

# VULNERABILITÀ PREMESSE FENOMENOLOGICHE DELLE CATEGORIE GIURIDICHE NEL PENSIERO DI LEVINAS

**MARIO VERGANI**

*Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione*

*Università degli Studi di Milano Bicocca*

mario.vergani@unimib.it

## **ABSTRACT**

The article aims at analysing the relevant presence of juridical categories in Levinas's Philosophy and at reconducting them to their phenomenological premises. The essay is divided in four parts: 1. justice, right and law; 2. the collapse of the law; 3. explanation thanks to the biblical figure of Ritzpa Bath Ajà; 4. conclusions about the levinasian contribution to the studies on vulnerability. For Levinas, vulnerability represents the phenomenological premise to think the collapse of the law, when right is exposed to what it cannot contain, to the significance of the justice.

## **KEYWORDS**

Phenomenology, Ethics, Justice, Vulnerability, Law.

Le categorie giuridiche di cui intendiamo rimarcare l'importanza nel pensiero levinasiano sono le più ampie, quelle di giustizia, diritto e legge, per poi riservare uno spazio maggiore alla vulnerabilità. Si dirà che è un lavoro già fatto. Allora vorremmo proporre di ricondurle alle premesse fenomenologiche. La ricerca di Levinas si sviluppa secondo un andamento che si compone di due momenti: prima la messa in campo delle categorie teoriche generali; a questa segue una parte descrittiva di carattere strettamente fenomenologico. Lo si può vedere chiaramente nei due testi maggiori: in *Totalità e infinito* (1961), prima abbiamo la sezione intitolata "Il medesimo e l'altro", poi le sezioni II, III e IV rispettivamente sull'interiorità, il volto e la fecondità. Ancora più evidente in *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974), prima abbiamo quello che Levinas chiama l'"argomento" e poi l'"esposizione". Ora, per un fenomenologo l'argomento regge se tiene l'esposizione, ovvero se sono convincenti le analisi fenomenologiche a sostegno. È quel che fa la differenza tra un discorso filosofico e un discorso pio.

Il saggio si articolerà in quattro movimenti: 1. giustizia, diritto e vulnerabilità; 2. il collasso della legge; 3. riassunto attraverso la figura biblica di Ritzpa Bath Ajà; 4. conclusioni sul contributo levinasiano agli studi sulla vulnerabilità.

## GIUSTIZIA, DIRITTO E VULNERABILITÀ

Levinas riconosce a posteriori nel suo percorso la presenza di due idee di giustizia<sup>1</sup>. In *Totalità e infinito* queste ancora non sono nettamente distinte, mentre sono più chiaramente differenziate in *Altrimenti che essere*. La prima è la giustizia nel senso del *suum cuique tribuere*, classica in senso aristotelico, come presentata nel libro V dell'*Etica a Nicomaco* (V, 3, 1131 a 10 - 1132 b 9), distributiva o retributiva. La seconda è la giustizia in senso biblico. In questo caso, la giustizia è *sedâqâh* e gli interpreti concordano nel sostenere che l'accento base della radice ebraica *s'q/z'q* rinvia al gridare forte e pieno di dolore, al fronteggiare la prova.

Il doppio registro compare nel capitolo di *Totalità e infinito* intitolato "Verità e giustizia". Secondo il primo significato, la verità evidentemente precede la giustizia (come compensare infatti senza sapere?). Al contrario, quando la giustizia è appello del sofferente, essa precede la verità: sublime materialità della giustizia sociale per la quale, prima di ogni calcolo il pane e il riparo sono dovuti. Nel linguaggio di Levinas, prima della giustizia viene la mia giustificazione: anche se non ne sono l'artefice devo giustificare la mia posizione, la sproporzione tra le mie condizioni di esistenza e quelle di chi mi si presenta innanzi, di chi incontro.

L'operazione in realtà è ancora più ardua: se c'è lume della ragione e dunque misura e calcolo del *logos* (dunque giustizia che distribuisce o retribuisce) è in ragione di un'apertura etica che è l'apertura del linguaggio e della comunicazione; ovvero, la dimensione fenomenologica del sapere è preceduta da una significazione etica sorta dall'incontro con l'altro che, come noi, desidera e si attende il bene. La significanza (*signifiance*) etica apre al significato teoretico e non viceversa. Nel linguaggio di *Altrimenti che essere*, il *Detto* è anticipato dal *Dire*. Così si comprende la formula "etica come filosofia prima".

Ora, questo dire che anticipa ogni detto, questa apertura preliminare che precede la parola, è espressa dal volto che parla. La descrizione del volto pertanto è il presupposto fenomenologico dell'elaborazione della categoria di giustizia e, con questa, anche della categoria di diritto.

Tutto questo viene sciolto e sviluppato successivamente in *Altrimenti che essere* nel §. 3 della sezione su *Soggettività e diritto* intitolata "Dal dire al Detto o la saggezza del Desiderio". Sono le pagine in cui viene descritta la figura del terzo. Di quest'ultimo non si dice che deve essere introdotto quale correttivo del rapporto

<sup>1</sup> E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset et Fasquelle, Paris 1991, tr. it. di E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 263-266.

frontale e troppo esigente del faccia a faccia, perché questo venga compensato, trasformato e reso più praticabile. No, il terzo si dà e quindi suscita l'attenzione fenomenologica, della fenomenologia quale filosofia del concreto.

