



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

**L'evasione dall'Essere
in Emmanuel Lèvinas**

Relatore

Ch. Prof. Davide Spanio

Correlatore

Ch. Prof. Gian Pietro Soliani

Laureando

Luca Carollo

Matricola 854234

Anno Accademico

2020/2021

*A mio nonno,
Scomparso recentemente
Ma eternamente presente*

INDICE

Introduzione.....	4
1. Considerazioni iniziali - l'essere e il bisogno di evasione.....	6
2. Il <i>y a</i> e le implicazioni esistenziali	
2.1 <i>Il y a</i> : riflessioni sull'essere eleatico e sul cominciamento della logica.....	9
2.2 L'orrore di essere.....	14
2.3 Sartre e Lèvinas: sull'esistenza in quanto tale.....	15
2.4 Sofferenza fisica e mal-essere: il concetto di nausea.....	18
2.5 Nausea e vergogna: la cattiva coscienza.....	21
2.6 Nausea e angoscia: riflessioni preliminari sul <i>Dasein</i>	25
2.7 L'insonnia.....	36
3. Il Medesimo e l'ontologia occidentale.....	38
3.1 Bisogno e piacere.....	41
3.2 Bisogno e godimento.....	45
3.3 Coscienza e separazione.....	62
3.4 Lo Stesso e l'essere.....	71
3.5 Pensare l'alterità: il presunto parricidio.....	77

4. Verso l'evasione in quanto tale	
4.1 Il Bene e il desiderio metafisico – il senso dell'idea dell'Infinito.....	88
4.2 L'interpretazione levinasiana della <i>Creatio ex nihilo</i>	109
Conclusione.....	113
Bibliografia.....	118
Ringraziamenti.....	122

INTRODUZIONE

L'evasione dall'essere è un tema cruciale presente in tutta l'opera di Lèvinas. Come vedremo, fin dal principio l'autore intende evadere dalla logica dell'opposizione introdotta da Parmenide, ossia dalla contrapposizione assoluta di essere e non essere. L'obiettivo dell'elaborato sarà quello di esplorare il modo in cui Lèvinas dispiega il senso di tale evasione.

Lo scritto sarà diviso principalmente in tre parti:

- Nella prima parte andremo a dipanare la questione dell'essere in quanto tale e le implicazioni esistenziali che ne derivano. Si analizzerà il rapporto tra varie tonalità emotive mutate dalla presenza schiacciante dell'essere, talmente invadente da immobilizzare qualsivoglia azione degli enti mondani. Oltre al contributo sensazionale di Lèvinas, ci riserveremo di prendere in considerazione anche le riflessioni autorevoli di Jean-Paul Sartre e di Martin Heidegger circa il senso della nausea e dell'angoscia;

- La seconda parte sarà dedicata interamente al mondo del Medesimo, in cui si consuma una parziale forma di evasione dall'essere. Tratteremo del rapporto tra bisogno e piacere e dello stato di godimento, il principio ontologico a partire dal quale l'io comprende gli enti mondani. Mostriamo come e perché l'evasione parziale raggiunta in questo stato sia fondamentale, in quanto implica la separazione radicale del soggetto dall'anonimia del puro essere. Ovvero sia rappresenta una «tappa» cruciale per giungere alla consapevolezza dell'altro in quanto tale; tuttavia, in seno al godimento, la separazione non viene compresa in maniera autentica, ma solo parzialmente, poiché l'alterità finisce per essere inglobata entro l'identità del Medesimo. La separazione, nel godimento, coincide con la coscienza individuale, che si separa da il *y a* – l'essere in generale – trovando così una collocazione speciale e specifica nello stesso essere. Inoltre, andremo a scandagliare il rapporto tra il Medesimo e l'essere anche secondo Martin Heidegger che ci condurrà all'ultimo capitolo di tale sezione, in cui cercheremo di mostrare come il parricidio platonico non abbia pensato l'alterità autenticamente.

Lèvinas e Severino concordano nel tentativo fallimentare di Platone di andare al di là dell'opposizione parmenidea, nonostante l'introduzione del non essere relativo. Tuttavia, se Severino auspica un ritorno a Parmenide, Lèvinas intende evadere dalla totalità dell'essere parmenideo, in cui il molteplice viene completamente ricondotto all'unità.

- Nell'ultima parte tenteremo di esplicitare il senso dell'evasione autentica, così come viene intesa da Emmanuel Lèvinas. In particolar modo si prenderanno in esame alcuni luoghi filosofici dell'occidente che Lèvinas considera fondamentali al fine di cogliere la vera connotazione dell'altrimenti che essere. Il cui referente non è solamente la trascendenza divina, ma anche l'altra persona nella manifestazione del proprio volto, refrattaria al potere rappresentativo dell'io. L'alterità è presente nel soggetto senza essere contenuta e com-presa dal soggetto stesso, il quale si trova ad essere, appunto, «soggetto» all'autorità dell'altro. Tale passività implica una illimitata responsabilità in seno all'io, ancora prima di qualsivoglia scelta o azione.

Alla luce della suddivisione succitata, l'obiettivo di tale elaborato sarà quella di scandagliare il senso dell'evasione dall'essere, tramite un percorso di riflessione il più possibile ordinato e lineare, che inizia con l'esplorazione completa dell'essere in generale e che termina con la descrizione dell'altrimenti che essere, passando per il concetto di totalità, rilevante perché fornisce una chiara indicazione sul pensiero identificante dell'io. Ci pare opportuno chiarire fin dal principio che l'elaborato non intende fornire una risposta definitiva, bensì solamente indicare una possibile via.

1. CONSIDERAZIONI INIZIALI – L'ESSERE E IL BISOGNO DI EVASIONE

La prima parte del seguente elaborato intende ripercorrere, attraverso la vasta opera di Emmanuel Lèvinas, il confronto tra l'autore francese e il pensiero ontologico dell'occidente, indagando sulle ragioni che spingono Lèvinas ad affermare con estrema convinzione l'esigenza di evadere dall'essere. In particolar modo, andremo ad analizzare i contributi teoretici di Parmenide e Martin Heidegger alla luce delle parole spese da Lèvinas intorno alla questione dell'essere.

Fin dai primi testi di quest'ultimo è chiaro l'intento filosofico proposto, ossia quello di uscire perentoriamente dal dominio dell'essere. Si badi che l'essere, di cui si sta parlando, è certamente un riferimento all'essere di Martin Heidegger, le cui caratteristiche peculiari vengono esplicitate in *Sein und Zeit*¹. Tuttavia, risulta opportuno rilevare che l'essere da cui Lèvinas intende allontanarsi è, in primo luogo, quello relativo all'ontologia occidentale, capeggiata da Parmenide.

L'autore francese si rivolge ad Heidegger in modo critico ma non in senso dispregiativo; a cagione di ciò, possiamo affermare, anzi, che il contributo di Heidegger in tale immane opera risulta fondamentale per avviare quel cammino che dovrebbe condurre, secondo Lèvinas, al di là della contrapposizione di essere e non essere, ovvero oltre il territorio dominato dalla presenza ineluttabile dell'essere. Tuttavia, Heidegger non sarebbe stato in grado di fuoriuscire dall'ontologia classica proprio per aver sostenuto la preminenza dell'essere rispetto all'ente.

Lo Heidegger degli anni successivi - il cosiddetto secondo Heidegger - viceversa, viene pressoché liquidato da Lèvinas. Azzarderei addurre due motivi a sostegno di tale rifiuto: innanzitutto, l'adesione del filosofo tedesco al movimento nazional-socialista. In quanto ebreo e deportato nei campi di concentramento a seguito della emanazione delle leggi razziali all'epoca del nazismo, Lèvinas potrebbe essersi sentito «tradito» dalla decisione, seppur

¹ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Oscar Mondadori, Milano, 2011.

poi parzialmente revocata, di Heidegger di appartenere a quel mondo. Ma la causa maggiormente rilevante di tale distacco fu di carattere prettamente filosofico. Il filosofo francese rimprovera Martin Heidegger di aver abbandonato a mano a mano la figura del *dasein*, perdendo di vista l'unicità insita in seno a ciascun essere umano nella responsabilità illimitata verso l'Altro.

Si badi che Lèvinas non accetta in maniera acritica e asettica tutto ciò che Heidegger va argomentando nell'opera del '27². Tuttavia, ritiene che l'accento posto sull'esistente possa aprire la strada verso la comprensione del rapporto etico tra il Medesimo e l'Altro. In Heidegger sullo sfondo vi è, tuttavia, sempre l'orizzonte dell'essere; da lì non si esce!

Ma procediamo a piccoli passi.

Lèvinas intende rompere con il fondatore della ontologia occidentale, Parmenide. Lo dice esplicitamente in due occasioni, nelle quali avverte la necessità di sottolineare la molteplicità intrinseca dell'essere di contro all'unità proferita dal filosofo di Elea³.

Una prima, seppur primordiale, analisi sul concetto di essere puro viene messa in atto dall'autore francese in un saggio del 1935 molto interessante, *Dell'evasione*⁴. In esso egli annuncia il bisogno di uscire, di evadere dall'essere. Tale impellenza deriva in primo luogo dall'esperienza nefasta dei campi di prigionia⁵. In secondo luogo, dall'estrema sensibilità dell'uomo Lèvinas, riconosciuta universalmente⁶. Vedremo, invero, come

² *Ibidem*.

³ Ne *Il Tempo e l'Altro* Lèvinas recita le seguenti parole: «E', al contrario, in direzione di un pluralismo che non si risolve in unità che vorremo incamminarci; e, se questo si può osare, vorremo rompere con Parmenide».

Anche in *Totalità e Infinito* ribadisce il concetto in modo chiaro e perentorio: «L'essere si produce come multiplo e come scisso in Medesimo e Altro. Questa è la struttura ultima. È società e, quindi, tempo. Così usciamo dalla filosofia dell'essere parmenideo».

⁴ E. LÈVINAS, *Dell'evasione*, Cronopio, 2008.

⁵ S. MALKA, *Emmanuel Lèvinas – la vita e la traccia*, Jaca Book, Milano, 2003, p. 77. «Arruolato e fatto prigioniero a Rennes il 18 giugno 1940, nella decima Armata, Emmanuel Lèvinas fu internato qualche mese in Francia prima di essere trasferito in Germania e detenuto nello Stalag XIB nella regione di Hannover, da cui uscirà solo alla fine della guerra».

⁶ *Ivi*, cit., p. 200. «Lèvinas fu prima di tutto un filosofo della sensibilità. Lo si percepisce come un filosofo severo a causa dell'insistenza posta sull'etica, sulla responsabilità, ma al cuore dei suoi libri c'è la sensibilità del soggetto che è apertura all'altro. Ora, come uomo era sensibile. In ognuna delle sue conferenze iniziava col cercare la moglie con gli occhi».

l'essere inteso in senso generale – il *y a* – nella sua presenzialità inevitabile, vada ad intaccare l'individualità dell'ente.

Ma quali sono le caratteristiche peculiari dell'essere che Lèvinas rileva dallo studio approfondito della storia dell'ontologia occidentale⁷?

Innanzitutto, ci informa che l'essere è pienezza, un qualcosa che resiste, un che di oscuro che ci opprime. Insomma, pare sia un peso ineluttabile, una potenza alla quale siamo intrinsecamente vincolati⁸.

Inoltre, l'essere è, nient'altro si può dire di esso. Da ciò deriva una sostanziale identità dell'essere, la quale, tuttavia, «non è una proprietà dell'essere, ma è l'espressione della sufficienza del fatto di essere - delle cose⁹ -»¹⁰. Le cose sono, ossia si riferiscono a se stesse; in quanto tali possiedono una specifica identità. La loro insufficienza implica una limitazione dell'essere. Quest'ultimo è il fondamento ontologico delle cose, fornendo loro unità e identità.

Ciò che importa a Lèvinas è far emergere il carattere di presenzialità dell'essere. Questi è inevitabilmente presente, la sua assenza non è contemplata, perciò rappresenta un brutale peso per l'umana esistenza. Laddove l'essere è totale pienezza e unica fonte vitale per il tutto, l'unico ente che è capace di pensiero, ossia l'uomo, non può che sentirsi oppresso e nauseato da tale ineluttabile presenza anonima e totalmente impersonale.

⁷ A tal proposito vale la pena riportare l'intero periodo presente esattamente al termine del primo capitolo (*Dell'evasione*, pp.18-19): «Perciò il bisogno d'evasione - pieno di esperienze chimeriche o no, poco importa - ci conduce al cuore della filosofia. Permette di rinnovare l'antico problema dell'essere in quanto essere. Qual è la struttura di questo essere puro? Ha l'universalità che Aristotele gli conferisce? È il fondamento e il limite delle nostre cure, come pretendono certi filosofi moderni? O non è, al contrario, nient'altro che l'impronta di una certa civiltà, collocata nel fatto compiuto dell'essere e incapace di uscirne? E, in queste condizioni, l'eccedenza è possibile, e come si compie? Qual è l'ideale di felicità e di dignità umana che essa promette?».

⁸ P. A. ROVATTI, *Intorno a Lèvinas*, Edizioni Unicopli, Milano, 1987, p. 53: «L'essere è pienezza, l'essere è presenza, qualcosa che fa resistenza, che è opaco, che non è attraversabile, che ci riempie e ci opprime: un peso, una pienezza, non una mancanza».

⁹ Una personale aggiunta. Qui si sta facendo riferimento a tutti gli enti, la cui identità è data dal mero fatto di essere.

¹⁰ E. LÈVINAS, *Dell'evasione*, cit., p. 13.

2. IL Y A E LE IMPLICAZIONI ESISTENZIALI

2.1 Il y a: riflessioni sull'essere eleatico e sul cominciamento della logica

Come abbiamo detto, l'implicito referente critico di tale riflessione non possono che essere, tra gli altri, Parmenide e il suo *Poema sulla natura*¹¹. Infatti l'Eleate propugnava una essenziale identità di pensiero ed essere¹², il cui carattere unitario e onnicomprensivo contribuì a eliminare ogni possibilità di introdurre il molteplice in seno all'essere. L'autore sostiene che pensare qualcosa significa pensare che è e, di conseguenza, pensare il non essere implica un non pensiero, una palese contraddizione, in cui l'essere è e non è allo stesso tempo, sotto il medesimo rispetto. Illuminanti e puntuali sono le analisi compiute da Calogero, nei suoi *Studi sull'eleatismo*¹³, sul frammento succitato. Egli dichiara che l'essere equivale al dire che è quel che si pensa, ergo il pensiero si identifica proprio con questa affermazione dell'è pensabile. Insomma, la possibilità del dicibile è la condizione di possibilità del pensare, perciò l'essere di Parmenide corrisponde alla *sostanzializzazione* del puro essere affermativo. Ipostatizzazione che pone sullo stesso piano la componente logica ed ontologica dell'essere. Infatti questo essere pensabile non è solamente il puro dire, ossia l'espressione del pensiero attraverso la predicazione, ma anche una realtà oggettiva che rispecchia lo stesso pensiero. *Aletheia* non è soltanto la via che dice che è, bensì è colei che ha riconosciuto la profonda realtà manifesta nell'«è». La quale non può che essere predicata nell'assoluta purezza. È quel che è, appunto, e non è quel che non è. Senza la cristallizzazione ontologica dell'essere dell'affermazione, l'«è», la via dell'errore sarebbe possibile, in quanto l'essere della predicazione non avrebbe un'autonomia sostanziale, dunque oscillerebbe tra l'essere e il non essere.

Occorre ribadire che il «ciò che è», di cui parla Parmenide, viene oggettivato nella sua assoluta indeterminatezza, perciò da esso nasce la

¹¹ PARMENIDE, *Poema sulla natura*, Bompiani, Milano, 2012.

¹² Il frammento 3 del *poema sulla natura* lo possiamo tradurre in tal maniera: «Infatti lo stesso è pensare ed essere».

¹³ G. CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, La nuova Italia, 1999.

nozione di «ente».

Quest'ultimo non è solamente frutto di una riflessione puramente logica, ma acquisisce determinate caratteristiche sostanziali proprie dell'ente in quanto tale. È **uno**, continuo, totale, immobile, immutabile e imperituro; non lascia entrare in seno a sé il non essere, perché è «pieno di quel che è»¹⁴.

Riassumendo, occorre rilevare che l'essere è unità, perché se fosse molteplice, accoglierebbe il non essere nel suo grembo; è identità in quanto è e non può non essere; infine è pienezza, in quanto se avesse degli spazi vuoti, questi sarebbero riempiti dal non essere. Alla luce di quanto detto, ritengo che le riflessioni, che Lèvinas ha svolto in *Dell'evasione* sulle caratteristiche dell'essere (unità, identità e pienezza), abbiano come sfondo il poema parmenideo.

L'essere parmenideo «ignorava» il regno del molteplice che veniva declassato a mondo *doxastico* privo di fondamento veritativo.

Per Lèvinas l'essere così inteso è una presenza impersonale a cui viene attribuita la denominazione *il y a*¹⁵. Conviene d'ora in poi, dopo aver esplicitato l'essenza de *il y a*, descrivere le implicazioni esistenziali mutate dalla inevitabilità di tale presenza.

Il y a viene presentato da Lèvinas come negazione di ogni esistente, in quanto essere anonimo¹⁶ ed impersonale. L'ente non è per sé considerato, per l'esistente non c'è possibilità di azione se l'unica presenza che aleggia nell'aria è un essere privo di determinazioni¹⁷.

Qualcosa accade, non fosse altro che la notte e il silenzio del nulla. L'indeterminazione di questo «qualcosa accade» non è quella del soggetto, non si riferisce a un sostantivo. È come se designasse il

¹⁴ *Ivi*, p.28.

¹⁵ *Il c'è* ne rappresenta un'attenta e puntuale traduzione.

¹⁶ A proposito della anonimata dell'essere, ricordiamo il passaggio del *Poema sulla natura* in cui l'essere si rivela trascendente rispetto ai nomi che i mortali attribuiscono alle cose. Fr. 8, 36-41: «Infatti, nient'altro o è o sarà all'infuori dell'essere, poiché la Sorte lo ha vincolato a essere un intero e immobile. Per esso saranno **nomi** tutte quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere: nascere e perire, essere e non-essere, cambiare luogo e mutare luminoso colore».

¹⁷ E. LÈVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti 1820, Bologna, 2019, p. 51. Laddove si dice che «la sua - *dell'esistenza* (aggiunta personale) - intensità risiede proprio nella sua indeterminatezza. Non ci sono esseri determinati, qualsiasi cosa vale per un'altra».

pronomi di terza persona nella forma impersonale del verbo, non un autore dell'azione che non si conosce bene, ma il carattere di questa stessa azione che, in qualche modo, non ha un autore, è anonima. Indicheremo questa «consumazione» impersonale, anonima, ma inestinguibile dell'essere, che mormora al fondo del nulla stesso, con il termine di **il y a**. Nel suo rifiuto di assumere una forma personale, il y a è l'«essere in generale»¹⁸.

Balza all'occhio l'equiparazione dell'essere indeterminato al nulla, qui pensato in riferimento all'esistenza in quanto tale. Altrove, invece, ossia nella *Scienza della logica*¹⁹, Hegel afferma che l'essere indeterminato collassa nel suo opposto, ovvero il non essere come tale. Giunge a tale conclusione dopo avere analizzato le peculiarità che deve possedere l'inizio, o, come lui suole denominarlo, il cominciamento della logica, della filosofia. Questi è un che di logico perciò «dev'esser fatto nell'elemento del pensiero che è liberamente per sé, cioè nel sapere puro»²⁰. Di conseguenza, il cominciamento è il sapere assoluto scevro di tutte le mediazioni presenti nella *Fenomenologia dello spirito*²¹, di cui esso rappresenta il risultato. Togliendo le varie determinazioni della coscienza, il puro sapere si caratterizza per essere assolutamente indeterminato. Ergo, la logica inizia con una pura e semplice immediatezza, che è il puro essere indeterminato. Quest'ultimo è privo di differenza alcuna ed è pura identità, simile solo e soltanto a sé. È caratterizzato dalla pura vuotezza, in quanto non ha in sé alcun contenuto determinato. Perciò, guardando al pensiero, non si può che concludere che l'essere così inteso equivalga al «vuoto pensare»²² - non è pensare qualcosa. È notevole la distanza che Hegel prende da Parmenide, in quanto per l'Eleate il puro essere è foriero dell'unica e assoluta verità e si contrappone al non essere che non ha fondamento sia in termini linguistici che ontologici. Hegel, viceversa, dice

¹⁸ *Ibidem*, p. 50.

¹⁹ G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, Laterza, Bari, 1988.

²⁰ *Ivi*, p. 53.

²¹ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano, 2015.

²² G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., p. 70.

espressamente che l'essere, in quanto vuoto pensare, equivale al nulla.

Nulla, il puro nulla. È semplice somiglianza con sé, completa vuotezza, assenza di determinazione e di contenuto; indistinzione in se stesso. - Per quanto si può qui parlare di un intuire o di un pensare, si considera come differente, che s'intuisca o si pensi qualcosa oppure nulla. Intuire o pensare nulla, ha dunque un significato. I due si distinguono; dunque il nulla è (esiste) nel nostro intuire o pensare, o piuttosto è lo stesso vuoto intuire e pensare, quel medesimo vuoto intuire e pensare ch'era il puro essere. - Il nulla è così la stessa determinazione, epperò in generale lo stesso, che il puro essere²³.

Il puro nulla esiste, è presente nella sua vuotezza e ha le medesime caratteristiche dell'essere indeterminato. È pensiero e intuizione, come l'essere così inteso, privo di determinazione, di qualsivoglia contenuto. Il nulla è pura forma, analoga al cominciamento della filosofia - la semplice indeterminatezza dell'essere - in quanto l'essere puro, «assunto nella totale indeterminatezza, privandolo cioè di qualunque altra caratteristica al di fuori di quella di essere, diventa inevitabilmente un concetto vuoto»²⁴. Il nulla, o essere indeterminato, è uno in quanto non ha determinazioni al proprio interno che lo possano rendere molteplice, ed è identità, poiché in tale dimensione l'essere non accoglie differenze di sorta per i motivi succitati. Inoltre, è vuoto perché privo di contenuti.

Il c'è, in Lèvinas, condivide i caratteri di unità ed identità dell'essere puro della Logica; tuttavia, considerato il punto di vista esistenziale, riprende ciò che Parmenide aveva attribuito all'essere, ossia il simbolo della pienezza vitale. Epperò, secondo l'autore francese, tale peculiarità dell'essere in generale assume un'accezione negativa, come di una presenza schiacciante che divora l'ente determinato. *Il y a* è quell'esistenza senza nome che fa

²³ *Ibidem*.

