

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XL/2020/1 (Terza serie XV/1)

Forme del nichilismo contemporaneo
Patterns of Contemporary Nihilism
Formas del nihilismo contemporaneo
Gestalten des gegenwärtigen Nihilismus

Edizioni ETS

Contents / Indice

Adriano Fabris e Alfredo Rocha de la Torre

Premise / Premessa, p. 5

Adriano Fabris

Nihilism and Indifference, p. 7

Giuliano Campioni

Nietzsche: le fonti francesi del nichilismo, p. 17

Dean Komel

Die Geschichtlichkeit Europas und die Schatten des Nihilismus, p. 31

Mariano Ernesto Ure

Living the trivial and immediacy in the digital territory, p. 41

Rogério José Schuck

(Post)modernidad y nihilismo en tiempos tecnológicos, p. 51

Alfredo Rocha de la Torre

Fondamento o abisso (*Abgrund*)? L'interpretazione heideggeriana del nichilismo nella filosofia di Nietzsche, p. 61

Jacinto Rivera de Rosales

Jacobi contra Fichte. La primera acusación de nihilismo, p. 77

Teresa Oñate

La refutación del Nihilismo en *Tiempo y Ser*:
Heidegger repensando a Parménides, p. 91

Rebeca Maldonado

La personalidad impersonal como camino de superación del nihilismo en Nishitani Keiji, p. 103

Andrew Benjamin

Potentially, Relationality and the Problem of Actualisation, p. 115

Seung Chul Kim

The Buddhist understanding of nihilism by Keiji Nishitani in front of the scientific explanation of the religion, p. 125

Tsunafumi Takeuchi

Think Rationally but Feel Spiritually. A Nihilistic Dualism in Modern Japan, p. 137

Stefano Bancalari

Lived Experiences of Non-Sense: the Shadow of Qohelet on Contemporary Nihilism, p. 147

Giovanni Scarafile

The nomadic representation: forms of the human and indifference to value, p. 159

Alberto L. Siani

Technology, Art, and Second Order Nihilism in Heidegger, p. 173

Silvia Dadà

La doppia negazione del senso. Levinas contro il nichilismo, p. 183

Michele Borrelli

La fine del mito e l'avvento del nichilismo, p. 195

La doppia negazione del senso. Levinas contro il nichilismo

Silvia Dadà

1. *Il non-senso e l'indifferenza: l'il y a*

La pietra di paragone, la più dura, ma anche meno ingannevole, per saggiare il carattere genuino e la forza di un filosofo è se egli esperisca subito e dalle fondamenta, nell'essere dell'ente, la vicinanza del niente. Colui al quale questa esperienza rimane preclusa sta definitivamente e senza speranza fuori dalla filosofia¹.

Se diamo fede a quanto Martin Heidegger dice nel suo *Nietzsche* dobbiamo, contrariamente a quanto potrebbe sembrare a un primo sguardo, ammettere che proprio per la sua attenzione al nulla nella sua coincidenza con l'essere Emmanuel Levinas possa essere annoverato tra i grandi filosofi del Novecento. Sebbene si tenda infatti a riassumere la proposta levinasiana semplicemente con la sua concezione della responsabilità infinita nei confronti del volto dell'altro, per giungere all'elaborazione di questa prospettiva Levinas dedica ampio spazio proprio alla questione del rapporto tra essere e nulla. Questo tema viene declinato come assenza di senso, impersonalità, neutralità, indifferenza, aspetti che vanno tutti a confluire, nella sua prima produzione, nella nozione di *il y a*, «c'è». Essa, come sottolinea Francesco Paolo Ciglia, «può essere considerata, sia storicamente, sia teoricamente, come lo sfondo drammatico da cui Emmanuel Levinas ritaglia, anche se solo per reazione e per opposizione, il senso globale delle sue scelte filosofiche più importanti»².

Partendo quindi dall'analisi dell'*il y a*, nelle sue componenti teoriche,

¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 382.

² F.P. Ciglia, *L'essere, il sacro e l'arte negli esordi filosofici di Emmanuel Levinas*, in «Archivio di Filosofia», 1-2 (1982), p. 249.

storiche e letterarie, in questo contributo cercheremo di delineare l'approccio levinasiano al problema dell'assenza di senso e le vie che egli indica per superare l'esito nichilistico che questa concezione dell'essere porta necessariamente con sé. Da un punto di vista teorico, infatti, è proprio il concetto di *il y a* a permettere a Levinas di fare i conti con il problema del nichilismo, benché esso non sia mai affrontato esplicitamente in questi termini.