La giustizia è «incontro frontale, nel discorso»<sup>2</sup> in conformità con la tradizione ebraica come rettitudine/dirittura, «*droiture*»<sup>3</sup>, che appunto richiama lo «stare innanzi» e il «grido del sofferente». Grido di sofferenza e stare innanzi che si congiungono nel non distogliere lo sguardo, non rifiutarsi al faccia a faccia, nel non passare oltre. O come ancora scrive Levinas in *Altrimenti che essere*:

«In realtà la giustizia non mi ingloba nell'equilibrio della sua universalità - la giustizia mi ingiunge di andare al di là della linea retta [*ligne droite*] della giustizia, e niente può quindi segnare la fine di questo cammino, dietro la linea retta della legge si estende infinita e inesplorata la terra della bontà che esige tutte le risorse di una presenza singolare».<sup>4</sup>

Ma al mondo siamo più di due e dunque insieme a questa dirittura a due nell'incontro frontale del volto, bisogna pensare anche il far capolino laterale del terzo. È importante puntualizzare alcune distinzioni e segnatamente tra la *tertialité*, la *troisième personne* o *illeité* e le *troisième homme*. La terzialità e la categoria più generale e rinvia all'idea della posizione terza, imparziale. L'illeità o la terza persona, rimandano all'Altezza infinita, inattingibile e inappropriabile che incontro nel tu. L'incontro orizzontale si converte in direzione verticale, sfioro l'altro che si ritrae nell'al di là di un *egli*. Il terzo o il terzo uomo indicano invece la presenza di un terzo accanto al prossimo: anche lui mi chiede di essere giusto. Allora devo decidere: entrambi mi passeranno davanti, ma chi tra i due per primo? Ora, alla giustizia segue la verità. Sorge la questione, devo sapere e calcolare, si introduce la necessità della comparazione e della distribuzione, della riparazione: «Il terzo è altro dal prossimo, ma anche un altro prossimo, ma anche un prossimo dell'Altro e non semplicemente il suo simile. Che sono dunque l'altro e il terzo, l'uno-per-l'altro? Che cosa

<sup>2</sup> E. Levinas, *Totalité et infini*, M. Nijhoff, La Haye 1961, tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1977 Levinas, 1961: «Retorica e ingiustizia», pp. 68-70, p. 69.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 76, 81.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 251. Sul rapporto tra diritto e giustizia in Levinas, cfr. J. Derrida, *Force de loi*, Galilée, Paris 1994, tr. it. di A. Di Natale, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 73-74 e J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris 1997, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1998: «In ogni caso la giustizia come diritto; ma se la giustizia resta trascendente o eterogenea al diritto, non dobbiamo tuttavia dissociare questi due concetti: la giustizia *esige* il diritto, e il diritto, come l'illeità del terzo nel volto, non attende. Quando Levinas dice «giustizia», siamo autorizzati ad intendere, così mi sembra, anche «diritto». Il diritto comincerebbe con un tale sperggiuro, esso tradirebbe la rettitudine etica», p. 95. Cfr. A. Andronico, *La disfunzione del sistema. Giustizia, alterità, giudizio in Jacques Derrida*, Giuffrè, Milano 2006, Cap. II «Questione di tempo», pp. 81-122.

hanno fatto l'uno all'altro? Chi viene prima dell'altro?».<sup>5</sup> E anch'io sono della partita:

«È grazie a Dio soltanto che, soggetto incomparabile a Altri, sono avvicinato in altro come gli altri, vale a dire “per me”. “Grazie a Dio” io sono altri per gli altri. Dio non è “in causa” come un preteso interlocutore: la correlazione reciproca mi lega all'altro uomo nella traccia della trascendenza, nell'*illegittimità*. Il “passaggio” [*la passe*] di Dio, di cui io non posso parlare altrimenti che attraverso il riferimento a questo *aiuto* [corsivo nostro] o a questa *grazia* [corsivo nostro], è precisamente il capovolgimento del soggetto incomparabile in membro della società».<sup>6</sup>

*Forse* – “forse” è il significato dei termini *grazie* e successivamente *grazia* che indicano il gesto unilaterale e gratuito da parte dell'altro uomo verso di me e rispetto al quale non posso accampare diritti – forse sarà l'altro ad abbassarsi verso di me, riconoscendo nella mia miseria un'altezza, un'*illegittimità*, il “passaggio di Dio”. E così, assegnando anche a me dei diritti mi renderà membro della società.

La categoria di vulnerabilità in Levinas emerge in un momento significativo del suo percorso teorico. Come attestano i lessici, è infatti poco presente nei primi lavori, compreso *Totalità e infinito*.<sup>7</sup> Compare invece espressamente nel capitolo dell'*Umanesimo* dell'altro uomo intitolato “Senza identità” (scritto nel 1970), II. “Soggettività e vulnerabilità”.<sup>8</sup> Lo sviluppo fenomenologico del tema però lo troviamo solo in *Altrimenti che essere* e in altri testi fenomenologici contenuti nella raccolta *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, dedicati al rapporto tra intenzionalità e sensazione.

Nelle pagine di *Altrimenti che essere* intitolate 3.5 “Vulnerabilità e contatto”, la vulnerabilità fa da ponte tra l'elaborazione fenomenologica del tema della sensibilità e quello della prossimità. Mentre la sensibilità si riferisce al contatto fisico, la prossimità rinvia al movimento del contatto umano. La vulnerabilità dunque si comprende a partire dalla sensazione. Per intenderla bisogna soffermarsi su godimento (*jouissance*) e ferita (*blesure*) quali modalità specifiche della correlazione fenomenologica nel caso, appunto, della sensazione.

Partendo dal godimento, la sensazione al fondo dell'esperienza sensibile e dell'intuizione non si riduce alla chiarezza o all'idea che si trae da essa. Detto altrimenti, il correlato fenomenologico del godimento non è un oggetto; il suo senso o la sua significanza non necessita di un correlato noematico perché, precedendo la tematizzazione, la sensibilità è immediatamente senso. Possiamo dire anche che

<sup>5</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974, tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983. Levinas, 1974, p. 196.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 198.

<sup>7</sup> C. Ciocan, G. Hansel, *Levinas Concordance*, Springer, Dordrecht 2005, “Vulnerabilité” e “Vulnerable”, p. 871.

<sup>8</sup> E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris 1972, tr. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, il Melangolo, Genova 1985, pp. 125-130.

non vi è prima un'intenzionalità tematica e quindi, a partire da questa, un'intenzionalità pratica o assiologica. Il senso della sensibilità è di superficie, non cerca altro nelle profondità dell'essere, e per questo sfida l'ontologia. Come scrive Levinas: «Mordere il pane è la significazione stessa del *gustare*. Il gusto è il “modo” in cui il soggetto sensibile si fa volume»<sup>9</sup>.

