

f r o n e s i s

FILOSOFIA • LETTERATURA • ARTE

anno 2 numero 3 gennaio-giugno 2006

Sommario

INTERVENTI

- Joachim Comès: *L'“orizzonte” come metafora spaziale della filosofia e la sua critica in Levinas* 11
- Giorgio Bàrberi Squarotti: *Giuditta moderna: d'Annunzio, Hebbel dopo Voltaire e Monti* 27
- Salvatore Giammusso: *Persona e società nell'antropologia politica di Baltasar Gracián* 43
- William Breazeale: *Il Caravaggio, il Carracci e la cappella Cerasi: eredità teorica e opinione moderna* 73

TESTI

- Fornaretto Vieri: *La chiarezza del mistero e altre poesie* 109

RECENSIONI

- Yves Bonnefoy, *La comunità dei traduttori* (Antonella De Nicola) 129
- Dino Campana, *Il più lungo giorno* (Mascia Cardelli) 133
- Gilles Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant* (Alfonso Cariolato) 136

Pier Vincenzo Mengaldo, <i>Tra due linguaggi. Arti figurative e critica</i> (Paolo Brandi, Jacopo Manna)	142
Walter Friedrich Otto, <i>Socrate e l'uomo greco</i> (Stefano Giovannuzzi)	150
Pierluigi Pellini, <i>In una casa di vetro. Generi e temi del naturalismo europeo</i> (Benedetta Livi)	156

TAVOLE

*L'“orizzonte” come metafora spaziale
della filosofia e la sua critica
in Levinas**

di JOACHIM COMES

«Con ciò Heidegger ha inserito di nuovo la sua filosofia nella tradizione di un pensare che riferisce il particolare (e quindi anche il personale, l'altro) al generale (come la cosa all'orizzonte). Il particolare, soprattutto l'uomo, è preso non come un volto enigmatico – in questo io mi immergo, mi perdo, da questo mi posso solo lasciare sorprendere –; il particolare, l'Altro, è in Heidegger soltanto qualcosa che appare sotto l'orizzonte dell'essere e perciò tenuto a distanza.»

* Tit. orig. *“Horizont” als räumliche Metapher der Philosophie und ihre Kritik bei Levinas*, traduzione e cura di Mascia Cardelli.

Tutta la fenomenologia, a partire da Husserl, è la promozione dell'idea dell'*orizzonte* che, per essa, svolge un ruolo equivalente a quello del *concetto* nell'idealismo classico; l'ente sorge su uno sfondo che lo supera come l'individuo a partire dal concetto.¹

L'“orizzonte” è per Levinas *il* concetto paradigmatico della fenomenologia. Se le filosofie si nutrono di immagini del linguaggio, la cui piena forza esplicativa consiste appunto nel fatto che le immagini stesse non possono essere esplicitate in tutta la loro dimensione, se quindi vedere filosoficamente significa poter percepire il punto cieco di questo vedere solo nei punti d'ombra di un abbaglio, allora i cambiamenti filosofici e paradigmatici constano proprio, tra le altre cose, di movimenti dolorosi, nei quali l'“occhio filosofico”, abituato a occuparsi di cose illuminate, rivolto verso la luce, viene accecato e solo così riceve illuminazione sul vedere.

Il modo di filosofare di Levinas è un modo paradigmaticamente significativo: esso non cerca alcun distacco di principio dalla fenomenologia, bensì la applica a sé, mostrando esso stesso, sempre fenomenologicamente, le tacite, anzi ec-

cessivamente tacite, supposizioni che la fenomenologia pone.

In questo modo Levinas riprende con grande proprietà dalla fenomenologia, anzi da tutta la filosofia moderna a partire da Kant, l'immagine linguistica dell'orizzonte, immagine eminente o addirittura esistenziale.

Questo contrasto più avanti dovrà essere esaminato da due punti di vista: da una parte sarà necessario dare notizia dell'impiego di tale concetto in Levinas, dall'altra dovrà essere chiarito quale significato il concetto abbia assunto per la critica di Levinas alla fenomenologia.