²⁴ L. CORTELLA, *Storia della metafisica - Dalle origini greche a Hegel*, Cafoscarina, Venezia, 2016.

scivolare l'essere nel non essere; si badi che quest'ultimo non equivale al nulla assoluto, in quanto è presente, inevitabilmente presente. Possiamo dire che siamo di fronte ad una presenza assente, impossibile da decifrare determinatamente, ma come tale pervasiva, opprimente, oscura e brutale - insomma, pienamente presente.

Lèvinas sceglie l'immagine della notte per descrivere le peculiarità di tale presenza ineluttabile. Durante il periodo notturno le configurazioni delle cose si dissolvono, perdono di consistenza; l'oscurità è scevra di forma, di determinazione, ma è presenza invasiva, immediata, foriera di infiniti silenzi.

Il y a, forma impersonale, come «piove» o «fa caldo». Anonimato essenziale. [...] La scomparsa di ogni cosa e la scomparsa dell'io pervengono a ciò che non può scomparire, al fatto stesso dell'essere a cui, volenti o nolenti, si partecipa senza aver preso l'iniziativa, anonimamente. L'essere permane come un campo di forze, come un'atmosfera pesante che non appartiene a nessuno, permane come un'universale...[...]²⁵.

In tal frangente sottolinea il fatto che noi siamo esposti costantemente all'essere; dinanzi a tale «oscura invasione»²⁶ non possiamo propriamente prendere l'iniziativa ed essere, quindi, padroni dell'esistenza - in quanto esistenti.

L'indeterminatezza e l'universalità dell'essere succitato indicano che ogni cosa è identica ad ogni altra dal punto di vista valoriale.

²⁵ E. LÈVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p.51.

²⁶ *Ibidem*.

2.2 L'orrore di essere

Tutto è preguo di essere, colmo di orrore²⁷ per questa presenza schiacciante che non lascia alcuna tregua. Orrore che costringe l'essere a rimanere tale pur nel suo annientarsi, orrore che manifesta l'inevitabilità dell'essere in quanto tale.

L'orrore dell'essere è paura d'essere, «un essere consegnati a qualcosa che non è un “qualcosa”»²⁸. La notte causa il dileguarsi della luce del sole perciò non vi è alcunché di determinato nell'orrore notturno, se non tale "nulla" al quale siamo inevitabilmente vincolati.

Orrore di esistere: questa la conclusione cui è giunto, ad esempio, Antonio Roquentin²⁹. Egli è consapevole che l'orrore proviene dall'esistenza in quanto tale.

I pensieri non costituiscono una proprietà del soggetto, bensì gli sorgono dietro, «come una vertigine»³⁰, causando odio e disgusto per l'esistenza, la quale detiene il controllo assoluto di tutti gli enti.

²⁷ E. LÈVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, p. 53. «Nell'orrore, il soggetto è spogliato della propria soggettività, del suo potere di esistenza privata. È spersonalizzato. [...] l'orrore sconvolge la soggettività del soggetto, la sua particolarità di essente. Esso è la partecipazione all' *il y a*. All' *il y a* che ritorna nel seno di ogni negazione, all' *il y a* 'senza vie d'uscita'. E', se si può dire, l'impossibilità della morte, l'universalità dell'esistenza persino nel suo annientamento».

²⁸ *Ivi*, p. 55.

²⁹ Protagonista de *La nausea* di Sartre. A proposito dell'orrore di esistere, egli recita le seguenti parole: «In questo momento stesso - è spaventoso - se esisto è perché ho orrore di esistere. Sono io, io, che mi traggio dal niente al quale aspiro: l'odio, il disgusto di esistere sono altrettanti modi di farmi esistere, di affondarmi nell'esistenza».

³⁰ J. P. SARTRE, *La nausea*, Einaudi, Torino, 2014, p.137.

2.3 Sartre e Lèvinas: sull'esistenza in quanto tale

È interessante come Sartre faccia continuamente riferimento all'io - *il mio pensiero sono io, sono io, e io cedo sempre, la mia esistenza*³¹ - nonostante quest'ultimo sia totalmente subordinato all'esistere *tout court*.

Il y a è l'esistenza in generale che riempie il tutto, è onnipervasivo; inoltre, come fa notare Sartre, l'esistenza come tale è «densa e pesante e dolce»³². Sarebbe interessante interrogarsi sulla presunta dolcezza dell'esistenza così intesa, dato che, dalle parole di Lèvinas, pare predominare solamente il carattere negativo dell'essere in generale, del «qualcosa accade». Infatti, l'unico aspetto positivo de *il c'è*, secondo l'autore ebreo, è l'intrinseca possibilità di emergere da parte dell'io da una situazione di totale stasi, in cui non appaiono enti³³. Tuttavia, di per sé la presenza schiacciante dell'essere è oscura, opprimente, incute timore. Forse azzardando, possiamo dire che l'unica via di uscita è comprendere che, nella dimensione ontologico - esistenziale sopra descritta, non vi sia alcuna via di uscita e che la sola maniera per evitare di rimanere immersi in seno ad una esistenza anonima e brutale è esser consci dell'aporia dell'esistenza.

Tuttavia, Sartre scorge nell'esistenza una certa dolcezza, data dalla pienezza dello stesso esistere. Egli fa notare che non esiste solo l'uomo, ma anche una donna che parla, la stessa voce, l'aria che dalla voce deriva, il suono emanato dal canto, e così via.

Insomma, l'esistere è un universale e, in quanto tale, presenta sia lati oscuri - pesantezza, opacità, oppressione - che lati piacevoli - immagini che evocano bei ricordi, il contatto con la natura e via discorrendo. Certamente parliamo di sensazioni subordinate all'elemento che accomuna e, inoltre, imbriglia ogni ente, ossia il fatto di esistere.

Di conseguenza, l'elemento comune delle due visioni concerne senza dubbio il carattere universalistico dell'esistere; l'esistenza c'è, è *il y a*, l'essere in generale, in cui il soggetto non ha posizione, in quanto ente tra gli enti

³¹ *Ibidem*. Espressioni che l'autore utilizza a p. 137.

³² *Ivi*, p. 141.

³³ Vedremo in seguito gli sviluppi di tale posizione dell'io.

attraversato e oscurato dall'essere.

A tal proposito Roquentin, nel bel mezzo delle consuete riflessioni, giunge a chiedersi retoricamente se egli - come d'altronde tutti gli enti - fosse effettivamente un che di apparente. E questo sentimento lo sconcerta, in quanto l'esistenza del singolo perde di consistenza di fronte alla presenza assillante dell'essere in quanto tale³⁴. Nonostante possa accadere che manchi la volontà di esistere, tuttavia l'esistenza è un che di inevitabile, dal quale non possiamo esentarci³⁵, perché «è un pieno che l'uomo non può abbandonare»³⁶.

...ben oltre i confini del giardino, oltre le case, oltre Bouville, non ero più a Bouville, non ero in nessun posto, fluttuavo. Non ero sorpreso, sapevo bene che era il Mondo, il Mondo nudo e crudo che si mostrava d'un tratto, e soffocavo di rabbia contro questo grosso essere assurdo. Non ci si poteva nemmeno domandare da dove uscisse fuori, tutto questo, né come mai esisteva un mondo invece che niente. Non aveva senso, il mondo era presente dappertutto, davanti, dietro. Non c'era stato niente prima di esso. Niente. Non c'era stato un momento in cui esso avrebbe potuto non esistere. Era appunto questo che m'irritava: senza dubbio non c'era alcuna ragione perché esistesse, questa larva strisciante. Ma non era possibile che non esistesse. Era impensabile: per immaginare il nulla occorreva trovarcisi già, in pieno mondo, da vivo, con gli occhi spalancati, il nulla era solo un'idea nella mia testa, un'idea esistente, fluttuante in quella immensità: quel nulla non era venuto prima dell'esistenza, era un'esistenza come un'altra e apparsa dopo molte altre³⁷.

Emerge chiaramente ancora una volta l'essenza del nulla. Quest'ultimo esiste, anzi è talmente presente ed invasivo che giunge ad avere i medesimi

³⁴ J. P. SARTRE, *La nausea*, cit., p. 119: «Il fatto della mia esistenza cominciava realmente a sconcertarmi. Che non fossi che una semplice presenza?».

³⁵ *Ivi*, p. 180: «Non avevano voglia di esistere, solo che non potevano esimersene, ecco».

³⁶ *Ivi*, p. 181.

³⁷ *Ivi*, pp. 181-182.

connotati dell'essere in generale. Anzi, possiamo dire che, in quanto privo di specifici contenuti - *Mondo nudo e crudo* - *l'esistere* sia una nullità, nel senso che annulla ogni determinatezza. Perciò un ipotetico nulla contrapposto all'essere risulta essere un'intenzione del soggetto priva di fondamento.

In seno all'esistere in quanto tale - *il y a* - non vi è spazio per il non essere come tale contrapposto all'essere, in quanto «*l'il y a* è al di sopra della contraddizione: abbraccia e domina ciò che lo contraddice»³⁸. Di conseguenza, l'essere è senza via di uscita, in quanto il non essere, privo di sostanzialità autonoma, pare sia una sorta di privazione dell'essere, una sua appendice che si può tradurre in malessere o sofferenza fisica.

³⁸ E. LÈVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p.57.

2.4 Sofferenza fisica e mal-essere: il concetto di nausea

La sofferenza fisica denota l'impossibilità da parte dell'ente di allontanarsi dall'essere. Quando siamo sofferenti, dice Lèvinas³⁹, ci accorgiamo dell'inevitabilità dell'essere stesso, il quale è totalmente cieco dinanzi al dolore imperante. Ancora una volta ritorna la questione del nulla in tutta la sua forza. Esso è un concetto vuoto se viene posto in maniera antitetica all'essere in quanto tale; l'autore francese lo dimostra appunto con il concetto di sofferenza che impedisce al nulla di sussistere come entità separata. Infatti, la sofferenza è «il fatto di essere direttamente esposti all'essere»⁴⁰. Non vi è, in tal senso, alcuna via di uscita, non vi è un ipotetico nulla che ci possa permettere di fuoriuscire dall'essere. Siamo legati strettamente all'esistenza, all'essere come tale. Tuttavia, c'è un lato presente in seno alla sofferenza che ci conduce al di là del mero esistere, ossia la prossimità della morte, con la quale il soggetto ha una relazione particolare e misteriosa che dischiude la questione dell'alterità.

Altra situazione emotiva scaturita dall'esposizione totale all'essere in generale è sicuramente la nausea. Mi ha colpito particolarmente l'analisi fenomenologica della nausea che intraprende Jacques Rolland nel suo commento⁴¹ al saggio di Lèvinas del '35 - *Dell'evasione*. Conviene riportare interamente il passo in questione in quanto risulta essere potentemente emotivo e razionale al contempo.

Chiunque abbia provato «nausea [**mal au coeur**]» non si è mai preoccupato di sapere se avesse anche «mal di fegato»! Senza dubbio lo potrà fare più tardi, e dovrà farlo se avrà cura della sua buona salute; mentre «ha nausea», ha soltanto e unicamente «male al cuore». Ammirabile espressione! A chi ha «voglia di vomitare» non importa lo

³⁹ E. LÈVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, Il melangolo, Genova, 1997, p. 41: «...la sofferenza fisica, in tutte le sue gradazioni, è un'impossibilità di distaccarsi dall'istante dell'esistenza. Essa è l'irrevocabilità stessa dell'essere».

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ E. LÈVINAS, *Dell'evasione*, cit. Il commento di Jacques Rolland si intitola *Uscire dall'essere per una nuova via*.

stato delle viscere che condiziona il processo fisiologico della nausea. In questo istante senza futuro «che precede il vomito e di cui il vomito ci libera», senza che la nausea sappia nulla di questa promessa, noi abbiamo male al cuore in quanto è il cuore, o il fondo di noi stessi, che viene raggiunto ma anche la totalità del nostro essere nel suo modo di esistere o di riferirsi alla sua propria esistenza. Ciò davanti a cui la nausea nasce non è determinato che per un occhio esterno, mentre questa determinatezza è completamente scomparsa - o piuttosto non è mai stata presente - per chi è preso nella trappola della nausea. Allo stesso titolo dell'angoscia la nausea si caratterizza per una indeterminatezza essenziale, cioè per una indeterminazione che "non è mero difetto di determinazione, ma un'essenziale impossibilità di determinazione"⁴².

Interessante davvero la definizione di nausea come male al cuore, il fondo del nostro essere. Sta a significare che la causa scatenante di tale esperienza emotiva è il dolore interiore; «è l'interno che ci fa rivoltare»⁴³, non un ostacolo esterno determinato.

In questo senso, la nausea è esperienza propria del puro essere, di fronte alla quale siamo impotenti e, perciò, totalmente vincolati e impossibilitati ad uscirne. Siamo nauseati quando sentiamo tutto il peso dell'essere, la nudità dell'esistenza che si manifesta tutt'intera. L'essenza della nausea risiede nel suo porsi, nella sua mera presenza, nell'affermare lo stesso essere. È l'essere come relazione tra noi e l'essere stesso, all'interno della quale noi siamo in balia di quest'ultimo. Perciò il rapporto risulta essere totalmente immanente, in seno all'essere in generale, in cui l'io viene risucchiato completamente. Ed ecco il motivo per il quale subentra il mal-essere, ossia la totale subordinazione del particolare ente all'essere in quanto tale e il diniego interno, tuttavia impotente, di tale assoggettamento. Giogo da cui l'ente vorrebbe liberarsi, tuttavia consapevole dell'impossibilità, in tale stato, di abbandonare l'essere, il quale costituisce una ineluttabile presenza

⁴² *Ivi*, pp. 83-84.

⁴³ *Ivi*, p. 35.

soffocante.

Rolland giustamente sottolinea il valore subalterno dell'aspetto fisiologico della nausea, in quanto considerato marginale rispetto al lato fenomenologico e dipendente da esso. A tal proposito, sottolinea come non sia rilevante filosoficamente ciò che concerne la conseguenza dello stato nauseante, ossia il vomito o le problematiche fisiche che ne derivano, bensì il fondamento dell'esperienza della nausea, ossia la presenza di noi a noi stessi che coincide con il dolore interiore, poiché veniamo colpiti dal peso e dal travaglio dell'esistenza. Ed essa, ribadiamo, non va ad intaccare solo l'organismo dal punto di vista fisiologico ma il punto nevralgico del nostro esistere, il fondo di noi stessi, il cuore.

Inoltre, la nausea è completa indeterminazione, nel senso che non vi è esattamente un oggetto specifico che la provochi. Conviene scomodare, alla luce di ciò, ancora una volta, Sartre, quando, ad un certo punto, ne *La nausea*, dice espressamente, riportando i pensieri di Roquentin, le seguenti parole: «La Nausea non è in me: io la sento laggiù sul muro, sulle bretelle, dappertutto attorno a me. Fa tutt'uno col caffè, son io che sono in essa»⁴⁴. Qui si fa riferimento all'indeterminatezza della nausea, nonché al fatto che quando siamo nauseati siamo in balia della nausea stessa, ossia facciamo esperienza dell'essere puro. E la pesantezza di tale presenza è data dalla onnipresenza di tale stato esistenziale. La nausea viene percepita ovunque, non qui o là, ma in ogni luogo e attraverso ogni ente. Allorché si crede di essere nauseati per una determinata ragione o per qualcosa di specifico, si cade in un clamoroso equivoco, in quanto, in realtà, ci ammonisce Lèvinas, tale convinzione impedisce all'ente di lavorare sullo sviluppo interiore della propria personalità. Insomma, è necessario essere coscienti della natura della nausea per comprendere il bisogno di evadere da tale condizione esistenziale. E l'essenza di essa, ribadiamo, sta nel suo essere indeterminazione sostanziale che conduce alla paralisi cerebrale dell'io dinanzi a tale schiacciante presenza.

⁴⁴ J. P. SARTRE, *La nausea*, cit., p.34.

2.5 Nausea e vergogna: la cattiva coscienza

Un'altra relazione davvero rilevante è quella che intercorre tra la nausea e la vergogna. Abbiamo detto che la nausea in sé manifesta l'essere puro nella sua nudità e nella sua pienezza. Inoltre, lo esibisce nella sua ineluttabile presenza.

La vergogna è il sentimento che si prova in seno allo stato di nausea in quanto tale. Accade che scopriamo la nostra presenza, la nostra identità, il nostro essere nudi dinanzi a noi stessi e agli altri. Ed è in tal momento che subentra la vergogna, quando, appunto, il nostro essere si manifesta; essa dipende dall'essere del nostro essere, dalla incapacità dell'essere di rompere con se stesso. La vergogna si palesa quando appare la nostra nudità, la quale concerne tutto ciò che si vorrebbe celare. In tale situazione siamo sopraffatti dall'ineluttabilità della presenza piena dell'essere stesso.

Se la vergogna c'è è perché non si può nascondere ciò che si vorrebbe nascondere. La necessità di fuggire per nascondersi è messa in scacco dall'impossibilità di fuggire da se stessi. Ciò che appare nella vergogna è precisamente il fatto di essere incatenati a sé, l'impossibilità radicale di fuggire da se stessi per nascondersi a sé, l'irremissibile presenza dell'io a se stesso. La nudità è vergogna quando essa è l'evidenza (*patence*) del nostro essere, della sua ultima intimità. E quella del nostro corpo non è la nudità di una cosa materiale antitetica allo spirito, ma del nostro essere totale in tutta la sua pienezza e solidità, della sua più brutale espressione di cui non si può fare a meno di prendere atto. [...] È dunque la nostra intimità, cioè la nostra presenza a noi stessi, che è vergognosa. Essa non rivela il nostro nulla, ma la totalità della nostra esistenza. La nudità è il bisogno di scusare la propria esistenza. La vergogna è, in fin dei conti, un'esistenza che cerca per sé delle scuse. Ciò che la vergogna svela è l'essere che si svela⁴⁵.

⁴⁵ E. LÈVINAS, *Dell'evasione*, cit., pp. 32-33.

Incatenamento ed impossibilità sono termini della passività. L'assenza della presa di coscienza di ciò che si subisce è la condizione dell'ente sopraffatto dall'essere. Egli non è in grado di prendere posizione, di fuggire dal proprio essere a causa del disvelamento della propria intimità, ossia l'esser presente della nostra esistenza a noi medesimi.

Di conseguenza, proviamo vergogna proprio in quanto la nostra intimità si espone inerme al giudizio altrui.

Lèvinas sarà solito sostituire il termine *vergogna* con il concetto di *cattiva coscienza* «allo scopo di riscoprire in esso tutto il suo significato etico»⁴⁶.

Cattiva coscienza questa implicazione del non-intenzionale: senza intenzioni, senza mire, senza la maschera protettrice del personaggio che si contempla nello specchio del mondo, rassicurato e atteggiandosi. Senza nome, senza situazione, senza titoli. Presenza che teme la presenza, che teme l'insistenza dell'io identico, spoglio di tutti i suoi attributi. Nella sua non-intenzionalità, al di qua di ogni volere, prima di ogni colpa, nella sua identificazione non-intenzionale, l'identità indietreggia davanti alla sua affermazione, si inquieta davanti all'insistenza che può comportare il ritorno a sé dell'identificazione. Cattiva coscienza o timidezza; senza colpevolezza, ma accusata e responsabile della stessa presenza⁴⁷.

La cattiva coscienza è determinata dalla consapevolezza della scoperta del nostro essere, dal timore della presenza della medesima presenza. Infatti, la colpa, o l'errore, che l'ente si attribuisce sono rivolti esclusivamente al fatto di essere, di esistere puramente, «quasi nel fatto stesso d'avere un corpo, di essere là»⁴⁸.

Tali responsabilità e colpevolezza dischiudono la dimensione

⁴⁶ *Ivi*, p. 57.

⁴⁷ E. LÈVINAS, *Tra noi - Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano, 2016, p.180.

⁴⁸ E. LÈVINAS, *Dell'evasione*, cit., p. 37.

dell'etica su cui Lèvinas fonda la stessa ontologia. Per l'autore franco-lituano è l'alterità il trascendente che funge da fondamento dell'unicità dell'ente e si palesa nella responsabilità illimitata, nella giustizia sociale. Vedremo nel dettaglio la natura di queste esemplari riflessioni a tempo debito.

Torniamo alla cattiva coscienza. Senza nome e senza titoli. Ergo, è lampante, essendo anonima, che essa non rappresenti l'io, altrimenti avrebbe un nome, una identità ben definita. Viceversa, si caratterizza per una identificazione che, tuttavia, non è intenzionale, ossia non deriva dalla posizione del soggetto, il quale, in seno allo stato di vergogna, risulta passivo e restio all'acquisizione di un certo status.

Insomma, l'ente risulta in balia dell'essere per il quale prova un forte senso di repulsione; ciò nonostante, non possiede la forza di reagire e staccarsene.

Vedremo come tale passività, considerata dal punto di vista etico, possa fungere da base fondante per una società fondata sulla giustizia⁴⁹ - che non è imporsi nell'essere ma passività radicale⁵⁰ - e sulla responsabilità verso l'altro.

Alla luce di quanto detto, possiamo affermare che e la nausea e la vergogna dispiegano la presenza del puro essere e che la seconda rappresenta la conseguenza immediata della prima. Infatti, il senso di vergogna subentra quando si fa esperienza dell'essere, inteso come presenza schiacciante priva di contenuti ontici ben definiti. In tale situazione ci troviamo ad essere lì - gettati potremmo dire⁵¹ - nella nostra nudità e purezza, inermi dinanzi al tutto che ci

⁴⁹ E. LÈVINAS, *Tra noi - Saggi sul pensare all'altro*, cit., p. 181: «Di contro nella passività del non-intenzionale - nel modo stesso della sua "spontaneità" e prima di ogni formulazione di idee metafisiche riguardo a questo soggetto - si mette in questione la giustizia stessa della posizione nell'essere, che si afferma con il pensiero intenzionale, sapere e presa del presente».

⁵⁰ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 2018, p. 183: «Soggettività del soggetto in quanto essere-soggetto-a-tutto, suscettibilità pre-originaria prima di ogni libertà e al di fuori di ogni presente, accusata nel disagio o nell'incondizione dell'accusativo, nell'"eccomi" che è obbedienza alla gloria dell'infinito che mi ordina ad Altri». Tema che andremo ad analizzare a fondo nel corso dei prossimi capitoli.