La nozione di *il y a* si declina principalmente in relazione al pensiero heideggeriano dell'essere, dal quale il filosofo francese tende sempre più a distanziarsi. Se inizialmente, soprattutto in seguito al biennio 1928-29 in cui egli si reca a Friburgo per seguire le lezioni di Husserl e Heidegger, l'incontro con la proposta filosofica di quest'ultimo comporta un'entusiastica adesione (testimoniata in particolare da un articolo del 1932, *Martin Heidegger et l'ontologie*³), già tre anni dopo Levinas sembra prendere fortemente le distanze da tale prospettiva, intuendone i possibili esiti. Nel suo scritto *Dell'evasione* per il giovane filosofo si tratta proprio di trovare una via d'uscita dal «bruto fatto d'essere» verso cui si sviluppa un «acuto sentimento di essere incatenati»⁴. Heidegger, infatti, ha, per Levinas, da un lato il grande merito di aver colto la «verbalità»⁵ dell'essere e il suo carattere di orizzonte rispetto al quale gli enti possono apparire, ma esso rimane una pura presenza irremissibile, neutra e impersonale, la quale non può che essere semplicemente accettata. L'essere, semplicemente, c'è, e non possiamo farne esperienza nella sua purezza senza polarizzarlo in un ente, poiché ogni sorta di relazione con esso implica la presenza di soggetti, di sostantivi, a cui il verbo si riferisca. Questa dimensione impersonale è colta in *Dall'esistenza all'esistente*,

³ E. Levinas, *Martin Heidegger et l'ontologie*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 1-2 (1932), pp. 33-85. L'articolo è stato successivamente pubblicato con alcune modifiche in E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998. Joëlle Hansel, in un suo interessante articolo, mostra come già all'interno della versione del 1932 possa trapelare la perplessità di fronte ad alcuni aspetti del pensiero heideggeriano sui quali successivamente si sarebbe concentrata la critica. In particolare, l'utilizzo di aggettivi quali «drammatico», «tragico», per descrivere il pensiero del filosofo tedesco e ancor di più l'assenza del tema heideggeriano dell'essere-per-la-morte ne sarebbero i principali segnali: J. Hansel, *Levinas et Heidegger: aux origines de la critique*, in M. Lescourret (ed.), *La dette et la distance: de quelques élèves et lecteurs juifs de Heidegger*, L'Éclat, Paris 2015, pp. 166-183.

⁴ E. Levinas, *Dell'evasione*, Cronopio, Napoli 2008, p. 14. Nell'articolo posto in chiusura dell'edizione italiana, Jaques Rolland sottolinea come «il senso della parola *essere* incontrata in questo testo "giovane" resterà immutato fino alle opere più mature, anche se le metafore scelte per precisarne i modi di presenza, le situazioni analizzate per avvicinarne i significati, e la modalità stessa dell'approccio avranno nel frattempo subito essenziali modifiche» (J. Rolland, *Uscire dall'essere per una nuova via*, in E. Levinas, *Dell'evasione*, cit., p. 73).

⁵ E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 1998, p. 59.

attraverso un'*epochè*: di fronte alla negazione del mondo qualcosa rimane «non fosse altro che la notte, il silenzio, il nulla»⁶. Questo sfondo anonimo, impossibilità del nulla o coincidenza tra essere e nulla, tutt'altro che orizzonte di senso, ne costituisce proprio l'assenza, per cui egli non esita a definire lo stesso essere un male, il *mal d'essere*, il peso dell'esistenza che ogni ente porta con sé. Di fronte a questo peso la via non può essere quella dell'accettazione: «ogni civiltà che accetta l'essere, la disperazione tragica che comporta e i crimini che giustifica, merita il nome di barbara»⁷. Questa via, proposta da Heidegger, sembrava attrarre la cultura già prima della guerra. Già infatti in un articolo del 1933⁸, dal titolo *La comprensione della spiritualità nelle culture francese e tedesca*, proprio dopo aver parlato della proposta filosofica heideggeriana, egli nota che «non si può fare a meno di osservare che i partiti politici estremisti, quelli che ora sono potenti in Germania, sono affascinati da questa concezione della spiritualità»⁹. L'anno dopo egli coglie in modo ancor più lucido alcune affinità tra questo pensiero sull'essere e alcuni tratti di quella che definisce «filosofia» alla base del nazismo. L'incatenamento all'essere espresso in *Dell'evasione* si declina qui come incatenamento al corpo:

La voce misteriosa del sangue, gli appelli dell'eredità e del passato di cui il corpo è l'enigmatico portatore, perdono la loro natura di problemi sottoposti alla soluzione di un Io sovraneamente libero. [...] L'essere dell'uomo non è più nella libertà, ma in una sorta di incatenamento. Essere veramente se stessi non significa risollevarsi al di sopra delle contingenze, sempre estranee alla libertà dell'Io: ma, al contrario, prendere coscienza dell'*incatenamento* originale, ineluttabile, unico al nostro corpo; significa soprattutto *accettare* questo incatenamento¹⁰.

Alla questione teorica si salda l'aspetto storico e biografico, che conducono Levinas a fare una vera e propria esperienza di questa assenza di senso. L'avvento della guerra, con conseguente resa della Francia, la persecuzione

⁶ *Ivi*, p. 40.

⁷ E. Levinas., *Dell'evasione*, cit., p. 45.

⁸ Significativo che si tratti dell'anno in cui Heidegger pronunciava il famoso discorso di insediamento di rettore a Friburgo.

⁹ E. Levinas, *La comprensione della spiritualità nelle culture francese e tedesca*, Inschibboleth, Roma 2017, p. 74.

¹⁰ E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996, p. 34. A proposito di questo saggio, nella sua introduzione Miguel Abensour sottolinea come esso sia profondamente legato al testo del 1935: «come se *De l'evasion* portasse a compimento la riflessione sull'hitlerismo» (M. Abensour, *Il «Male elementale»*, in E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 44).

e lo sterminio del popolo ebraico, i cinque anni passati in prigionia¹¹ sono tutti eventi che rappresentano un «buco nella storia»¹², uno spazio in cui l'assurdità prende il posto di ogni valore che aveva retto fino a quel momento la civiltà occidentale. In prigionia, scrive Levinas in un articolo del 1945, «l'Israelita sapeva di essere in un mondo duro, senza tenerezza, senza paternità. Esisteva, senza alcuna risorsa umana. Si caricava da solo di tutto il peso della sua esistenza»¹³. A buon diritto, quindi, Bernard Casper parla di «inferno» dello Stalag¹⁴. Potremmo parlare, in un altro senso, anche di *purgatorio*: nello Stalag 1492, infatti, Levinas sperimenta sulla propria carne l'incombenza di questo bisogno di uscita, e la necessità di distacco anche da se stessi, nella monotona e drammatica quotidianità del campo, scandita da sofferenza e soprattutto fatica. Da un lato la fatica del lavoro forzato, acuito dal freddo e dalla fame; dall'altra un altro tipo di fatica, quella «del riposo – la *noia* – ritorno al tempo del *c'è*»¹⁵. Nelle pagine dei suoi *Quaderni l'il y a* inizia ad essere ricondotto in modo sempre più frequente alle immagini della notte e dell'oscurità, una notte che però non ci permette di dormire, una «notte in pieno giorno»¹⁶. Sarà proprio l'insonnia ad essere scelta, nel 1948, per rappresentare questa esperienza-limite. Non si tratta di una semplice veglia, la quale comprende sotto di sé la libertà del sonno, ma di una veglia non intenzionale, di uno stato privo di coscienza in cui il soggetto continua a stare sveglio senza avere la possibilità di non farlo. Non è il soggetto a decidere, non è lui ad avere potere su se stesso: è la notte stessa che veglia. Questo denso e soffocante vuoto è riempito di fantasmi e entità ambigue, che Levinas riprende da molti luoghi della letteratura¹⁷: gli spettri del teatro di Shakespeare, lo *spleen* di Baudelaire, le streghe sghignazzanti del *Faust*, l'or-

¹¹ Le condizioni della convenzione di Ginevra gli permettono di far valere il suo statuto di soldato sulla sua origine ebrea, riuscendo ad evitare il lager, a differenza di parte della sua famiglia. Per un approfondimento sulla vicenda del campo si veda il testo di Solomon Malka, in particolare il capitolo intitolato *La prigionia*: S. Malka, *Levinas, la vita e la traccia*, Jaca Book, Milano 2003. La testimonianza diretta dell'autore rispetto a questa esperienza può essere oggi colta grazie alla pubblicazione dei suoi quaderni rimasti per lungo tempo inediti: E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2011.