Ma nella vulnerabilità c'è anche la ferita, la seconda componente della specifica modalità correlativa qui descritta:

«L'immediatezza del sensibile che non si riduce al ruolo gnoseologico assunto dalla sensazione, è esposizione alla ferita e al godimento, esposizione alla ferita nel godimento; è ciò che permette alla ferita di raggiungere la soggettività del soggetto che si compiace in sé e si pone per sé [*exposition à la blessure et à la jouissance - exposition à la blessure dans la jouissance - ce qui permet à la blessure d'atteindre la subjectivité du sujet se complaisant en soi e se posant pour soi*]»<sup>10</sup>.

Due precisazioni. Primo, non c'è un misto di godimento e ferita, ma nel godimento la ferita; non vale la reciproca, non c'è godimento nella ferita (non è una scena masochista, come talvolta si è frainteso). Secondo, la ferita non segue il godimento, ma è *nel* godimento. Levinas non sta descrivendo una precedenza, ma uno scarto temporale, una diacronia: nell'istante in cui mordo il pane la venuta dell'altro mi strappa il pane di bocca. Il godimento è innocente e inconsapevole e fin qui non c'è coscienza né tematizzazione o significazione, nulla è in questione; è per l'intervento dell'altro, allora, che sorge il problema e si pone il soggetto. Leggiamo: *se complaisant en-soi* (irriflessivamente) e *se posant pour-soi* (riflessivamente) nel godimento: per la ferita, si produce la coscienza, l'interiorità o l'identità a sé del soggetto. Il titolo della sezione già menzionato “Soggettività e vulnerabilità” non dice che il soggetto è vulnerabile, ma che la vulnerabilità è la nascita del soggetto. Detto altrimenti, prima del soggetto – ovvero prima del principio e dell'inizio – viene l'apertura pre-liminare, viene l'altro.

Volendo approfondire questo scavo fenomenologico, è possibile risalire a monte al saggio del 1965 intitolato “Intenzionalità e sensazione”. Siamo negli anni del pieno sviluppo dell'elaborazione della questione della vulnerabilità, che, come si è visto, compare tematicamente solo a partire dal 1970. Dalla vulnerabilità siamo risaliti alla sensibilità e ora, da queste, alla sensazione nel suo rapporto con l'intenzionalità. Se è vero che l'intenzionalità in senso fenomenologico è l'uscita da sé della coscienza di un soggetto in correlazione, in vista della costituzione dell'oggetto ideale, della visione d'essenza, resta il fatto che la teoria dell'intenzionalità comporta l'idea di sensazione. Il dato *hyletico* attende la *morphé* intenzionale. Ma esiste una dimensione iletica nella quale la forma non si separa dal contenuto, in cui lo schema “apprensione-contenuto d'apprensione” non regge. Husserl segnala questo

<sup>9</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 91.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 81.

problema nel corso delle analisi consegnate alle lezioni *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Il tempo non è solo la dimensione in cui si dà l'esperienza, ma è il sentire della sensazione. In particolare nell'"ora", l'impressione originaria, la coscienza impressionale ha i tratti della spontaneità e della passività; qui non c'è solo coincidenza tra sentire e sentito, ma anche uno scarto tra i due (il presente diviene un campo di presenza, il *lebendige Gegenwart*, il presente vivente composto di "ora", di "ritenzione" e di "protenzione"). Nel presente dunque c'è uno scarto o, come suggerisce Levinas, una "diacronia" nell'intenzionalità: la coscienza è in ritardo rispetto a se stessa. Sempre nello stesso saggio, riferendosi alle analisi del Secondo libro delle *Ideen* di Husserl, Levinas riconosce il significato fenomenologico della dimensione temporale e corporea della sensazione, distinguendo il concetto di *Empfindnisse* da quello di *Empfindung*: «Il calore dell'oggetto si sente sulla mano, il freddo dell'ambiente sui piedi, la ruvidità "sulla punta delle dita"»<sup>11</sup>. A differenza della sensazione (*Empfindung*) in questo caso non abbiamo un'estensione spaziale, ma una localizzazione e diffusione del contatto. Dunque non è tanto la sensazione che si produce nella corporeità, ma viceversa, la corporeità che si produce attraverso la sensazione. Per il termine *Empfindnis*, Levinas suggerisce la traduzione sentanza (*sentance*), intendendo segnalare con la desinenza in *-ance* l'ambiguità di un fenomeno che è al tempo stesso attivo-passivo. Dunque la catena concettuale sarebbe: *sentance*, *sensation*, *sensibilité*, *vulnerabilité*. Nella vulnerabilità la *sentanza* (*sentance*) è una *significanza* (*signifiance*)<sup>12</sup> etica.

## IL COLLASSO DELLA LEGGE

Nel saggio "Senza identità", nel corso della prima elaborazione dell'idea di vulnerabilità, troviamo la seguente formulazione:

«L'apertura è il denudamento della pelle esposta alla ferita e all'oltraggio. L'apertura è la vulnerabilità di una pelle offerta, nell'oltraggio e nella ferita [...] Allo scoperto, aperta come una città dichiarata aperta all'appressarsi del nemico, la sensibilità, al di qua di ogni volontà, di ogni atto, di ogni dichiarazione, di ogni presa di posizione – è la vulnerabilità stessa»<sup>13</sup>.

L'esposizione, *ex-peausition*, pelle esposta e nuda è associata al tema dell'invasione della città, a un crollo delle protezioni e dei fondamenti. La stessa immagine si trova nel saggio conclusivo di *Nomi propri* del 1966. Questo ha avuto una doppia titolazione: nella raccolta compare sotto il titolo *Senza nome*, mentre nella prima versione su rivista figurava come *Honneur sans drapeau*<sup>14</sup>. Così scrive Levinas:

<sup>11</sup> E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, p. 179.

