, *Totalité et infini*, tr. it. cit., p. 45.

17. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, vol. 2, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977, p. 39, tr. it. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2002, § 8, p. 60.

18. Ivi, § 2, p. 23 (aggiunta del traduttore).

come la trasformazione definitiva dell'ontologia in egologia riduttrice dell'alterità. Poiché, se l'essere mi è sempre rimesso perché io lo assuma in modo proprio e autentico progettandomi verso la morte come verso la possibilità più estrema e più propria, tutto questo avviene a condizione di un'esclusione radicale dell'alterità. Per convincersene, è sufficiente leggere i passaggi sprezzanti sul *con-esserci* nel mondo, rapporto inautentico del *Dasein* al suo essere, e l'interpretazione dell'essere autentico, che sembra poter aver luogo soltanto in un processo di individuazione solitaria radicale, *metafisica*. Muoio da solo e sono solo di fronte alla morte, che non è mai *la* morte e nemmeno quella degli altri, ma innanzitutto la *mia* morte. La morte, che definisce per Heidegger l'essere dell'uomo, si declina *esclusivamente* alla prima persona del singolare. In questa esclusività, è il rapporto con l'altro che si vede dissolto. Lévinas commenta: «Autenticità del poter-essere più proprio e dissoluzione di ogni rapporto con altri!»¹⁹. Lévinas comprende la *mienneté* a partire dall'autenticità del *Dasein* come chiusura del sé, come «contrazione originaria dell'io [...] a partire da un sé e per sé nella loro inalienabile auto-appartenenza»²⁰. E continua, spiegando che questa *mienneté* è «inalienabile», «senza miscuglio», «da sé a sé», «fiera virilità», «più preziosa della vita», «più autentica dell'amore o della preoccupazione per *autrui*»²¹. L'autenticità, essa, esprimerebbe una «nobiltà di sangue e di spada». L'essenziale, in questa lettura, è la comprensione della *mienneté* come riduzione dell'altro al me, o al Medesimo, i termini essendo in questo caso praticamente sinonimi.

D'altra parte, su questo punto, Lévinas collega Heidegger alla tradizione soggettivista ed egocentrica moderna. In *Diacronia e rappresentazione* (1985), egli invoca «l'egologia della presenza affermata da Cartesio a Husserl; e *fino a Heidegger*, dove, nel paragrafo 9 di *Sein und Zeit*, l'aver-da-essere del *Dasein* è la sorgente della *Jemeinigkei*t e quindi dell'Io»²². Ritorneremo in seguito a interrogarci su questa identificazione della *mienneté* e dell'*égoité*, e su questo cosiddetto solipsismo della *mienneté*. Lévinas prosegue questa interpretazione più avanti nel testo, e, sulla base di una tale comprensione, oppone alla *mienneté*

19. E. Lévinas, *Entre nous*, tr. it. cit, p. 240.

20. Ivi, p. 270.

21. Ivi, pp. 270 e 271.

22. Ivi, p. 195 (corsivo dell'autore).

solitaria un *essere-per-l'altro* che sarebbe più originario. È così che egli spiega, in «Morire-per», che si tratta per lui di una vera «alternativa tra l'identico nella sua autenticità, nel suo *in proprio*, o nel suo *mio* inalterabile dell'umano, nella sua *Eigentlichkeit*, indipendenza e libertà, e l'essere come dedizione umana all'altro, ad altrui»²³.

Si potrebbe certamente obiettare che per Heidegger il *Dasein* è essenzialmente *Mit-Sein*, *con-esserci*, e questo in modo costitutivo: «[...] l'essere dell'Esserci è con-essere»²⁴. Ma per Lévinas, questo non fa la differenza: da una parte perché è proprio in questo *con-esserci* che il *Dasein* «[...] si mette a confondersi con l'essere di tutti gli altri e a comprendersi a partire dall'anonimato impersonale del *Si*, a perdersi nella mediocrità del quotidiano o a cadere sotto la dittatura del *Si* [...]»²⁵, insomma a essere inautentico. È forse un caso che Heidegger, quando cerca di descrivere l'inautenticità del *Dasein*, lo faccia nel quadro di un'analisi del *con-esserci*? Per Lévinas, non è certo un caso: fa parte del «progetto filosofico di Heidegger»²⁶, un progetto in cui la relazione con l'altro «è condizionata dall'essere-nel-mondo» e, così, dall'ontologia²⁷. D'altra parte, e ancora più radicalmente, è la condizione stessa dell'altro in Heidegger che rappresenta un problema: *autrui* vi è infatti concepito nei termini del *con-esserci*. Ma proprio questo “con”, con il suo significato d'essere reciprocamente “uno con l'altro” è inteso ancora come qualcosa di neutro, come un termine medio: l'*essere-insieme* «è la collettività intorno a qualcosa di comune»²⁸. Ma per Lévinas il rapporto con l'altro, inteso come l'altro assoluto che sfugge assolutamente al Medesimo, «non è una comunione». Tale comunione implicherebbe una logica dello stesso, ed è questa logica che Heidegger riproduce precisamente nel suo discorso su *autrui*, cioè sul *con-esserci*. «Noi speriamo di mostrare, da parte nostra, che non tocca alla preposizione *mit* il compito di descrivere la relazione originaria con l'altro»²⁹, conclude Lévinas in modo deciso. Il vero rapporto con

23. Ivi, p. 237 (corsivo dell'autore).

24. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. cit., §26, p. 159.