¹² E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il melangolo, Genova 1985, p. 68.

¹³ E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 213.

¹⁴ B. Casper, *Emmanuel Levinas. La scoperta dell'umanità nell'inferno dello Stalag 1492*, Massetti Rodella Editori, Brescia 2013.

¹⁵ E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 82, corsivi nostri.

¹⁶ *Ivi*, p. 97.

¹⁷ Per un'analisi del rapporto tra letteratura e *il y a* nell'opera levinasiana, tenendo presente anche la produzione poetica dello stesso autore, ci permettiamo di rimandare al nostro *L'oscurità del reale. Levinas poeta dell'il y a*, in «Bollettino filosofico», XXXII (2017), pp. 232-254.

rore dei racconti di Edgar Allan Poe. Riportiamo un passo tratto dall'opera di quest'ultimo che Levinas trascrive in prigionia, dal significativo titolo di *Loss of Breath*, il quale ben si presta a riassumere il tutto:

Questa dunque, meditava il mio spirito, *questa oscurità che è palpabile e opprime con un senso di soffocamento* – questa – questa – è – veramente la morte. Questa è la morte – la terribile morte – la santa morte. [...] Non c'è, lo vedo bene, nulla oltre a questo. Questo – questo – questo – è la sola Eternità – e quale, Belzebù! – quale Eternità – stare disteso in questo vasto – questo *temibile vuoto* – nello stato di *orrida, indefinita, insignificante anomalia* – senza movimento, ma desideroso di muovermi – senza potenza, ma avido di essere potente – *per sempre, per sempre, per sempre*¹⁸!

2. La differenza del volto

Ecco quindi il non senso, l'indifferenza tra essere e nulla. Arrendersi al fatto che quest'illogico vuoto sul fondo dell'esistente sia ineluttabile e abbandonarsi ad esso, è, per Levinas, inammissibile, se non al caro prezzo che la storia ha mostrato.

Un'uscita deve quindi potersi dare. In *Dall'esistenza all'esistente* essa è trovata nel soggetto ipostasi che, in quanto coscienza, illumina l'oscurità dell'*il y a*, ma tale soluzione si rivela presto insoddisfacente, poiché il problema del senso risulta semplicemente rimandato. Se infatti con l'*il y a* si assisteva a una perdita del soggetto nell'anonimato dell'essere, come una sorta di partecipazione¹⁹, in senso opposto il soggetto cosciente e conoscente, autocentrato e occupato nella presa sulla realtà, finisce per ricondurre il mondo a sé, attraverso la conoscenza, la violenza, nel tentativo di eliminare ogni forma di differenza. È questo il senso della nozione di *totalità*, protagonista della sua opera del 1961. Siamo sempre, quindi, sul terreno dell'indif-

¹⁸ E. Levinas, *Quaderni di prigionia*, cit., pp. 78-79, corsivi nostri.

¹⁹ In *Dall'esistenza all'esistente*, parlando proprio dell'*il y a*, si ha un richiamo al pensiero di Levy-Bruhl proprio in relazione al fenomeno della partecipazione: di fronte al sacro, inteso come partecipazione mistica, nasce l'orrore di dissolversi nel divino. A differenza di quello che pensa un altro antropologo, Durkheim, questo senso di primitiva religiosità, basata sul sacro, non è la prima tappa che condurrà al Dio personale, delle religioni rivelate: «piuttosto che a Dio, la nozione di *il y a* ci riconduce all'assenza di Dio, l'assenza di ogni essente» (E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 53). Levinas nel 1957 ha inoltre dedicato a questo autore un saggio dal titolo *Levy-Bruhl et la philosophie contemporaine*, oggi in E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 65-84; in cui analizza l'opera di Levy-Bruhl e il suo rapporto con l'intellettualismo.

ferenza, sia che essa comporti la dispersione del soggetto nell'essere, sia che al contrario conduca alla perdita del mondo nell'Io, attraverso l'assimilazione della comprensione e della concettualizzazione tipica del pensiero filosofico occidentale. Né la prima possibilità, esemplarmente indicata da Heidegger, né la seconda, che ha come suo campione Hegel, quindi, riescono a proporre un percorso che conduca al di fuori di tale orizzonte.