<sup>12</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., pp. 19, 62, 87-88, 98, 100, 152.

<sup>13</sup> E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., p. 127.

<sup>14</sup> E. Levinas, *Honneur sans Drapeau*, in "Les Nouveaux Cahiers", 2 (1966), n. 6, pp. 1-3.

«Quando i templi sono integri, quando le bandiere sventolano sui palazzi e i magistrati indossano la loro fascia, le tempeste nelle menti non minacciano alcun naufragio. Non sono altro, forse, che i vortici provocati dalle brezze del mondo, intorno ad anime ben ancorate nel loro porto»<sup>15</sup>. Ma arriva il momento in cui i fondamenti e le certezze sembrano oscurarsi ed essere scossi dalle fondamenta. Le bandiere possono essere senza onore, quando invece di offrire riparo respingono:

«Interregno o fine delle Istituzioni o come se persino l'essere fosse rimasto in sospenso. Più nulla era ufficiale. Più nulla era oggettivo. Neppure l'ombra di un manifesto dei diritti dell'Uomo [...] Più di un quarto di secolo fa, la nostra vita si interruppe e indubbiamente persino la storia. Nessuna misura riusciva a contenere le cose smisurate»<sup>16</sup>.

È il momento della vulnerabilità, che trova una celebre formulazione figurata in quella che gli interpreti chiamano la scena di Alençon, tra il ricordo personale e il sogno. Una *rêverie* letteraria. Ricorre numerose volte nell'opera levinasiana, ma nella sua espressione più chiara si trova in un progetto di romanzo mai pubblicato e ora presente nel terzo volume degli scritti inediti, *Eros o Triste opulenza* (questi i due titoli ipotizzati), verosimilmente del 1959-1960. Il romanzo descrive la cosiddetta *drôle de guerre*, la strana guerra tra il settembre del '39 e il maggio del '40 con la mobilitazione. E poi l'inizio della guerra, lo spostamento dei prigionieri nel campo di *Fallingbostel*, fino al ritorno a Parigi. È un romanzo filosofico che contempla tutti i momenti della fenomenologia dell'umano di Levinas: la disfatta è l'immagine dell'*il y a*; la chiusura nella prigionia è la posizione o il prodursi dell'economia del medesimo; la liberazione è la venuta dell'esteriorità, dell'altro; infine la difficile libertà dopo la liberazione rappresenta la libertà consegnata a se stessa, la responsabilità

«W. ritrovava il suo sogno d' Alençon. La caduta dei drappi dopo che il capitano aveva chiesto dello champagne ai razziatori del castello. La realtà lo ha prolungato quasi senza discontinuità. Il sogno si è presentato la notte seguente a Rennes [...] La caduta dei drappi ha ripreso il suo movimento di messa a nudo. Dietro i magnifici rivestimenti decorati apparivano oggetti in cartone e stucco, muri spogli, brutte porte fatte di assi tavole inchiodati grossolanamente [...] La sala dapprima fastosa e sfavillante, in cui la caduta dei drappi manteneva ancora un certo triste ritmo, eppure maestoso, si trasformò in un gigantesco tugurio»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> E. Levinas, *Nomis propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, tr. it. di F.P. Ciglia, *Nomi propri*, Marietti, Casale 1983, pp. 157-158.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 155-156.

<sup>17</sup> E. Levinas, *Eros, littérature et philosophie*, édité par J.-L. Nancy et D. Cohen-Levinas, *Oeuvres 3*, Grasset/IMEC, Paris 2013, tr. it. di S. Facioni, *Eros, letteratura e filosofia*, Bompiani, Milano 2017, p. 48; la stessa scena ricorre più volte in E. Levinas, *Carnets de de captivité et autres inédits*, édité par R. Calinet C. Chalier, *Oeuvres 1*, Grasset/IMEC, Paris 2009, tr. it. di S. Facioni, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2011, pp. 140, 142-143, 153. Cfr. F.-D. Sebbah, "La débâcle ou le réel sous réduction. La 'scène d'Alençon'", in *Levinas. Au-delà du visible. Études sur les inédits de*

I termini della descrizione seguono il movimento enfatico delle frasi levinasiane che in questo caso arrivano all'iperbole: il fronte non si stabilizzava, la vecchia terra di Francia era divenuta di sabbie mobili, il piede non aveva più punto d'appoggio; l'estensione era spogliata delle sue qualità familiari di continuità ed ordine; il cataclisma consisteva in un rovesciamento della realtà. E chi era precipitato in questa situazione aveva bisogno di una linea, almeno una linea del fronte, mentre la guerra era dappertutto. Ne avrebbe avuto bisogno quando invece la Francia – un'immensa stabilità di forme di vita di un popolo sedentario, la lingua, la cultura, la civiltà dei diritti – la Francia si disfaceva o, secondo una bella immagine letteraria, era partita in una notte come un'immensa tenda di un circo: «C'è stato un istante di vuoto totale tra la scomparsa della Francia e la sua riapparizione, un istante di sconfitta [*défaite*] in cui non si ricostruiva [*se refaisait*] ancora nulla – un vuoto vertiginoso, un interregno, uno iato, l'intervallo assoluto»<sup>18</sup>.

Sono esattamente, esplicitamente, le descrizioni dell'esperienza paradossale dell'*il y a*, del *c'è* anonimo, del disastro della soggettività che non ha più confini, né determinazione, totalmente esposto al fuori. È la disfatta del fondamento e con esso del soggetto e dei suoi diritti, dei diritti dell'uomo. Disfatta sempre possibile, sempre in istanza<sup>19</sup>.

Com'è noto nella prefazione alla seconda edizione di *Dall'esistenza all'esistente* – il testo del 1947 nel quale viene sviluppato più diffusamente il tema dell'*il y a* – Levinas scrive che l'elemento di permanenza (*morceau de résistance*) di questo testo è il tema dell'*il y a*<sup>20</sup>. Ora questo elemento permanente ricompare nelle pagine finali di *Altrimenti che essere*, al Cap V.3 intitolato “Senso e *c'è*”<sup>21</sup>. Queste si trovano esattamente dopo lo sviluppo del tema del terzo uomo, ovvero della giustizia e dei diritti. Ecco, l'umanità non è mai per sempre garantita o al riparo della legge, l'*il y a* può sempre tornare. Di nuovo il pronome personale di terza persona singolare. È però un'altra figura dell'*il*. Non è l'illegittimità, né la terzietà, ma l'impersonalità dell'anonimo.