⁵¹ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pp. 196-197: «Questo carattere d'essere dell'esserci, occultato nel suo da-dove e verso-dove epperò tanto più disoccultato e dischiuso in se stesso, questo "che è", noi lo chiamiamo la deiezione di questo ente nel suo ci, perché come essere-nel-mondo esso è il ci. [...] La maniera in cui l'ente che ha il carattere dell'esserci è il suo ci, è quella di trovarsi, espressamente o no, nella propria deiezione. Nel trovarsi, l'esserci è già

circonda.

Concludendo la nostra serie di riflessioni, ci pare doveroso accennare la relazione che intercorre tra la vergogna e il tempo. A tal proposito Rolland sottolinea⁵² come la vergogna sia caratterizzata dalla scoperta, dal rinvenimento della nostra presenza, la quale, in questo stato, tuttavia, non trova un'autentica giustificazione, sentendosi colpevole. Quando subentra la vergogna, accade che la linearità temporale si spezza, che la proiezione verso l'avvenire viene meno e che, quindi, si prospetta il dischiudersi di un presente apparentemente incessante. Solo qualora la vergogna si dileguasse, ci sarebbe un ritorno alla «speranza» verso un futuro roseo. Ma quando la vergogna impera, l'uomo si sente *di troppo*⁵³, in quanto mendicante errante nell'eterno presente.

sempre portato a tu per tu con se stesso, si è già sempre trovato, ...». A tal proposito fornisce la seguente e puntuale spiegazione sulla gettatezza (A. FABRIS, *Essere e Tempo - introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2000): «La *befindlichkeit*, infatti, è il modo in cui l'esserci si trova aperto nei confronti del puro e semplice fatto di esistere: cioè, potremmo dire, rispetto al nudo “che esso è”. [...] Ebbene, la *befindlichkeit* manifesta anzitutto questo carattere dell'essere dell'esserci, vale a dire la fatticità della sua esistenza, lasciando sullo sfondo...il donde e il verso dove, cioè la provenienza e la finalità di un tale esistere. Giacché l'esserci...si trova semplicemente “gettato” in una tale situazione, senza che di ciò sia dato un “senso” da altrove. E dunque il fatto che questo ente è può a buon diritto esser chiamato lo stato di “gettatezza” (*Geworfenheit*) in cui si trova».

⁵² E. LÈVINAS, *Dell'evasione*, cit., p.57

⁵³ *Ibidem*.

2.6 Nausea e angoscia: riflessioni preliminari sul *Dasein*

Come la nausea, l'angoscia è caratterizzata da una sostanziale indeterminatezza. Ciò significa che l'oggetto dell'angoscia non è determinabile, non può essere costituito da uno specifico ente intramondano. Viceversa, la paura, ad esempio, è sempre paura di qualcosa, per qualcosa, è definibile sulla base di un oggetto determinato.

Per addentrarci nell'analisi teoretico - esistenziale del fenomeno dell'angoscia compiuta magistralmente da Martin Heidegger, conviene, seppur in chiave preliminare, esplicitare il concetto di *Dasein*, dell'esser-ci.

Per conseguenza, elaborazione del problema dell'essere vuol dire: render perspicuo un ente - quello che domanda - nel suo essere. La posizione di questa domanda, in quanto modo d'essere di un ente, è di per sé essenzialmente determinata da ciò su cui in essa si chiede - e cioè dall'essere. Questo ente, che noi stessi via via siamo e che tra l'altro possiede la possibilità d'essere del domandare, lo indichiamo col termine di **esserci**. La posizione espressa e perspicua della domanda circa il problema del senso di essere richiede dunque la preliminare e adeguata esplicitazione di un ente (l'esserci) rispetto al suo essere. [...] Ma ciò significa soltanto: l'ente che ha il carattere dell'esserci ha una relazione - forse addirittura privilegiata - col problema stesso dell'essere⁵⁴.

L'esserci è quel particolare ente che ha un accesso privilegiato sull'essere, in quanto è colui che pone e si pone la questione circa la natura dell'essere stesso. Rispetto agli altri enti il *dasein* non vive solamente ma esiste, e tale peculiarità costituisce la sua essenza. Inoltre, l'essere dell'esserci è determinato dalla comprensione dell'essere, il quale non differisce dall'esistenza in quanto tale. Heidegger si concentra sul poter essere

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pp. 22-23.

dell'esserci, sulla sua possibilità di poter essere sempre diversamente; possibilità che non può che essere determinata dall'esistenza come tale, mentre il come di tale possibilità - le innumerevoli opzioni che si pongono innanzi - viene affidato al singolo *dasein*.⁵⁵

Altra caratteristica essenziale dell'esserci è il suo essere-nel-mondo, ossia la comprensione dell'essere da parte del *dasein* non può prescindere dalla rilevazione che c'è un mondo - composto da cose, «cose naturali e cose dotate di valore»⁵⁶ -, e dalla comprensione dell'essere dello stesso esserci, il quale si dispiega proprio nel mondo in cui si rende perspicuo.

Tuttavia, nella quotidianità del vivere, l'esserci è costitutivamente immerso nell'inautenticità dell'essere a causa di connotati esistenziali che lo contraddistinguono, ossia la chiacchiera, la curiosità e l'equivocità. Accade che l'esserci esce fuori di sé scadendo nella pubblicità del *Si*, di conseguenza obliandosi⁵⁷. Egli si immerge a capofitto nel mondo, perdendo di vista la comprensione dell'essere autentico e tale estraneazione costituisce una dimensione essenziale dell'esserci in quanto essere-nel-mondo. Il *dasein* è strutturalmente, costitutivamente, fuori di sé, rinuncia alla sua proprietà, in quanto è abitato dal *Si*, definendo l'essere nella sua inautenticità. La apertura sconfinata dell'esserci provoca lo scadimento dello stesso esserci nella presunzione di aver visto e conosciuto ogni cosa, di avere in mente «la pienezza di tutte le possibilità del suo essere»⁵⁸. Tali sfrenata curiosità e un immane saper tutto determinano la dolce illusione di poter comprendere universalmente l'essere in quanto tale.

Viceversa, per comprendere davvero l'essere come tale e, quindi, l'essere dell'esserci, il *dasein* deve guardarsi internamente al fine di coltivare quella che è la propria essenza, ossia la comprensione d'essere. Invero, l'essere è tale «solo nella comprensione dell'ente, al cui essere appartiene

⁵⁵ *Ivi*, p. 29: «L'esserci si comprende sempre a partire dalla sua esistenza, da una possibilità che esso possiede di essere se stesso o non se stesso. Queste possibilità l'esserci o le ha scelte lui stesso, o vi è incappato, o vi è già sempre cresciuto. L'esistenza viene decisa nella maniera del prendere o lasciare solo dal singolo esserci stesso. Il problema dell'esistenza si risolve sempre solo attraverso l'esistere stesso. [...] ...l'esistenza determina l'esserci».

⁵⁶ *Ivi*, p. 97.

⁵⁷ *Ivi*, p.252.

⁵⁸ *Ivi*, p.255.

qualcosa come la comprensione dell'essere»⁵⁹ - ribadiamo.

L'esserci può essere effettivamente ed affettivamente se stesso grazie al trovarsi fondamentale dell'angoscia. Ciò avviene quando il primato del presente viene scardinato e l'esserci comprende la Cura, l'essere dell'esserci, a partire da un ampio orizzonte temporale.

Secondo Martin Heidegger, la Cura, l'essere dell'esserci, ossia il fatto che il *dasein* si preoccupi del proprio essere, può essere definita con tale espressione: «avanti-a-sé-essere-già-in-in-quanto-esser-presso».

Descriviamone brevemente i momenti:

- L'«avanti a sé» indica che l'esserci non riposa mai, è in continuo movimento, sempre al di là di se stesso. Tale dinamica è connotata dalla comprensione, tramite la quale si ha a che fare con le cose del mondo che ci circondano, considerate in ogni caso come proprie possibilità, come poter-essere del *dasein*. L'esserci comprende l'ente che incontra, ossia sa che quest'ultimo rappresenta una particolare occasione per poter fare qualcosa, per poter avanzare in qualche modo;

- L'«essere già in» è la condizione dell'esserci come essere-nel-mondo. Egli è già fin dall'inizio condizionato da una storia che lo precede, che lo costituisce, è gettato in una numerosa serie di possibilità che ne escludono altre. Inoltre, è fondamentale annotare che il *dasein*, nel suo essere comprensione d'essere, si trova in una specifica situazione, o tonalità emotiva, ovvero esperisce tale gettatezza come se non partisse necessariamente da sé, in quanto giocato e vincolato da sentimenti, emozioni e passioni;

- L'«in quanto esser presso» implica che l'esserci sia ogni volta presso un ente determinato. Heidegger chiama tale condizione «deiezione», la quale indica una tendenza naturale del *dasein*, nella comprensione d'essere dello stesso esserci, ad appiattire l'essere sull'ente. L'esserci, in questo caso, esce fuori di sé, protende verso l'oblio di sé stesso, ragionando in termini ontici. Ritorna la tematica del *Si* impersonale, in cui l'esserci scade nel mondo delle cose, confondendosi con esso.

Ora, cos'è propriamente l'angoscia? Perché è così importante

⁵⁹ *Ivi*, p.263.

nell'economia del pensiero heideggeriano? Innanzitutto, l'angoscia è quello stato fondamentale in cui l'esserci si rende conto della nullità del mondo in cui è. Ma tale consapevolezza può essere raggiunta solo qualora il *dasein* torni in sé, allontanando la pubblicità del *Si*, ossia il mondo del quotidiano, e ponendola di fronte a sé. In tale istante, il mondo come tale si rivela una nullità; tuttavia, anche l'esserci risulta tale in quanto essere-nel-mondo. Perciò, ad angosciare l'esserci non può che essere il suo essere-nel-mondo in quanto tale. Invero, egli si accorge che il mondo non ha più nulla da dare, di conseguenza si trova isolato in mezzo al niente.

Il davanti-a-che dell'angoscia è l'esser-nel-mondo come tale. [...] Il davanti-a-che dell'angoscia è del tutto indeterminato. Tale indeterminatezza non lascia fattiziamente indeciso quale ente intramondano minacci, ma vuol anche dire che l'ente intramondano non è per principio «rilevante»⁶⁰.

Ciò per cui ci si angoscia è una assoluta indeterminatezza, ossia non vi può essere un ente intramondano che funga da causa dell'angoscia. La minaccia proviene dal mondo in quanto tale, dal fatto che l'esserci sia essenzialmente essere-nel-mondo e che il mondo non abbia più valore ontologico per il *dasein*.

In *Che cos'è metafisica*⁶¹, Heidegger dice espressamente che l'angoscia manifesta il nulla. Se l'«oggetto» dell'angoscia è l'essere-nel-mondo che in quanto tale - mondo - non ha alcun significato per l'esserci che è ritornato presso di sé, allora tale stato d'animo non può che rivelare il ni-ente. Di conseguenza, l'esserci, in quanto strutturalmente essere-nel-mondo, viene a percepire la propria nullità, o, meglio, l'appartenenza al mondo nullificante. Perché, per quanto l'esserci sia un ente speciale - l'unico a porsi la questione circa la natura dell'essere e il solo a millantare il privilegio di poter

⁶⁰ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pp. 266-267.

⁶¹ M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano, 2001.

comprendere l'essere stesso -, rimane, tuttavia, pur sempre un ente. In tal senso, l'autore tedesco è categorico nell'affermare che «nell'angoscia l'ente *nella sua totalità* vacilla»⁶² e che «il Niente si manifesta piuttosto espressamente con l'ente e nell'ente in quanto questo si dilegua nella sua totalità»⁶³. La caratteristica fondamentale di tale niente è la *Nichtung*, ossia la nientificazione⁶⁴. Esso è, è presente nella sua massima potenza allorché rimanda all'ente nel suo complesso che si dilegua nella totalità. Ovvero sia l'angoscia rivela il niente dell'ente che si aliena nella totalità e, al contempo, l'ente che ritorna in sé, cioè l'esserci nel suo essere comprensione d'essere, che si contrappone al niente, ossia al mondo come tale.

Abbiamo due condizioni dell'esserci in sostanza - sempre presenti e compresenti; la prima concerne la sua immersione nel niente. Dicevamo appunto che l'esserci, nella quotidianità, scade nel mondo come tale, nella chiacchiera continua e, quindi, nell'insignificanza più totale. In questo senso, il niente rappresenta l'ente che svanisce nella totalità, soggiogato al tutto che impera opprimendo le menti. L'altra, invece, pone l'accento sulla trascendenza dell'esserci⁶⁵. Quest'ultimo, proprio in quanto immerso nel niente, si erge oltre l'ente nella sua totalità. Invero, la manifestazione del niente conduce l'esserci alla possibilità di essere se stesso, di comprendere il niente e porlo di fronte sé, opponendovi, rivendicando il diritto di libertà.

Nell'angoscia l'ente allamano nel-mondo-circostante anzi, in assoluto, l'essente nel-mondo, sprofonda. Il «mondo» non è più in grado di offrire nulla, e così pure il «con-esserci» di altri. L'angoscia toglie così all'esserci la possibilità di comprendersi, scadendo, in base al «mondo» e allo stato di spiegazione pubblico. Essa rigetta l'esserci indietro a ciò per cui esso si angoscia: il suo autentico poter-esser-nel-mondo. Essa singolarizza l'esserci in avanti, sul suo più proprio essere nel mondo che, in quanto comprendente, si proietta essenzialmente su

⁶² *Ivi*, p.53.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ivi*, p.54.

⁶⁵ *Ivi*, p.55.

possibilità. Con il per-cui dell'angosciarsi l'angoscia dischiude dunque l'esserci *in quanto esser-possibile*, e cioè come ciò che esso unicamente può essere in base a se stesso, in quanto singolarizzato nella singolarizzazione. L'angoscia fa palese nell'esserci *l'essere-al* più proprio poter essere, cioè *l'esser libero per* la libertà di scegliere e cogliere-se-stesso. L'angoscia porta l'esserci davanti al suo *esser libero per...* (*propensio in...*) l'autenticità del suo essere come possibilità, quella possibilità che esso già sempre è. Ma questo essere è, insieme, quello a cui l'esserci come esser-nel-mondo è rimesso⁶⁶.

Il ritorno in sè dell'esserci qualifica l'esserci proiettato in avanti come un poter essere, il quale si è divincolato dalla pubblicità rappresentata dal mondo della quotidianità. L'angoscia rivela il nulla del mondo in quanto tale e, di conseguenza, la nullità del *dasein* in quanto essere-nel-mondo, scadimento nel *Si* impersonale. Tuttavia, ribadiamo, l'esserci, attraverso lo stato d'animo dell'angoscia, si eleva rispetto all'ente delegato nella totalità, in quanto si comprende come esser possibile. L'individualizzazione dell'esserci è una temporanea emancipazione dello stesso dalla totalità connotata dal mondo in quanto tale. Detto questo, risulta evidente che, oltre ad essere trascendente rispetto al mondo degli enti alla-mano, l'esserci non è in grado di abbandonare il mondo della chiacchiera, in quanto costitutivamente, secondo Heidegger, essere-nel-mondo.

Pare opportuno sottolineare che Lèvinas apprezza la figura del *dasein*, in quanto l'esserci inteso come poter essere, come dischiudersi di innumerevoli possibilità, rappresenta un tentativo concreto di evadere dal mondo in quanto tale, dalla esistenza priva di contenuti individuali. La trascendenza dell'esserci è analoga, sotto tale aspetto, alla trascendenza dell'Altro; la differenza sostanziale sta nel fatto che quest'ultimo resiste ad ogni tentativo di inclusione in seno ad una totalità. Viceversa, il *dasein* è totalmente immerso nel mondo come tale. È quel particolare ente la cui essenza risiede nella comprensione dell'essere; di conseguenza, la sua

⁶⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pp. 268-269.

missione consiste nell'essere un funzionario dello stesso essere, uno strumento finalizzato alla risposta alla questione più rilevante e fondamentale, la domanda sulla natura dell'essere. Inoltre, è bene ricordare che la trascendenza dell'esserci - come rileva Lèvinas⁶⁷ da *Sein und Zeit* - è quel passaggio che si compie dalla comprensione ontica alla comprensione ontologica. E tale salto costituisce l'essenza dell'esserci, ossia l'umana esistenza.

Per quanto Lèvinas abbia da ridire in merito alla questione fondamentale, ossia la domanda sull'essere, conviene con Heidegger che la filosofia sia in se stessa trascendenza e che l'esistenza stessa, in quanto perpetuo trascendere, sia strettamente legata alla filosofia⁶⁸.

Riprendendo la disamina sull'angoscia, abbiamo rilevato che quest'ultima manifesta i due aspetti che costituiscono l'essenza del *dasein*. L'esserci, nello stato angoscioso, si scopre come nullità in quanto immerso totalmente nel mondo in quanto tale, il quale non ha più nulla da darci, dato l'appiattirsi del linguaggio sulla chiacchiera di cui è pregna la quotidianità, connotata dal *Si* impersonale. Tuttavia, l'esserci, come comprensione ontologica, si pone sempre oltre l'ente nella sua globalità. Egli ritorna su di sé, consapevole della nullità del mondo, come poter essere, ossia proiettato su possibilità. È essenzialmente trascendenza, non solo in quanto va al di là del mero ente alla-mano, ma anche perché, costitutivamente, travalica i limiti imposti dal mondo come tale. Invero, in tal senso, si caratterizza come esser possibile, come essere sempre diversamente.

Ma anche quando gli oggetti «intramondani» sono sprofondati nel nulla, il *Dasein* angosciato non perde la sua costituzione d'*essere-nel-mondo*. L'angoscia, al contrario, riconduce il *Dasein* al mondo in quanto mondo - alla possibilità d'essere in vista di se stesso - e lo

⁶⁷ E. LÈVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998, p. 93.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 93-94.

strappa al mondo solo in quanto somma delle cose, dei mezzi manipolabili. Nell'angoscia il *Dasein* si comprende in modo autentico poiché è riportato alla nuda possibilità della sua esistenza, alla sua pura e semplice effettività svuotata di ogni contenuto, al nulla di tutte le cose⁶⁹.

Il *Dasein*, nell'angoscia, comprende la possibilità d'esistere a partire da se stesso, uscendo dal proprio disperdersi nel mondo delle cose. L'autentica comprensione dell'essere-nel-mondo risiede nell'isolamento e nell'abbandono in cui l'esserci si trova allorché scopre la nullità del mondo in cui è inevitabilmente gettato. Ergo, la comprensione fornita dallo stato angoscioso consegna l'esserci alla pura possibilità di esistere, la quale è scevra di qualsivoglia contenuto. Ciò spiega la natura del nulla rivelata dall'angoscia; si tratta del niente al quale l'esserci è consegnato in quanto possibilità nuda dell'esistenza priva di ogni contenuto. Quel che resta è l'esistenza nella sua purezza e nella sua nudità.

...di solito l'esistenza si nasconde. È lì, attorno a noi, è *noi*, non si può dire due parole senza parlare di essa e, infine, non la si tocca. Quando credevo di pensare ad essa, evidentemente non pensavo nulla, avevo la testa vuota, o soltanto una parola, in testa, la parola «essere». [...] Se mi avessero domandato che cos'era l'esistenza, avrei risposto in buona fede che non era niente, semplicemente una forma vuota che veniva ad aggiungersi alle cose dal di fuori, senza nulla cambiare alla loro natura. E poi, ecco: d'un tratto, era lì, chiaro come il giorno: l'esistenza s'era improvvisamente svelata. Aveva perduto il suo aspetto inoffensivo di categoria astratta, era la materia stessa delle cose, quella radice era impastata nell'esistenza. O, piuttosto, la radice, le cancellate del giardino, la panchina, la rada erbetta del prato, tutto era scomparso; la diversità delle cose e la loro individualità non erano che apparenza, una vernice. Questa vernice s'era dissolta, restavano delle masse

⁶⁹ *Ivi*, p. 84.

mostruose e molli in disordine - nude, d'una spaventosa e oscena nudità⁷⁰.

Le riflessioni di Roquentin sull'esistenza aiutano a comprendere la natura del *dasein* immerso nello stato angoscioso. Nel passo succitato si dice che l'esistere è tale indipendentemente dalle cose presenti - radice, cancellate, panchina, ecc - le quali finiscono per essere solamente apparenti. Ciò che rimane è la nuda e spaventosa esistenza, l'essere in quanto tale privo di qualsivoglia determinazione. Invero, abbiamo visto che l'esserci, una volta scoperta la nullità del mondo con la conseguente trascendenza che lo contraddistingue, risulta consegnato alla propria esistenza, la quale è nuda e cruda e lascia le cose del mondo fuori di sé. Insomma, esistere per il *dasein* significa essere sempre oltre l'ente che si è.

Tuttavia, si badi che il mondo in quanto tale è il nulla rivelato dall'angoscia, un nulla che non equivale al niente assoluto, ma è ciò che oppone l'essere dell'esserci - come ritorno su di sé e, quindi, trascendente rispetto l'ente - all'ente nella sua totalità. Ovvero l'angoscia porta a galla quella che è la differenza ontologica, ossia la contrapposizione tra essere ed ente. Tuttavia, rappresenta solamente un punto di partenza al fine di giungere alla comprensione dell'essere, che non è altro che il farsi proprio della differenza ontologica, la quale non può prescindere dalla prospettiva temporale dello stesso esserci che pone fine all'assoluto predominio del presente - il *dasein* viene ricondotto a sé, alla propria nuda esistenza che guarda oltre, essendo costitutivamente avanti-a-sé.

Nausea e angoscia differiscono fondamentalmente nelle modalità che ciascuna di esse ha di riferirsi al niente che entrambe manifestano o, ancora, nel modo secondo cui ciascuna lo fa apparire. L'angoscia, l'abbiamo visto, svela il nulla come ciò che ha rapporto con l'essere dell'essente e ci porta davanti all'essente in quanto tale. Arretrata rispetto a questo intrico, la nausea manifesta il niente come

⁷⁰ J. P. SARTRE, *La nausea*, cit., p.172.

l'essere stesso e questo come l'atto stesso di porsi, il mero atto di affermarsi⁷¹.

Come abbiamo detto inizialmente, la nausea e l'angoscia si caratterizzano ambedue per una essenziale indeterminatezza, ossia l'oggetto al quale si riferiscono e che rivelano è del tutto indeterminato. Entrambe svelano il nulla; tuttavia, Rolland ci ammonisce che la maniera con la quale lo rivelano è differente. Il nulla proveniente dallo stato angosciato consta di due dimensioni: innanzitutto, implica il rapporto che intercorre tra il nulla stesso - rappresentato dalla nuda esistenza, dall'indeterminato poter essere al quale l'esserci è consegnato - e l'essere del *dasein*. Dopodiché, il niente pone innanzi all'esserci l'essente come tale, il mondo in quanto mondo.

