

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

HEIDEGGER I LEVINAS

Josep M. Esquirol i Calaf

Aquestes ratlles pretenen, principalment, exposar el nucli de la crítica de Levinas a Heidegger. Alhora, pensem que arran d'aquesta temàtica ens és permès d'indicar el problema de l'existència mateixa del discurs filosòfic. Pensem que aquest es manté amb dificultat tant en el plantejament de Heidegger com en el de Levinas. En Heidegger, perquè el discurs de l'home acaba essent ressò del Logos de l'Ésser; en Levinas, perquè l'activitat de la teoria es vol fer secundària a favor d'una relació d'afectació o de sofriment, relació ètica.

1. Un punt de partença: la qüestió envers la tècnica i la divinització del Lloc

Davant d'aquest tema, tan comentat en el nostre segle, del sentit de la tècnica, Heidegger porta a terme una reflexió en un escrit intítulat precisament *La qüestió envers la tècnica*.¹ La qüestió es concreta en quin és el sentit de la ciència moderna, perquè en aquesta es dóna quelcom d'essencialment distint de la ciència antiga: «El revelar que senyoreja de cap a cap la tècnica moderna es desplega, però, no solament en un pro-duir en el sentit de la *poiesis*. El revelar imperant en la moderna tècnica és un provocar (*Herausfordern*) que posa, tocant a la natura, l'exigència de subministrar energia que, com a tal, es pugui espletar (*herausgefördert*) i acumular. Això, però, ¿no és vàlid també pel que fa al molí de vent? No. Certament, les seves ales giren amb el vent i resten immediatament confiades al seu buf. El molí de vent, però, no desclou les energies del corrent d'aire per acumular-les.»² La tècnica moderna és una acció sobre la naturalesa que, més que utilitzar-ne les forces tot deixant que aquesta es mantingui en la seva revelació, explota les seves forces i n'interromp el curs. La tècnica moderna colpeix la naturalesa.

En la tècnica moderna l'home domina la naturalesa, es pensa com a senyor de la terra. Això és la conseqüència del pressupòsit fonamental de la fundació de la ciència moderna, segons el qual el món és de naturalesa matemàtica i, per tant, hom pot desplegar un càlcul universal sobre aquest, que el descobreixi com a tal.

Aquest senyorejar de l'home tècnic s'inflexiona, segons Heidegger, en una impossibilitat de conèixer-se a si mateix i, sobretot, de deixar que la naturalesa es reveli.³ L'essència de la tècnica moderna com a *Ge-stell*, 'compostatge', és el perill més gran, «amença amb la possibilitat que, a l'home, se li pugui refusar recollir-se (*einzukehren*) en un revelar més originari i, així, experimentar l'advocació d'una veritat més inicial.»⁴

Levinas interpreta la posició heideggeriana davant la tècnica com una acurada manifestació del paganisme. La salvació estaria situada per Heidegger en el fet que l'home retrobés el món (i, per mitjà d'aquest, la patència i la il·luminació de l'Ésser).

«Retrobar el món –interpreta Levinas–, és retrobar una infància arraulida misteriosament en el Lloc, obrir-se a la llum dels grans paisatges, a la fascinació de la natura (...). L'Ésser mateix del real es manifestaria darrera d'aquestes experiències privilegiades, presentant-se i confiant-se a la mirada de l'home. I l'home, guardià de l'Ésser, obtindria d'aquesta gràcia la seva existència i la seva veritat.»⁵

Levinas denuncia la temàtica heideggeriana com a regressió a un paganisme sedentari, a un Sagrat mític encobridor de l'autèntica responsabilitat ètica. A la fascinació sacral pel Lloc correspon un oblit dels altres homes en la seva humanitat: «Vet aquí l'eterna seducció del paganisme...