La strada scelta per questo superamento porta Levinas *al di là* dell'essere, che, a partire da *Totalità e Infinito* e in modo ancora più compiuto in *Altrimenti che Essere*, si realizza nel primato dell'etica sull'ontologia e nella responsabilità infinita verso l'altro uomo, detto proprio «rottura dell'indifferenza»²⁰. Prima di ogni orizzonte ontologico, prima della luminescenza dell'essere o del vuoto palpabile e orribile dell'*il y a*, ma anche prima di ogni Soggetto autonomo, la struttura del reale è data da una dimensione ulteriore, ossia dalla relazione tra Medesimo e Altro. In questo legame i termini rimangono assoluti e separati, senza poter essere ridotti ad unità, che sia quella dell'assimilazione da parte del Medesimo o la riconduzione all'orizzonte neutro dell'essere. Ma è proprio a causa di questa differenza che diviene possibile la relazione etica, dovuta alla chiamata dell'Altro che obbliga infinitamente il soggetto a rispondere.

Non si tratta di una relazione di reciprocità: il volto dell'Altro, insieme signore e indigente, implora e ordina il soggetto che, come Atlante, porta su di sé il peso del mondo intero, senza che questa assunzione sia dettata da una volontà consapevole o razionale. La responsabilità, infatti, nella sua «passività più passiva di ogni passività», precede la libertà e la razionalità, per cui il soggetto è convocato ancor prima di udire la chiamata dell'Altro²¹. Tale soggetto, soprattutto da *Altrimenti che essere*, si trova sempre più svuotato, *denucleato*, e accoglie in modo esorbitante e doloroso dentro di sé l'alterità, senza per questo assimilarla. Egli è descritto attraverso immagini sempre più estreme: dalla vulnerabilità in quanto esposizione all'altro, passando per la maternità, «corpo che soffre per l'altro, corpo come passività e rinuncia»²²,

²⁰ E. Levinas, *Tra noi*, cit., p. 28.

²¹ Questa paradossale priorità della chiamata sulla risposta affonda le sue radici nel famoso passo biblico «faremo e poi ascolteremo» (*Es* 24,7), abbondantemente commentato nelle sue letture talmudiche, per cui l'elemento dell'azione è posto come prioritario rispetto alla comprensione. Per uno sguardo a questo tema nella più ampia questione del rapporto tra Levinas e il Talmud si veda A. Chiappini, *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Levinas lettore del Talmud*, Giuntina, Firenze 1999.

²² E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2011, p. 99.

e ancora immagini quali quelle della persecuzione, dell'emorragia²³ e quella biblica del «gemito delle viscere» (*Ger* 13,20). L'Io responsabile, quindi, svuotato completamente di sé e degli attributi che la tradizione gli aveva associato, trova il suo senso nell'essere ostaggio dell'altro uomo attraverso la sostituzione: «Già la posizione del soggetto è de-posizione, non *conatus essendi*, ma di colpo sostituzione di ostaggio che espia la violenza della persecuzione stessa»²⁴. Il senso, quindi, non più ricondotto all'orizzonte dell'essere, è posto al di là di esso, in un desiderio inestinguibile, e insieme sofferente, in quanto desiderio di qualcosa di trascendente: «Il Desiderio degli Altri [...] è il movimento fondamentale, il trasporto puro, l'orientamento assoluto, il senso»²⁵.

Dunque la dimensione del non senso, riconosciuta e analizzata da Levinas, è lasciata alle spalle grazie al vero senso, che risiede nella trascendenza del volto dell'altro nelle modalità qui brevemente descritte. Ciò porta il filosofo a dichiarare, nel 1961:

Abbiamo così la convinzione di aver rotto i legami con la filosofia del Neutro: con l'essere dell'ente heideggeriano la cui neutralità impersonale è stata così ben messa in luce dall'opera di Blanchot, con la ragione impersonale di Hegel che mostra alla coscienza personale soltanto le sue astuzie²⁶.

Il modo in cui si è cercato, con poche frasi, di riassumere la proposta di Levinas finisce per descrivere questo pensiero in modo lineare²⁷, come se esso andasse, senza fratture, da una tematizzazione dell'essere come nulla e non-senso in direzione di un superamento di questa dimensione ontologica attraverso l'etica. Ciò non rende però giustizia alla complessità e all'ambivalenza con cui le varie istanze continuano a giocare nell'arco della sua intera opera. Il problema del senso e quello ad esso correlato della sua assenza non si trovano, infatti, semplicemente risolti, una volta per tutte, capitolando con l'*il y a* e con l'ontologia. Ciò sembra chiaro a Levinas sin dai tempi di *Dall'esistenza all'esistente*, in cui affermava che l'uscita dalla prospettiva proposta da Heidegger riguardo all'essere e al rapporto di accettazione che l'uomo intrattiene con esso non poteva avvenire «in direzione di una filosofia che potremmo chiamare

²³ *Ivi*, p. 92.