25. E. Lévinas, *Entre nous*, tr. it. cit., p. 239.

26. Ibid.

27. Ibid.

28. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1993, tr. it. *Dall'esistenza all'esistente*, Casale Monferrato, Marietti, 1986, p. 86.

29. E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, tr. it. cit., p. 18.

autrui non è l'essere insieme in un mondo comune, ma l'incontro con l'altro in un «temibile faccia a faccia di una relazione senza intermediari, priva di mediazione»³⁰. Nel tentativo di pensare un'esperienza dell'alterità che non sia ridotta al Medesimo, Lévinas rifiuta il primato heideggeriano del "mio". Si tratta di uscire dalla «*Jemeinigkeit* del *cogito* e della sua immanenza considerate come autenticità»³¹.

E tale uscita ha luogo, come è noto, nell'assumere la responsabilità per l'altro. Quest'esperienza è «[...] relazione all'altro in quanto altro e non riduzione dell'altro al medesimo. Essa è trascendenza»³². Essa si oppone a ciò che Lévinas chiama «[...] immanenza della *Jemeinigkeit* del *Dasein* che "ha da essere"»³³, che permette l'uscita dall'ontologia e dal Medesimo e dunque rende possibile l'accesso all'alterità assoluta dell'altro. Lévinas precisa così il senso di questa responsabilità: «[...] Parlo della responsabilità come della struttura essenziale, primaria, fondamentale della soggettività; e descrivo di conseguenza la responsabilità in termini etici. Qui l'etica non si aggiunge come un supplemento rispetto a una base esistenziale preliminare: il nodo stesso del soggettivo si stringe proprio nell'etica intesa come responsabilità»³⁴. E aggiunge subito dopo, anticipando una possibile incomprensione: «Intendo la responsabilità come responsabilità per altri»³⁵. Siamo lontani anni luce, sembra, dall'ontologia heideggeriana e dalla concezione di un *Dasein* chiuso in se stesso in un'autenticità solitaria e solipsista.

4. L'alterità dell'essere

Si deve tuttavia ammettere che un certo numero di analisi di Lévinas danno prova di una certa violenza interpretativa e, forse, non rendono giustizia ai traguardi raggiunti dal pensiero heideggeriano, in particolare in materia di analisi del senso dell'alterità. Una prima violenza sarebbe proprio la caratterizzazione dell'ontologia come pen-

30. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, tr. it. cit., p. 87.

31. E. Lévinas, *Entre nous*, tr. it. cit., «Sull'idea dell'Infinito in noi», p. 261.

32. *Ivi.*, p. 209.

33. *Ibid.*

34. E. Lévinas, *Ethique et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1996; tr. it. *Etica e infinito*, Roma Città aperta, 2008, p. 95.

35. *Ibid.*

siero del Medesimo. L'abbiamo visto, Lévinas tende a riavvicinare, se non a identificare, l'ontologia heideggeriana, come la definisce, e l'ontologia classica. E, francamente, questa identificazione non è giustificata. Non perché l'ontologia heideggeriana differirebbe dall'ontologia tradizionale, ma per il semplice fatto che *non* esiste un'ontologia heideggeriana, dal momento che il pensiero dell'essere non è un'ontologia. Effettivamente, a partire da Aristotele, l'ontologia come filosofia prima consiste nel prendere in considerazione l'ente nella sua universalità e nel suo fondamento. Si tratta della scienza dell'essere in quanto essere, che Heidegger chiama *étantité* (*Seiendheit*). Ora tutto il pensiero di Heidegger consiste in un'attualizzazione del senso e della verità dell'essere stesso e non più semplicemente dell'ente. Ma rivelare l'essere in quanto essere significa rendere evidente la sua differenza rispetto all'ente. L'essere è così l'"altro" dell'ente. Come potrebbe allora essere ancora caratterizzato, come lo fa Lévinas, come genere universale che ingloba l'ente? Se così fosse, l'essere sarebbe di nuovo confuso con la totalità dell'ente, l'*étantité*. L'essere non è dunque il Medesimo nel senso del concetto universale dell'ente, come Heidegger stabilisce in modo esplicito nel § 1 di *Essere e tempo*.