Si dovrà distinguere tra due aspetti essenziali: l'"orizzonte" è per Levinas un concetto base, se non il concetto chiave, per caratterizzare e di necessità interpretare non solo la fenomenologia di Husserl ma anche la *Fundamentalontologie* di Heidegger (Levinas parla sempre dell'Heidegger di *Essere e tempo*). Qui si verificherà se questa interpretazione sia adeguata. L'"orizzonte" tuttavia per Levinas è anche – e in misura di gran lunga più significativa – il marchio di Caino con il quale la filosofia si legittima come un caso di omicidio. L'"orizzonte" risulta non solo un concetto potente ma soprattutto potentemente violento.

1. L'"orizzonte" come concetto chiave della fenomenologia e del fondamento ontologico

Il concetto di orizzonte occupa un posto noto nell'interpretazione che Levinas dà alla filosofia di Husserl. A ciò corrisponde la già vista asserzione che il concetto chiave della fenomenologia è quello dell'orizzonte. Mentre tuttavia in Husserl il concetto di orizzonte (per lo meno nelle *Meditazioni cartesiane* su cui Levinas aveva maggiore competenza e che lui stesso tradusse in francese) si esprime con rigo-

re in una soggettività trascendentale, in Levinas l'interpretazione del concetto assume un aspetto leggermente ermeneutico, che ancora non appartiene a Husserl. Quando Husserl scrive: «Die *Horizontstruktur* aller Intentionalität schreibt also der phänomenologischen Analyse und Deskription eine total neuartige Methodik vor»,² questo ha per Levinas un senso implicito, che si trova latente in ogni intenzionalità.³

Con questa caratterizzazione dell'intenzionalità si dà per Levinas una pluralità di principio che stabilisce la differenza principale tra la fenomenologia e l'idealismo: mentre quest'ultimo suppone di comprendere pienamente ed esclusivamente il suo oggetto in un pensiero che in definitiva lo costituisce, nella concezione della intenzionalità pare che vi sia una sottrazione dell'oggetto come anche un guadagno intorno ad esso dal punto di vista tematico.⁴

Una cognizione di questo tipo, che senza dubbio si può far risalire a Husserl, comporta però la questione se Husserl stesso vi abbia visto il significato del concetto di orizzonte, oppure se non siano soprattutto gli sviluppi che ebbe nelle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* del 1904 – che Husserl pubblicò all'incirca in contemporanea a *Essere e tempo* di Heidegger – a rimandare a un significato più trascendentale dell'orizzonte per la sintesi. Secondo Husserl è l'orizzonte del tempo che per primo congiunge le protensioni e le ritenzioni sotto un unico firmamento e garantisce con questo la sintesi della coscienza.

Per Levinas è invece il risalto dato alla prospettività e alla situatività la caratteristica principale della fenomenologia di Husserl, una interpretazione che considera essenzialmente la fenomenologia come l'audacia ermeneutica che dalla *Fundamentalontologie* di Heidegger si svilupperà in fenomenologia.⁵ Interpretando così è inevitabile che Levinas scopra una imperfezione di Husserl. Se Husserl si fosse imposto come compito una ermeneutica dell'orizzonte del

comprendere, sarebbe una incongruenza prendere di nuovo il concetto di orizzonte, che è contrassegnato solo dalla situazione e dalla prospettiva, come funzione fondante unitaria della coscienza trascendentale stessa. In definitiva Husserl, che pure ha scoperto per primo la relatività dell'oggettività, si arresta secondo Levinas a una comprensione tutto sommato oggettivistica dell'oggettività. La sua *Seinsvergessenheit* si manifesta proprio nell'impiego del concetto di orizzonte. Husserl non lo coglie come conseguenza della situazione ma lo usa in modo assoluto e costituente.⁶

Per Levinas invece l'aspetto essenziale della fenomenologia è costituito dal dissolvimento di un falso concretare. Non a caso perciò Levinas considera la fenomenologia soprattutto in contrasto con il neokantismo, un contrasto che è senz'altro giusto pensare all'interno di un concetto di fenomenologia come lo intende Heidegger.