²⁴ *Ivi*, p. 160.

²⁵ E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., p. 68.

²⁶ E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2012, p. 306.

²⁷ Per una lettura di questo genere si rimanda a P. Davies, *A linear Narrative? Blanchot with Heidegger in the Work of Emmanuel Levinas*, in E. Wood (ed.), *Philosophers' Poet*, Routledge, London 1990, pp. 37-69.

pre-heideggeriana»²⁸. Levinas, infatti, con la prospettiva etica dell'*altrimenti che essere* non nega o neutralizza quell'identità tra essere e nulla, e quindi l'orrore che tale presenza genera. Se così fosse ci troveremmo, come sottolinea Rudi Visker in riferimento al tema del Bene e del Male, nella situazione paradossale «[...] of a philosophy that does such a “good job” of rethinking the Good that it no longer seems able to affirm anything of interest with regard to evil»²⁹. L'essere *c'è*, e continua ad esserci anche quando venga mostrato il primato dell'etica e l'originaria struttura relazionale della realtà. Ciò che cambia è l'atteggiamento nei confronti di questo abisso di indistinzione che rischia di inghiottire l'uomo e di portarlo nella più cruda barbarie. Cercheremo ora di mostrare in modo più approfondito la particolare angolazione dalla quale questo tema è affrontato da Levinas attraverso l'analisi di due termini, quello di “non-indifferenza” e quello di “disinteressamento”.

3. Non-indifferenza e Disinteressamento

Vari sono i modi in cui Levinas definisce la relazione etica: “metafisica”, “responsabilità”, “religione”, “desiderio”, “prossimità”, “sostituzione”, per dirne solo alcuni. Essi sono utilizzati come sinonimi, poiché li troviamo spesso introdotti all'interno del discorso tramite termini quali “cioè”, “ossia”, oppure semplicemente accostati per mostrarne l'equivalenza³⁰. Sebbene questi termini vadano ad indicare il medesimo fenomeno, tra di essi tuttavia si presenta uno scarto, per cui ognuno mette in luce alcuni aspetti che rimanevano invece celati nelle altre sue formulazioni. Per il nostro tema ci interessa in particolare un termine, che valorizza a causa della sua composizione il suo legame con la questione del non-senso, ossia quello di *non-indifferenza*. Tale nozione, presente nell'opera levinasiana soprattutto a partire da *Altrimenti che essere*, è composta dall'unione della negazione “non” e dal sostantivo “indifferenza”. Per quanto riguarda il sostantivo, esso permette a Levinas

²⁸ E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 13.

²⁹ R. Visker, *The Inhuman Condition. Looking for difference after Levinas and Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004, p. 114.

³⁰ Nella sua opera del 1961 Levinas descrive questa struttura argomentativa come necessaria ad esprimere il senso fenomenologico della sua ricerca: «L'esplosione della struttura formale del pensiero – noema di una noesi – in eventi che questa struttura dissimula, ma che la sostengono e che restituiscono un significato concreto, costituisce una *deduzione* – necessaria e però non analitica – che, nella nostra esposizione, è contrassegnata da termini quali “cioè”, o “appunto”, o “questo attua quello” o “questo si riproduce come quello”» (E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 26).