Heidegger passa dunque in rassegna tre interpretazioni tradizionali del concetto di *essere*. La prima enuncia che l'essere è il concetto «più generale di tutti»³⁶. E infatti l'essere possiede una sorta di universalità poiché determina *tutti* gli enti, tutto ciò che è. Tuttavia Heidegger insiste sul fatto che quest'universalità dell'essere non è del tipo del genere. Scrive: «La *generalità* dell'essere non è quella del *genere*»³⁷. Se così fosse, ciò significherebbe che l'ente sarebbe preso come norma e che l'essere si ridurrebbe a un'astrazione generalizzante dell'ente. Ma ciò non sarebbe possibile, perché l'essere è ciò per cui l'ente è. L'ente suppone dunque l'essere come vero *a priori*. Così, quando Lévinas interpreta l'ontologia fondamentale come conoscenza dell'essere in generale, intendendo per "generale" un concetto inglobante, una generalità concettuale, lo fa nel non rispetto del pensiero esplicito di Heidegger sul senso dell'essere. L'essere è esposizione all'apertura dell'ente nella sua totalità. Ecco perché l'ente che possiede il senso dell'essere, ovvero il *Dasein*, è caratterizzato da Heidegger essenzialmente

36. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. cit., §1, p. 18.

37. Ibid.

come un'apertura d'essere che rivela l'insieme di ciò che è. Heidegger specifica ripetutamente quest'esposizione al tutto affermando che il *Dasein* è aperto (esposto) all'essere *intramondano*, all'altro *Dasein*, e, infine, all'ente che lui stesso è. Il concetto stesso di *Dasein* include una relazione originaria all'altro: all'altro ente, all'altro *Dasein*, e a se stesso come un altro. Vediamo qui come si passi dal regime dell'*altro* a quello del *con*, della relazione.

Come è allora possibile, in tali condizioni, continuare a opporre l'essere all'altro? L'essere non sarebbe, al contrario, l'apertura stessa del rapporto con l'alterità? L'essere heideggeriano non è forse pensato a partire dall'*estatico*, ovvero dall'esposizione smisurata ed espropriante all'altro? E non ritroviamo qui la condizione che permette di definire il *Dasein* come *Mit-Sein*?

In questo senso Lévinas ha dunque torto nell'affermare che, in Heidegger, l'altro non è che un "caso possibile" del rapporto con l'ente, che il *Miteinandersein* riposa sulla relazione ontologica. In primo luogo perchè la relazione con l'altro non riposa su niente, l'essere non essendo il fondo dell'ente. Ma più precisamente perché l'essere è *d'emblée* relazione con un'alterità e *d'emblée con-esserci*. Se il *Sein* è costitutivamente *Mit-Sein*, il *con* è coestensivo dell'essere.

Jean-Luc Nancy sottolinea con forza quest'aspetto in *Essere singolare plurale*, insistendo sull'indissociabilità dell'essere e dell'altro. Egli scrive, nella linea di Lévinas e nello stesso tempo contro di lui: «[...] quanto egli (Lévinas) intende per "altrimenti che essere" bisogna intenderlo come "il più proprio dell'essere", perché si tratta appunto di pensare l'essere-con piuttosto che la contrapposizione tra l'altro e l'essere»³⁸. L'altro, lungi dall'opporci all'essere, diventa il «problema stesso dell'essere», «il *problema più proprio dell'essere*»³⁹.

Ecco perché in Heidegger la *cura* è insieme cura di sé e apertura all'altro: l'auto-affezione non essendo in opposizione con l'etero-affezione, l'egologia con l'eterologia⁴⁰. Ne risulta un'etero-affezione non esterna all'ego. Si fa qui avanti l'emergenza di un pensiero dell'alterità strettamente connessa all'alterità del *Dasein* "aperto" nella *cura*.

38. Jean-Luc Nancy, *Etre Singulier Pluriel*, Paris, Galilée, 1996; tr. it. *Essere Singolare Plurale*, Torino, Einaudi, 2001, p. 47, nota 6, corsivo dell'autore.

39. Ibid.

40. Cfr. su questo punto l'opera di Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain, Éditions Peeters, 2003, p. 5.

La cura, pur essendo *sempre* autoreferenziale, “cura di sé”, non può in nessun caso essere concepita come una chiusura del sé su se stesso. *Iipseité* significa qui “ricettività” e “alterità”, non è più qui sinonimo, come in Lévinas, di “esteriorità.” In ciò è racchiuso tutto il senso del pensiero della coscienza heideggeriano sviluppato in *Essere e tempo*. La coscienza attesta la finitezza dell'essere-chiamato come esposizione all'alterità, alterità à sé e all'altro.

Autrui non è dunque esteriorità, e il rapporto con *autrui* non è separazione, ma piuttosto, come scrive Jean-Luc Nancy in modo suggestivo, *entrelacement*: «L'intreccio del limite e della continuità tra (Esser)-ci deve determinare la prossimità non come pura giustapposizione ma come precisa *composizione* che riposi su una costruzione rigorosa del *con*. Nient'altro, insomma, rispetto a ciò che l'istanza heideggeriana ha reso esigibile circa il carattere di un *con* non riducibile all'esteriorità»⁴¹.