El sagrat filtrant a través del món... El misteri de les coses és la font de tota crueltat envers els homes.»⁶

Com a conseqüència, Levinas acaba sentenciant: «la tècnica és menys perillosa que els genis del *Lloc*.»⁷ En un cert sentit la tècnica ens arrenca del món heideggerià i de les supersticions del *Lloc*. L'alternativa levinasiana és una altra: «percebre els homes fora de la seva situació on estan acampats, deixar lluir el rostre humà en la seva nuesa.»⁸

La manera de pensar la situació humana per part de Heidegger suposa, als ulls de Levinas, un «règim de potència més inhumà que el maquinisme»;⁹ l'«arrelament pagès» pot ser font d'una crueltat més gran que aquella que prové estrictament de l'existència tecnològica. Aquest «arrelament» amb què Lévinas denomina el plantejament heideggerià és «una existència que s'accepta com a natural, (una existència) per la qual la seva plaça al sol, el seu sòl, el seu *lloc*, orienten tota significació. Es tracta d'un *existir* pagès. L'Ésser l'ordena constructor i cultivador, en el si d'un paisatge familiar, en una terra maternal (...). Aquesta maternitat de la terra determina tota la civilització occidental de propietat, d'explotació, de tirania política i de guerra.»¹⁰ Contra una «manera germànica» que destaca la força del *Lloc*, de la Terra i, en definitiva, de l'esperit del poble lligat a la fecunditat del *Lloc*, Levinas denuncia la seva violència potencial, la seva ignorància de l'altre home com a principi ètic i el seu immanentisme pagà on ja no hi ha singulars sinó un sorollar intranquil d'éssers que no acaben de sorgir de la fecunditat del Tot i que ben just esdevenir singulars s'aboquen de nou en el Neutre maternal.

Levinas pensa que el judaisme té la seva oposició més radical enfront de la divinització pagana del món. Ja en aquesta temàtica podem reconèixer l'oposició filosòfica a la idea de Totalitat.

2. La primàcia de l'Ésser

Ja en aquest punt que hem pres com a introducció es deixa entreveure la manera com Heidegger pensa l'home. L'home és la possibilitat de la revelació de l'Ésser. És el mitjà de la revelació de l'Ésser.

Poden valer com a il·lustratius aquests breus passatges extrets de la *Carta sobre l'humanisme*.¹¹ Heidegger comença exposant la seva concepció del llenguatge, que haurem de retenir bé, car Levinas s'hi oposarà frontalment. Heidegger escriu: «La paraula (*Sprache*) és la casa de l'ésser. En la seva habitança hi habita l'home. Els pensadors i els poetes són els guaites d'aquesta habitança...»¹²

Per damunt de l'home, la Paraula i l'Ésser. L'home resta subordinat, en el seu ésser, a la Paraula originària de l'Ésser. L'home resta, en el seu ésser, a l'escolta de la Paraula amb què l'Ésser es fa patent, es revela.

De la revelació de l'Ésser li ve a l'home el seu ésser, «només en la mesura que la il·luminació de l'ésser s'esdevé apropiadament, es tranfereix en propietat l'ésser a l'home.»¹³ Heidegger sintetitza el seu pensament sobre l'home i la seva relació amb l'Ésser així: «"Humanisme" designa ara, en el cas que ens decidim a mantenir aquest mot: l'essència de l'home és essencial per a la veritat de l'ésser, i això de tal manera que, en conseqüència, precisament no és pas l'home, pres com a tal, el que importa.»¹⁴ L'home no és allò que importa, allò que importa és l'Ésser que es revela mitjançant l'home com a ex-sistent.

Les mateixes idees encara poden trobar-se més accentuades a *Der Satz vom Grund*: «La dispensació (*Geschick*) de l'ésser, en tant que propòsit i crida, és la Paraula que parla a l'origen de tot parlar humà.»¹⁵

Aquesta és la fórmula decisiva: «El llenguatge parla, no pas l'home.»¹⁶ L'home parla només en la mesura que respon al llenguatge que prové de la dispensació o de la revelació de l'Ésser. La resposta de l'home a la Paraula originària de l'Ésser constitueix precisament la manera com l'home té el seu lloc en la clariana de l'Ésser. L'Ésser és un logos que no és el verb de ningú.