di esprimere con un unico concetto due aspetti: da un lato infatti l'indifferenza va intesa come l'atteggiamento stesso di accettazione della realtà della tragicità dell'essere, dell'*il y a*, e della sua coincidenza con il nulla; dall'altro essa possiede il valore espressamente etico proprio dell'indifferenza di chi ignora il suo prossimo, non-ascolto della chiamata dell'Altro e quindi di irresponsabilità nei suoi confronti. Il primo dei due sensi risulta essere in fondo il presupposto del secondo, poiché è proprio l'arrendersi al bruto fatto d'essere a costituire la perdita del senso, e quindi della relazione etica. Entrambi questi significati, comunque, rimandano al non-senso. A questo termine, già di per sé connotato negativamente (in quanto *indifferenza*), si aggiunge un'altra negazione: nel suo complesso, si tratterebbe quindi di una doppia negazione ma non abbiamo un'elisione di "non" e "in" che darebbe come risultato la "differenza". Benché si tratti in qualche modo della stessa cosa, poiché «la relazione con altri è una relazione che non ha mai finito con l'altro, *una differenza che è non-indifferenza*»³¹, la scelta di mantenere la doppia negazione è dovuta principalmente a due fattori. Innanzitutto la differenza, essendo un concetto più generale e ampio, con applicazione negli ambiti più disparati, possiede una connotazione meno esplicitamente etica rispetto all'indifferenza, la quale, anche nella negazione dell'etico, si mantiene maggiormente legata ad esso. Essa poi pone al centro la separazione piuttosto che il legame, mentre ciò che è importante nella responsabilità è proprio il fatto di non potersi sottrarre alla chiamata e al proprio coinvolgimento. Oltre a questo aspetto, il termine lascia emergere il movimento dal quale scaturisce il senso: la stessa scrittura testimonia entrambi gli elementi, di senso e non senso, nel loro dinamico intrecciarsi. In questo caso il principio secondo cui "due negazioni affermano" non è valido, poiché la differenza non rende conto della persistenza di quel rischio e di quel pericolo che è il non-senso anche una volta che l'orizzonte del senso sia stato raggiunto. Benché questo tipo di discorso possa far pensare a un principio di tipo dialettico, il quale nel superamento mantiene elementi propri della realtà da esso negata, non è di questo che si tratta, poiché il risultato di questo doppio movimento non è un *Aufhebung*, quanto piuttosto una *sublimazione*, nel senso chimico e non psicoanalitico del termine³². Rispetto all'essere, che esso sia inteso come

³¹ E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996, p. 222, corsivi nostri.

³² Scegliamo di utilizzare questo termine che, sebbene non trovi un inquadramento teorico nel pensiero levinasiano, viene utilizzato dall'autore in diverse occasioni, soprattutto nei testi inediti. In particolare ci sembra significativo il modo in cui esso trova applicazione nei suoi appunti sul tema della metafora: E. Levinas, *La parola e il silenzio e altre conferenze inedite al Collège Philosophique*, Bompiani, Milano 2012.

il y a o come *totalità*, il senso rappresenta un cambio di stato, salto senza mediazione, un *al di là* non deducibile né derivabile dal non-senso, e nemmeno legato ad esso da un rapporto di opposizione. La soluzione levinasiana, quindi, pur passando dal confronto con l'orizzonte ontologico, guarda a un oltre che non si fonda sui poli opposti e insieme coincidenti di essere e nulla, ma nello stesso tempo non li cancella. Ma, allora, per quale motivo questa doppia negazione continua a mostrare nella definizione del senso la dimensione del non-senso? Tale questione può essere chiarita in riferimento anche a un altro termine che appare più volte nell'opera levinasiana, ossia quello di disinteressamento (*dés-inter-essement*). Ad un primo sguardo potrebbe sembrare che esso abbia un valore eticamente negativo, poiché così come si parla di indifferenza, possiamo parlare anche di disinteressamento nei confronti dell'altro uomo. Andando a recuperare la sua origine etimologica (*dis-inter-esse*), invece, Levinas utilizza questo termine per indicare la rottura con il dominio dell'essere, inteso sia come orizzonte ontologico che come *conatus essendi* della soggettività, e quindi come sinonimo di radicale e infinita responsabilità. Si tratta dunque dell'atteggiamento dell'uomo che guarda aldilà dell'essere, svuotando la propria soggettività fino alla sostituzione, attraverso quei caratteri di passività e inquietudine che abbiamo precedentemente richiamato. Ma come sottolinea in un suo interessante articolo Etienne Feron, «un *désintéressement* décrit comme pure passivité, sans intentionnalité ou intérêt, ne risque-t-il pas de s'effondrer en un *désintérêt*, en un abandon où pointe déjà une indifférence aux antipodes de la non-indifférence qu'est précisément censée définir la responsabilité?»³³. Senso e non-senso rischiano di confondersi, ma se questo rischio è presente, esso tuttavia si rivela la vera e propria *chance* per il senso di manifestarsi. Sebbene i due piani siano infatti separati da un salto, e non debbano la propria esistenza all'intreccio dialettico con l'altro, la trascendenza del volto deve potersi confondere con il non-senso dell'*il y a*: «alla trascendenza [...] è necessaria l'ambiguità: scintillio di senso che non è soltanto una certezza aleatoria, ma una frontiera ad un tempo ineffabile e più sottile del tracciato di una linea ideale»³⁴. Se così non fosse il farsi carico del soggetto nei confronti dell'altro sarebbe sempre riconducibile a una razionalità e quindi a un'assunzione consapevole, a un orizzonte di comprensione. Ma non c'è nulla di comprensibile in un legame asimmetrico con un Volto che insieme obbliga e implora, signore e indigente,

³³ E. Feron, *Intérêt et désintéressement de la raison. Levinas et Kant*, in M. Dupuis, *Levinas en contrastes*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1994, pp. 83-105.