5. L'essere-mio

In questa prospettiva, dobbiamo ritornare sulla seconda “violenza” interpretativa di Lévinas che ha come oggetto la *mienneté*. Lévinas la concepiva come chiusura solipsista sull'Io. Ma che cosa intende Heidegger per *mienneté*? Il proposito è *d'emblée* in rottura con la tradizione soggettivista: la *mienneté* è determinata in *Essere e Tempo* a partire dall'essere stesso, e non più dell'ego. Essa non è più comparata all'*egoité* o a qualche polo soggettivo, e non designa più un sé-sostrato. Poiché, in fondo, non sono io a essere “sempre mio” ma l'essere stesso. È sufficiente, per convincersene, leggere le prime linee del § 9 di *Essere e Tempo*. Dopo aver affermato che l'essere dell'ente che noi siamo è “sempre” mio, Heidegger spiega: «L'essere è ciò di cui ne va sempre per questo ente (*Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht*)»⁴². La *mienneté* è l'evento dell'essere che devo assumere in proprio, che devo fare mio. Di conseguenza, la *mienneté*, come tratto fondamentale del *Dasein*, è una determinazione dell'essere. Non è l'individualità

41. Jean-Luc Nancy, *L'être-avec de l'être-là*, in «Cahiers philosophiques», Sommario, n. III, ottobre 2007 (tr. it. del traduttore).

42. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. cit., § 9, p. 64.

ontica, l'*egoité* senza mondo, o la coscienza del sé chiusa sulle proprie *cogitationes*, ma una possibile declinazione del senso dell'essere. Essendo il *Dasein* essenzialmente compreso come *apertura* (all'altro ente, al mondo, ad *autrui*), la sua individuazione radicale (il fatto che egli non possa rispondere all'essere e dell'essere se non alla prima persona del singolare, non potendo nessun'altro rispondere al posto suo) non può significare l'esclusione dell'altro.

In quanto *essere-nel-mondo* con gli altri, il *Dasein* è in sé, *d'emblée*, al di là dell'opposizione tra l'io individuale e l'altro (il non-ego o l'*alter-ego*), al di là dell'opposizione tra egoismo e altruismo. Si fa avanti qui una versione assolutamente inedita dell'individuazione, un'individuazione non-egoica e non esclusiva dell'altro, che Heidegger individua in ciò che chiama *solipsismo esistenziale*.

Questo solipsismo coniuga individuazione radicale ed esposizione senza riserve all'altro. Afferma che il *Dasein*, nel suo essere singolare, e nella sua stessa solitudine, è *con-esserci*. È infatti in quanto ente singolare che io sono con l'altro, il singolo *Dasein* non corrispondendo a un individuo esistente nella sua "sfera propria". È bene sottolineare che qui il solipsismo esistenziale non corrisponde a ciò che il solipsismo poteva significare per Cartesio, per esempio nell'ambito della seconda meditazione. Il solipsismo di Cartesio è un solipsismo dell'*ego* ripiegato su se stesso, di un *ego* senza mondo e senza altri. Il solipsismo esistenziale designa la solitudine, l'isolamento o l'individuazione dell'*esistente*. Ora l'*esistente* è essenzialmente definito dall'*apertura* all'ente. Bisogna quindi leggere in parallelo l'individuazione e l'*apertura* all'altro ente e ad *autrui*. Lungi dal significare la chiusura su di sé dell'*ego* a partire dalla riduzione-distruzione del mondo, il *solus ipse* apre, al contrario, al tutto dell'ente. È nella separazione stessa della solitudine metafisica che ha origine il rapporto con gli altri.

6. Mortalità e alterità

Tale è la lezione, non sufficientemente presa in conto da Lévinas, del pensiero heideggeriano della morte, dell'*essere-per-la-morte*, un essere mortale la cui responsabilità costituisce per Heidegger il senso ultimo dell'etica in quanto etica della finitezza. A questa morte "sempre mia", come è noto, Lévinas oppone un "morire per *autrui*", più originario.

In *Etica e infinito*, Lévinas scrive così: «La relazione fondamentale dell'essere, in Heidegger, non è la relazione con altri, ma la relazione con la morte, nella quale tutto ciò che esiste di non-autentico nella relazione con altri è denunciato, dal momento che si muore soli»⁴³. Lévinas contesta questo privilegio di morire per sé e si sforza di immaginare un morire per l'altro che potrebbe «preoccuparmi molto prima e molto di più che la mia propria morte»⁴⁴. Nella conferenza «Morire per. . .» fa appello a un senso del sacrificio che «non saprebbe trovare un posto in un ordine diviso tra l'autentico e l'inautentico», e dove «la morte dell'altro preoccupa l'esserci umano prima della propria morte» e indicherebbe, nuovamente, «un aldilà dell'ontologia»⁴⁵. Analizziamo questo passaggio: per essere in grado di sacrificarsi per l'altro, di morire per l'altro, non bisognerebbe essere capaci di assumere in proprio la propria morte, di morire per sé? Non bisognerebbe che la morte, come la definisce Heidegger, sia una possibilità del proprio essere? D'altra parte, morire per l'altro, non significa morire *al posto suo*, se intendiamo con questa espressione: morire la sua morte. «Nessuno può assumersi il morire di un altro»⁴⁶, scrive Heidegger. Nel sacrificio, io muoio per l'altro senza però poter, se vogliamo essere rigorosi, morire al posto suo. È in questo senso che la morte è per Heidegger «sempre mia». Scrive: «Nella misura in cui la morte “è”, essa è sempre essenzialmente la mia morte»⁴⁷. Ogni morte “comune”, o per l'altro nel sacrificio, suppone già la *mienneté* insostituibile della “mia” morte. Come sottolinea a ragione Jacques Derrida: «Dare la propria vita per l'altro, morire per l'altro – Heidegger vi insiste – non significa morire al suo posto. Al contrario è nella misura in cui il morire, se “è”, rimane il mio morire, che io posso morire per l'altro o *dare* la mia vita all'altro. Non c'è, non è pensabile un dono di sé che nella misura di questa insostituibilità»⁴⁸. Si tratta dunque di prendere atto della solitudine