Levinas ha pres atentament nota d'aquest plantejament: la filosofia de Heidegger no s'ocupa de l'home com a tal, s'ocupa primerament de l'ésser. I això perquè la veritat és, per Heidegger, la revelació de l'ésser. D'aquesta manera, el *Dasein* és el lloc on s'acompleix la veritat com a revelació de l'ésser; «és doncs perquè hi ha veritat que hi ha pensament i que l'home es col·loca al centre del problema filosòfic.»¹⁷

La idea és que l'home no és pròpiament subjecte sinó portaveu i mitjà de quelcom. Levinas ho indica també quan parla del concepte de llibertat en Heidegger: «la llibertat que l'essència de la veritat mobilitza no és, en Heidegger, un principi de lliure albir. La llibertat sorgeix a partir d'una obediència a l'ésser: no és l'home qui sosté la llibertat, és la llibertat que sosté l'home.»¹⁸ L'home no és subjecte de la llibertat; l'home és lliure perquè en ell es manifesta la llibertat de l'ésser: «Per Heidegger, la llibertat de l'home depèn de la llum de l'Ésser.»¹⁹

En Heidegger el pensament de l'Ésser vol recuperar la igualtat dels ens concrets que s'hi fonamenten, en particular dels homes com a ens privilegiats, lloc del *Sein*. ¿Però —podem demanar— aquesta igualtat no amaga una homogeneïtzació i, de fons, una negació de la pluralitat? ¿No podria esdevenir, en un cert sentit, una justificació de la violència?

D'altra banda, la posició de l'home en relació a l'Ésser fa que Heidegger entengui que l'humà consisteix precisament en romandre i perseverar en l'Ésser. Per Levinas, en canvi, i contra la possible violència de la perseverança, l'humà és posar en qüestió el meu propi ésser i, així, trencar «el dret dels meus poders, de la meva gloriosa espontaneïtat de vivent».

Tant en Heidegger com en Levinas es porta a terme una crítica de la subjectivitat moderna, de la potència del jo; però la manera com això es fa varia molt significativament. En Levinas es manté la primacia de l'home, en aquest cas com a altre home. L'estructura fonamental de la subjectivitat és la passivitat²⁰ en el sentit de la possibilitat de ser ferit, la vulnerabilitat, la capacitat de rebre, i de rebre l'altre. En Heidegger, en canvi, l'home deixa pas a l'Ésser; en Heidegger –diu Levinas– el moviment comença en l'èsser en lloc de procedir de l'home. «Per Heidegger, el procés mateix de l'èsser –l'essència de l'èsser– és l'eclosió d'un determinat sentit, d'una determinada llum, d'una determinada pau que res no demanen al subjecte, res no expressen que sigui interior d'una ànima. El procés de l'èsser –o essència de l'èsser– és, des del començament, manifestació, és a dir, plenitud en el lloc, en el món, en l'hospitalitat. Però també la manifestació requereix l'home perquè s'hi confia com a secret i com a tasca. Confident, però també portaveu, herald, missatger de l'èsser, l'home no expressa cap consciència.»²¹ La crítica heideggeriana a la subjectivitat moderna reverteix a convertir l'home en un portaveu de quelcom que no és humà, a convertir-lo en una articulació de la «presència de l'èsser entre nosaltres» (*parusia*). L'home, essent així mitjancer d'un Neutre i Anònim, es troba abocat a una gran tasca –la revelació de l'Ésser– però en la manca de calor d'allò que és pròpiament humà.

3. Els termes de la interpretació i de la crítica a Heidegger

El primer terme clau que en la filosofia de Levinas esdevé una crítica a l'èsser heideggerià és el concepte de «*il y a*». Apareix al final dels anys quaranta en *De l'existence à l'existant* (1947) i també a *Le temps et l'autre* (1948).