La nausea, viceversa, considera il nulla come l'essere stesso, come l'atto stesso di affermarsi, di esistere. Essa si riferisce solo a sé e la sua natura è la presenza dell'essere e, al contempo, l'impossibilità e l'incapacità di evadere da tale presenza.

Se prestiamo attenzione all'analisi appena compiuta, ci rendiamo conto che il nulla al quale si suol riferirsi non è altro che il c'è dell'essere, *il y a*, di cui abbiamo ampiamente discusso. Per quanto concerne lo stato di nausea, è evidente in quanto proprio l'essere equivale al nulla, alla presenza impersonale che sovrasta ogni ente. A tal proposito, è bene rammentare le riflessioni di Roquentin sull'esistenza; egli afferma che essa s'impone, rende le cose apparenti ed è ovunque, in ogni luogo. In tal senso, tutto è pieno di essere; tuttavia, appunto, questi è mera indistinzione, non accoglie le differenze, riducendo il tutto a pura unità scevra di contenuti ben definiti.

Detto questo, per completare queste specifiche riflessioni appena svolte, possiamo affermare che il nulla che l'angoscia manifesta è bivalente. Ribadiamo che il niente dell'angoscia è e il rapporto tra il nulla stesso e l'essere del *dasein* e il mondo in quanto tale, o l'essente in quanto essente. Certamente, secondo quest'ultima accezione, il nulla è analogo a quello

⁷¹ E. LÈVINAS, *Dell'evasione*, cit., pp. 89-90.

rivelato dallo stato di nausea. Invero, il mondo in quanto tale, che l'esserci si trova di fronte nell'angoscia, è rappresentato dal *Si* impersonale connotato dalla chiacchiera. Cioè l'ente acquisisce una posizione del tutto subordinata al mondo in quanto tale e scade nell'impersonalità del sentito dire. Tale connotazione del mondo in quanto tale equivale alla presenza de *il y a*, alla anonima presenzialità dell'essere in generale che pone in dubbio l'integrità dell'essente particolare, ponendolo in secondo piano. Tuttavia, l'esserci, nell'angoscia, è quel singolare ente che giunge alla consapevolezza di essere sempre oltre l'ente nella sua totalità. In questo caso il niente rivela quella che è la trascendenza del *dasein*, in cui si incarna la differenza ontologica. Ovvero sia vengono a confliggere, in qualche modo, l'essere dell'esserci, e l'ente in quanto tale, il mondo dell'equivoco.

Ergo, da una parte il nulla dell'angoscia equivale a quello della nausea, dall'altra, viceversa, il nulla rivelato dallo stato angoscioso ci consente di porre l'attenzione primariamente sul *dasein*, in particolar modo sulla nuda esistenza al quale è intrinsecamente vincolato come un poter essere che, tuttavia, è, al contempo, gettato in essa. Ecco, Lèvinas considera - se presa sul serio, ossia affrancata dal dominio dell'essere - la figura del *dasein* come un viatico verso la comprensione dell'Altro in quanto Altro.

2.7 L'insonnia

L'insonnia rappresenta quel momento in cui non è possibile lacerare l'essere anonimo. In tale stato *il y a* è totalmente presente, ineluttabile e scardina qualsivoglia tentativo di posizione del soggetto.

L'impossibilità di lacerare l'invadente, inevitabile e anonimo brusio dell'esistenza si manifesta, in modo particolare, in quei momenti in cui il sonno si sottrae al nostro appello. Si veglia quando non c'è più nulla da vegliare e malgrado non ci sia alcuna ragione per farlo. Il nudo fatto della presenza opprime: si è tenuti a essere, tenuti all'essere. Ci si stacca da ogni oggetto, da ogni contenuto, e tuttavia c'è presenza. Questa presenza che sorge dietro al nulla non è né un essere, né il funzionamento della coscienza che si esercita a vuoto, ma il fatto universale dell'*il y a* che abbraccia cose e coscienza⁷².

L'ente insonne non è in grado di affrancarsi dal peso schiacciante dell'essere in quanto tale. È sveglio ma non accade nulla; tuttavia, tale «non essere» che si verifica nell'insonnia è pienamente presente, ci soffoca e impedisce al soggetto di determinarsi, di assumere una posizione nell'essere. L'io si trova travolto dalla ineluttabilità dell'essere, de *il y a*, che, in quanto assente, è immensamente connotato dalla presenzialità inevitabile. Nell'insonnia il tutto, l'essere come tale, ci viene incontro o, meglio, ci assale senza darci la possibilità di evadere. Non ci sono enti, non ci sono cose; in tale situazione ogni possibilità viene annullata dall'impossibilità di pensare, di trovare un rifugio in cui affrancarsi dalla presenza.

Ma cosa accade concretamente nell'insonnia? Senza dubbio in essa siamo in balia della notte, di un brusio assordante che ci impedisce di fuggire, che ci domina, che ci veglia. Durante la notte «io sono interamente esposto all'essere, tutti i pensieri che riempiono la mia insonnia sono sospesi a

⁷² E. LÈVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p.59.

nulla»⁷³. Ecco che il soggetto insonne viene ridotto a mera cosalità, a strumento di un pensiero del tutto impersonale e senza nome, che equivale all'essere e alla sua eternità.

Non c'è spazio, nell'insonnia, per le determinazioni, per l'azione, per qualsivoglia contenuto specifico. Tutto è anonimo, non vi è un padrone dell'essere, in quanti questi non appartiene a nessuno; viceversa, contiene e travalica ogni ente.

Solamente il sonno e l'acquisizione di coscienza permettono al soggetto di prendere posizione nei confronti dell'essere in quanto tale e mettere fine allo stato di insonnia. Quando, infatti, prende coscienza di sé - anche nell'atto del dormire, in cui paradossalmente la coscienza è definita dall'inconscio - il soggetto scardina il potere de *il y a*.

⁷³ *Ivi*, p. 60.

3. IL MEDESIMO E L'ONTOLOGIA OCCIDENTALE

Nei prossimi capitoli andremo ad analizzare le critiche che Lèvinas pone all'ontologia occidentale e a sviscerare tutte le peculiarità e le problematiche che concernono l'io, il soggetto cosciente, di cui l'interiorità si fa carico.

il nostro intento sarà quello di illustrare il mondo dell'interiorità, che rappresenta un tentativo, seppur parziale, di uscire dall'essere in quanto tale. Si prenderà in considerazione la separazione dell'esistente dall'esistenza, in quanto rappresenta - e spiegheremo in che senso - il passaggio fondamentale per abbandonare l'universalità e l'unità dell'essere parmenideo e, di conseguenza, istituire una vera e reale molteplicità - o pluralismo - in seno all'essere.

I termini *io* e *coscienza* rappresentano delle condizioni di esistenza che permettono all'esistente di staccarsi dall'anonima e pura esistenza, il *y a*, di cui abbiamo ampiamente discusso. L'esistente si separa, infatti, dalla neutralità dell'essere per poter stare in sè, per poter esserci, avere un luogo. Prenderemo in esame tutti le modalità d'essere che determinano l'io come separato e, quindi, liberato dalle catene imposte dall'essere in quanto essere. Mostriamo poi i limiti del Medesimo, il quale, a causa dello stato di godimento, non è in grado di entrare in relazione con l'Altro come tale, in quanto legato intrinsecamente alle proprie esigenze, ai propri bisogni, al proprio mondo.

Le due modalità d'essere che danno vita alla separazione sono il Medesimo e l'Altro. Lèvinas analizza la relazione che intercorre tra i due e rileva che ci sono due maniere di rapportarsi all'altro. La prima concerne il mondo dell'interiorità, appunto, in cui l'io non è ancora avvezzo e, quindi, preparato a sostenere il segreto, l'imponderabile insito in seno all'Altro. Come vedremo, in tal senso si instaura una relazione di in-clusione dell'altro nell'io. Vi è separazione, senza dubbio, ma essa non viene rispettata fino in fondo, in quanto l'altro viene ridotto ad oggetto di godimento dell'io. Inoltre, il trattino

personalmente aggiunto vuol rimarcare la chiusura dell'io nei confronti dell'altro in quanto tale, poiché quest'ultimo, in questa dimensione, non viene considerato nella sua trascendenza, ma, appunto, come mero alimento dell'io. Tuttavia, è opportuno rilevare che tale posizione dell'io è fondamentale, affinché si attui la separazione dall'essere anonimo. Certo, non vi è, in questo stadio, la consapevolezza della trascendenza dell'altro, però resta il fatto che sussiste un tipo di relazione con l'alterità proprio perché l'io, separandosi, si rende indipendente dalla totalità. Non si sa ancora come altro, come trascendente, ma, in ogni caso, la presa di posizione che assume in seno all'essere in quanto tale lo espone alla relazione con l'altro nell'indipendenza del sè. Ne *il y a*, viceversa, non c'è spazio per la differenza, per qualsivoglia rapporto determinato con l'altro da sè; compare solo l'essere nella sua pura impersonalità.

L'altra maniera riguarda l'autentica relazione tra il Medesimo e l'Altro. In tale rapporto la separazione è evidente e rispetta l'essenza dell'altro, il suo essere refrattario alla logica totalizzante dell'io. E in questo senso si esce completamente dalla logica dell'essere di Parmenide, perché la separazione va ad intaccare il privilegio dell'unità sostenuta dall'ontologia occidentale, fino a Hegel.

Ma affrontare l'essere al livello della separazione, non significa affrontarlo nel suo stato di decadenza? Le posizioni che abbiamo riassunto contraddicono il vecchio privilegio dell'unità che viene affermato da Parmenide a Spinoza e Hegel. La separazione e l'interiorità sarebbero incomprensibili ed irrazionali. La conoscenza metafisica che lega il Medesimo all'Altro, rifletterebbe allora questa decadenza. La metafisica si sforzerebbe di sopprimere la separazione, di unire. L'essere metafisico dovrebbe assorbire l'essere di colui che si occupa del metafisico. La separazione di fatto in cui inizia la metafisica, dipenderebbe da un'illusione o da un errore. Tappa percorsa dall'essere separato sulla via del ritorno verso la sua sorgente metafisica, momento di una storia che si concluderebbe con l'unione, la metafisica sarebbe

un'Odissea e la sua inquietudine, la nostalgia. Ma la filosofia dell'unità non ha mai saputo dire donde venisse questa illusione e questa caduta accidentale, inconcepibile nell'Infinito, nell'Assoluto e nel Perfetto⁷⁴.

Lampante la critica che Lèvinas rivolge a Parmenide e all'ontologia occidentale. Secondo l'autore francese, tale tradizione filosofica considera la separazione come una sorta di decadenza, nonché un qualcosa di illusorio. Tuttavia, non riuscirebbe a spiegarci la provenienza, l'origine di tale illusione, data l'immacolata perfezione dell'unità. La separazione come privazione, come temporanea evasione dalla totalità, è «testimoniata dal bisogno»⁷⁵, il quale denota la mancanza del bisogno del proprio essere, non essendo autenticamente separato dall'altro da sè. Ecco che subentra la perpetua tensione verso il ritorno all'unità. In questo senso l'io rimane all'interno della totalità dell'essenza, non è in grado di attestarsi come un soggetto unico ed irripetibile.

Nei prossimi capitoli prenderemo in considerazione il mondo interiore separato dall'essere in quanto tale, ma non ancora conscio dell'alterità insita in seno a ciascun io. Analizzeremo il concetto di totalità mutuato dalla categoria di mondo, connotata dalla intenzionalità del soggetto che ingloba l'altro da sè. Prima, quindi, di addentrarci nel terreno dell'unicità dell'altro, è fondamentale esaminare la figura dell'io in tutte le sue forme e, al contempo, le problematiche che Lèvinas rileva in seno all'ontologia occidentale - Parmenide, Platone, ma anche Heidegger e Severino.

⁷⁴ E. LÈVINAS, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano, 2018.

⁷⁵ *Ibidem*.

3.1 Bisogno e piacere

Nel terzo capitolo del saggio *Dell'evasione*, Lèvinas tratta del tema del bisogno e, in prima battuta, ci comunica ciò che abitualmente si pensa circa la natura del bisogno stesso. Se ci soffermiamo sulla prima impressione, constatiamo che esso è presente, è tale solo in vista della propria soddisfazione. Infatti, quando abbiamo bisogno di qualcosa, secondo tale veduta, non andiamo a ragionare sull'essenza del bisogno, ma, viceversa, perseveriamo nel ricercare l'oggetto che soddisfi quel determinato bisogno.

Esso appare a una prima analisi come un'insufficienza del nostro essere spinto a cercare rifugio in altro da se stesso. Insufficienza abitualmente interpretata come una mancanza, indicherebbe una debolezza della nostra costruzione umana, il limite del nostro essere. [...] Eppure tutta questa psicologia del bisogno è un po' sbrigativa. Interpreta, troppo in fretta, l'insufficienza del bisogno come una insufficienza d'essere. Suppone dunque una metafisica in cui il bisogno è caratterizzato in anticipo come un vuoto in un mondo in cui il reale si identifica con il pieno. Identificazione che minaccia qualsiasi pensiero che non ha saputo distinguere esistenza ed esistente, e che applica all'uno ciò che potrebbe avere un senso per l'altro⁷⁶.

Il bisogno non denota una mancanza d'essere, di contro alla pienezza del reale che solo può colmare la vuotezza insita in seno al bisogno. Anzi, il bisogno «esprime la presenza del nostro essere e non la sua mancanza»⁷⁷; a tal proposito, Lèvinas insiste nell'affermare che la soddisfazione è inadeguata al bisogno, ossia non esaudisce la portata del bisogno stesso. Ed è qui che subentra la sofferenza morale e, di conseguenza, il malessere, che è il modo

⁷⁶ E. LÈVINAS, *Dell'evasione*, cit., p.23.

⁷⁷ *Ivi*, p. 27.

specifico di attuazione della stessa. Il malessere è un che di mobile, dinamico, fluttuante e implica l'indeterminatezza derivata dalla volontà del soggetto di evadere da una condizione assillante. Tale stato d'animo manifesta il carattere parziale della soddisfazione. Infatti, essa non solo non annienta il bisogno, ma, soprattutto, deve tener conto della delusione mutuata dalla soddisfazione stessa del bisogno medesimo. Proprio per questo il bisogno si caratterizza per la sua pienezza d'essere, appunto in quanto la soddisfazione risulta inadeguata al bisogno, non essendo in grado di placarne la forza. Nel malessere, la soddisfazione del bisogno è pressoché inaudibile, in quanto non collima con un oggetto determinato. A questo punto conviene fare una precisazione terminologica. Il bisogno, a cui si sta facendo riferimento, è relativo all'intimità dell'individuo, alla sfera spirituale del singolo. Nel prossimo capitolo prenderemo in considerazione l'essenza del bisogno fisiologico, esposta in *Totalità e Infinito*.

Torniamo a noi. Abbiamo detto che, nella sofferenza, il bisogno diventa malessere, ossia rinasce incessantemente non trovando un referente specifico che possa colmarlo, che lo conduca alla piena soddisfazione. Ecco perché questo tipo di bisogno esprime l'esser presente del nostro essere. Invero, tale bisogno non va alla ricerca di un qualcosa che lo soddisfi pienamente, ma si caratterizza per la volontà di rinascere infinitamente. Ergo, è inevitabile l'impossibilità di evadere dall'essere in generale in tale condizione. Tuttavia una maniera, seppur primordiale, di intravedere l'uscita, di scorgere la luce in fondo al tunnel è, senza dubbio, rappresentata dal movimento del piacere. Esso si determina come «un abbandono, una perdita di sé, un'uscita fuori di sé, un'estasi»⁷⁸ e «apre nella soddisfazione del bisogno una dimensione in cui il malessere intravede l'evasione»⁷⁹. Questi due aspetti sono rilevanti perché, da un lato, manifestano il carattere straordinario – oserei dire – del piacere e, dall'altro, la componente apparentemente salvifica del piacere stesso. Quest'ultimo permetterebbe al singolo di ergersi al di sopra delle categorie totalizzanti del pensiero.

⁷⁸ *Ivi*, p. 28.

⁷⁹ *Ibidem*.

Rappresenta un istante catartico, strettamente personale, un momento affettivo che accompagna la soddisfazione del bisogno. Inoltre, Lèvinas sottolinea con veemenza la dinamicità del piacere di contro alla concezione statica dello stesso di Aristotele.

...la maggior parte dei movimenti sono imperfetti e differiscono per la specie, se è vero che il punto di partenza ed il punto di arrivo sono ciò che ne determina la specie. Invece, la forma specifica del piacere è perfetta in qualsiasi momento. È chiaro, dunque, che piacere e movimento sono diversi l'uno dall'altro, e che il piacere è un che di intero e di perfetto. Si arriverà però ad ammettere questo anche partendo dal fatto che non è possibile muoversi se non nel tempo, mentre è possibile provar piacere in assenza di tempo: l'atto di provar piacere, infatti, è un qualcosa che sta tutto nell'istante presente. Da ciò risulta poi chiaro anche che non hanno ragione quelli che dicono che il piacere è un movimento o una generazione. Questo, infatti, non si può dire di tutte le cose, ma solo di quelle suddivisibili in parti, che cioè non costituiscono un tutto inscindibile: non c'è, infatti, generazione di un atto di vedere, né di un punto, né di una monade, né di essi vi è movimento e generazione: per conseguenza, neppure del piacere; esso, infatti, è un tutto indivisibile⁸⁰.

Il piacere, per Aristotele, non è movimento, ossia di per sé è un tutt'uno perfetto, un istante fuori dalla successione lineare degli accadimenti. Lèvinas, d'altro canto, sottolinea il carattere diveniente del piacere, in tanto in quanto è «il movimento in cui si compiono la soddisfazione e la promessa d'evasione che esso arreca al malessere del bisogno»⁸¹. Ossia è una sorta di processualità che intende evadere dall'essere, conferendo all'io una possibilità parvente di uscire da sé, di abbandonare il mondo in quanto tale. Dico parvente perché è

⁸⁰ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

⁸¹ E. LÈVINAS, *Dell'evasione*, cit., p.29.

un'evasione illusoria, in quanto, proprio per essere sostanzialmente diveniente, risulta fugace e ingannevole. Inoltre, la delusione, che deriva dal mancato abbandono, conduce alla riscoperta intima di noi stessi. Nel piacere, come abbandono illusorio, l'interiorità si manifesta nella propria nudità e, di conseguenza, riconduce l'io in seno all'esperienza del puro essere, tramite il sentimento di vergogna⁸² – vedi 2.5.

⁸² P. A. ROVATTI, *Intorno a Lèvinas*, cit., p.52.

3.2 Bisogno e godimento

Ci occupiamo ora del bisogno così come viene inteso comunemente quando si discute di tale tema in riferimento al pensiero di Lèvinas. In *Totalità e Infinito*, egli analizza il bisogno in riferimento al corpo, alla materia, alla categoria di possesso. In tale opera scrive che la dinamicità dell'io – del Medesimo – è data, innanzitutto, dal bisogno. Quest'ultimo, secondo l'autore francese, sorgerebbe da una dipendenza dell'io nei confronti dell'altro. Invero, l'io, in quanto abbisogna dell'altro da sé, dipende da quest'altro di cui necessita. Un esempio banale: ho una leggera fame, mangio la mela che mi si trova dinanzi e la fame svanisce; la mela rappresenta quell'oggetto - l'altro – utile a colmare la leggera fame che precedentemente avevo. Il bisogno, in tal senso, si pone alla ricerca di quel determinato oggetto che lo soddisfi pienamente. Conviene ribadire che possiamo parlare dell'io e, quindi, dei suoi bisogni, proprio alla luce della separazione – di cui abbiamo già accennato nell'introduzione al capitolo e su cui torneremo a più riprese – dell'ente, dell'individuo, dal torpore e dalla stasi rappresentata dalla anonima presenza dell'essere in generale.

L'essenza del bisogno è costituita dalla distanza che si frappone tra l'uomo e il mondo dal quale esso dipende. Un essere si è staccato dal mondo di cui per altro si nutre! La parte dell'essere che si è staccata dal tutto nel quale si affondavano le sue radici, dispone del proprio essere e ormai il suo rapporto con il mondo è solo bisogno. Esso si libera di tutto il peso del mondo, dei contatti immediati e continui. È a distanza⁸³.

La natura sostanziale del bisogno non risiede nella privazione d'essere dell'essente ma deriva dalla separazione dell'ente dal mondo in cui è totalmente vincolato per il solo fatto di essere. La relazione che intercorre tra io e mondo, in tale dinamica, è connotata esclusivamente dalla categoria di

⁸³ E. LÈVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., 116.

bisogno, tramite la quale il Medesimo si rapporta all'Altro in termini di sfruttamento e soddisfazione. Ergo, se inizialmente l'io risultava dipendente dall'altro, in quanto necessitava di quest'ultimo per soddisfare il proprio appetito, in tale situazione l'io prende in mano la sua esistenza conquistando l'altro inteso come soddisfazione del bisogno del Medesimo. Si badi che il bisogno di cui stiamo trattando è inerente alla fisiologia dell'individuo, per cui non può che essere inserito nel campo della materialità, in quanto capace di soddisfazione.

I bisogni sono in mio potere, mi costituiscono in quanto Medesimo e non in quanto dipendente dall'Altro. Il mio corpo non è soltanto, per il soggetto, un modo di ridursi in schiavitù, di dipendere da ciò che esso non è; ma un modo di possedere e di lavorare, di avere del tempo, di superare l'alterità stessa di ciò di cui io debbo vivere. [...] La felicità, nella sua relazione con l'«altro» dei cibi, basta a se stessa; basta a se stessa anche a causa di questa relazione con l'Altro – consiste nel soddisfare i propri bisogni e non nel sopprimerli⁸⁴.

Il bisogno implica la conseguente soddisfazione; quest'ultima, tuttavia, può essere raggiunta in svariate modalità. Insomma, l'ipseità dell'io è data dal particolare modo di fruizione del mondo. Certo, la relazione che si instaura tra l'io e l'altro, in seno alla dinamica del bisogno, è senz'altro strutturata sulla base del godimento – l'io mangia l'altro, si serve dell'altro per perseguire i propri scopi – ma tale fruire dell'altro varia a seconda dell'individualità di ciascun ente – ogni singolarità fruisce del mondo a modo suo⁸⁵. Ecco che il mondo finisce per essere tutto ciò che si raccoglie intorno alle nostre esigenze, ai nostri bisogni, al godimento dell'io, diventandone una proprietà

⁸⁴ *Ivi*, pp. 117-118.