43. E. Lévinas, *Ethique et infini*, op. cit., p. 51 (tr. it. del traduttore).

44. E. Lévinas, *Entre nous*, tr. it. cit., p. 272.

45. Ivi, p. 243.

46. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. cit., §47, p. 294.

47. *Ibid.* Come scrive Françoise Dastur, ciascuno «per quanto circondato da altri nella sua agonia, è inesorabilmente condannato a morire solo» (*Heidegger et la question anthropologique*, op. cit., p. 22, tr. it. del traduttore).

48. J. Derrida, «Donner la mort», in *L'éthique du don*, Paris, Métailié-Transition, 1992, tr. it. *Donare la morte*, Milano, Jaka Book, 2002, p. 79.

irriducibile dell'esistenza mortale. Preoccuparsi della morte dell'altro presuppone un rapporto con una morte che è sempre la *mia* morte, cioè il poter-morire proprio di ciascuno.

Ma non staremmo confermando l'analisi di Lévinas, cioè che il pensiero dell'essere è un pensiero solipsista e negatore dell'altro? Heidegger stesso non spiega forse che, nel suo rapporto autentico con la morte, «[...] dileguano tutti i rapporti con gli altri Esserci»⁴⁹? Le cose sono più complesse di quanto non potrebbe sembrare: la solitudine del morire non è necessariamente incompatibile con il *rapporto* con l'altro. Da una parte, la solitudine, o la non presenza effettiva degli altri, non deve essere opposta all'essere con gli altri, poiché al contrario presuppone questo -con. L'esperienza del lutto lo dimostra: l'altro non è mai stato tanto presente come una volta scomparso; la sua assenza lo fa dunque essere in quanto altro. Essere solo significa in un certo modo provare la presenza dell'altro nella sua assenza. D'altra parte, bisogna dire che non è tanto il rapporto con l'altro come altro che si vede dissolto nell'assunzione autentica della propria morte, ma un certo modo di rapportarsi con l'altro, il modo "improprio". Heidegger fa unicamente riferimento a un certo modello del con-esserci, ovvero l'assorbimento delle singolarità in un essere-insieme omogeneo, che Jean-Luc Nancy chiama, in *La comunità inoperosa*, un modello "immanentista" dell'essere-in-comune. L'essere-insieme, spiega infatti Heidegger, non potrebbe essere concepito sulla base di un processo di identificazione, sostituzione, "incorporazione", comunione etc. La famosa critica del con-esserci decaduto non esprime dunque non so quale individualismo dell'analitica esistenziale e non ha per obiettivo di disqualificare il carattere comune dell'esistenza. Al contrario, il suo obiettivo è di far comprendere la possibilità di un rapporto autentico con l'altro: è qui messa in causa la comprensione dell'essere-in-comune sul modo *improprio* del con-esserci, ovvero del *Si*, modalità che implica una certa *identificazione* tra sé e l'altro. Nel *Si*, «ognuno è gli altri, nessuno è se stesso (*Jeder ist Andere und Keiner er selbst*)»⁵⁰. Sarebbe dunque la dimensione del *Si* che implica una negazione dell'alterità, poiché sotto la sua "dittatura" il sé e l'altro sono ridotti al Medesimo: «Questo essere-assieme (*Miteinandersein*)

49. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. cit., § 50, p. 306.

50. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. cit., § 27, p. 164.

dissolve completamente il singolo esserci nel modo di essere “degli altri”, sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità (*Unterschiedlichkeit*) e determinatezza (*Ausdrücklichkeit*)»⁵¹.

Proprio in opposizione a questo modello, Heidegger spiega che il *con-esserci* autentico non potrebbe essere compreso a partire da un'identificazione tra il sé e gli altri in un essere comune. L'essere-insieme prende forma nella solitudine e singolarità fondamentale dell'esistenza. In questo senso, è la morte, che è sempre la *mia* morte, poiché segna l'interruzione o l'assenza di ogni relazione con l'altro (*Unbezüglichkeit*) in cui si scopre l'essere singolare del *Dasein*, che paradossalmente si rivela il fondamento stesso del rapporto con l'altro. Senza questa interruzione, sarebbe effettivamente la “dittatura” del *Medesimo*. Tutto avviene come se fosse sullo sfondo di una certa interruzione dell'essere-in-comune che l'altro può darsi *come altro*. *Autru* si dà qui nel quadro del carattere unico, singolare, non sostituibile del *Dasein*, non condivisibile. È a partire da un tale abisso non condivisibile che l'altro può profilarsi *come altro*. Il *con-esserci* si dà allora non sul baratro della morte ma nel contesto di questo carattere non trasferibile della morte. Il *Dasein*, nel suo essere singolare e in questa stessa solitudine, è *con-esserci*. Proprio in quanto essere singolare sono con e per *autru*. A dispetto di ciò che Lévinas sostiene, è opportuno riconoscere il carattere costitutivo che l'*essere-per-la-morte* ricopre nella costituzione del *con-esserci*.