La noció de «*il y a*» interpreta l'èsser heideggerià com a neutre i impersonal: «L'absència de tota cosa retorna com una presència: com el lloc on tot està enfonsat, com una densitat d'atmosfera, com una plenitud del buit o com la remor del silenci. Hi ha, després d'aquesta destrucció de les coses i dels éssers, el "camp de força" de l'existir, impersonal. Alguna cosa que no és ni subjecte, ni substantiu. El fet de l'existir que s'imposa, quan ja no hi ha res més. I és anònim: no hi ha ningú ni res que prengui aquesta existència sobre ell. És impersonal com "plou" o "fa calor".»²²

L'èsser heideggerià com a «*il y a*» és la negació de l'alteritat i de la multiplicitat. Levinas, en plantejar una sortida del «*il y a*», vol salvaguardar la singularitat i la solitud de l'existent; vol plantejar un pensament de la diferència com a separació.

El «*il y a*» és l'experiència del sense sentit. Contrastant amb Heidegger, Levinas mostrarà com el sentit neix, no de l'angoixa i del pensar sobre la mort, sinó trencant la neutralitat de l'èsser com a «*il y a*».

¿En quins termes Levinas planteja aquesta sortida? A l'entrevista que s'ha publicat amb el títol d'*Ètica i infinit* (1982), Levinas diu que ja des que ell introduí la temàtica del «*il y a*», va pensar que la sortida s'havia de buscar en la relació amb l'altre, en la relació amb l'altre home, relació desinteressada i única per vèncer l'ombra del «*il y a*» i del sense sentit.

I l'altre es determina d'una manera preeminent com a rostre. És davant de la presència del rostre de l'altre que sento una obligació, un deure, una responsabilitat. Jo reconec i respecto l'altre en la seva transcendència, i aquesta relació és, així, una relació ètica i alhora metafísica.

A *Totalitat i infinit*, l'oposició a Heidegger es formula com a oposició a l'ontologia, a favor de la metafísica.²³

Hom defineix la tendència metafísica com la tendència vers allò *totalment altre*, vers allò *absolutament altre*.²⁴ Es tracta d'allò que Levinas anomena «desig metafísic». La capital particularitat d'aquest desig està que «desitja el més enllà de tot allò que pot simplement satisfer-lo»; és una relació la positivitat de la qual prové de l'allunyament.²⁵ El subjecte del desig i allò a què s'apunta no entren en comunió, mai no estan al mateix nivell: això és la *transcendència*.

Hi ha una manera d'establir la relació amb allò que és absolutament altre que consisteix a privar-lo de la seva alteritat. Hom busca un tercer terme, que és el Neutre, on allò altre es dilueix, on perd la seva alteritat. Aquest Neutre, diu Levinas, «pot manifestar-se com l'*ésser* distint de l'*ens* (...) Ésser, sense l'espessor de l'*ens*, és la llum en la qual els ens arriben a ser intel·ligibles».²⁶ Aquesta comprensió dels ens és allò que Levinas anomena *ontologia*. La filosofia occidental ha estat molt sovint – pensa Lévinas – una ontologia, una reducció de l'Altre al Mateix per mitjà d'un Neutre.

La fenomenologia, i en particular la fenomenologia heideggeriana, és una ontologia. Hi ha quelcom que juga com a *horitzó* des del qual l'*ens* és comprès. És l'*horitzó* «lluminós» que permet la comprensió d'allò que en aquest horitzó es dibuixa. La llum, que ja ha servit tradicionalment per caracteritzar l'acció del logos, és posada com a quelcom dominador. La llum, la il·luminació, pretendria il·luminar quelcom que no pot ser il·luminat, quelcom que perd la seva identitat i la seva alteritat si se sotmet al domini de la llum, que és quelcom que li ve damunt, que s'hi sobreposa.