⁸⁵ A. PONZIO, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1995: «L'ipseità dell'io – che è, rispetto all'altro io, la sua alterità – è data dalla particolarità della *jouissance*, dal modo personale di ciascuno di essere al mondo».

esclusiva. È bene sottolineare che la relazione tra l'io e il mondo, in seno allo stato di godimento, è assolutamente immediata, ossia non vi è opposizione all'essere o qualche rappresentazione di esso da parte dell'io; ciò che importa all'ente è godere dell'essere stesso, usufruire dei suoi frutti per il tornaconto personale. L'altro, di cui l'io dispone, non viene considerato come altro, ma vissuto come proprio, come prerogativa dell'io medesimo. Fruire dell'altro significa non rispettare l'unicità e l'alterità dell'altro; quest'ultimo viene ridotto a mero alimento dell'io, a ciò di cui l'io vive e si nutre. La nozione di felicità, in tal senso, è emblematica perché indica lo smarcamento dell'io dalla totalità, l'emancipazione del soggetto dall'omologazione generale. L'io felice si rende egoista in «questa non-partecipazione al genere»⁸⁶ ed agisce per soddisfare i propri bisogni, scegliendo di vivere mondanamente, ossia considerando il tutto a portata di mano, secondo le personali esigenze.

Il sorgere di sé a partire dal godimento nel quale, tra l'altro, la sostanzialità dell'io è intesa non come soggetto del verbo essere, ma come implicata nella felicità – che non dipende dall'ontologia ma dall'assiologia – è semplicemente l'esaltazione dell'ente. L'ente non sarebbe dunque soggetto alla «comprensione dell'essere» o all'ontologia. Si diviene soggetti dell'essere, non assumendo l'essere, ma godendo della felicità, con l'interiorizzazione del godimento che è anche un'esaltazione, un fatto che è «al di sopra dell'essere». L'ente è «autonomo» rispetto all'essere. Non indica una partecipazione all'essere ma la felicità. L'ente, per eccellenza, è l'uomo⁸⁷.

Stoccata netta all'ontologia occidentale. Lèvinas afferma con veemenza la preminenza dell'ente rispetto all'essere già al livello del precategoriale. Invero, il godimento è quel principio ontologico a partire dal

⁸⁶ E. LÈVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 118.

⁸⁷ *Ivi*, p. 119.

quale l'ente scorge il mondo e le sue determinazioni. Egli gode dell'essere⁸⁸, perciò, in tale posizione, non può assolutamente essere assoggettato all'essere in quanto tale. L'io è felicità perché sa come soddisfare i propri bisogni, vive secondo un ordine preciso che stabilisce da sé. Il godimento è l'insieme degli atti che noi quotidianamente viviamo; inoltre, travalica il confine imposto dal puro essere, in quanto tutto ciò che facciamo ed esperiamo ha a che fare con la nostra coscienza – la nostra felicità. Quest'ultima, ribadiamo, «è già il superamento dell'essere»⁸⁹ e permea l'io di una potenza ulteriore alla pienezza dell'essere. L'attività che deriva dall'esser felici pone in seno all'essere in quanto tale un ente determinato, un io, una coscienza, ossia un principio e una fine. Ed è interessante anche la puntualizzazione che propone l'autore circa la diversa natura dell'essere in generale rispetto a quella dell'io, esplicitata nella felicità. In seno all'essere puro, siamo immersi in uno stato di totale atarassia⁹⁰, mentre l'io, attraverso il godimento, agisce, si attua nel mondo, di fronte al mondo potremmo dire. Insomma, l'essere, ossia il fatto di essere degli enti, ricopre un ruolo marginale in riferimento alla vita vissuta dall'io. Lèvinas insiste sui contenuti della vita stessa, gli unici a conferire amore per essa. Ancora una volta, è evidente che le azioni vitali trascendono il puro essere, vanno al di là dell'ontologia, percorrendo il territorio edonistico legato al piacere mutuato dalla soddisfazione dei bisogni – mangiare, leggere, dormire sono attività dell'io, in quanto quest'ultimo si libra sopra il mero stare dell'essere, conferendo contenuti di valore alla vita⁹¹. Il problema di tale stato è l'egoismo di fondo che lo contraddistingue, l'esser solo dell'io che

⁸⁸ «Essere un io significa essere in un modo tale da essere già al di là dell'essere nella felicità. Per l'io essere non significa né opporsi, né rappresentarsi qualcosa, né servirsi di qualcosa, né aspirare a qualcosa, ma goderne» (*Totalità e Infinito*, cit., p. 120).

⁸⁹ *Ivi*, 113.

⁹⁰ Atarassia implica il non aver bisogno di alcunché. Epicuro scrisse a tal proposito questo: «Una ferma conoscenza dei desideri fa ricondurre ogni scelta o rifiuto al benessere del corpo e alla **perfetta serenità dell'animo**, perché questo è il compito della vita felice, a questo noi indirizziamo ogni nostra azione, al fine di allontanarci dalla sofferenza e dall'ansia. Una volta raggiunto questo stato ogni bufera interna cessa, perché il nostro organismo vitale non è più bisognoso di alcuna cosa, altro non deve cercare per il bene dell'animo e del corpo. Infatti proviamo bisogno del piacere quando soffriamo per la mancanza di esso. Quando invece non soffriamo non ne abbiamo bisogno» (EPICURO, *Lettera sulla felicità*, Einaudi, 2014).

⁹¹ E. LÈVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 112.

considera l'altro, nel godimento, esclusivamente come referente di soddisfazione dei propri bisogni.

In questo consiste la verità eterna delle morali edonistiche: non cercare, dietro alla soddisfazione del bisogno, un ordine rispetto al quale la soddisfazione acquisterebbe un valore, prendere come termine la soddisfazione che è appunto il senso del piacere. Il bisogno di nutrirsi non ha come scopo l'esistenza ma il nutrimento stesso. [...] Nel godimento io sono assolutamente per me. Egoista senza riferirmi ad altri – sono solo senza solitudine, innocentemente egoista e solo. Non contro gli altri, non «solo mie» – ma assolutamente sordo nei confronti di altri, al di fuori di qualsiasi comunicazione e di qualsiasi rifiuto di comunicare – senza orecchie come ventre affamato⁹².

Conviene anzitutto sottolineare che il godimento conferisce valore alla vita solamente dal punto di vista materiale, non annette valori morali alla soddisfazione che deriva dal bisogno. La modalità primaria nella quale il godimento si manifesta è la sensibilità, la quale afferra il dato fornito dal mondo esterno – il fatto, il detto – introducendolo all'interno dell'io egoista. L'oggetto sensibile risponde ad una esigenza del Medesimo, è utile a colmare un bisogno, a soddisfare l'appetito dell'io. È opportuno rilevare che la sensibilità differisce sostanzialmente e dalla conoscenza intellettuale⁹³, in quanto esula da qualsivoglia mediazione e non è supportata da idee chiare e distinte⁹⁴, e dal campo della verità, poiché si stabilisce nell'ordine della mera

⁹² *Ivi*, p. 135.

⁹³ «La capacità di ricevere rappresentazioni (recettività), attraverso il modo con cui noi siamo modificati dagli oggetti, si chiama sensibilità. Mediante la sensibilità, quindi, gli oggetti ci sono dati, ed essa sola ci fornisce intuizioni; attraverso l'intelletto, invece, gli oggetti vengono pensati, e da esso sorgono i concetti» (I. KANT, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano, 1976).

⁹⁴ «Infatti delle percezioni dei sensi mi servo (che propriamente dalla natura sono state date soltanto per comunicare alla mente quali cose all'insieme – di cui è parte – siano giovevoli o non giovevoli, e fino a quel punto sono abbastanza chiare e distinte) come regole certe per conoscere immediatamente quale sia l'essenza dei corpi posti fuori di noi, riguardo alla quale

utilità. Insomma, la sensibilità è pura immediatezza e l'incontro con il dato è caratterizzato dalla mera soddisfazione, ossia dall'incorporazione dello stesso. Questo è il lato maggiormente evidente della sensibilità; tuttavia, ve ne è un altro, davvero rilevante, che Lèvinas prende in considerazione in *Altrimenti che essere*. Conviene riportare il passo per intero.

L'immediatezza del sensibile è l'immediatezza del godimento e della sua frustrazione – il dono dolorosamente strappato, che nello strappare «guasta» in modo immediato questo godimento stesso, non dono del cuore, ma del pane della propria bocca, del proprio boccone di pane; apertura – al di là del portamonete – delle porte della propria casa: «dividere il tuo pane con l'affamato, accogliere nella tua casa i miseri» (Isaia 58). L'immediatezza della sensibilità è il per-l'altro della propria materialità, l'immediatezza – o la prossimità – dell'altro. La prossimità dell'altro è l'immediato sfogo per l'altro dell'immediatezza del godimento – l'immediatezza del sapore, «materializzazione della materia» – alterata dall'immediato del contatto. [...] La sensibilità è esposizione all'altro. Per nulla passività di inerzia, persistenza in uno stato – quiete o movimento – suscettibilità di subire la causa che lo muterà. L'esposizione in quanto sensibilità è più passiva ancora: come un'inversione del *conatus* dell'*esse*, un essere-stato-offerto-senza-ritegno, non trovando protezione in nessuna consistenza o identità di stato. [...] Essere-stato-offerto-senza-ritegno come se la sensibilità fosse precisamente ciò che ogni protezione e ogni assenza di protezione suppongono già: la vulnerabilità stessa.⁹⁵

In tal frangente, viene subito alla luce la dimensione passiva della sensibilità. Quest'ultima, pur essendo l'immediatezza del godimento, non implica una completa soddisfazione. Potrei addurre due motivi a proposito di

tuttavia non segnalano nulla se non in modo completamente oscuro e confuso» (DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, Armando editore, Roma, 1996).

⁹⁵ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 93.

ciò, stando a quanto Lèvinas pare affermare in tale complesso giro di riflessioni. Innanzitutto, l'io risulta frustrato per aver tolto all'altro l'oggetto sensibile di cui si era precedentemente appropriato. In tal senso, è corretto rilevare la preminenza dell'etica rispetto alla morale dell'individuo, la maggiore rilevanza della relazione sociale rispetto ai bisogni individuali, alle esigenze del singolo. Anzi – ma lo vedremo in seguito – è l'esteriorità rappresentata dalla giustizia sociale a conferire valore etico al mondo dell'interiorità. Certo, senza la separazione dal puro essere la relazione non avrebbe senso di esistere, ma quest'ultima è originariamente la fonte di esplicazione e di sprigionamento del Medesimo, in quanto ente destituito dall'anonima figura della totalità. In *Totalità e Infinito*, la sensibilità è descritta come modalità primaria del godimento, connotata dall'egoismo dell'io che considera l'altro come un che di proprio. Da qui la fondamentale importanza di seguire un determinato ordine, chiudendo le porte alla novità veicolata dai mondi esterni. Viceversa, nell'opera in questione – *Altrimenti che essere* – la sensibilità viene presentata nella sua passività, nel suo essere sostanzialmente vulnerabile. L'io, di per sé, risulta insoddisfatto non solo perché strappa agli altri il dono, ma anche per l'obbligo morale di dividere il dono con l'altro da sé che irrompe nel nostro mondo. Passività radicale, in quanto l'io appare totalmente vincolato e soggiogato da tale senso di colpa e, al contempo, di responsabilità verso l'altro. Insomma, in seno all'io vi è una vulnerabilità intrinseca che gli permette di aprirsi all'altro, di essere sensibile a ciò che resiste a qualsivoglia possesso. Vulnerabilità in quanto si espone all'altro, si denuda manifestando la parte più intima di sé e, di conseguenza, risulta in balia del giudizio altrui, della parola d'altri, i quali sfuggono al nostro potere. Inoltre, la prossimità dell'altro va ad intaccare la soddisfazione mutuata dall'immediatezza del godimento, poiché, come abbiamo già affermato, l'alterità spinge l'io alla condivisione del pane e della casa.

Ricapitolando, tenendo conto di quanto detto fino ad ora, abbiamo delineato almeno tre caratteristiche fondamentali che concernono la sensibilità. Innanzitutto, il carattere immediato della stessa, rappresentato dal godere dell'essere del Medesimo, che ingloba l'altro per appropriarsene. L'io

è sensibile, in quanto possiede una visione chiara del mondo a partire dal suo godimento, facendo leva sui bisogni e sulle esigenze personali. Proprio per tale motivo – ribadiamo – il godimento è un principio ontologico, poiché l'io comprende il funzionamento del mondo in base al godimento stesso. Tuttavia, Lèvinas ci mostra altre due peculiarità della sensibilità. La prima è la frustrazione conseguente la mancata soddisfazione del bisogno. Invero, l'ente che gode si sente afflitto interiormente perché ruba, strappa il dono, l'oggetto sensibile, all'altro, per colmare la propria mancanza. L'altro lato del sensibile concerne la reazione dell'io a tale frustrazione. Conseguentemente ai sentimenti di colpa e di responsabilità provati dall'individuo *felice*, accade quella che è la base della relazione sociale: il dare, l'offrire, senza alcun ritegno, per un obbligo morale che trascende il soggetto gaudente.

Torniamo ora al godimento come principio ontologico, come primo movimento dell'io, come felicità, ossia mera soddisfazione del bisogno e, in tal senso, considerazione dell'Altro come alimento del Medesimo, ergo di cui l'io è fruitore. A tal proposito, le parole di Lèvinas, che riporto ora qui sotto, rappresentano la chiave di svolta per comprendere la gravidanza filosofica della figura del bisogno.

Vivere di..., cioè dipendenza che si muta in sovranità, in felicità essenzialmente egoistica. [...] Dipendenza felice, il bisogno è suscettibile di soddisfazione come un vuoto che si colma. Dall'esterno la fisiologia ci insegna che il bisogno è una mancanza. Il fatto che l'uomo possa essere felice dei suoi bisogni, indica che il piano fisiologico è trasceso nel bisogno umano che, sin dal bisogno, siamo al di fuori delle categorie dell'essere. Anche se nella logica formale, la struttura della felicità – indipendenza attraverso la dipendenza – o io – o creatura umana – non può trasparire senza contraddizione. [...] La vita che è la vita di qualcosa è felicità. La vita è affettività e sentimento. Vivere è godere della vita. Disperare della vita ha senso solo perché la vita è, originariamente, felicità. La sofferenza è un venir meno della

felicità, non è esatto dire che la felicità è un'assenza di sofferenza. La felicità non è costituita da un'assenza di bisogni di cui si denuncia la tirannia e il carattere imposto, ma dalla soddisfazione di tutti i bisogni. Il fatto è che la privazione del bisogno non è una privazione qualsiasi ma la privazione in un essere che conosce il sovrappiù della felicità, la privazione in un essere colmo. La felicità è attuazione: è in un'anima soddisfatta e non in un'anima che ha estirpato i propri bisogni, anima castrata. E poiché la vita è felicità, essa è personale. La personalità della persona, la ipseità dell'io, più che la particolarità dell'atomo e dell'individuo è la particolarità della felicità del godimento. Il godimento attua la separazione atea: deformalizza la nozione di separazione che non è una frattura nell'astratto, ma l'esistenza a casa propria di un io autoctono.⁹⁶

Innanzitutto, è fondamentale ulteriormente chiarire il concetto di felicità qui espresso. L'autore francese, in questa occasione, considera l'uomo felice di per sé, in quanto capace di soddisfare i propri bisogni. Non solo, l'uomo gode dell'essere proprio perché si compiace dei bisogni personali. Tale compiacimento, in cui consiste la felicità, determina il sovrappiù dell'io rispetto all'essere. Il godimento separa l'ente dall'essere, favorisce il sorgere di un esistente *particolare* – particolarità data dalla modalità personale di fruizione dell'altro. Ecco che il bisogno – assieme allo stato di coscienza, di cui parleremo a breve – rappresenta la prima fuoriuscita – seppur parziale – dall'essere anonimo. Infatti, quest'ultimo può essere definito come ciò che è privo di bisogni, come ciò che è contrassegnato dalla pura generalità. Il godimento, viceversa, ossia la soddisfazione dei bisogni e, quindi, la felicità, denota la preminenza e l'originalità del singolo, con i propri appetiti e le proprie esigenze. Quest'ultimo si concreta nella persona individuale, nella coscienza particolare. L'io diventa padrone dell'altro, il quale funge da strumento per la soddisfazione dei bisogni dell'io medesimo. Tuttavia, Lèvinas, giustamente, dichiara che l'indipendenza del soggetto felice deriva

⁹⁶ E. LÈVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 115.

da una primordiale dipendenza dall'altro. Invero, il bisogno è connotato da una essenziale mancanza che il soggetto intende colmare. Fin quando il vuoto non viene riempito, l'io rimane in balia del potere dell'altro. Il bisogno, considerato separatamente rispetto alla soddisfazione, rimane inappagato e, di conseguenza, in costante ricerca dell'alterità. Ergo, l'indipendenza del soggetto gaudente proviene da una iniziale dipendenza di fondo. Insomma, contrariamente alla logica tradizionale, l'uomo, come coscienza bisognosa, acquisisce l'indipendenza tramite la dipendenza dall'altro. Possiamo affermare, quindi, che, nella dinamica bisogno-soddisfazione, dipendenza e indipendenza sono da considerarsi congiuntamente. L'indipendenza dell'io è dipendenza dall'altro⁹⁷. L'io è, al contempo, dipendente dall'altro, in quanto ente bisognoso, e indipendente, poiché capace di soddisfare i propri bisogni. Occorre ribadire che l'indipendenza del godimento è contrassegnata dalla felicità, dal compiacimento dei propri bisogni. A tal proposito, Lèvinas propone una riflessione interessante. Egli conferisce alla felicità una sostanzialità autonoma, connotandola come la condizione originaria dell'indipendenza del soggetto. Quest'ultimo è, innanzitutto, felicità, godimento, sensibilità, capacità di soddisfazione. Per cui la sofferenza, ossia il sentire di mancanza dell'altro, non è che una *stèresis* della felicità, una sorta di privazione di essa. Soffriamo quando dipendiamo dall'altro da sé; tuttavia, originariamente, l'ente individuale – la personalità della persona – è indipendente in seno a tale dipendenza, la quale non va ad inficiare l'essenza del soggetto, ossia la sua felicità. E questo poiché, in seno al bisogno, è già intrinseco il referente di soddisfazione del bisogno medesimo. Ossia l'io è già di per sé capace di soddisfare i bisogni. Questi moti fisiologici fungono da carburante per l'indipendenza soggettiva. Ancora, quest'ultima è tale proprio

⁹⁷ Certamente tale ragionamento cozza con la logica della tradizione occidentale. Si pensi al principio di contraddizione di Aristotele. Lo Stagirita definì tale principio in questa maniera: «Questo principio è necessariamente il più conoscibile (poiché tutti sbagliano sulle cose che non conoscono), e non ipotetico, perché non è una ipotesi il principio che deve necessariamente possedere chi voglia comprendere una qualsiasi delle cose che sono, e quando si vuole arrivare a conoscere qualcosa, è necessario possedere già ciò che si deve necessariamente conoscere per conoscere una cosa qualsiasi. Che dunque questo sia il principio più sicuro di tutti è chiaro; diciamo ora quale sia questo principio. È impossibile che la stessa cosa insieme inerisca e non inerisca alla medesima cosa e secondo il medesimo rispetto» (ARISTOTELE, *La metafisica*, Utet, Varese, 2010, pp. 272-273).

nel suo essere *sostanzialmente* dipendente, ossia bisognosa di qualcosa. Invero, la vita è, appunto, vita di qualcosa, così come la coscienza è coscienza di qualcosa. Dipendenza e indipendenza, quindi, non sono solamente congiunti tra loro, ma si implicano vicendevolmente. A prova di ciò, basti pensare alla dinamica bisogno-soddisfazione – sofferenza-felicità. Il bisogno esiste per colmare una mancanza, per giungere ad una soddisfazione del medesimo, al fine di appagare il soggetto bisognoso. La soddisfazione del bisogno – la felicità – attribuisce una forma, una compiutezza al contenuto – bisogno. L'uno non può sussistere senza l'altra, e viceversa. Ma l'originario rimane la felicità dell'io, ossia il godimento, la capacità di soddisfazione, l'indipendenza. Per venire incontro alla tesi di Lèvinas, secondo cui la felicità è atto, azione e la sofferenza è esclusivamente un venir meno di essa, si può concludere dicendo che il soggetto è la relazione di implicazione reciproca che intercorre tra dipendenza dall'altro da sé e indipendenza dell'io, conferita dal godimento. Sofferenza come privazione di felicità, quindi. Non ne siamo certi, ma molto probabilmente l'autore francese aveva in mente la concezione agostiniana del male allorchè parlava di privazione, di venir meno della felicità, di vita originariamente felice. Conviene, dunque, riportare i passi in cui Agostino delinea la natura del male.

Ma dicevo: «Ecco Dio ed ecco le creature di Dio, di un Dio buono, enormemente e infinitamente superiore a esse; comunque, essendo buono, ha creato cose buone. Ed ecco come le circonda e le riempie! Dove sta dunque il male e da dove e in che modo si è insinuato qui? Qual è la sua radice e qual è il suo seme? O forse non esiste affatto? Ma perché abbiamo paura e stiamo in guardia per qualcosa che non esiste? Invero, anche se la nostra paura è vana, certamente è un male almeno la paura stessa per la quale senza ragione il nostro cuore si assilla e si tormenta, ed è un male tanto più grave quanto più ciò che temiamo non esiste, eppure noi lo temiamo. Perciò o il male che temiamo esiste, oppure il male è il nostro stesso temere. Ma da dove esso proviene, dal momento che Dio, che è buono, ha creato buone tutte

le cose? Il bene massimo e supremo ha creato i beni minori, ma tutti sono buoni: sia il creatore che le creature. Da dove dunque il male? [...] Mi fu dunque evidente che le cose che si corrompono sono buone: infatti, se fossero beni supremi, non potrebbero corrompersi, e così pure se non fossero affatto dei beni, poiché se fossero beni supremi, sarebbero incorruttibili, e se invece non fossero affatto dei beni, non ci sarebbe in essi nulla di corruttibile. La corruzione infatti nuoce e quindi, se non diminuisse il bene, non sarebbe nociva. Pertanto, o la corruzione non nuoce affatto – il che è impossibile –, oppure, come è senz'altro vero, tutte le cose quando si corrompono vengono semplicemente private di un bene. E se verranno private di ogni bene, cesseranno completamente di esistere. Infatti, se esisteranno ancora e non potranno però più corrompersi, saranno più perfette, in quanto rimarranno stabili e incorruttibili. Ma che cosa vi è di più assurdo che affermare che esse, una volta perso ogni bene, diventano più perfette? Perciò, se verranno private di ogni bene, cesseranno completamente di esistere; e, quindi, finché esistono, sono buone. Dunque tutto ciò che esiste è bene, e il male, di cui io andavo ricercando l'origine, semplicemente non è un'entità, poiché, se fosse un'entità sarebbe buono. Dovrebbe essere infatti o un'entità incorruttibile, e quindi un grandissimo bene, oppure un'entità corruttibile, la quale però, se non fosse buona, non potrebbe corrompersi. Vidi dunque, e mi fu evidente, che tu hai creato tutte le cose buone e non esistono entità che non sia stato tu a creare. Ma poiché non hai creato tutte le cose uguali, tutte le cose esistono nella misura in cui sono ognuna per se stessa un bene, e tutte insieme sono un grande bene. Il nostro Dio, infatti, creò tutte le cose “molto buone”»⁹⁸.