Questo rovesciamento, questo rovescio è il momento dell'esperienza paradossale e ambigua della vulnerabilità, che non è un'“esperienza” in senso proprio, perché non mi accade in quanto soggetto, ma che è la rovina del soggetto.

*Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*, sous la direction d'E. Oussert et R. Calin, Presses Universitaires de Caen, Caen 2012, pp. 181-195.

<sup>18</sup> E. Levinas, *Eros, letteratura e filosofia*, cit., p. 40.

<sup>19</sup> «Levinas parla della soggettività del soggetto; se si vuole mantenere questo termine – perché? e perché no? – bisognerebbe forse parlare di una soggettività senza soggetto, lo spazio ferito, la piaga del corpo morente», M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris 1980, tr. it. di F. Sossi, *La scrittura del disastro*, SE, Milano 1990 p. 44.

<sup>20</sup> E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1947, tr. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale 1986, p. 5.

<sup>21</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., pp. 203-206.



È il momento in cui la distinzione tra senso e non senso collassa, il crinale sospeso, lo iato nel quale l'uno si converte nell'altro.

Un'esposizione, un rovescio che trascina tutto con sé: ornamenti, bandiere e diritti.

## RIASSUNTO ATTRAVERSO LA FIGURA BIBLICA DI *RITZPA BATHAJÀ*

Levinas punteggia i suoi testi, sia quelli filosofici sia le letture talmudiche, di personaggi del mito classico o di figure bibliche<sup>22</sup>. Una figura minore compare nel II libro di *Samuele*, la figura di Ritzpa Bath Ajà<sup>23</sup>. Una figura che rappresenta in modo pertinente e plasticamente il tema che abbiamo trattato.

La vicenda è complessa: una carestia è su Israele e Davide non ne conosce le ragioni. Finché scopre che Saul ha rotto un patto con una popolazione pre-canaitica federata con Israele, i Gabaoniti (anche se questo patto era stato estorto con l'inganno ad Israele da parte dei Gabaoniti stessi). Come riparare questo torto? Occhio per occhio, dente per dente – la legge del taglione per Levinas dice che nessuna ricompensa monetaria può ripagare la violazione dell'infinita dignità dell'uomo<sup>24</sup> – Davide consegna sette ostaggi ai Gabaoniti, perché vengano inchiodati alla rupe. Tra questi due figli di Ritzpa Bath Ajà, concubina di Saul, e cinque figli di Micol, figlia di Saul. Ma Davide risparmia Mefiboshèth, figlio di Gionata.

<sup>22</sup> Quanto alle figure del mito classico, si tratta di personaggi che evidenziano i temi della nudità e della pelle, del contatto e della vulnerabilità. Quando viene introdotto il problema della giustizia (al §. 3 di *Totalità e infinito* intitolato "La verità presuppone la giustizia", p. 89), compare il mito di Gige narrato da Glaucone (Platone, *Repubblica II* 359d-360b). Gige, grazie al suo anello dai poteri magici, vede quelli che lo guardano senza vederlo e sa di non essere visto, pertanto si comporta ingiustamente; è questa l'impunità di un essere solo al mondo, perché non si lascia toccare da nulla, per il quale tutto ciò che accade è un puro spettacolo. Accanto a lui – questa volta in *Altrimenti che essere* – abbiamo i tre giudici dell'Ade, Minosse, Eaco e Radamante (Platone, *Gorgia* 532 c-d). In questo caso, con una evidente forzatura del testo platonico, Levinas sostiene che questi giudicano i morti, l'uomo nudo, spogliato di ogni abito. Il che vuol dire che non c'è comunanza tra chi giudica e il giudicato: «In questa soppressione di tutte le condizioni del sapere – in questo "contatto" senza la mediazione della pelle – permane una significanza. Ciò che chiamiamo l'infinito del per-l'altro o il *Dire*, non è più "povero" del *Detto*. Ma, molto significativamente, se l'assenza di ogni "comunanza" tra il giudice e il giudicato è mantenuta in Minosse, né asiatico, né europeo, e maestro dell'arbitrato, la necessità di una "certa comunanza" nella giustizia, tra il giudice e il giudicato, si esprime in Eaco, europeo che giudica europei, e in Radamante, asiatico che giudica gli asiatici», pp. 200-201.

<sup>23</sup> E. Levinas, *Quatres lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1968, tr. it. di A. Moscato, *Quattro letture talmudiche*, il Melangolo, Genova 1982, in particolare "Lezione prima", pp. 37-63. Si tratta della lettura talmudica compiuta nel 1963 al Colloquio organizzato a Parigi dalla sezione francese del Congresso mondiale ebraico, sul tema del perdono. Sulla figura di Rizpa, cfr. E. Goldwyn, "The Power of Goodness. Ritzpah Bat Aiah in the Interpretation of Levinas", in *Levinas Faces Biblical Figures* (ed. By. Lin Y.), Lexington Books, London 2014, pp. 79-94 e G. D. Mole, "Cruel Justice, Responsibility, and Forgiveness: On Levinas's Reading of the Gibeonites", in *ivi*, pp. 61-78.

<sup>24</sup> Cfr. E. Levinas, *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1963, tr. it. di S. Facioni, *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano, 2004, "La legge del taglione", pp. 185-187.