El plantejament heideggerià ha subordinat l'*ens* a l'*ésser*, i «subordinar la relació amb *algú* que és un *ens* (relació ètica) a una relació amb l'*ésser de l'ens* que, impersonal, permet l'aprehensió, la dominació de l'*ens* (en una relació de saber), subordina la justícia a la llibertat.»²⁷ Per Levinas, la filosofia com a ontologia és una filosofia de la violència (violència de la Totalitat, perquè aquesta dilueix l'alteritat en una generalitat impersonal) i una filosofia de la injustícia (perquè no

qüestiona la meua pròpia acció –en primer lloc teòrica–, i, per tant, no respecta l'altre). La justícia és precisament això: la consideració de l'Altre com a Altre.

L'ésser heideggerià és un Neutre que constitueix una filosofia de la Totalitat. A aquesta Levinas hi dirigirà una ofensiva centrada en la idea de l'infinit com a ruptura de la Totalitat.

4. Sobre la diferència ontològica i la transcendència

La diferència ontològica com a distinció entre l'ens (*das Seiende*) i l'ésser de l'ens (*das Sein des Seiendes*) és l'eix del plantejament metafísic de Heidegger, i això de tal manera que el seu pensament metafísic és l'hermenèutica del sentit de l'ésser.

L'home acaba sent no tant un substantiu sinó un verb: el lloc del revelar-se de l'ésser. Així, doncs, malgrat la diferència, l'home roman lligat a l'ésser d'aquesta manera, és el lloc de la revelació i de la comprensió, acomplertes ambdues en l'horitzó de la temporalitat, que és precisament la dimensió on l'ésser es revela a l'home i l'home comprèn l'ésser. Això suposa per Levinas una negació de la transcendència i de la separació; no hi ha l'absolutament Altre. Per això, «el nucli teòric de la reflexió de Levinas ha de ser reconegut en la recerca d'una "diferència" més diferent que la "diferència"». ²⁸ En l'anàlisi sobre el mateix tema, J. L. Marion escriu expressivament: «la distància es posa a distància de la diferència ontològica.» ²⁹ La diferència ontològica comporta, observa Marion, una «conciliació» entre l'Ésser i l'ens, tot abordant l'Ésser com a ésser de l'ens.

Segons Levinas la diferència ontològica no copsaria la separació sinó que, de fons, vindria a ser la manifestació d'un Tot sense vertadera pluralitat.

Molt il·lustrativa d'aquesta diversitat de plantejament entre Heidegger i Levinas és llur respectiva concepció del llenguatge. En Heidegger és la recerca de la Paraula de l'Ésser, és l'expressió del pensament com a pensament de l'Ésser. El llenguatge és *Ereignis*, és a dir, el fet que l'Ésser és manifesti en la historicitat de l'home. Ja en els passatges de Heidegger que he citat abans i també a *Camí vers el llenguatge* (1959), s'insisteix en la idea que el fonamental del llenguatge no és l'activitat que prové del subjecte sinó el succés de l'Ésser com a Paraula. El llenguatge és crida, *kerygma*, de l'Ésser a l'home. Entre l'Ésser i el llenguatge hi ha una tensió que defineix l'hermenèutica heideggeriana; crida i manifestació de l'Ésser d'una banda, i comprensió i escolta, de l'altra. El llenguatge és el lloc del succés de l'Ésser i alhora el lloc on l'home s'obre a l'Ésser, a la seva comprensió.

Si pot considerar-se que el llenguatge tal com el pensa Heidegger és el lloc on és possible copsar la diferència, també és veritat que és el lloc on l'Ésser es fa present. El llenguatge és una mena de mediació. Això no vol dir que en Heidegger es doni una pura reducció de l'Altre al Mateix. Heidegger pensa l'Ésser com a quelcom totalment altre de l'ens; Heidegger vol, en efecte, pensar la diferència. Però es tracta d'un pensar la diferència tot fent alhora present l'Altre, tot compronent l'Ésser. Lévinas, en canvi, voldrà pensar la «separació» sense pretendre cap comunió o comunicació amb l'Altre.