Riportiamo tali passi de *Le confessioni*, in quanto, probabilmente, presi in considerazione da Lèvinas nel sostenere la tesi, secondo cui la sofferenza non è essenzialmente una sostanza autonoma, ma un venir meno della felicità, intesa come effettiva capacità di soddisfazione dei bisogni. Ma andiamo ora ad analizzare il testo agostiniano ed a cogliere i punti di contatto

⁹⁸ AGOSTINO, *Le confessioni*, Newton Compton editori, Roma, 2015, pp. 189-203.

formali che sussistono tra il bene e il male agostiniani e la felicità e la sofferenza levinasiani. Innanzitutto, Agostino sostiene che il male è *privatio bonis*, ossia un venir meno del bene, cioè un pasticciare col materiale buono che abbiamo a disposizione. Ed è interessante tale posizione, in quanto si scontra con la tesi manichea, secondo la quale il male è un che di autonomo che fronteggia il principio luminoso. Ergo, per i Manichei ci sarebbe una lotta perpetua tra questi due principi, entrambi infiniti. Ed è proprio l'infinitezza di questi ultimi a creare problemi ad Agostino. A ragion veduta, egli si chiede come si possa affibbiare ad un principio il carattere dell'infinità quando questi viene limitato da un altro principio, considerato anch'esso infinito. In tal caso, permane un conflitto eterno, in cui entrambe le figure si limitano vicendevolmente. Dunque, se il male ha una sostanzialità autonoma, allora il bene non può essere infinito, perché limitato dal principio oscuro. Quindi, il male non può considerarsi un'entità indipendente. Ed è a questo punto che l'autore di *Tagaste* prende in esame la figura di Dio, il massimamente buono. *Unde malum* se dalla figura divina immensamente buona non possono che derivare creature altrettanto buone? Invero, è una questione davvero spinosa, perché è evidente che l'uomo teme il male, tende ad evitare la via che lo conduce lontano dal bene. Dunque, o il male non esiste, e, quindi, coincide col nostro timore di esso, oppure esiste, ma, ancora, *unde malum*? Qual è la sua origine? Certo, il male non può essere una entità che si oppone al divino, poiché questi sarebbe altrimenti corruttibile, limitato e, quindi, finito. È rilevante ricercarne la causa, l'origine, ma essa non risiede nella contrapposizione al Bene, al Dio sommamente buono, per i motivi suddetti. Per analizzare la natura del male, l'attenzione deve essere posta sulle creature di Dio e, in particolar modo, sulla loro corruttibilità. Invero, Dio è immensamente buono e, appunto, incorruttibile e certamente l'incorruttibile è migliore di ciò che è corrotto. Il corrotto, in quanto limitato, non va ad intaccare l'essenza *pura* di Dio. Ergo, il male è corruzione, è subire soprusi; da esso provengono azioni antitetiche alla volontà divina, la quale desidera esclusivamente il bene e la pace. Essendo infinito, Dio impregna le cose del mondo di infinità e di bene, perciò le creature non possono che essere buone,

nella loro finitezza. Quest'ultima è positività, poiché imbevuta dell'infinità di Dio, della volontà divina che solo vuole il bene. Giunti a tal punto, andiamo ad esplicitare l'argomentazione di Agostino intorno alla corruttibilità degli enti mondani. È evidente, afferma l'autore di Tagaste, che le cose, in quanto create da Dio, sono buone e non possono che essere tali. Sono buone proprio perché si corrompono. Infatti, se esse fossero dei beni infiniti, allora non potrebbero corrompersi, se non fossero affatto dei beni, non avrebbe nemmeno senso discorrere di corruzione. Quest'ultima è dannosa e, in quanto tale, provoca la diminuzione di bene. Ergo, data la natura nociva della corruzione, si giunge alla conclusione che il fatto del corrompersi implica che le cose vengono private di un bene. Infatti, esse, in quanto finite e corruttibili, non sono beni supremi e possono operare in modo disordinato. Dio crea un ordine, ma, in quanto la creatura è essenzialmente inferiore al creatore, le cose del mondo agiscono limitatamente alla propria natura. Il male è, quindi, un disordine nell'ordine che non può avere una sostanzialità autonoma, data l'infinità del principio luminoso, del bene. Tutto ciò che esiste, quindi, è bene in quanto proviene dalla volontà divina.

Questa serie di riflessioni agostiniane ci permettono di cogliere in maniera adeguata la tesi di Lèvinas, secondo cui la vita sarebbe originariamente felicità, ossia capacità di soddisfare i propri bisogni, e la sofferenza esclusivamente un venir meno della felicità medesima. L'esistenza individuale, infatti, pone il singolo di per sé oltre l'essere, implica la formazione di un soggetto felice, in quanto capace di bisogno e di conseguente soddisfazione. Ecco perché la felicità denota una sorta di evasione dall'essere; certamente appare parziale, in quanto l'alterità non viene presa in considerazione come tale ma solo in riferimento alla fame dell'io. Ma quest'ultimo è già rivolto a sé, rompe la totalità dell'essere, allorché entra in seno alla sfera del bisogno. Ergo, la felicità, che consegue alla soddisfazione del bisogno medesimo, rappresenta l'originario modo dell'ente di stare al mondo. Tale condizione permette al singolo di ergersi al di sopra dell'essere puro, data la personale maniera di godere dell'essere stesso. E la sofferenza, in tutto questo, non è altro che privazione di felicità, una sorta di condizione

parassitaria che crea disordine all'interno dell'ordine del soggetto gaudente, non andando ad intaccare, tuttavia, l'essenza della vita, che è, appunto, felicità. Poiché è sempre vita di qualcosa, in cui il soggetto ha a che fare costantemente con l'altro, di cui inevitabilmente si nutre. È come se Lèvinas ci dicesse che la disperazione, data dalla sofferenza, sussistesse solo in virtù del carattere originariamente felice della vita medesima. Non avrebbe modo di esistere lo struggimento interiore se la vita non fosse di per sé sinonimo di felicità, di godimento dell'essere.

Concludendo tale riflessione, conviene rilevare la congruenza formale che intercorre tra l'approccio agostiniano e quello di Lèvinas. Entrambi considerano il male, la sofferenza, la disperazione come un che di interno al bene – o alla felicità – promosso dalla vita stessa. Se il bene è una sostanza autonoma e infinita – e lo è perché si identifica con la figura di Dio – allora il male non può che essere una mera privazione del bene. Allo stesso tempo, se la felicità è originariamente quel che concerne l'essenza della vita, allora la sofferenza si caratterizza per essere un temporaneo oblio della vita medesima, che è capacità di soddisfazione dei bisogni, compiacimento dei bisogni medesimi.

Si badi che, se ci si ferma alla felicità, si rimane incatenati al dominio dell'io, ad un processo totalizzante in cui il Medesimo rafforza sempre più il proprio potere. Ecco che il bisogno d'evasione tanto conclamato, tramite il godimento, si costituisce in maniera parziale, in quanto si esce sì dall'esistenza neutra, dall'essere in quanto tale, dall'anonima e schiacciante presenza dell'essere puro – l'ente in tal senso si determina come un io indipendente poiché capace di soddisfare i propri appetiti – ma solo ad un livello meramente materiale, corporale oseremo affermare. Il soggetto, nel godimento, non fa che alimentare la forza dell'identità, «si è guadagnato di accentuare l'identità, l'identificazione dell'io=io, di estenuare l'alterità del non io che ritorna allo stesso; o, più brutalmente di sloggiare il mondo, di

ridurlo al dato per me, di rinviarlo alla corporeità»⁹⁹. È interessante tale riflessione, perché ci permette di porre maggiormente l'attenzione sul concetto di totalità. Quest'ultima rappresenta il mondo così come viene visto dal soggetto che gode dell'essere, e cioè a partire dal principio ontologico del godimento. Abbiamo visto che l'io gode dell'altro in quanto lo considera come un che di possedibile, di manovrabile, di manipolabile. L'altro non è davvero altro per il soggetto gaudente, ma mero alimento dello Stesso¹⁰⁰. Ergo, tutto ciò che dovrebbe essere altro in quanto altro viene fagocitato dall'io, viene incluso *violentemente* nello schema totalizzante del Medesimo. Ed è opportuno rilevare che, in seno allo stato di godimento, la totalità si caratterizza per la propria determinatezza. Il mondo interno al godimento dell'io è costituito, appunto, da un insieme determinato di enti. Certo, l'io non possiede tutto quanto, ma considera ogni cosa come egualmente possedibile. Abbiamo compiuto, da questo punto di vista, un primo passo di evasione dall'ontologia del puro essere, in quanto, in seno a quest'ultimo, si può discorrere di totalità solo se rimaniamo nella sfera della mera indeterminatezza. Effettivamente, risulta essere un paradosso il concetto di totalità indeterminata, proprio perché si è soliti considerare il tutto in riferimento all'ente – all'insieme di enti e, quindi, alla totalità delle cose determinate. Tuttavia, possiamo affermare serenamente che l'essere puro costituisce una totale indeterminatezza. Ed è rilevante a tal proposito rammentare la peculiarità dell'essere in generale, ossia la sua presenza anonima che scardina qualsivoglia contenuto determinato. L'io, nel bel mezzo delle implicazioni esistenziali mutate da *il y a*, non ha una propria sostanzialità poiché si confonde con il mondo circostante, il quale, così inteso, non è costituito da enti ma da pura indeterminatezza – in questo stato l'ente non è propriamente, invero si parla di essere in generale.

Abbiamo rilevato, quindi, due tipologie di totalità: quella indeterminata, proveniente dalla dimensione esistenziale de *il y a* e quella determinata, mutuata dal soggetto che, separandosi dall'essere in seno al

⁹⁹ J. F. COURTINE, *Lévinas – la trama logica dell'essere*, Inschibboleth, Roma, 2013, p. 40.

¹⁰⁰ Usiamo i termini *Io*, *Medesimo* e *Stesso* come sinonimi.

godimento, si rapporta all'altro in termini di soddisfazione e appropriazione. Tutto quanto è presente gira intorno alle esigenze del singolo individuo, al potere del Medesimo. Si evade, certamente, da uno schema totalizzante, per poi, tuttavia, proporre un altro, comunque invadente e non curante della relazione. Certamente – ribadiamo – la dimensione egoica rappresenta il primo passo per «soddisfare» pienamente il bisogno di evasione dall'essere. Il mondo, il possesso, il godimento, la felicità, sono essenziali all'umano ma non ne esauriscono il potenziale – c'è dell'altro. E avremo modo di esplorare *quest'altro* successivamente.

3.3 Coscienza e separazione

Quel che vi è da esplorare in questo capitolo è il concetto di separazione dell'io dalla anonima e neutrale presenza dell'essere in generale. Separarsi significa in tal caso essere in solitudine e l'esser soli è la condizione dell'io, in quanto godimento¹⁰¹. L'unicità del soggetto è data dall'esistenza che non si lascia imbrigliare da alcuno schema concettuale. È una posizione forte poiché, da un certo punto di vista, riprende il *dasein* heideggeriano, che rappresenta la modalità d'essere dell'uomo, l'unico essere vivente che e-siste, ossia sta-fuori in seno alla verità dell'essere.

In ordine al contenuto, e-sistenza significa stare fuori nella verità dell'essere. [...] E-sistenza nomina la determinazione di ciò che l'uomo è nel destino della verità. [...] La frase: «l'uomo esiste» non risponde alla domanda se l'uomo sia o no reale, ma a quella relativa all'«essenza» dell'uomo. [...] In quanto è colui che e-siste, l'uomo sopporta l'esser-ci prendendo in «cura» il «ci» come radura dell'essere. Ma l'esser-ci, a sua volta, è essenzialmente in quanto è «gettato». Esso è essenzialmente nel getto dell'essere che è il destino destinante¹⁰².

Lo stare fuori è ciò che differenzia l'esserci dagli altri enti, lo qualifica come un che di unico ed irripetibile. Il problema di Heidegger, agli occhi di Lèvinas, risiede nella inclusione dello stesso esserci nella verità destinante dell'essere. Quest'ultimo, come sempre, ha l'ultima parola e non lascia piena autonomia al singolo ente. Quel che ci preme far notare è che l'autore franco-lituano considera l'io, il soggetto gaudente, l'unicità del medesimo, come ciò che ricusa il concetto, dispiegando la dimensione dell'interiorità. L'io, in quanto si erge sopra la mera piatezza dell'essere anonimo, determina uno scacco della totalità, anche se – conviene ribadirlo ancora una volta – nello

¹⁰¹ E. LÈVINAS, *Totalità e Infinito*, cit. p. 118.

¹⁰² M HEIDEGGER, *Lettera sull' «umanismo»*, Adelphi, Milano, 1995, pp. 50-51.

stato di godimento, l'alterità, in quanto inghiottita dalla soggettività del soggetto gaudente, finisce per perdere la propria trascendenza. Invero, l'altro, essendo il referente di soddisfazione del medesimo, viene *totalmente* incluso nel soggetto che gode. Dunque, come abbiamo visto, siamo di fronte ad una totalità determinata, messa in piedi dalla voracità del soggetto. Tuttavia, la presa di posizione del soggetto rappresenta una rottura della totalità indeterminata propria dell'essere puro e della generalizzazione imposta dal concetto. Ricordiamo, appunto, la caratteristica peculiare della felicità, ovvero la *assoluta* non partecipazione al concetto. Assoluta proprio perché la sua attuazione implica la separazione dal contesto generalizzante dell'essere in quanto tale. Conviene ribadire che la felicità, così intesa, non appartiene alla sfera delle emozioni; equivale alla mera soddisfazione dei bisogni. In un'altra sede¹⁰³, Lèvinas accenna quella che è l'essenza dell'emozione. Quest'ultima, invero, «non mette in questione l'esperienza, ma la soggettività del soggetto; gli impedisce di raccogliersi, di reagire, di essere qualcuno»¹⁰⁴. Ossia in seno ad uno stato emozionale, il soggetto non funge da protagonista, non è in grado di prendere il sopravvento. Viceversa, viene travolto dallo stato delle cose e, di conseguenza, finisce nell'abisso più profondo, ove si dischiude il neutro per antonomasia, *il y a*. Ecco perché l'emozione differisce totalmente dalla felicità. Quest'ultima ha a che fare con la materialità del corpo, mentre la prima manifesta la neutralità dell'essere puro.

Prima di essere uno spazio geometrico, prima di essere l'ambiente concreto del mondo heideggeriano, il luogo è una base. Perciò il corpo è l'avvento stesso della coscienza. Non è affatto una cosa. E non solo perché è abitato da un'anima, ma perché il suo essere appartiene all'ordine dell'evento e non del sostantivo. Esso non si pone, è la posizione. Non si situa in uno spazio già dato – ma è l'irruzione nell'essere anonimo del fatto stesso della localizzazione. [...] ...il corpo sarebbe un essere, un sostantivo, a rigore, un mezzo di localizzazione, e

¹⁰³ E. LÈVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 64.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

non il modo in cui l'uomo si impegna nell'esistenza, in cui si pone. Cogliarlo come evento significa sostenere che esso non è lo strumento, o il simbolo, o, ancora, il sintomo della posizione, ma la posizione stessa, significa sostenere che in esso si compie la stessa mutazione dell'evento in essere¹⁰⁵.

Il corpo è un tutt'uno con la coscienza, è la posizione nell'essere puro. Rappresenta un cambio radicale, una novità irriducibile al concetto. Esso determina una coscienza che pone al centro del mondo le rappresentazioni di quest'ultimo. Insomma, «non è una cosa tra le altre»¹⁰⁶. Il soggetto, di cui la corporeità costituisce l'essenza, consta di rappresentazione del mondo e vive di esse. Differisce dagli altri proprio per la personale maniera di approcciarsi alle cose del mondo. La rappresentazione, invero, non è che un modo d'essere del soggetto. E quest'ultimo è un corpo perché è la posizione medesima e, quindi, costituisce una localizzazione nell'essere; inoltre, poiché le rappresentazioni del soggetto sono parte integrante della vita del medesimo. Ergo, la corporeità implica l'avvenire della soggettività, l'imporsi dell'io nell'essere in generale. Separazione dunque. Astrazione dal giogo del puro essere. Essere nella propria casa.

Essere corpo significa, da una parte, *mantenersi*, essere padrone di sé, e, dall'altra parte, mantenersi sulla terra, essere nell'*altro* e quindi essere impediti dal proprio corpo. Ma – ripetiamolo – questo impedimento non si produce come pura dipendenza. Fa la felicità di chi ne gode. Ciò che è necessario alla mia esistenza per sussistere, interessa la mia esistenza. Io passo da questa dipendenza a questa indipendenza gioiosa – e persino nella mia sofferenza fondo la mia esistenza nell'interiorità. Essere a casa propria in altro da sé, essere se stessi vivendo di altro da sé, vivere di..., si concretizza nell'esistenza

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 65.

¹⁰⁶ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 129.

corporea. Il «pensiero incarnato» inizialmente non si produce come un pensiero che agisce sul mondo, ma come una esistenza separata che afferma la propria indipendenza nella felice dipendenza del bisogno¹⁰⁷.

Il corpo è un'entità che si mantiene in un duplice senso. Innanzitutto, identificandosi con la posizione, risulta padrone del proprio essere. Conferisce a quest'ultima una specifica identità che lo rende differente dall'altro da sé. In questo senso, il corpo è perfettamente equiparabile allo stato di coscienza. Coscienza che rompe con l'essere in generale, in quanto capace di oblio e di sospensione. Si consideri nuovamente lo stato di insonnia per captare il *modus operandi* della coscienza. Rammentiamo che, durante il periodo di insonnia¹⁰⁸, l'essere vanifica la possibilità dell'ente di imporsi nel mondo. L'ente è, invero, in balia di tale forza oscura che funge da presenza schiacciante e neutra, scardinante l'identità del singolo. Viceversa, riuscire a dormire implica la possibilità del soggetto di essere coscienza, ossia di prendere il sopravvento sull'anonima presenza de *il y a*. Dormendo, il soggetto assume su di sé l'essere, sospende la diffusione del Neutro¹⁰⁹, prendendo posizione ed acquisendo potere. Il sonno, quindi, rappresenta l'incontro tra la coscienza e l'inconscio, laddove il soggetto si sa come tale, ossia come partecipazione alla vita tramite la non-partecipazione, il riposo¹¹⁰. Attraverso il riposare, si «evade» da uno stato assoluto di neutralità, dato dalla presenza dell'essere in generale. Insomma, si torna nel luogo che noi siamo, in quanto rifugio dell'identità dell'io, poiché la coscienza, secondo quanto affermato, è un che di originario, non subentra ad un certo punto all'interno dell'essere. Infatti, essa comincia da sé, è un qui, un luogo, da cui si diramano le rappresentazioni. E la localizzazione implica la perfetta corrispondenza di

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 168.

¹⁰⁸ «L'insonnia ci pone quindi in una situazione in cui la rottura con la categoria del sostantivo non comporta solo la scomparsa di ogni oggetto, ma anche l'estinzione del soggetto» (E. LÈVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 61).

¹⁰⁹ Altra maniera per denominare lo stato del puro essere.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 63.

corpo e coscienza, tramite il porsi, la posizione del soggetto. Posizione come separazione, distacco dal puro essere, unicità irripetibile.

L'altro aspetto dell'esser corpo del corpo concerne la sua esposizione all'alterità. Nel brano succitato, il riferimento è, ancora una volta, rivolto alla derivazione dell'indipendenza del corpo dalla dipendenza dall'altro da sé. Ritorna, quindi, prepotentemente la natura del bisogno, la quale è costituita dal binomio indipendenza-dipendenza del soggetto. Questi, nello stato di bisogno, dipende dall'altro da sé, in quanto necessita dell'oggetto esterno, indicato dal soggetto medesimo come referente di soddisfazione del bisogno stesso. Al contempo, l'io, in quanto capace di soddisfazione, si rivela padrone dell'alterità, considerata esclusivamente come mero oggetto di appagamento. Non solo, il soggetto – ribadiamo – si compiace dei propri bisogni ed è bene ricordare che la sofferenza, dovuta alla natura imperfetta del soggetto, non è altro che un epifenomeno della felicità, modalità originaria attraverso cui il soggetto si rapporta all'oggetto – relazione di in-clusione, in termini di soddisfazione ed appropriazione. Invero, inizialmente il soggetto, quindi, si presenta nel mondo come un che di meramente separato che fonda la propria esistenza sulla felicità, ossia sulla capacità di soddisfare i propri bisogni, dai quali è *felicemente* dipendente.

Vorrei soffermarmi ora sulle caratteristiche peculiari che concernono lo stato di coscienza. Abbiamo detto che essere coscienti significa avere un luogo, smarcarsi dal brusio dell'essere anonimo. Se quest'ultimo si manifesta in tutta la sua ampiezza nello stato di insonnia, la coscienza, viceversa, si palesa nel sonno, nel fatto di coricarsi. Il soggetto, in tal caso, scardina la generalizzazione del reale, assumendo una localizzazione stabile, che non si lascia imbrigliare dalla rete del concetto. Certo, è bene fin da subito ribadire che la dimensione coscienziale non equivale alla perfetta condizione di evasione dall'essere, cui allude Lèvinas nel suo saggio, *Dell'evasione*. L'alterità, infatti, non viene minimamente rispettata dalla posizione del soggetto. L'io, invero, nello stato di coscienza, riduce l'altro a sé, andando a costituire una totalità determinata. Tuttavia, è interessante – è rilevante

rammentarlo sempre – analizzare la dinamica della coscienza, la natura dell’io, poiché rappresenta il primo passo verso l’evasione – completa, secondo il nostro autore – dal puro essere. E tale primo passo è determinato propriamente dalla separazione dell’ente dall’essere in generale, attraverso la posizione del soggetto, l’avvento della coscienza, la localizzazione del corpo.