È soprattutto significativo per Levinas l'allontanarsi dagli oggetti concepiti come cose fisse e l'approssimarsi al motivo che sostiene gli oggetti – motivo non esplicitabile come concretezza e che Levinas conosce attraverso l'orizzonte delle cose.⁷

In primo luogo si può dire sommariamente che Levinas valuta bene il significato del concetto di orizzonte in Husserl, ma lo accentua in modo diverso. Mentre Husserl ha certo bisogno del concetto per rendere chiara l'oggettività delle cose, Levinas, ricorrendo a Heidegger, pone tutte le cose in un orizzonte plurale, situativo, la cui tematizzazione più ermeneutica che fenomenologica egli considera compito della fenomenologia.

Ma in che modo Levinas coglie la differenza tra Husserl e Heidegger riguardo al concetto di orizzonte?

Il pensiero di Heidegger comprende per Levinas un guadagno e insieme una perdita. Heidegger riesce ad ancorare il centro dell'orizzonte, sostiene Levinas, all'esserci fisico.

Qui si mostra determinante la figura riflessiva per cui lì, nell'esserci che nel suo essere tratta sempre dell'essere, riesca una maggiore risoluzione del concetto di orizzonte come sfondo oggettivistico di oggettività. Così tutto il costituente si comprende come costituito.⁸

Dopo aver messo tra parentesi le formulazioni delle domande ontologiche in Husserl, cosa ci sarebbe da ridire se si collegasse uno sfondo così totale, che inquadra e riempie ogni pensiero, a un concetto dell'essere libero e per ciò disponibile? La risposta di Levinas assomiglia alle critiche talvolta rivolte a Husserl: chi ha proceduto così ha distrutto proprio la caratteristica più nota ed essenziale dell'orizzonte, che è di garantire pluralità e prospettiva. In fin dei conti a un simile teorico non interessano più gli orizzonti ma paradossalmente interessa quell'orizzonte che secondo la sua concezione non potrebbe esistere.

Ma con ciò verrebbe messa in questione proprio l'idea basilare che il concetto di orizzonte può aiutare a conseguire. Invece che la esplicazione del particolare nella sua costellazione con altri particolari, e soprattutto con quelli che nella prospettiva sono collegati a esso, si verifica di nuovo il livellamento del particolare, ritenuto superato dal suo posizionamento davanti a un orizzonte contrassegnato.

Heidegger descrive così, nella sua struttura più formale, le articolazioni della visione in cui il rapporto del soggetto con l'oggetto è subordinato al rapporto dell'oggetto con la luce, – la quale, dal canto suo, non è oggetto. L'intelligenza dell'essente consiste perciò nell'andare al di là dell'essente – nell'*aperto* appunto – e nel coglierlo *all'orizzonte dell'essere*. Questo significa che la comprensione, in Heidegger, si ricollega alla grande tradizione della filosofia occidentale: comprendere l'essere particolare significa già porsi al di là del particolare – comprendere significa rapportarsi al particolare, che è l'unico ad

esistere, per mezzo della conoscenza, che è sempre conoscenza dell'universale.⁹

Mentre il concetto di orizzonte in Husserl sembra criticabile attraverso quello di Heidegger, il suo impiego in Heidegger solleva una problematica che non può più essere risolta attraverso una prudente differenziazione del solo concetto. Se l'ermeneutica fenomenologia degli orizzonti minaccia ancora di soccombere di fronte alla suggestione dell'orizzonte degli orizzonti, il filosofo può soltanto andare di coltello: davanti al particolare, alla pluralità, *in summa* alla prospettività dell'orizzonte, il concetto come tale deve essere sostituito.