G. Mura ha sintetitzat molt bé la distinció de plantejaments d'aquesta manera: «Per Heidegger l'hermenèutica és escoltar un missatge, per Levinas és l'obediència a un Mestre. Per Heidegger el que és dit del llenguatge està travessat d'un no dit, entès en la diferència d'una Paraula escoltar la qual constitueix la dimensió autènticament metafísica del pensar humà; per Lévinas, el que és Dit està travessat d'un Dir que en constitueix la intencionalitat ètica, el testimoni d'una petjada deixada impresa per un mandat magistral de l'Altre.»³⁰

La concepció levinasiana del llenguatge pressuposa ja la separació radical dels interlocutors, pressuposa la transcendència.

Per Lévinas el problema de la filosofia occidental no està a haver oblidat l'ésser –l'oblit de l'ésser–, sinó més aviat en ja sempre haver reduït l'Altre al Mateix: «Per a la tradició filosòfica de l'Occident, tota relació entre el Mateix i l'Altre, si no és ja l'afirmació de la primacia del Mateix, es remet a una relació impersonal en l'ordre universal.»³¹ O també: «La filosofia occidental coincideix amb el descobriment de l'Altre on l'Altre, manifestant-se com a ésser, perd la seva alteritat.»³²

Ara bé, com pensar la transcendència sense trair-la? Levinas ha introduït aquí el tema del rostre i de la petjada. La petjada del rostre no és quelcomrepresentable, no és una imatge de la transcendència, és la petjada d'una separació, d'una distància insalvable.

Podem prendre el nucli del problema d'una altra manera: ¿és, finalment, possible una sortida del domini de l'ésser? ¿És possible una sortida de l'ontologia? És possible, en definitiva, una sortida del logos i del llenguatge grec? La petjada, el rostre, la idea de l'infinit, ¿són una sortida del logos?

Al nostre entendre, hi ha una manera de plantejar aquesta pregunta abans de fer la qual ja se sap que la resposta ha de ser negativa. No hi ha sortida possible del logos grec. Però sí que, en un altre sentit, hi ha la possibilitat de tendir vers un pensament de la distància, un pensament que, tot i parlar el llenguatge dels grecs, eviti l'etern perill de la racionalització i de la identificació absolutes. És en aquesta dificultosa tasca on cal situar els intents de pensadors com Levinas, Marion o fins i tot Derrida. Es tracta de posar una Alteritat i pensar una relació de distància o de separació, i no per mer exercici especulatiu, sinó perquè és

aquesta Alteritat i la distància com a relació allò que reflecteix la situació humana.

Hom pot observar que, dins d'aquest intent, la posició de Levinas manté una certa radicalitat que, tot i que és possible de derivar-la del judaisme, difícilment podria compaginar-se amb el cristianisme. En el missatge cristià, la Paraula de Déu, tot ordenant una obediència, sembla que ofereix una legitimació de la raó per tal que aquesta obediència pugui arribar a ser, amb una certa limitació, compresa. En canvi, la responsabilitat, el deure, l'obediència de què parla Levinas, no estan coordinats amb una comprensió per part del qui rep el mandat. La que es pot anomenar metafísica levinasiana, pretenent anar més enllà de l'ésser i del logos, exclou tota hermenèutica com a interpretació positiva de l'ésser i de la Paraula. Allà on, en el cristianisme, pot posar-se un logos humà que interpreti allò que l'excedeix i el funda, Levinas hi posa una subjectivitat ètica, privada de tematitzacions i d'interpretacions.

En efecte, en Levinas no es tracta simplement de pensar una diferència, sinó de pensar la separació. El pensament de Heidegger és un pensament de la diferència en la mesura que vol resguardar l'Ésser de la conceptualització i del llenguatge de l'essència, la qual cosa implicaria reduir-lo a un determinat horitzó de comprensió humana, que traïria l'Ésser com a Altre. Amb tot, Levinas ve a radicalitzar qualitativament aquest plantejament rebutjant, no només el llenguatge essencialista, sinó àdhuc tota comprensió d'allò que és absolutament Altre.