Essere separato significa dimorare da qualche parte. La separazione si produce positivamente nella localizzazione. L’anima non si incontra con il corpo come un accidente. [...] Apparendo alla rappresentazione come una cosa tra le altre, il corpo è infatti il modo in cui un essere, che non è né spaziale, né estraneo all’estensione geometrica o fisica, esiste separatamente. È il regime della separazione¹¹¹.

La separazione è data dalla localizzazione corporea di un ente. Un corpo è tale proprio perché è un luogo, isolato dall’altro da sé. Tale posizione dell’ente, che ne determina la natura corporea, «è l’evento stesso dell’istante in quanto presente»¹¹², poiché spezza la successione degli eventi. La presenzialità dell’ente implica l’avvento di un soggetto in seno all’essere generale. L’istante presente, invero, rompe la totalità indeterminata dell’essere anonimo, per introdurre all’interno di quest’ultimo un’altra totalità che si svincola dagli altri enti, i quali, a loro volta, considerati nella medesima maniera, costituiranno delle coscienze a sé stanti. Lèvinas pone la questione dell’evanescenza del presente. Infatti, in quanto quest’ultimo determina il cominciamento del soggetto a partire da sé, risulta «refrattario al futuro»¹¹³. Conviene dunque rilevare che il presente, essendo l’istante che delinea la soggettività del soggetto, non può che risultare evanescente e subitaneo. Invero, se non rappresentasse una sorta di rottura, una interruzione istantanea,

¹¹¹ E. LÈVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 171.

¹¹² E. LÈVINAS, *Dall’esistenza all’esistente*, cit., p. 66.

¹¹³ *Ibidem*.

il soggetto finirebbe per essere in balia dello scorrimento del tempo, lungo il quale, in seno all'essere anonimo, non vi è modo di distinguere attimi o istanti. Insomma, il tempo, privato della posizione dell'istante, è pura durata in cui ogni cosa è vincolata al divenire e mai per sé considerata. L'attimo, in cui la localizzazione si determina, sancisce la «nascita», il cominciamento del soggetto. L'esistenza individuale, e separata nell'istante, si realizza come relazione con l'essere in quanto tale¹¹⁴. Ma proprio per questo si distacca dalla presenza anonima dell'essere, poiché spezza la durata, la successione lineare degli eventi. Si instaura, quindi, tra l'io e l'essere un rapporto di esclusione, in cui il primo si divincola dal secondo, attraverso la rottura rappresentata dall'istante.

Nell'istante il carattere assoluto della relazione tra l'esistente e l'esistenza è costituito contemporaneamente dalla padronanza dell'esistente sull'esistenza e dal peso dell'esistenza sull'esistente. Non c'è niente che possa annullare l'iscrizione nell'esistenza che impegna il presente. Bisogna bere il calice dell'esistenza fino alla feccia, svuotarlo; non viene lasciato nulla per l'indomani. L'acuità del presente deriva interamente da questo suo impegno senza riserva nell'essere, impegno, in qualche modo, privo di consolazione. [...] Nel presente preso in se stesso non c'è nient'altro che la sua eccezionale relazione con l'essere, non c'è nulla che si annunci per il seguito. Il presente è termine, e, in questo senso, arresto. L'essenziale dell'istante è il suo *stare*. [...]: a causa dell'evanescenza l'essere non è mai un'eredità, ma la conquista di una dura lotta. L'evanescenza non annulla il carattere assoluto del presente. [...] Il presente è assoggettato all'essere, gli è asservito. L'io ritorna fatalmente a sé; può dimenticarsi nel sonno, ma ci sarà sempre un risveglio¹¹⁵.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 69.

¹¹⁵ *Ivi*, pp. 70-71.

Occorre rilevare che la relazione che intercorre tra l'esistente e l'esistenza¹¹⁶, in seno alla presenzialità dell'istante, è di natura duplice. Ovvero sia, se da una parte l'ente risulta padrone dell'esistenza, in quanto nell'attimo presente scardina la lineare successione degli eventi, dall'altra, viceversa, si sente vincolato dal peso dell'esistenza, proprio a causa dell'evanescenza del presente medesimo. Invero, se consideriamo l'istante di per sé, ci rendiamo conto che questi non promette alcunché, non ha nulla davanti a sé, ma solamente consta di una rottura istantanea, di un impegno immediato nell'essere. Insomma, nell'istante non vi è avvenire, manca ogni possibilità di prospettiva futura. Ergo, il peso dell'esistenza grava comunque sull'ente, il quale cerca di divincolarsene definitivamente, ma nell'attimo, come abbiamo detto, la fuga risulta meramente temporanea. Ritorna, dunque, la dinamica relativa al rapporto tra dipendenza e indipendenza. In questo caso, nell'istante presente, l'ente risulta indipendente e separato dall'esistenza. Infatti – ribadiamo – esso rappresenta una sorta di scacco della linearità temporale, della monotonia anonima dell'essere. Tuttavia, tale autonomia dell'ente è, a dir poco, parziale, considerato il carattere evanescente dell'attimo fugace. Perciò si può affermare che l'indipendenza ontica, analizzata in questi termini, finisce per avere una consistenza effimera rispetto al peso che esercita l'esistenza sull'ente, il quale si smarca, appunto, dall'essere anonimo esclusivamente per un istante. Certo, senza dubbio tale presa di posizione dell'ente è decisiva in riferimento al bisogno d'evasione dall'essere. Invero, a tal proposito, Lèvinas afferma che l'istante rappresenta un risultato che l'ente raggiunge dopo aver compiuto una dura lotta, connotata dal porsi come soggetto in seno all'essere anonimo. Il soggetto, cioè, combatte per aggiudicarsi una specifica identità, e l'attimo presente rispecchia tale volontà dell'io di smarcarsi dalla totalità indeterminata. Tuttavia, al sonno consegue il risveglio, in seno al quale il soggetto ritorna ad essere un ente tra gli enti e, di conseguenza, in balia dell'essere in generale. Infatti, in quanto in relazione con l'essere, l'ente rimane ancorato irrimediabilmente a sé, alla propria natura, resta imbrigliato nel carcere dal quale intende e intendeva

¹¹⁶ Lèvinas utilizza maggiormente i termini *esistenza* ed *esistente*, a discapito dei più consueti *essere* ed *ente*. Tuttavia, il significato è pressoché il medesimo.

evadere. Ossia la totalità che riesce a costituire è pura identità e, come tale, priva di ogni relazione con l'effettivo altro da sé. Infatti, l'io, in quanto posizione del soggetto, in quanto evento dell'istante evanescente, rimane inchiodato a sé, non pone lo sguardo verso un altrove trascendente. L'ente determinato, il soggetto, è tale poiché prende possesso dell'essere. Ma la relazione che egli intrattiene con l'essere è basata sulla dinamica dello sfruttamento. Invero, il principio ontologico del godimento sorge, appunto, dalla posizione del soggetto in seno all'essere. Il problema di tale evento - il quale viene denominato dallo stesso Lèvinas sotto la denominazione di *ipostasi*¹¹⁷ - è che, in fin dei conti, l'ente si smarca dall'essere esclusivamente per un istante, per poi ritornare inesorabilmente a sé, perdendo di vista l'alterità dell'*Autre*. Infatti - ribadiamo - nel godimento, l'io non scorge l'altro come altro ma lo considera come un che di proprio, come un che di potenzialmente possedibile. Ergo, è bene ripetere che e all'interno e in seno all'io - seppur con le dovute differenze che abbiamo precedentemente rimarcato - impera il monopolio della totalità che non lascia spazio all'esteriorità dell'altro. Il punto di arrivo dell'ente, infatti, è il sé, ossia il ritorno alla pura identità, che scardina ogni differenza. Invero, l'ente spezza la continuità del tempo solo per un istante, per poi riannodarsi al sé, connotato dalla mera identità. Quest'ultimo costituisce una totalità determinata che parte dalla posizione dell'io nell'essere e termina nella medesima localizzazione da cui ha avuto inizio, per l'appunto, l'io medesimo.

¹¹⁷ L'ipostasi, in Lèvinas, è l'istante presente coincidente con la posizione dell'ente nell'essere anonimo. Conviene riportare per intero il passo in cui l'autore francese introduce il concetto di *ipostasi*: «Il presente è un'ignoranza della storia. In esso l'infinito del tempo o dell'eternità viene interrotto e ricomincia. Il presente è quindi una situazione nell'essere in cui non c'è solo essere in generale, ma in cui c'è un essere, un soggetto. In quanto non si riferisce che a se stesso, in quanto parte da sé, il presente è refrattario al futuro. La sua evanescenza, il suo deliquio fanno parte della stessa nozione. Se durasse si tramanderebbe. E così avrebbe già ricavato il proprio essere da un'eredità e non da se stesso. Non può quindi avere nessuna continuità. La sua evanescenza è il prezzo della sua soggettività, e cioè della trasmutazione in seno al puro evento d'essere dell'evento in sostantivo, l'*ipostasi*. In se stesso il tempo rifiuta ogni ipostasi; le immagini del flusso o della corrente con cui lo si esprime si attagliano agli esseri nel tempo e non al tempo stesso».

3.4 Lo Stesso e l'essere

Il rapporto tra il Medesimo e l'essere è centrale in Lèvinas, poiché è a partire da tale relazione che si spiega la caratura filosofica della figura dell'alterità e, quindi, della separazione autentica. Abbiamo visto, tuttavia, che l'io, considerato come tale, intrattiene un rapporto con l'essere basato sul dominio, sul possesso. Conviene ribadire che, nello stato di godimento, l'ente fruisce dell'essere per soddisfare i propri bisogni. L'altro, di cui il soggetto si appropriava, non consta di una sostanzialità autonoma, ma viene a dipendere dal potere, dalla intenzionalità del Medesimo¹¹⁸. Questi, infatti, è sì dipendente dall'altro poiché è un ente bisognoso, ma, in quanto capace di soddisfazione e di compiacimento dei propri bisogni, si smarca dall'altro per acquisire e rivendicare la propria indipendenza. Di conseguenza, la situazione si ribalta completamente, ossia l'altro finisce per risultare a portata di mano del soggetto. Infatti, quest'ultimo si nutre dell'altro, se ne appropriava come se fosse un oggetto personale. Tale io, di cui parla Lèvinas, costituisce l'identità pura dell'individuo, che si stacca dall'essere per farne una proprietà esclusiva. Totalità, dunque. Certo, determinata, poiché la separazione dall'essere anonimo, seppur parziale, avviene con la posizione del soggetto, con l'avvento della coscienza, di cui abbiamo appena discusso. Identità del soggetto, dunque, che si impossessa dell'essere. Fondamentale a tal proposito risulta l'analisi che Heidegger compie sul terzo frammento del *Poema sulla natura* di Parmenide. Ricordiamo che quest'ultimo recita così: «Lo Stesso infatti è sia percepire (pensiero) che essere»¹¹⁹. Se osserviamo bene, ci rendiamo conto che la differenza tra pensiero ed essere viene meno immediatamente, poiché la loro essenza risiede nell'appartenenza allo Stesso. Ossia quest'ultimo contiene la dimensione del pensiero – in Parmenide non è chiaro se il referente è il pensiero in quanto umano o il pensiero come tale – e quella ontologica. Prima di addentrarci nei meandri della riflessione heideggeriana, conviene procedere con una precisazione terminologica.

¹¹⁸ La maiuscola viene utilizzata per rimarcare la sinonimia tra i termini *Io*, *Medesimo* e *Stesso*.

¹¹⁹ M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano, 2009, p. 32.

Jacques Derrida, a tal proposito, afferma la necessità di soffermarsi sulla natura dello Stesso. L'autore francese dice che «lo stesso non è una categoria, ma la possibilità di ogni categoria»¹²⁰. Dunque, Heidegger considera lo Stesso differente dall'identico, in quanto quest'ultimo, diversamente da Lèvinas, non viene stimato come un concetto. Appurato ciò, torniamo al frammento succitato. Stando all'attenta analisi del medesimo, pare che l'essere sia subordinato alla *stessità*, e non viceversa¹²¹. Heidegger sottolinea tale aspetto, rimarcando la differenza dell'identità parmenidea da quella di cui tratta la maggior parte della metafisica occidentale successiva¹²². Basti pensare alla teoria dei cinque generi sommi di Platone; tra questi, appunto, è presente la figura dell'identità che, come gli altri generi sommi, appartiene all'essere, anche se in maniera differente rispetto agli altri – l'identità differisce dalla differenza, dalla quiete, ecc. Tuttavia, la coappartenenza dei generi sommi all'essere implica la precedenza ontologica dell'essere rispetto ai generi, i quali risultano subordinati ad esso – la loro comunanza risulta dal fatto di essere, per l'appunto. Attraverso il frammento di Parmenide, invece, Heidegger afferma la presenza della coappartenenza di pensiero ed essere nello Stesso. La situazione è perfettamente capovolta. È l'identità, se così stanno le cose, a prendere il sopravvento sull'essere in quanto tale. Certo, lo Stesso, di cui parla l'Eleate, risulta ermetico tutt'ora ai nostri occhi, però sembra evidente la preminenza di esso rispetto all'essere – qualsiasi sia il suo referente. L'essere è parte integrante della *stessità*, e, come il pensiero, non può prescindere da ciò. Il Medesimo – abbiamo detto – è differente dall'identico così come lo intende Heidegger analizzando il frammento 3 di Parmenide. Tuttavia, pare assumano la medesima posizione rispetto all'essere. L'essere, invero, è subordinato all'identità, e non viceversa. Ossia è lo Stesso a conferire determinatezza all'essere. E' opportuno rilevare

¹²⁰ J. DERRIDA, *Violenza e metafisica – saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, ne *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1967.

¹²¹ J. DERRIDA, *Violenza e metafisica – saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, ne *La scrittura e la differenza*, cit., nota 1 a p.179.

¹²² «Egli – Parmenide – infatti dice qualcosa di diverso, e cioè: l'essere appartiene – con il pensiero – allo Stesso. In base a un'identità, l'essere è determinato come un tratto di tale identità. All'opposto, l'identità pensata in seguito nella metafisica è rappresentata come un tratto dell'essere» (M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, cit., p.33).

l'originalità di tale posizione, poiché solitamente l'essere parmenideo – come abbiamo potuto constatare soprattutto all'inizio del nostro elaborato – si caratterizza per la propria indeterminatezza. Infatti, se consideriamo il frammento 8 del *Poema*, vediamo che l'essere parmenideo è del tutto anonimo, tanto che l'eleate considera i termini *essere*, *non-essere*, *nascere*, *perire* come dei nomi che i mortali hanno stabilito poichè convinti della loro verità¹²³. Per cui, data l'anonimia dell'essere, ne segue l'inevitabile indeterminatezza. C'è però da precisare che ciò che Heidegger attribuisce all'essere, per bocca di Parmenide, non è una vera e propria determinazione. Ciò che emerge è la coappartenenza dell'essere e del pensiero allo Stesso. Ossia l'essere è tale proprio per la sua pensabilità. E, su questo, gli studi critici parmenidei concordano *in toto*, a nostro modo di vedere. Ciò che differenzia l'interpretazione del filosofo tedesco rispetto alle altre concerne il soffermarsi sulla subordinazione dell'essere allo Stesso. Ribadiamo che quest'ultimo non è un concetto, ma la possibilità di ogni categoria; inoltre, favorisce la congiunzione di essere e pensiero. Abbiamo già affermato che il pensiero parmenideo, come, d'altronde, lo Stesso, non è semplice da decifrare semanticamente. Infatti, l'Eleate non specifica la natura del pensiero ma «si limita» a porlo accanto all'essere. Detto ciò, Parmenide menziona il rapporto tra essere e pensiero in almeno tre occasioni. Sicuramente, per comprendere la natura di tale relazione, conviene analizzare il frammento 2 del *Poema*, laddove Parmenide indica le uniche vie di ricerca che si possono prospettare. Tuttavia, subitaneamente, diviene fondamentale scartare la via del non essere, in quanto in essa nulla si apprende, poiché la conoscenza di ciò che non è risulta impossibile, in quanto non esprimibile. D'altro canto, la via che veramente è data al pensiero, o meglio fa tutt'uno col pensiero, è quella che conduce all'essere e che è lo stesso essere. In questa via l'essere e il pensiero si implicano vicendevolmente, perché «il pensare implica l'essere, perché non si dà pensare che non sia; e insieme il pensare è solo in quanto il suo

¹²³ «Infatti, nient'altro o è o sarà all'infuori dell'essere, poiché la Sorte lo ha vincolato a essere un intero e immobile. Per esso saranno nomi tutte quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere: nascere e perire, essere e non-essere, cambiare luogo e mutare luminoso colore» (PARMENIDE, *Sulla natura*, cit., p.53).

contenuto è essere»¹²⁴. L'essere, quindi, è il contenuto del pensiero, il quale rivela la totalità del reale. Esiste tutto il pensabile che non implica contraddizione; l'essere, in questo senso, ossia come pensiero dell'essere, è espressione di ogni possibilità. Tale implicazione reciproca di essere e pensiero esclude, dunque, la via del non essere. Invero, l'essere, o, più precisamente, il pensare l'essere, coinvolge la sfera del dire e del conoscere. Il dire e il conoscere sono tali in quanto hanno come oggetto, appunto, l'essere. Ciò che conosciamo e ciò che diciamo è, senz'altro, ciò che è, non ciò che non è, come si apprende dal frammento 2. Inoltre, lo stesso essere determina il dire e il conoscere, i quali, scevri dell'essere, rientrerebbero nella sfera del non essere. Appurato ciò, siamo giunti alla verità parmenidea, secondo la quale vige la perfetta identità di essere e pensiero. Heidegger – ribadiamo – pone l'accento sulla subordinazione dell'essere, in quanto pensiero dell'essere, allo Stesso. E nonostante la difficoltà di risalire alla natura del pensiero così come lo intende Parmenide, Heidegger, dal canto suo, propone una riflessione interessante. Egli sostiene, a partire dal frammento 3 succitato, l'appartenenza reciproca dell'essere e del pensiero all'unità dello Stesso. Il pensiero dell'essere è ciò che distingue l'uomo dagli altri enti, è ciò che rende uomo l'uomo. In un certo senso rappresenta quella che è la vera essenza dell'uomo. Ecco che appare l'evidenza del rapporto privilegiato che l'uomo intrattiene con l'essere. L'uomo è tale poiché è pensiero dell'essere, ossia «essendo l'essere che pensa, aperto all'essere, è posto di fronte all'essere, resta riferito a esso e gli corrisponde»¹²⁵. Cioè l'uomo eccede, poiché appartiene all'essere, in quanto ascolto dell'essere cui è affidato e consegnato. Di conseguenza, l'appartenenza reciproca che intercorre tra essere e pensiero concerne, in tal senso, l'implicazione vicendevole tra uomo ed essere. Una relazione intrinseca in seno alla Stessità. Non vi è, in ogni caso, qualsiasi sia il referente dello Stesso, spazio per l'alterità.

¹²⁴ L. RUGGIU, *Parmenide, Nostos – l'essere e gli enti*, Mimesis, Milano – Udine, 2014.

¹²⁵ M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, cit., p. 37.

La conclusione che se ne deve trarre è che «pensare ed essere sono la stessa cosa», da intendere nel senso della riconduzione di un termine all'altro nella figura della implicazione: il pensare implica l'essere, perché non si dà pensare che non sia; e insieme il pensare è solo in quanto il suo contenuto è essere. Il pensare è momento ed espressione dell'essere e di nient'altro; il tentativo di pensare l'altro è ineffettuabile e il pensare stesso non riesce nemmeno a costituirsi come tale. [...] ... v'è pensare solamente in quanto v'è pensiero dell'essere¹²⁶.

Ciò che pare evidente, considerando l'analisi di Ruggiu sul *poema* parmenideo, è la coincidenza dell'alterità col non essere assoluto. Invero, non è possibile pensare l'altro dall'essere, poiché non si conosce, in quanto non esprimibile, e viceversa. Lèvinas sostiene che, per pensare altrimenti, è fondamentale smarcarsi dalla logica tradizionale, quindi dall'ontologia occidentale, la quale si fonda, appunto, sulla opposizione assoluta di essere e non essere – vedremo nel dettaglio le peculiarità dell'altro in quanto tale, l'unica figura che permette il pensare altrimenti. Per l'Eleate, quindi, l'altro dall'essere è l'impensabile, l'assolutamente indicibile, ciò che implica una via impossibile da percorrere. Di conseguenza, l'unica verità è che l'essere è, nient'altro. Tutto è pieno di quel che è, si diceva. Gli enti sono tali in quanto appartengono alla sfera dell'essere, pur non dispiegandola pienamente. Infatti, l'ente non è ognora in grado di pensare l'essere in maniera adeguata. Nel frammento 6 del *Poema*, invero, Parmenide pone l'accento sulla via dei mortali e afferma che gli uomini spesso vanno errando a causa della loro perenne incertezza. Tale errore consiste nel pensare il divenire come fondamento della realtà. Divenire inteso come passaggio dall'essere al non essere, e viceversa. Non vi è, infatti, in un mondo diveniente opposizione di essere e non essere; viceversa, appare una compenetrazione delle due «realtà». Da qui risulta evidente, agli occhi di chi pensa il divenire in tal modo, la reversibilità del cammino di tutti gli enti, in quanto l'essere e il non

¹²⁶ L. RUGGIU, *Parmenide, Nostos – l'essere e gli enti*, cit., p. 283.

essere sono di per sé differenti ma, al contempo, sono considerati la medesima cosa. Ciò che appare sarebbe, perciò, il divenire delle cose, il passaggio dall'essere al non essere e viceversa. Per evitare questa insanabile contraddizione, non resta che considerare come unica e sola via percorribile quella che dice che «è, e che non è possibile che non sia»¹²⁷. L'assolutamente altro è, invece, il non essere. Che l'essere rappresenti una totalità, «simile a massa di ben rotonda sfera»¹²⁸, pare evidente. Al di fuori di esso non vi è nulla perché non manca di nulla; per ciò stesso l'essere implica una compatta unità totale ed illimitata. In questo senso il *y a levinassiano* può, a ragion veduta, essere paragonato all'essere parmenideo. Infatti, il *c'è* viene descritto dall'autore francese come una presenza anonima indeterminata che riduce l'ente al mero fatto di esistere. Abbiamo detto poc'anzi, a tal proposito, che gli enti, le cose, sono tali, in Parmenide, proprio perché condividono lo stato di essenti, in quanto, appunto, sono e non possono non essere. L'unica maniera di pensare l'ente risiede nell'esclusivo riferimento all'essere, alla propria appartenenza all'essere in quanto tale. Proprio il fatto di essere degli enti conferisce loro l'identità come tale, senza poterne mettere in dubbio «il carattere assoluto e definitivo»¹²⁹. La perfezione dell'essere è data, invero, dalla constatazione elementare che vi è dell'essere¹³⁰, la cui presenza schiacciante implica la brutalità inevitabile e la inamovibilità della pura anonimata dello stesso essere.