II. *Orizzonte come marchio di Caino della fenomenologia*

Levinas non ha affatto un concetto limitato dell'orizzonte. Egli lo considera il concetto paradigmatico per eccellenza della fenomenologia: e quindi, anzi proprio per questo, la sua filosofia cerca di sostituire tale termine con un'altra immagine linguistica.

Dalla critica a Husserl e a Heidegger si potrebbe vedere immanentemente come questo distacco sia motivato in Levinas. Ma per comprendere in che modo il distacco da questa immagine linguistica sia legato agli accenti centrali della filosofia di Levinas, è naturale che non basti una simile prova immanente.

Come la mettiamo allora con l'orizzonte, dal momento che esso – in modo apparentemente naturale – minaccia di restringersi davanti alle menti migliori? Che cosa rende problematica l'immagine e come se ne può trovare una migliore in grado di contenere anche la qualità del concetto che viene sostituito a un altro? Si tratta di domandare – e

sono le domande che assillavano Levinas – quanto egli abbia rotto con il distacco dal concetto di orizzonte e al contempo con la tradizione più propriamente ermeneutica e fenomenologica. Tali domande sono dunque adatte a porre l'interpretazione degli scritti di Levinas in un ambito di orientamento problematico, e così ad affrontare quell'impressione di ispirato e di ostinato che esse sanno talvolta suscitare. Una indagine filosofica molto sottile può così acquistare chiarezza in termini apparentemente extra filosofici.

Il concetto di orizzonte, così come fin qui si è tracciato, è del tutto connesso al contesto di una interrogazione teoretica. Ancora più esattamente, è qui legato alla comprensione di una teoria che si definisce piuttosto dalla percezione che dalla deduzione. Ciò dipende dal fatto che la fenomenologia vorrebbe essere la ricerca della coscienza così come essa appare, e per questo si trova in forte contrasto con l'idealismo, in quanto cerca di dedurre i modi di conoscenza (ad esempio dalle possibilità) – e dunque, di conseguenza, comprendere l'immagine dell'orizzonte – in modo puramente limitativo.

Anche se si dovesse accettare la limitazione a questa interrogazione teoretica, sarebbe tuttavia chiaro che l'immagine non è partecipe di alcuna universalità. L'orizzonte è evidentemente sensato solo sotto il punto di vista del vedere. Ascoltare, odorare e sentire sono percezioni che non conoscono un orizzonte in questo modo. Essi sono sempre sull'oggetto e non hanno dietro di sé qualcosa che lo inquadra e lo fa essere in primo luogo un qualcosa.

Non è del tutto evidente ritrovare questa obiezione nella filosofia di Levinas. Qui essa viene fuori nel rendersi conto della medialità della conoscenza che è stata ripresa e accresciuta a partire dalle ricerche di Derrida.¹⁰ È senza dubbio significativo l'insistere di Levinas su una vicinanza non più

quantificabile in metafore ottiche. Specialmente l'uomo che parla è percepito in una vicinanza assoluta, che non sarebbe relativa a uno sfondo su misura.

Oltre a ciò l'orizzonte come concetto della percezione è soprattutto un discorso del percepibile. Questo può essere detto in un senso negativo, di modo che l'orizzonte sia colto proprio come il limite di una tematizzazione sottostante. Ma in un senso positivo può significare la disponibilità di un infinito nei confronti di un punto centrale. La rivoluzione copernicana di Kant non ha solo messo il soggetto al centro ma lo ha anche definito come punto centrale di un infinito. L'orizzonte è piuttosto un compito infinito che una immagine di limitazione. Esso non è certo da rigettare ma lo si può far scorrere con facilità davanti a sé nel volgersi alle cose.