Ecco perché Heidegger insiste più sul *con-esserci* come esistenziale del *Dasein* che su *autru* nella sua presenza effettiva. L'accento è messo sulla struttura esistenziale del *con-esserci*, più che sull'ente altro con il quale il *Dasein* sarebbe in relazione. Non c'è *con-esserci* perché ci sono gli altri; gli altri ci sono perché il *con-esserci* appartiene alla costituzione ontologica del *Dasein*. Questa distinzione è cruciale poiché ci permette di comprendere altrimenti certi passaggi heideggeriani della seconda parte di *Essere e Tempo*, nello stesso modo in cui abbiamo potuto comprendere che la critica della dimensione del *Si* non è rivolta al *con-esserci* in quanto tale, ma alla sua modalità impropria. Questa critica implica *d'emblée* l'ammissione – addirittura la ricerca – implicita di un *con-esserci proprio*, che dovrà poter reggere a una certa non-coincidenza, separazione, iato. In modo simile, quando Heidegger

51. Ivi, § 27, p. 164.

rifiuta di definire la colpevolezza originaria (*Schuldigsein*) nei termini di un debito contratto nei confronti degli altri, non è il *con-esserci* che è in questione, ma l'interpretazione ontica dell'essere colpevole. Quando Heidegger rifiuta la morte dell'altro come filo conduttore per pensare la morte, non è il *con-esserci* che rifiuta, ma piuttosto il riferimento all'ente altro per pensare la mortalità del *Dasein* che io sono. Se così non fosse, perché Heidegger parlerebbe di un *con-esserci proprio* dopo le analisi della morte e della coscienza (morale)? Nel § 60, per esempio, scrive:

La decisione, in quanto *poter-essere se-Stesso autentico*, non scioglie l'esserci dal suo mondo, non lo isola in un io ondeggiante nel vuoto. Come lo potrebbe se essa, in quanto apertura autentica, è null'altro che l'*essere-nel-mondo autentico*? La decisione porta invece il Se-stesso nell'esser-preso l'utilizzabile prendente cura e lo sospinge nel con-essere avente cura degli altri⁵².

Una distinzione più netta tra il motivo del *con-esserci* come esistenziale e le sue modalità improprie od ontiche sarebbe dunque forse utile ai fini di una più corretta comprensione del *con-esserci* nella seconda parte di *Essere e Tempo*.

L'alterità è dunque pensata a partire dal con-esserci e non il contrario. Diffidente nei confronti di una filosofia dell'alterità pensata a partire dall'io e dall'egologia, Heidegger introduce la nozione del *con-esserci*: l'accento è messo sul *Mitsein* piuttosto che su *autrui*, e ciò gli permette di evitare le *impasse* di una filosofia del sé che deve iniziare a intrattenere una relazione con l'altro. Heidegger denuncia l'idea di un passaggio problematico dal sé all'altro e questo è il senso della critica heideggeriana dell'empatia: il *Dasein* è *d'emblée con-esserci* e la possibilità dell'empatia non è dunque da dimostrare, ma è data *d'emblée*. L'essere esposto dell'esistente conduce a coglierlo nella sua essenziale *co-implicazione* con gli altri. Il *Dasein* è sempre *Mitdasein*, il sé esistendo nella dimensione del "con". È in questo senso che la questione dell'alterità non è separabile dall'esistenza del sé.

52. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. cit., § 60, p. 361.

7. Responsabilità e alterità del sé

Questo essere mortale, sempre-mio-con-(senza)-gli-altri, è da pensare nella sua dimensione etica, come responsabilità per la morte⁵³, se è vero che l'ontologia, come Heidegger l'annunciava nella *Lettera sull'umanesimo*, deve essere pensata come un'etica originaria. Lévinas afferma che la responsabilità rappresenta l'essenza della soggettività, più precisamente, la responsabilità per *autrui*. È tuttavia opportuno interrogarsi su questo punto: solo un essere che *può* essere responsabile, cioè in grado di rispondere di, è capace di rispondere di *autrui*. Se Lévinas parte da ciò che si tratta di stabilire, ovvero la possibilità stessa di un essere responsabile, Heidegger, invece, si interroga in direzione della possibilità della responsabilità. Come è noto, la responsabilità definisce l'essenza del *Dasein* heideggeriano. Il concetto stesso di *Dasein* è dato da questa responsabilità originaria. Heidegger scrive, per esempio, in *I problemi fondamentali della fenomenologia*: «Solo nella responsabilità si disvela il se-stesso»⁵⁴. Questa affermazione sarà ripetuta nei corsi del semestre estivo del 1930 «Sull'essenza della libertà umana», dove leggiamo: «la responsabilità di se stessi (*Selbstverantwortlichkeit*) rappresenta l'essenza dell'essere umano, la modalità fondamentale d'essere che determina *tutti* i comportamenti dell'essere umano»⁵⁵.