Ma in che modo Saul sarebbe venuto meno all'alleanza? E perché questo deve essere pagato da Davide e dai figli di Ritzpa Bath Ajà? Il re interroga Dio e ne ha una doppia risposta: all'origine della carestia vi sono colpe politiche, un'ingiustizia che non dipende dai privati: la prima colpa è che a Saul non è stata data una degna sepoltura regale; la seconda è una colpa perpetrata contro i Gabaoniti da Saul stesso. Saul ha fatto perire i sacerdoti della città di Nov dei quali i Gabaoniti erano servitori e dunque, in questo modo, privandoli delle necessarie risorse, li ha esposti alla miseria. Una colpa indiretta. Diremmo oggi che la ragione sta in una violenza e una vulnerabilità strutturali, sistemiche, di cui paghiamo le conseguenze. Di cui pagano le conseguenze coloro che subiscono tale violenza mediata e quindi anche chi, senza vederlo, l'ha perpetrata. La carestia su Israele è il malessere di una società che rimuove la violenza invisibile che esercita. Ma di questa paga il conto e pagheranno il conto le generazioni future, inchiodate alla rupe. La vulnerabilità è in questo senso un effetto di sistema, effetto di una violenza esercitata simbolicamente e strutturalmente, una violenza oggettiva che si abbatte su alcuni con la neutralità degli elementi, con l'anonimità dell'irresponsabilità generale, con il neutro andare alla deriva dell'*il y a*.

La vulnerabilità è allora il collasso dell'umano, è il luogo in cui la violenza della legge si confronta con la sua insufficienza e collassa, ma anche quello in cui si apre lo spiraglio di un al di là della legge, di una giustizia che va oltre la retribuzione e la distribuzione<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Alla figura di Ritzpa Bath Ajà si associa quella di Giobbe. Cfr. E. Levinas, *Trascendenza e male*, introduzione a P. Nemo, *Job et l'excès du mal*, Grasset, Paris 1978, tr. it. di T. M. Di Blasio, *Giobbe e l'eccesso del male*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 133-150 e E. Levinas, "De la prière sans demande. Note sur une modalité du Judaïsme", in *Les Études Philosophiques*, 1984, n. 82, pp. 157-163, tr. it. "Della preghiera senza domanda. Nota su una modalità dell'ebraismo", in Aa.Vv., *Filosofia religione nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Morano Editore, Napoli, pp. 57-65. Se in "Trascendenza e male" Levinas sostiene che c'è il rischio di sottostimare, nel nostro rapporto al male, la sofferenza dell'altro, nel successivo "Della preghiera senza domanda. Nota su una modalità dell'ebraismo", si sofferma sul passo conclusivo del libro di *Giobbe* (42, 8-10). Se Dio punisse i tre amici reinstaurerebbe la logica della retribuzione; ma neppure fa grazia a loro. Infatti, se non punisse sarebbe nella logica dell'economia di salvezza, cioè in una logica ricapitolatoria. È Giobbe, se vuole, che salverà l'altro, che dovrà elevare intercessione per l'altro, proprio per quelli che secondo la loro stessa logica dovevano essere puniti come empi. Quando intercede per l'altro, Dio lo benedice. Ed ecco la consolazione che giunge e quindi una vita lunga e sazia di giorni e la fecondità. È finito tutto bene? Tutto è sanato? No, c'è sempre un resto. Non tutto ritorna, i figli di Giobbe sono morti e non tornano più. Così commenta Levinas: «Pregare per la propria sventura: questo non potrebbe mai essere, secondo Nefesh Hachaim, l'ultima intenzione di una preghiera devota. È ben altrimenti che prega il giusto sofferente [...] L'io che soffre prega per la sofferenza di Dio: di Dio che soffre sia per la colpa dell'uomo, sia per la sofferenza nella quale viene espiata la sua colpa! E davanti a questa sofferenza di Dio che supera la sofferenza dell'uomo, verso la quale si eleva la sua orazione, la sua si addolcisce: l'uomo non sente più la propria sofferenza in paragone della tortura che supera la sua nella sofferenza di Dio. È in questo sovrappiù della sofferenza di Dio rispetto alla sua che risiederebbe appunto l'espiazione della colpa; è attraverso la sofferenza di Dio che si compie il riscatto della colpa

Sulla scena è la vulnerabilità dei corpi e lo strazio che hanno subito. Una donna decide di vegliare su di loro per sette mesi proteggendoli dalla furia degli elementi, su questi corpi che avrebbero potuto essere divorati dagli animali e corrotti dalle intemperie o, potremmo dire anche, pasto dei pesci del mare, in fondo al mare in pezzi e mandati in polvere, in sabbia. Ma Ritzpa Bath Ajà attende, sopporta il tempo dell'attesa e veglia per sette mesi i corpi dei suoi figli e i corpi di chi non è suo figlio, finché Davide la vede. Dà ordine di seppellire quei sette corpi e al contempo rende la dovuta sepoltura al corpo del re Saul.

Cade ora la pioggia, è una tempesta, e finisce la carestia su Israele. Il giorno della pioggia è più grande del giorno del giudizio.

Così commenta infine Levinas:

«E ciò che resta ancora dopo questa cupa visione della condizione umana e della Giustizia stessa, ciò che si innalza sopra la crudeltà inerente all'ordine razionale (e forse all'Ordine semplicemente), è l'immagine di questa donna, di questa madre, di questa Ritzpa Bath Ajà che, durante sei mesi monta la guardia accanto ai cadaveri dei suoi figli, mischiati ai cadaveri di quelli che non sono suoi figli, per preservare dagli uccelli del cielo e dalle fiere dei campi le vittime dell'implacabile giustizia degli uomini e di Dio. Ciò che resta dopo tanto sangue e tante lacrime versate in nome di immortali principi è l'abnegazione individuale, la quale, in mezzo ai ribalzamenti dialettici della giustizia e a tutti i suoi capovolgimenti contraddittori, trova, senza esitare, una via dritta e sicura»<sup>26</sup>.