È questa immagine a essere respinta con molta chiarezza da Levinas. Naturalmente anche qui il suo controprogetto non concerne in prima linea il *Selbstverständnis* kantiano, che con la fenomenologia è comunque diventato obsoleto. La sua critica al concetto di orizzonte mira piuttosto all'essenziale comprensione preteoretica dell'orizzonte, che si manifesta nella rappresentazione dello spostamento di orizzonte: il concetto di orizzonte non è prima di tutto un concetto teoretico ma nautico. Levinas, la cui filosofia cerca di servirsi del linguaggio antinavigatorio *par excellence* per volgere le spalle alla filosofia argonautica del reale, aspira così anche a un superamento di questa immagine nautica dell'orizzonte.

Dalla filosofia occidentale egli coglie la «coscienza che ritrova da sola la sua strada attraverso tutte le sue avventure, che ritorna a casa come Ulisse, il quale, attraverso tutte le sue peregrinazioni, non fa altro che andare verso l'isola natale». ¹¹ Al mito di Odisseo che torna a Itaca Levinas potrebbe «contrapporre la storia di Abramo che lascia per

sempre la sua patria per una terra ancora sconosciuta e che proibisce al suo servo di ricondurre perfino suo figlio a quel punto di partenza».¹²

Nel nucleo dell'immagine linguistica dell'orizzonte sta la cognizione della propria disponibilità. L'orizzonte è il molto lontano e nello stesso tempo il molto mobile. Esso caratterizza il campo che mi si apre piuttosto che quello che mi si chiude. Ed è l'orizzonte che mi permette di guardare oltre di esso. È ciò che mi serve come punto di riferimento di un infinito di-fronte-a-me. Il punto archimedeo da cui l'universo deve essere sollevato, come ha cercato ingenuamente di stabilire la metafisica del passato, è diventato non più indispensabile per colui che ha appreso la lezione copernicana. Il quale ha già nell'orizzonte tutto ciò che gli è necessario per la misurazione del firmamento; e più ancora dell'orizzonte, egli è capace di simulare questa limitazione in un infinito.

Il geometra su una montagna non può prendere la catena di vette come apparizione di una lontananza infinita, e dunque si serve come "orizzonte artificiale" di un recipiente con del mercurio: il quale, essendo insieme metallico e fluido, riflette e insieme si dilata orizzontalmente. Così anche la filosofia spesso si trasforma per procurare a se stessa i punti di riferimento.

Questa disponibilità dell'infinito produce immediatamente la conseguenza di creare disponibilità infinita. Gli sforzi di Levinas stanno nel contesto della filosofia di Heidegger. Come Heidegger, anche Levinas cerca di superare la tradizione di una relazione puramente materiale con la non-materialità. Su questa base la differenza ontologica di Heidegger è la pietra di paragone di ogni pensiero: in verità Levinas concentra la critica di Heidegger a una metafisica che cerca di determinare materialmente l'infinito su ciò che per lui esiste essenzialmente (l'essente), l'uomo. E questa con-

creazione, di assumere l'esserci non solo come luogo contrassegnato ermeneuticamente della relazione originaria dell'essere ma di definirlo come ciò stesso che salva prima di ogni concretizzazione, richiede il superamento di Heidegger.

La preoccupazione della filosofia contemporanea di liberare l'uomo dalle categorie adeguate unicamente alle cose non deve dunque accontentarsi di opporre allo statico, all'inerte, al determinato delle cose – il dinamismo, la durata, la trascendenza, o la libertà – l'essenza dell'uomo. Non si tratta tanto di opporre un'essenza ad un'altra, di dire che cos'è la natura umana. Si tratta innanzitutto di trovarle il posto dal quale l'uomo possa cessare di riguardarci a partire dall'orizzonte dell'essere, cioè di offrirsi ai nostri poteri. L'essenza in quanto tale (e non come incarnazione dell'essere universale) può essere solo in una relazione in cui lo si invochi. L'essente è l'uomo ed è accessibile in quanto prossimo. In quanto volto.¹³