³⁴ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 191.

le cui colpe sono sempre assunte dall'Io. La responsabilità infinita è talmente esorbitante da risultare assurda, come quel brusio incessante del nulla, che sopraggiungeva come il buio della notte a inquietare il soggetto. A quest'ultimo, quindi, «per sopportare senza compenso, gli è necessario l'eccessivo o la nauseante confusione con l'ingombro del *c'è*»³⁵. Questa possibile confusione tra i due piani, quindi, più volte incontrata nelle pagine dell'opera levinasiana, non è l'indistinzione, poiché ciò che è in discussione è l'esperienza del soggetto rispetto ad esse, ossia la capacità di coglierne o meno la reale differenza. Ciò accade perché entrambe le esperienze, quella del nulla dell'*il y a* e quella della responsabilità infinita verso l'Altro, possono essere colte dal soggetto come egualmente riconducibili al non senso a causa di una simile dimensione di scarto rispetto alla razionalità e alla comprensione (si pensi alla comune esperienza-limite dell'insonnia³⁶). Affinché la relazione sia autenticamente etica, essa deve poter sfuggire ad ogni forma di comprensibilità, sia quella del calcolo in senso utilitaristico, ma anche alla formalità di un imperativo universalmente applicabile, mossa quindi da un disinteressamento «senza compenso, senza vita eterna, senza il piacere della felicità – la gratuità integrale»³⁷.

Concludiamo, a questo punto, ricapitolando la nostra argomentazione. Abbiamo mostrato che, se Levinas da un lato riconosce e tematizza ampiamente la questione dell'indifferenza tra essere e nulla, dall'altro il suo riferimento all'etica non consiste però nel superamento o nella neutralizzazione di questa indifferenza, bensì nella messa in discussione del fatto che essa rappresenti l'orizzonte ultimo della realtà. È infatti l'*accettazione* di questa originarietà a costituire, a suo parere, il germe di ogni forma di nichilismo alla base della barbarie del Novecento. Ma per combattere questo atteggiamento nei confronti dell'essere è comunque necessario cogliere la *traccia* di questo non-senso anche nel luogo dell'incontro con l'altro.

È così che la soluzione levinasiana, per quanto sia improprio parlare di soluzione, permette di pensare un orizzonte di senso che non nega ingenuamente il non-senso, ma che piuttosto ne mostra il segno al fondo stesso della relazione etica, rischio e insieme chance per un autentico rapporto di non-indifferenza con l'altro uomo.

³⁵ *Ivi*, p. 205.

³⁶ Per un'accurata analisi sul diverso modo di interpretare l'insonnia in *Altrimenti che essere* rispetto a *Dall'esistenza all'esistente*, si veda P.A. Rovatti, *L'insonnia. Passività e metafora nella "fenomenologia" di Levinas*, in «Aut-Aut», 209-210 (1985), pp. 61-77.

³⁷ *Ivi*, p. 9.

English title: The Double Negation of Sense: Levinas against Nietzsche

Abstract

The article deals with the issue of nihilism and non-sense starting from Emmanuel Levinas's thought and from his comparison between being and nothing as it is outlined, from the earliest works, in the concept of the il y a. This comparison will lead Levinas in search of escape from the non-sense of the il y a from otherwise than being, which is the responsibility towards the other man (the levinasian "ethics as first philosophy"). The focus of the article is the analysis of the concepts of non-indifference and disinterest, which are discussed in the last part of the article. The ultimate goal is to think of a dimension of sense that does not deny non-sense, but indicates its presence at the very bottom of the ethical relationship, danger and possibility of an authentic relationship of non-indifference with the other man.

Keywords: nihilism; Levinas; *il y a*; responsibility; non-indifference; disinterest.

Silvia Dadà
Università di Pisa / Firenze
silvia.dada@unifi.it

Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di maggio 2020