## CONCLUSIONI: IL CONTRIBUTO LEVINASIANO AGLI STUDI SULLA VULNERABILITÀ

In differenti ambiti delle scienze umane e sociali, quello di "vulnerabilità" è oggi indubbiamente un concetto operativo ampiamente adottato. Nella riflessione etica e segnatamente bioetica, ad esempio rispetto ai dilemmi posti dalla condizione dell'agente e del paziente. Nel quadro del femminismo e dei *gender studies*, in riferimento alle etiche della cura e in vista di una concezione plurale e differenziale dell'identità. Nel campo della filosofia politica fa problema l'adozione del tema della vulnerabilità in un quadro di riferimento neoliberista o, in alternativa, come strumento per elaborare nuovi paradigmi di giustizia (si veda ad esempio la combinatoria con gli studi economici relativi all'intreccio tra probabilità di diventare poveri e vulnerabilità). Emerge così in relazione al rapporto tra protezione e riconoscimento dei diritti sociali.

In questo dibattito multidisciplinare in corso, si può forse riconoscere la volontà di individuare alcune ricorrenze, come anche un certo vocabolario di base, per fare

fino alla cessazione della sofferenza nella quale la colpa viene espiata. Santa impresa dell'"amaro addolcito dall'amaro", pp. 64-65.

<sup>26</sup> E. Levinas, *Quattro letture talmudiche*, cit., p. 63.

ordine rispetto ad un uso talvolta non riflessivamente sorvegliato del termine nei vari domini di applicazione. Potremmo forse riassumerli nella questione delle dimensioni della vulnerabilità e nell'individuazione di alcune linee prevalenti della sua tematizzazione. Il primo punto riguarda l'estensione del concetto: la vulnerabilità è individuale, particolare o universale? Siamo tutti vulnerabili o solo alcuni, intesi in senso individuale o come specifici gruppi? La domanda comporta quale corollario il dubbio se essa debba essere intesa come un dato metastorico (concezione ontologica) oppure come una condizione contestuale e, segnatamente, temporale. Insomma, come misurare la vulnerabilità, quanto a gradi e momenti? Si combina con questo ordine di domande il tema della considerazione dell'esposizione della condizione umana in termini effettuali o la sua valutazione in quanto potenzialità (*ex-post* o *ex-ante*). Evidentemente l'adozione di una differente estensione della categoria di vulnerabilità solleva problemi teorici e dilemmi etici a livello della sua utilità quale strumento per compiere scelte nei vari ambiti sopra elencati.

Quanto ad alcuni assi della sua tematizzazione, abbiamo da un lato una concezione che intende individuare nella vulnerabilità ciò che consente di contestare una concezione autoreferenziale e sovrana dell'identità e dunque di pensarla in senso relazionale ed etico e dall'altra parte un'elaborazione della vulnerabilità quale elemento critico per un sommovimento delle politiche identitarie e dunque per un suo uso che non vada tanto nella direzione delle etiche della cura, quanto delle politiche della rivendicazione, del riconoscimento e della distribuzione. Detto altrimenti, il problema di fondo è come fare in modo che l'individuazione della relazionalità costitutiva della soggettività etica non sfoci nell'assegnazione di posizioni vittimarie, in riferimento alla quale si corre il rischio di entrare nella logica della tutela e del risarcimento piuttosto che in quella della promozione dei diritti in un quadro di giustizia distributiva (quanto intenderebbe fare una riappropriazione neoliberista della categoria di vulnerabilità). Da un punto di vista concettuale il tema è ben riassunta dalla Butler, quando spiega che «prendere di mira e proteggere, dunque, sono pratiche che pertengono alla stessa logica di potere»<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> J. Butler, *Bodies in alliance, Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, President and Fellow of Harvard College, Harvard 2015, tr. it. di F. Zappino, *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Milano 2017, p. 227. *Vite precarie* è il testo nel quale la Butler con maggior chiarezza sostiene che la relazionalità della vulnerabilità deve essere integrata con le politiche del riconoscimento: «Il mio insistere su una “comune” vulnerabilità del corpo potrebbe apparire come la premessa di un nuovo umanesimo. Questo può anche essere vero, ma sono più propensa a considerare la questione in termini diversi. La vulnerabilità deve essere percepita e riconosciuta al fine di entrare nella dinamica di un incontro etico, e non c'è garanzia che questo avvenga. Non solo c'è la possibilità che la vulnerabilità non venga affatto riconosciuta e che arrivi a costituirsi come ciò che è “irricognoscibile”, ma nel momento in cui la vulnerabilità è riconosciuta, questo riconoscimento può trasformare il significato e la struttura della stessa vulnerabilità. In questo senso, dobbiamo dedurre che la vulnerabilità, se deve essere attribuita a ogni soggetto umano dipende profondamente da preesistenti norme di riconoscimento», J. Butler, *Prearious Life*, Verso, London, 2004, tr. it. di O. Guaraldo, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, postmediabooks, Milano 2013, pp. 63-64.

L'ambiguità della categoria o meglio ancora la sua equivocità non è stata sottovalutata dal dibattito filosofico<sup>28</sup>. In senso generale, la questione è estremamente delicata quando riguarda la concezione soggettivistica della vulnerabilità, sia nel senso delle soggettività individuali sia in quello delle soggettività collettive e delle nuove soggettività individuali e collettive. Mantenendo fermo il presupposto della soggettività e quindi qualificandola come più o meno vulnerabile si resta dentro il quadro di riferimento dell'autonomia soggettiva, prestando il fianco alle conseguenti strumentalizzazioni giuridico-politiche della categoria sopra segnalate. In altri termini, la potenzialità euristica del concetto di vulnerabilità risiede forse nel fatto che essa possa valere da ponte per andare al di là di una concezione ontologica e soggettivistica della relazionalità costitutiva della condizione umana, senza che questo comporti un abbandono del riferimento all'orizzonte dei diritti e della giustizia. Indagata sotto questo profilo, la vulnerabilità coinvolge pertanto il campo degli studi giuridici, quanto alla qualificazione della soggettività giuridica stessa e alle sue implicazioni sotto il profilo dei diritti umani, ad esempio nelle fonti normative nazionali, europee e internazionali.