La responsabilità è un motivo predominante dell'analitica esistenziale: essa interviene in *Essere e Tempo* almeno a tre livelli: 1. nella definizione dell'essere stesso del *Dasein*, che è caratterizzato da una non-indifferenza all'essere e al suo essere. Ne va dell'essere in questo essere e ciò significa che l'essere è rimesso a una responsabilità originaria: io ho “da essere” l'essere. L'essere si dà in modo che io abbia “da essere” questo essere e che questo essere sia l'oggetto della mia cura, della mia preoccupazione: il termine stesso di *cura* indica questa responsabilità originaria del *Dasein* aperto al proprio essere. Nel § 9 di *Essere e Tempo*, Heidegger precisa: «L'ente che ci siamo proposti di

53. Mi permetto qui di rimandare al mio lavoro *The Origins of Responsibility*, Bloomington, IN Indiana University Press, 2010.

54. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, vol 24; Frankfurt am Main, Klostermann, 1975; tr. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 1998, p. 131.

55. M. Heidegger, *Wön Wesen der Menschlichen Freiheit, Gesamtausgabe*, vol 31, Frankfurt am Main, Klostermann, 1982, (tr. it. del traduttore).

esaminare è il medesimo che noi stessi siamo. L'essere di questo ente è *sempre mio*. Nell'essere che è proprio di esso, questo ente si rapporta sempre al proprio essere. *Come ente di questo essere, esso è rimesso al suo aver-da-essere (überantwortet)*»⁵⁶.

La responsabilità è dunque qui il fatto di essere aperto al proprio essere. Il termine *cura*, che definisce in *Essere e Tempo* l'essere del *Dasein*, designa dunque una responsabilità primordiale del sé.

In secondo luogo: 2. la responsabilità interviene, nell'introduzione al § 9, nel quadro dell'opposizione tra "proprio" e "improprio": in questo quadro, la responsabilità d'essere propriamente se stessi si lascia contemplare dalla formula: «Diventa ciò che sei!». C'è nell'alternativa tra il "proprio" e l'"improprio" un obbligo *proto-etico*, una responsabilità verso l'essere-possibile: l'esistenza è un essere possibile, l'essere del *Dasein* può dunque guadagnarsi o perdersi, essere propriamente o impropriamente.

E infine: 3. la responsabilità interviene nel momento in cui Heidegger evoca la coscienza (*proto-etica*), *Gewissen*, e la colpevolezza originaria (*Schuldigsein*) del *Dasein* rimesso a se-stesso. Nel § 58, si tratta dell'essere responsabile o colpevole (non in senso morale o teologico). La chiamata della coscienza viene da un al di là del sé, ma Heidegger insiste sul fatto che questo appello non provenga da "fuori" (in particolare non venga dall'altro o da Dio): si tratta della chiamata del sé – un genitivo che può essere inteso come genitivo soggettivo, oggettivo – che concerne lo spazio del sé. Più precisamente, può essere inteso come l'appello del sé *gettato* e fuori-di-sé. L'estraneità del sé chiamato "decaduto" trova qui il suo poter-essere più proprio, che è di farsi carico, assumendosi in una responsabilità originaria, di questa estraneità dell'esistenza. La chiamata non è qui nient'altro che la *venuta* a sé in quanto tale. *Mi chiama (es ruft mich)*, scrive Heidegger.

Sarà qui obiettato, nuovamente, che si tratta di una chiusura solipsistica su di sé, di una responsabilità del sé e per il sé. Ma noi sappiamo che il sé, in Heidegger, non è il sé chiuso su se stesso ereditato dalla tradizione cartesiana, ma, al contrario, un'apertura estatica di cui *farsi carico*. Il senso della responsabilità consiste nel portare il peso di una colpa infinita, quella di dover rispondere a una chiamata che mi precede e che mi costituisce nello stesso tempo. Questa assegnazione a un

56. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. cit., § 9, p. 64.

obbligo smisurato ed eccessivo mostra appunto che il *Dasein* è esposto a un'alterità irriducibile, che il suo proprio essere-se-stesso si costituisce attraverso questa stessa alterità. Il fenomeno della "chiamata" della coscienza rivela in effetti che il "mio" si costituisce in un'alterazione originaria del sé.