D'aquesta manera, Levinas no només aniria contra l'ontoteologia ja denunciada per Heidegger, sinó també contra allò que, en definitiva, ve a ser-ne el fonament: la teoria, el logos de l'ens.

Aquesta radicalitat en l'ofensiva planteja la cruïlla de tota la temàtica: si efectivament la transcendència demana per romandre com a tal a la distància, ¿no és la distància com a separació, que proposa Levinas, un excés? ¿No és més aviat veritat que l'autèntica dificultat no és tant rebutjar el logos humà com veure com des d'aquest i des de la seva naturalesa de comprensió i d'identificació pot pensar-se tanmateix la transcendència sense malmetre-la? Rebutjar el logos i l'ontologia com a pensament d'allò que és, no és, en definitiva, rebutjar la filosofia?

La crítica levinasiana al conjunt de la filosofia occidental és una mostra, al nostre entendre, d'una certa *hybris* que, encara que sigui per defecte, dirigeix el pensament de Lévinas. En canvi, pensem que és encertat de valorar la riquesa del seu pensament en funció de la denúncia de l'altre excés oposat: la totalització com a imperi del Mateix. La crítica a les filosofies que d'una manera preminent són filosofies de la Totalitat té una gran força i contundència. I és justament en aquest sentit que hem pensat que la reflexió de Levinas sobre Heidegger, prenent d'entrada el seu comentari sobre la divinització del Lloc, era enormement suggerent.

Notes

1. Heidegger, M., *Die Frage nach der Technik* (1949). Nosaltres citarem segons l'edició catalana d'aquest escrit, contingut a Heidegger, M., *Fites*, trad. de Manuel Carbonell, Barcelona, Laia, 1989.
2. *Ibidem*, p. 293.
3. *Ibidem*, p. 308-309.
4. *Ibidem*, p. 310.
5. Levinas, E., *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976 (2a. ed.) p. 324.
6. *Ibidem*, p. 325.
7. *Ibidem*, p. 325.
8. *Ibidem*, p. 325.
9. Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (reimpressió seguida de nous assajos) Paris, Vrin, 1982, p. 170.
10. *Ibidem*, p. 170-171.
11. *Brief über den Humanismus*, (1949). Citem també segons l'edició catalana, Heidegger, M., *Fites*, p. 139-196.
12. *Ibidem*, p. 139.
13. *Ibidem*, p. 165.
14. *Ibidem*, p. 175.
15. Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 158.
16. "Die Sprache spricht, nicht der Mensch" *Ibidem*, p. 161.
17. Levinas, E., *En découvrant l'existence...*, p. 93.
18. Levinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961. Citarem segons l'edició catalana, Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 69.
19. Levinas, E., *En découvrant l'existence...*, p. 170.
20. És convenient observar que pel que fa al tema de la subjectivitat Lévinas ha anat variant el centre de gravetat. Mentre que a *De l'existence à l'existant* és descrita principalment com a apropiació de l'ésser, a *Totalité et infini* és descrita com a joia i com a permanència, i, finalment, a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la subjectivitat és descrita com una sortida de l'ésser i com a responsabilitat envers l'altre.
En el nostre escrit ens referim a aquesta última tematització.
21. Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 89.
22. Lévinas, E., *Le temps et l'autre* (1948), Paris, PUF, 1979, p. 26.
23. Cf. especialment l'apartat amb el títol: "La metafísica precedeix l'ontologia", p. 66-71 (segons l'edició castellana que ja hem citat).
24. Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 57.
25. *Ibidem*, p. 58.
26. *Ibidem*, p. 66.
27. *Ibidem*, p. 69.
28. Mura, G., *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e "separazione"*, Roma, Città Nuova Editrice, 1982, p. 29.
29. Marion, J. L., *L'idole et la distance*, Paris, Bernard Grasset, 1977, p. 274.
30. Mura, G., *op. cit.*, p. 73.
31. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 110.
32. Levinas, E., *En découvrant l'existence...*, p. 188.