Ora, la radicalità dell'elaborazione della categoria in Levinas può rappresentare un contributo al campo degli studi giuridici in vario modo. In un senso può essere

<sup>28</sup> Nel dibattito filosofico le critiche alla concezione levinasiana della vulnerabilità sostengono che l'esito sia una condizione insopportabile, una forma di traumatismo etico e di sovraccarico se non di masochismo morale. Cfr. al riguardo le obiezioni di Critchley (*Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Verso, New York 2007, tr. it. di A. Mubi Brighenti, *Responsabilità illimitata. Etica dell'impegno, politica della resistenza*, Meltemi, Roma 2008, pp. 68-81). Proprio sul tema della giustizia cadono le perplessità della lettura compiuta da Ricoeur su *Altrimenti che essere*: si tratta di una forma di terrorismo verbale per sostenere il quale da ultimo Levinas sarebbe costretto a reintrodurre, attraverso il tema del terzo, una "quasi-ontologia" o una "post-etica" (P. Ricoeur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris 1997, tr. it. di I. Bertolotti, *Altrimenti. Lettura di Altrimenti che essere o al di là dell'essenza di Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 25-45). Nel caso di Žižek, e prima ancora di Badiou (A. Badiou, *L'éthique: essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Paris 1993, tr. it. di C. Pozzana, *L'etica: saggio sulla coscienza del male*, Pratiche, Parma 1994, "L'altro esiste?", pp. 21-30), la critica è direttamente portata alla figura del Totalmente Altro: «Nella biopolitica postpolitica ci sono due aspetti che non possono che appartenere a due aree ideologiche opposte: quella della riduzione degli esseri umani a 'nuda vita', a *Homo sacer*, il cosiddetto essere sacro, l'oggetto delle competenze specialistiche di chi se ne occupa ma è privo, come i prigionieri di Guantanamo e le vittime dell'Olocausto, di qualsiasi diritto; e quello del rispetto per l'Altro vulnerabile, un rispetto portato all'estremo attraverso un atteggiamento di soggettività narcisistica che percepisce il sé come vulnerabile, costantemente esposto a una quantità di potenziali "molestie" [...] Ciò che accomuna questi due poli è proprio il sottostante rifiuto di una qualsivoglia causa superiore, l'idea che il fine ultimo della vita sia la vita stessa. È per questo che non c'è contraddizione tra il rispetto per l'Altro vulnerabile e l'essere disposti a giustificare la torura, espressione estrema del trattamento degli individui come *Homines sacri*», S. Žižek, *Violence*, Profile Books LTD, London 2007, tr. it. di C. Capararo e A. Zucchetti, *La violenza invisibile*, Rizzoli, Milano 2007, "Temi il prossimo tuo come te stesso", pp. 45-77, p. 47. In una prospettiva non distante, per Esposito, l'elaborazione della figura del terzo in Levinas non riesce a scardinare il dispositivo della persona (R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, pp. 146-153).

infatti considerata come un importante correttivo alla legge, come un'estensione delle possibilità del diritto e una valorizzazione di certe sue pratiche (ad esempio, sviluppando i momenti in cui la legge si confronta con i problemi dell'omissione o della negligenza). Oppure può essere intesa quale risorsa per bilanciare l'affermazione dell'universalità della legge e l'attenzione al particolare in questione, detto altrimenti, per passare dall'implacabilità della legge alla mitezza del diritto, di un diritto più umano.<sup>29</sup>

La tesi che abbiamo inteso sostenere è che la vulnerabilità rappresenta per Levinas la premessa fenomenologica del tema del collasso della legge, che si produce di fatto, concretamente e storicamente. Un momento di sospensione. Quando le norme e le convenzioni, quando i trattati non sono più all'altezza degli eventi. Un interregno, durante il quale il diritto si trova esposto a quanto non può contenere, cioè a un'altra significazione o a un'altra significanza, che è quella della giustizia.

In questo momento di stallo, di sospensione della legge, si apre uno squarcio nell'ordine stesso. È una rivelazione: che i diritti umani sono preceduti dal diritto degli altri.

Ma per giungere alla celebre posizione levinasiana dell'antecedenza del diritto degli altri<sup>30</sup>, bisogna passare per la stazione fenomenologica del collasso della soggettività nella vulnerabilità, quale presupposto per la definizione dell'identità della persona e dei suoi diritti correlati.

In balia degli elementi, nella calma piatta del mare. Prima che l'onda travolga e precipiti nell'abisso oppure che giunga il soccorso dall'altra riva. È questo il crinale tra senso e non-senso, il crinale dell'umanità.

<sup>29</sup> La cosiddetta terza ondata degli studi levinasiani coinvolge anche il nesso tra istituzioni politiche e riflessione giuridica (si veda il volume collettivo curato da P. Atterton e M. Calarco, *Radicalizing Levinas*, State University of New York Press, New York 2010). Cfr. D. Manderson D., *Proximity. Levinas and the Soul of Law*, McGill-Queen's University, Montreal 2006, "Proximity/Privity On the Foundation and Soul of Law", pp. 200-205; F. Ciaramelli, *La legge prima della legge. Levinas e il problema della giustizia*, Castelvecchi, Roma 2016, in particolare cap. II, pp. 29-52 e pp. 79-80; M. Stone, *Levinas, Ethics and Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016, per lo sviluppo del nostro discorso, "Law and the *There is*", pp. 130-134.

<sup>30</sup> Cfr. E. Levinas, *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987, tr. it. di F.P. Ciglia, *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 1992, "I diritti umani e i diritti degli altri", pp. 121-131; E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, cit., "Diritti dell'uomo e buona volontà", pp. 245-250; E. Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Paris, 1994, XI "Principes et visages", pp. 166-169. Quanto agli scritti talmudici, E. Levinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1977, tr. it. di O. Nobile Ventura, *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Città nuova, Roma 1985, I. "Trattato Baba Metsia 83a-83b", pp. 25-58. Cfr. J.-F. Lyotard, "The Other's Rights", in *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, ed. By S. Shute and S. Hurley, Basic-Books, Oxford 1993, pp. 135-147, in particolare pp. 142-143.