Paul Ricoeur lo sottolinea a giusto titolo in *Sé come un altro*, quando evoca la "verticalità" dell'appello della coscienza, la "dissimmetria" tra l'istanza che chiama e il sé chiamato⁵⁷. Questa verticalità, o dissimmetria, manifesta l'etero-affezione del *Dasein* e l'alterità al cuore dell'appropriazione del sé. Nell'"immanenza del sé" c'è uno iato che introduce la dimensione dell'alterità. Non un'opposizione frontale, qui, tra il medesimo e l'altro. Il medesimo si costituisce nell'altro, grazie all'altro e forse *come* altro. Il sé ha luogo al posto dell'altro. Ecco perché non è sensato opporre alla cura del sé la cura dell'altro né opporre all'essere a-immagine-del-sé del *Dasein* gli esempi di sacrifici "umani", soprattutto se si considera, come abbiamo visto, che il sacrificio supponga la *mienneté* inalienabile del *Dasein*. Per essenza, il *Dasein* è responsabile dell'ente altro e dell'ente altro che è anche un *Dasein: autrui*. È così che la *cura* (*Sorge*), come è noto, si declina in sollecitudine o preoccupazione (*Fürsorge*) per l'altro. Heidegger scrive: «[...] dell'essere dell'Esserci, essere in cui per l'Esserci ne va del suo essere stesso, fa parte il con-essere con gli altri. In quanto con-essere, l'Esserci "è" quindi essenzialmente in-vista degli altri. Questa affermazione dev'essere intesa nel suo significato esistenziale»⁵⁸.

La sollecitudine autentica non è quella, inautentica, che consiste nel sostituirsi all'altro, essa non cerca di appropriarsi di *autrui*; al contrario, lasciando essere l'altro nella sua cura, rende giustizia alla sua alterità.

8. Conclusione: L'alterità come "problema più proprio dell'essere"

Il tratto determinante di questa discussione è stato forse il riferimento alla *situazione* o *posizione* della questione dell'alterità. In Heidegger,

57. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990; tr. it. *Sé come un altro*, Milano, Jaka Book, 2011.

58. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. cit., § 26, p. 159.

tale domanda non si è posta in un quadro egologico o antropologico. La questione dell'alterità non è ontica, ma ontologica, assume la forma di un'interrogazione sull'*essere* dell'altro, sull'*essere-altro* in quanto tale. Ecco perché l'altro, nel pensiero heideggeriano, non potrà mai assumere i tratti dell'altro me, dell'*alter-ego*. Si ha qui a che fare con l'alterità dell'essere, del *con-esserci* (*Mitsein*), e non dell'altro me. La questione dell'alterità non è dunque assente dal pensiero heideggeriano. Si tratta semplicemente di riconoscere il modo in cui essa si presenta, per così dire nella sua forma più propria.

Come lo sottolinea Françoise Dastur: possiamo «così facilmente opporre il pensiero di Husserl in quanto pensiero dell'alterità al pensiero heideggeriano in quanto pensiero del medesimo o non dobbiamo forse, piuttosto, interrogare i due pensieri circa la maniera in cui ciascuno ha posto il problema dell'altro?»⁵⁹.

Un'eredità cartesiana, husserliana, resta presente in Lévinas, proprio quando cerca di capovolgere questa tradizione. Accontentandosi di rovesciarla, ne resta prigioniero.

Paul Ricoeur lo dimostra in *Sé come un altro*: il pensiero di Lévinas, spiega, è un pensiero della "rottura", dell'"eccesso", dell'"iperbole", una specie di capovolgimento simmetrico della tradizione cartesiana in filosofia, da cui ha preso le distanze senza mai veramente rimetterne in discussione i fondamenti. Lévinas resterebbe così tributario del pensiero egologico che si limita di capovolgere. Da ciò deriva l'iperbole: egli metterà sotto processo l'egologia non più di quanto non ne sarà tributario. L'abbiamo visto, Lévinas comprende l'alterità come esteriorità: ma esteriorità a che cosa? Alla chiusura dell'ego, ben inteso. Tuttavia se il sé è pensato come apertura, come in Heidegger, allora l'alterità non è più esteriorità. Piuttosto che partire dal me, per poi in seguito cercare di uscirne facendo appello al solo concetto che resta, cioè quello di esteriorità, di "fuori", si tratterebbe, come suggerisce Paul Ricoeur, ma come l'aveva già fatto Heidegger, di risalire dal me al sé per cogliere la donazione dell'alterità nella costituzione di un medesimo, un medesimo nel senso dell'*ipse* e non dell'*idem*. Si tratterebbe allora di scoprire, in una responsabilità originaria, la donazione dell'alterità per mezzo della costituzione di un sé, il gioco

59. F. Dastur, «Le temps et l'autre», in *La phénoménologie en questions, langage, altérité, temporalité, finitude*, op. cit., p.101 (tr. it. del traduttore).

dell'etero-afezione al cuore dell'auto-afezione, e di cogliere la dimensione in cui l'alterità possa solamente darsi, in cui qualcosa come l'altro possa essere. Poiché l'alterità non sarebbe più opposta all'essere né all'al di là dell'essere, ma, per riprendere l'espressione di Jean-Luc Nancy, diventerebbe *il problema più proprio dell'essere*.

Traduzione dal francese di Irene Nanni

fraffoul@yahoo.com,