Una simile disposizione può sembrare un po' arbitraria. È chiara innanzitutto la conseguente sostituzione di una immagine che indica un orientamento globale con una immagine che indica una relazione rigorosamente locale. Il di-fronte-a-me non è ciò che riceve la sua posizione sotto l'orizzonte ma è qualcosa che limita esso stesso lo spazio. Non è possibile guardare qualcuno in volto e nello stesso tempo localizzare questo qualcosa sotto l'orizzonte. Si addice al volto un particolare significato per la relazione con l'infinito. «Il fatto che la relazione con l'essente sia invocazione di un volto e già parola, un rapporto con una profondità piuttosto che con un orizzonte – uno squarcio dell'orizzonte –...».¹⁴

Ciò che Heidegger ha denominato attraverso il concetto di differenza ontologica, ciò che non può essere inserito in categorie concrete, non si può neppure cogliere nell'immagine dell'orizzonte, ad esempio con l'interrogarsi sull'essere. Sembra che ci sia solo qualcosa di certo, qualcosa che si ri-

tiene prospettivamente definito e quindi disponibile per altri.

Altri non ci raggiunge soltanto a partire dal contesto, ma, senza mediazione, significa di per se stesso. [...] La sua presenza consiste nel venire verso di noi, *nel fare ingresso*. Il che può essere formulato in questi termini: quel fenomeno che è l'apparizione di Altri è anche *volto ...*¹⁵

“Altri” è certamente il volto, mentre un “tale” è quel qualcosa in cui l'infinito viene sentito già a contatto, come vicinanza e non come limitazione. Visto così, in “Altri” l'orizzonte ha uno spiraglio verso l'infinito. Ma l'immagine del volto non è un qualsiasi mero completamento dell'immagine dell'orizzonte. Poiché questa immagine al contrario è atta a rendere invisibile il volto. L'immagine dell'orizzonte secondo la sua natura è assassina. Essa sembra un campo di tiro.

Questo rimanda ovviamente a una fondamentale messa in questione di tutta la concezione di una soggettività che attende l'essente sotto l'orizzonte, come un ragno attende la preda ai bordi della sua tela.

Il razionale si riduce forse al potere sull'oggetto? La ragione è forse una dominazione in cui la resistenza dell'essente come tale è vinta non in un appello a questa stessa resistenza, ma come mediante un'astuzia di cacciatore che afferra ciò che l'essente comporta di forte e di irriducibile a partire dalle sue debolezze, dalle sue rinunce alla propria particolarità, a partire dal suo posto nell'orizzonte dell'essere universale?¹⁶

Così si è raggiunto il punto in cui Levinas si oppone nel modo più chiaro a Heidegger. Tale tentativo ha portato solo a questo: a determinare l'essere non più concretamente, poiché Levinas considera tutto l'essente – il che vuol dire sem-

pre e direttamente l'uomo – come qualcosa che assume il proprio significato solo nella sua posizione sotto l'orizzonte significante e ordinante dell'essere. Con ciò Heidegger ha inserito di nuovo la sua filosofia nella tradizione di un pensare che riferisce il particolare (e quindi anche il personale, l'altro) al generale (come la cosa all'orizzonte). Il particolare, soprattutto l'uomo, è preso non come un volto enigmatico – in questo io mi immergo, mi perdo, da questo mi posso solo lasciare sorprendere –; il particolare, l'Altro, è in Heidegger soltanto qualcosa che appare sotto l'orizzonte dell'essere e perciò tenuto a distanza.

Conoscere ontologicamente significa sorprendere nell'ente affrontato ciò per cui non è questo ente, questo straniero, ma ciò per cui si tradisce in qualche modo, si consegna, si dà all'orizzonte nel quale si perde e appare, dà presa, diventa concetto. [...] La mediazione (caratteristica della filosofia occidentale) ha senso solo se non si limita a ridurre le distanze.¹⁷

In questo modo la filosofia moderna (e quindi anche quella di Heidegger) si mostra come una impresa che si articola in un metaforizzare della violenza. Il rapporto del pensiero con il suo contenuto si presenta sempre come una controllata presa di distacco da colui che pensa. Questi soltanto inserisce il particolare nell'orizzonte del generale, soltanto stabilisce ciò che coglie dal campo che gli si apre davanti, soltanto individua la tipologia del suo spazio di esperienza. Rispetto a ciò, Levinas rivendica una rottura della dimensione di questo spazio. Finché il pensare si determina come il disporre, come il cogliere (e non come il farsi cogliere), esso si tradisce nella metafora della violenza.

L'Altro non ha alcun topos, alcun punto nello spazio nel senso sopra spiegato, l'Altro è “utopico”, “spiraglio nell'o-

rizzonte”, totale vicinanza, che non ottiene la sua misura dalla distanza dallo sfondo.

Per questo Levinas ha senza dubbio tratto una conseguenza assai singolare dal concetto di differenza ontologica di Heidegger. Lo ha esorcizzato per così dire in senso personalistico. Una via d'uscita del particolare è diventata in Levinas differenza ontologica. Questo tuttavia non può accadere solo in un'etica la quale cammina accanto alla filosofia prima, ma la filosofia prima deve essere essa stessa concepita come etica.¹⁸ Ciò esige però un allontanamento dalla metafora dell'orizzonte e dal medium dello sguardo, esige un interesse verso la metafora di una vicinanza senza sfondo e verso il medium del contatto. «Alla comprensione, al significato, colti a partire dall'orizzonte, noi opponiamo il potere di significazione del volto».¹⁹

Note

1. E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg 1987, pp. 53 sgg. [ediz. orig. *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961], ediz. it. cons. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, con un testo introduttivo di S. Petrosino, Milano, Jaka Book, 2004, p. 42.

2. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1972, § 86.

3. E. Levinas, *Der Untergang der Vorstellung*, in *Die Spur des Anderen, untersuchungen zur phänomenologie und sozialphilosophie*, a cura di W.N. Krewani, Freiburg-München, Karl Alber, 1983, pp. 128 sgg.

4. Ivi, p. 129.

5. *Ibidem*.

6. E. Levinas, *Intentionalität und Metaphysik*, in *Die Spur des Anderen*, cit., p. 141.

7. *Ibidem*.

8. E. Levinas, *Der Untergang der Vorstellung*, cit., p. 133.

9. E. Levinas, *Ist die Ontologie fundamental?* [ediz. or. *L'ontologie est-elle fondamentale?*, «Revue de Méthaphysique et de Morale», gennaio-marzo 1951, pp. 88-98], in *Die Spur des Anderen*, cit., p. 109, ediz. it. cons.

L'ontologia è fondamentale? in *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, a cura di E. Baccarini, Milano, Jaka Book, 2002, pp. 29-40, a pp. 33-34.

10. J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1983.

11. E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, in Id., *Die Spur des Anderen*, cit., p. 211 [ediz. or. *La trace de l'autre*, «Tijdschrift voor Filosofie», 3, 1963, pp. 605-623], ediz. it. cons. *La traccia dell'altro (Scorciatoie)*, Presentazione di H. Künkler, Prefazione di E. Levinas, Traduzione e Postilla di F. Ciarra-melli, Napoli, Pironti, 1985² [1979¹], pp. 25-45, a p. 27.

12. Ivi, p. 215, ediz. it. p. 30.

13. E. Levinas, *Ist die Ontologie fundamental?*, cit., p. 115, ediz. it. p. 37.

14. Ivi, p. 117, ediz. it. p. 39.

15. E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, cit., p. 221, ediz. it. p. 34.

16. E. Levinas, *Ist die Ontologie fundamental?*, cit., p. 114, ediz. it. p. 37.

17. E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, cit., p. 52, ediz. it. p. 43

18. Cfr. J. Comes, *Das Problem des Anderen bei Levinas | Ethik oder Religionsphilosophie als erste Philosophie?*, in *Intersubjectivite et theologie philosophique*, a cura di M.M. Olivetti, Padova 2001.

19. E. Levinas, *Ist die Ontologie fundamental?*, cit., p. 118, ediz. it. p. 40.