¹²⁷ PARMENIDE, *Sulla Natura*, cit., p. 45.

¹²⁸ *Ivi*, p. 53.

¹²⁹ E. LÉVINAS, *Dell'evasione*, cit., p. 13.

¹³⁰ *Ivi*, p. 77.

3.5 Pensare l'alterità: il presunto parricidio

Abbiamo visto come in Parmenide non ci sia spazio per una riflessione sull'alterità. Infatti, l'unica verità ammessa dalla Dea è la via dell'essere, l'unica percorribile dal pensiero in quanto tale. L'alterità, d'altro canto, non viene proprio ammessa poiché coincide con l'opposizione all'essere, la quale non può essere pensata in quanto indicibile ed incomprensibile. Parmenide, invero, è stato il primo autore a legare strettamente ed indissolubilmente la filosofia all'essere, vietando qualsivoglia discorso sul non essere¹³¹, permettendo così l'avvio della storia della ontologia occidentale. La tautologia parmenidea viene per la prima volta messa in discussione da Platone, il quale compie il celebre parricidio. Cerchiamo di delinearne l'argomentazione logica e, successivamente, di comprendere perché Levinas ritiene tale operazione platonica un totale fallimento, anzi, addirittura un potenziamento ulteriore della ontologia formale di Parmenide¹³². Lo straniero di Elea, per noi sconosciuto, seguace della scuola parmenidea, portavoce dello stesso Platone, è il protagonista del *Sofista*¹³³, poiché introdotto da Platone per mettere in rilievo la critica all'eleatismo – il cosiddetto parricidio compiuto da un ideale figlio di Parmenide. L'uccisione di Parmenide avverrebbe perché Platone dimostra l'effettiva esistenza del non essere, o, meglio, di un certo non essere. Il tutto prende avvio da un preliminare discorso sull'apparenza delle raffigurazioni, le quali sono «un qualcosa», ma non sono l'originale. La medesima apparenza appartiene all'orizzonte ontologico, ma si discosta dalla verità, che per l'eleate Parmenide è l'unica via percorribile e, per l'appunto, coincide con quella dell'essere. Lo stesso Platone ricorda l'ammonimento che l'eleate effettua nel poema. Invero, il frammento 7 recita le seguenti parole: «Infatti questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono. Ma tu

¹³¹ JOHN PROTEVI, *Repeating the parricide – Levinas and the question of closure*, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1992. “Parmenides is he who forbids a *logos* about not being, who first links philosophy to being”.

¹³² *Ivi*. “Thus the Stranger has saved a *logos* not-being, but only at the cost of reinforcing the tautology of Parmenides: anything we can say about not-being must be said in terms of being”.

¹³³ PLATONE, *sofista*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2016.

da questa via di ricerca allontana il pensiero»¹³⁴. Ora, lo Straniero, dopo aver menzionato tale frammento, si focalizza sull'espressione «non essere» e spiega a Teeteto come essa faccia effettivamente parte del discorso, ovvero sia solamente dire «il non essere» implica inserire in seno al discorso, appunto, il non essere; inoltre, quando diciamo ciò, attribuiamo al non essere il carattere della singolarità, in quanto lo stiamo numerando tramite l'articolo determinativo. Ecco che il divieto parmenideo viene trasgredito solo menzionando il termine che dovrebbe essere indicibile ed incomprensibile. Ma cosa è inesprimibile? Proprio il non essere, a cui affibbiamo involontariamente il carattere della singolarità. Invero, quel «cosa» è uno e non è altro, perciò possiede una sorta di identità; resta da capire se essa si riferisce solo a sé o ad altro. E ancora, come vengono definite le immagini se non come un qualcosa che assomiglia al vero, pur non essendolo realmente? Ecco che di certo esse sono, ma non realmente, secondo verità. Qualcosa che non è propriamente, ma che tuttavia è, appartiene all'orizzonte trascendentale dell'essere. Ergo, la trasgressione al divieto di Parmenide, esposta nel frammento 7, risulta pressochè evidente, in quanto il non essere si mescola con l'essere nell'esempio appena proposto. Altra esemplificazione portata da Platone è quella relativa alla falsità. Egli afferma che opinare il falso equivale a pronunciare un discorso sul non essere, ossia implica l'opposizione alla verità come tale. Ma le opinioni fallaci non sono propriamente il nulla assoluto; semplicemente indicano un contenuto deviante la realtà delle cose. Ma la dimostrazione effettiva dell'esistenza del non essere comincia con l'analisi dei cinque generi sommi, ossia le Idee più universali di tutte: essere, movimento, quiete, identico, diverso. Ebbene, Platone osserva innanzitutto che la quiete e il movimento sono due generi che non possono essere mescolati, poiché, in tal caso, perderebbero la propria essenza. L'unica relazione reciproca che ci può essere tra loro è quella relativa al genere del diverso. Infatti, entrambi appartengono all'essere, in quanto sono, ma differiscono l'uno dall'altro. Invero, la quiete è tale proprio perché non include il movimento, e viceversa. Inoltre, entrambi i generi – quiete e

¹³⁴ *Ibidem.*

movimento – ineriscono all’orizzonte dell’identico, proprio perché sono identici a sé. Altro esempio che propone Platone concerne la questione del bello. Quest’ultimo contiene più essere rispetto a ciò che non è bello, ossia il non bello? La risposta è senz’altro negativa, poiché ambedue, e il bello e il non bello, sono, alla stessa maniera. Ciò che vuole mostrare Platone è che è la natura del diverso a conferire la relazione reciproca tra le Idee e permette, oltre a ciò, la distinzione dei generi entro l’orizzonte dell’essere.

...che i generi si mescolano tra loro, e che l’ente e il diverso penetrano attraverso tutti i generi e l’uno nell’altro, e che il diverso, partecipando dell’ente, non è però, a motivo di questa partecipazione, ciò di cui partecipa, bensì è diverso; e poiché è diverso dall’ente, è evidente che è necessario che sia non-ente. E poiché l’ente, dal canto suo, è partecipe del diverso, dovrà essere diverso dagli altri generi; ma, poiché è diverso da tutti quei generi, non è né ciascuno di essi, né tutti gli altri presi insieme all’infuori di se stesso¹³⁵.

In questo passo, a parer mio, si compie il presunto parricidio, poiché Platone attribuisce al non essere una connotazione positiva. Invero, si evince il carattere onnipervasivo dell’essere in quanto attraversa tutti gli altri generi. Per ciò stesso anche il diverso, per cui l’essere differisce da ciò che non è propriamente l’essere, ossia tutti gli altri generi. Viceversa, il movimento, la quiete, l’identico e il diverso medesimo appartengono all’orizzonte trascendentale dell’essere, ma non collimano perfettamente con l’essere, quindi, in qualche modo, non sono l’essere. Inoltre, Platone torna a considerare ciò che concerne l’ambito della verità; a tal proposito, afferma che se il non essere non avesse alcuna valenza, tutto ciò che si dice sarebbe vero, incontrovertibile. Mentre sappiamo bene che le opinioni e i discorsi incontrano il falso nel loro cammino. Si consideri a ragion veduta la figura del sofista, il quale si serve dello strumento della persuasione per convincere

¹³⁵ *Ivi*, p. 302.

l'uditore della veridicità delle proprie affermazioni. Il non essere, perciò, partecipa dell'essere in almeno due maniere: sicuramente come altro, come diverso, *heteròn* – ogni determinazione ontica è identica a se stessa e differente da tutte le altre; altresì come inganno, come deviazione dal vero. Insomma, il non essere è, a tutti gli effetti, incluso in seno all'orizzonte ontologico. Ecco che il frammento 7 di Parmenide pare essere definitivamente superato.

Tuttavia, secondo Lèvinas, il tentativo di parricidio fallì miseramente, perché Platone non ha fatto altro che rafforzare la tautologia parmenidea. Egli ha senz'altro introdotto il tema dell'alterità, proponendo, in tal modo, un discorso adeguato sul non essere; d'altro canto, l'alterità, di cui Platone ha trattato, non è altro che un epifenomeno dell'essere stesso. Invero, l'altro come *hetèron* è parte dell'orizzonte trascendentale ontologico. Non evade dall'essere, è totalmente incluso in esso. Infatti, «quando diciamo il *non ente*, come sembra, non diciamo qualcosa di contrario all'ente, ma soltanto qualcosa di diverso»¹³⁶. E il non ente è un che di relativo, è altro rispetto ad una ulteriore alterità, non ha una autonoma sostanzialità. In tal senso quel che abbiamo chiamato non essere diventa così l'altro dell'essere, non la sua opposizione. Con questa operazione non facciamo altro che portare il non essere in seno all'orizzonte dell'essere, avendo esso sì una certa natura, ma non indipendente, relativa, appunto, all'essere medesimo.

STRANIERO - Dunque, come sembra, la contrapposizione di una parte della natura del diverso e della natura dell'ente, fra di loro antitetiche, non è, se è lecito dirlo, meno realtà dell'ente in sé, poiché essa significa non un contrario di quello, bensì soltanto un diverso da quello.

TEETETO - Chiarissimo.

STRANIERO – Come dunque la dovremo chiamare?

TEETETO – E' chiaro che il non-ente, che abbiamo cominciato a cercare a motivo del sofista, è appunto questo.

¹³⁶ *Ivi*, p. 300.

STRANIERO – Dunque, come tu hai detto, il diverso non è affatto difettoso di essere rispetto a nessuno degli altri generi? E bisogna ormai avere il coraggio di dire che il non-ente possiede in modo stabile la sua natura. Come il grande era grande, il bello era bello, il non-grande non-grande e il non-bello non-bello, così anche il non-ente, per la stessa ragione, era ed è non-ente, ossia un'unica Forma, che rientra nel novero dei molteplici enti? O abbiamo ancora qualche dubbio, Teeteto, nei confronti di esso?

TEETETO – Nessun dubbio¹³⁷.

In tale passaggio si comprende in maniera più esaustiva la natura del non essere. Quest'ultimo non è altro che un ente, alla pari del bello, del grande, del non bello, ecc. Invero, Platone afferma che il diverso non difetta di essere rispetto agli altri generi, ovvero sia rientra a pieno diritto in seno all'orizzonte trascendentale dell'essere, come tutti gli altri enti. Inoltre, il non essere relativo, come diverso, non si contrappone all'essere come il non essere assoluto parmenideo, bensì se ne distingue, rimanendo però entro la sua sfera d'azione. La critica che Lèvinas rivolge a Platone è proprio in riferimento a questo, cioè il non essere relativo non sarebbe altro che una esplicitazione dell'essere di cui parla Parmenide. Per ciò stesso Parmenide non può che resistere ad ogni tentativo di parricidio, laddove si pensi ad una alterità puramente logica e formale oppositiva¹³⁸. E' bene pensare l'altrimenti che essere, ossia al di là dell'opposizione essere-non essere, riscoprendo così il vero valore della molteplicità¹³⁹. Quest'ultima, se pensata attraverso la figura del non essere relativo, finisce per essere incastonata entro un

¹³⁷ *Ivi*, p. 301.

¹³⁸ Cfr. *Il Tempo e l'Altro*, cit., p.14. «L'alterità umana non è pensata a partire dall'alterità puramente formale e logica mediante la quale si distinguono gli uni dagli altri i termini di ogni sorta di molteplicità (dove ciascuno di essi è altro già in quanto portatore di attributi differenti o, in una molteplicità di termini uguali, ciascuno di essi è l'altro dell'altro a causa della sua individuazione)».

¹³⁹ E. LÈVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., pp. 105-106. «... la molteplicità sarebbe la decadenza ontologica di esseri che si limitano vicendevolmente attraverso la loro vicinanza. Da Parmenide attraverso Plotino, non riusciamo a pensare diversamente. Infatti la molteplicità ci appare unita in una totalità la cui molteplicità non può essere che apparenza, per altro verso inspiegabile».

orizzontale totalizzante che non ammette nulla al di fuori di sé.

Alla luce di quanto detto, possiamo affermare che il tentativo di Platone di uccidere Parmenide non è andato a buon fine. Anzi, non ha fatto altro che rafforzare la tautologia parmenidea, in quanto il non essere, introdotto dallo Straniero, è incluso a pieno titolo entro l'orizzonte trascendentale dell'essere. Invero, l'alterità rappresentata dal non essere relativo non si discosta dall'essere, vi appartiene.

Emanuele Severino, in un saggio illuminante¹⁴⁰, afferma che, per compiere un autentico parricidio, si è tenuti «a mostrare come l'affermazione dell'esistenza del molteplice (ossia di ciò che non è l'Essere) non implica l'affermazione dell'essere del niente»¹⁴¹. E, secondo l'autore italiano, né Empedocle né Platone sono riusciti nell'intento. Vediamone i motivi.

Empedocle ci invita ad osservare con lo sguardo quelli che Severino chiama «i testimoni del mondo», i quali sono e i principi da cui si generano le cose, e le cose del mondo stesse – uomini, animali, alberi. Guardare - osservare con lo sguardo - denota la presa sull'oggetto, l'impadronirsi di ciò che viene guardato. Perciò l'oggetto dello sguardo è la totalità del mondo, costituito dai principi che lo governano – Fuoco, Aria, Terra, Acqua, Discordia, Amore – e dagli enti che derivano dai principi medesimi. Stando all'ammonimento empedocleo – Guarda i testimoni! – pare evidente, considerando l'analisi di Severino, che l'accento venga posto, anche e soprattutto, sugli enti molteplici e divenienti. Empedocle invita l'interlocutore a non farsi abbacinare dall'immutabilità dell'essere, come era accaduto precedentemente a Parmenide. Invero, l'eleate avrebbe considerato il mondo molteplice e diveniente – connotato dalla via della *doxa* – puramente illusorio, in relazione alle leggi immutabili dell'Essere, della Verità. Ergo, le cose del mondo, non essendo l'Essere, apparterrebbero all'orizzonte impensabile ed indicibile del non essere. Dal canto suo, Empedocle sottolinea la assoluta necessità di affermare l'esistenza del divenire, constatata dalla manifestazione evidente degli enti molteplici e divenienti; risulta chiaro e lampante l'apparire del loro oscillare tra l'essere e il non essere. Ciò nondimeno la necessità di

¹⁴⁰ E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano, 1985.

¹⁴¹ Ivi, p. 80.

affermare il divenire delle cose impedisce a Empedocle di uccidere Parmenide – quest’ultimo per evitare di dire che il nulla è, afferma che le cose, in quanto molteplici e divenienti, non sono. Proprio per la testimonianza di Parmenide, Empedocle può giungere alla conclusione che gli enti sono niente, ossia soggetti al divenire e, quindi, destinati all’annientamento. Con Parmenide, secondo Severino, alla luce della riflessione appena esplicitata, viene inaugurata la persuasione che gli enti siano niente (l’essenza del nichilismo) e quindi la separazione degli enti dall’Essere. Affermando il manifestarsi delle cose divenienti, si trova costretto ad affermare l’essere del non essente. Anche gli elementi originari non sono l’Essere, data la loro molteplicità e, quindi, la loro separazione dall’Uno. Il parricidio di Empedocle è mancato poiché anche Parmenide ha confermato suo malgrado l’evidenza del divenire, in quanto le cose divenienti, in quanto tali non possono essere – pena il loro carattere di apparenza/parvenza. Tuttavia, Parmenide è stato colpito, poiché il suo pensiero, grazie alle riflessioni di Empedocle, si rivela antinomico: per l’eleate, infatti, le cose del mondo sono niente in relazione alla verità, ma in quanto appartengono all’opinione dei mortali sono poste come essere. La *doxa* è in qualche modo, non può essere un niente. Tuttavia, non essendo l’essere, è non essere. Per primo egli trasgredì la propria proibizione – il non ente non può essere. L’esistenza dell’errore, dell’opinione appare come verità, anche in Parmenide. E’ ciò che si mostra, invero. Il manifestarsi dell’esistenza del molteplice diveniente è chiaro ed evidente anche in Parmenide, nonostante il carattere dossico del contenuto del molteplice stesso. Empedocle, affermando la necessità dell’affermazione dell’esistenza del divenire, ha perso di vista il perché della illusione provocata dalla *doxa* stessa. Quindi, Parmenide, abbagliato dall’essere, allontana il divenire dalla realtà; Empedocle, abbagliato dalla evidenza dell’essere dell’opinione, allontana il molteplice dal suo carattere illusorio e parvente – quindi per forza di cose giunge all’affermazione della verità dell’essere dei non enti.

D’altro canto, Platone compie il parricidio, portando il non essere in seno all’orizzonte trascendentale dell’essere. A differenza del padre – Parmenide – Platone introduce nell’essere le differenze e l’essere stesso

giunge a predicare il diverso, non l'opposto. Ergo, l'alterità platonica viene inclusa entro la totalità dell'essere. Pare in tal senso che il parricidio si sia rivelato compiuto, una volta per tutte. Tuttavia, Severino sostiene che entrambi hanno posto le differenze nel tempo¹⁴², come facenti parte del divenire. Di conseguenza «mantengono la loro nientità originaria»¹⁴³. Invero, secondo l'eleate, le opinioni dei mortali corrispondenti agli enti molteplici e divenienti, in quanto non ineriscono alle leggi immutabili della verità, sono opposte all'essere, in quanto soggette al tempo e all'annientamento. Perciò originariamente sono non essere. Platone, ponendo le differenze all'interno dell'essere, non fa altro che confermare ulteriormente il carattere fugace e parvente delle determinazioni particolari, ribadendo l'evidenza della manifestazione del divenire. Ergo, il parricidio risulta compiuto se consideriamo necessario e lampante il divenire; infatti, ogni determinazione ontica, in tal senso, è, in quanto diversa da tutte le altre, e poichè inclusa entro un orizzonte temporale definito. Per dirla con Aristotele, «è necessario che l'essere sia, quando è, e che il non-essere non sia, quando non è; tuttavia non è necessario che tutto l'essere sia, né che tutto il non-essere non sia; non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, quando è, e l'essere senz'altro di necessità. La stessa cosa si dica del non essere»¹⁴⁴. E' chiaro che la via della verità parmenidea viene totalmente trasgredita, perché si ammette un lasso di tempo in cui l'essere equivale al non essere, il positivo al negativo – pena l'opposizione radicale di essere e non essere. La critica che Severino rivolge a Parmenide è relativa al mondo della *doxa*, poichè, così come è stata presentata, rivela una situazione aporetica. Invero, il contenuto delle opinioni non può essere inserito entro l'orizzonte della verità, poichè proprio dei mortali «che nulla sanno vanno errando, uomini a due teste»¹⁴⁵. E ancora, «sono trascinati, sordi e ciechi ad un tempo, sbalorditi, razza di uomini senza giudizio, dai quali essere e non-essere sono considerati la medesima cosa e non la medesima cosa»¹⁴⁶. La via dei mortali, insomma,

¹⁴² E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1995, p. 23.

¹⁴³ E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, cit., p. 81.

¹⁴⁴ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 21.

¹⁴⁵ PARMENIDE, *Sulla natura*, cit.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

risulta contraddittoria, poiché, nel percorso, si cade inevitabilmente in errori insanabili. La problematicità di tale via, secondo Severino, è relativa alla natura delle opinioni, le quali, nella loro fugacità e parvenza, sono poste come essere; d'altro canto, in relazione all'unica via veramente percorribile, ossia quella dell'essere e della verità, propriamente non sono, poiché divenienti. Severino sottolinea con veemenza la nientità originaria a cui sono sottoposte e le determinazioni platoniche che differiscono l'una dall'altra e le opinioni dei mortali. L'errore della ontologia occidentale, a partire da Parmenide, ricade sulla concezione del divenire, il quale lungi da essere considerato in relazione all'essere, viene esplicitato come oscillazione di essere e non essere – un venire e un ritornare nel nulla. Il filosofo italiano auspica un ritorno a Parmenide nella misura in cui si trasli le caratteristiche dell'essere assoluto a tutte le determinazioni particolari. L'eternità e l'immutabilità di tutti gli enti conducono a una concezione del divenire differente da quella canonica. Quest'ultimo viene incluso entro l'orizzonte dell'essere, poichè inteso non più come nascita e morte dell'essere, ma come comparire e scomparire dell'essere stesso. Ovvero sia quando non è presente in un dato istante un ente, non se ne dichiara la dipartita, ma il momentaneo assentarsi dallo sguardo identificante. L'essere è l'immediato, l'originario e il nulla non può che essere puramente un concetto contraddittorio, non appartenente alla dimensione ontico-ontologica.

Il contributo di Severino ci risulta prezioso, in quanto ci permette di cogliere la distanza filosofica, probabilmente, insormontabile tra l'eternità degli essenti e l'altrimenti che essere levinasiano. Invero, in un luogo specifico¹⁴⁷, Severino critica pesantemente l'idea di evasione propugnata dall'autore ebreo. Sebbene entrambi concordino sul fatto che la filosofia rappresenta un pericolo per l'essere, essendo essa la radice della violenza, divergono totalmente sulle ragioni che stanno alla base di tale netta presa di posizione. Per Lèvinas, la violenza sorge a partire dall'immutabilità dell'essere che schiaccia e domina gli enti. Invero, «gli individui traggono da

¹⁴⁷ E. SEVERINO, *La Legna e la cenere*, Rizzoli, 2000, pp. 49-57.

questa totalità il loro senso»¹⁴⁸. Totalità che include nel suo grembo l'alterità, finendo quest'ultima per essere un mero funzionario della totalità stessa dell'essere. Ribadiamo che l'evasione, in quanto godimento e, quindi, in quanto identità, non è una vera e propria uscita dall'essere poiché include l'altro in seno allo Stesso. Il concetto di violenza richiama così l'ontologia della guerra, la quale mette in movimento gli enti in forza di un ordine oggettivo, al quale essi sono intrinsecamente vincolati. L'identità e l'unicità dell'Altro vengono calpestati dalla guerra, in cui l'esteriorità non si manifesta in alcun modo. Nessun individuo che vi partecipa può ribellarsi all'ordine al quale è totalmente sottoposto. A tal proposito, Lèvinas afferma che «la guerra non manifesta l'esteriorità e l'altro come altro; essa distrugge l'identità dello Stesso»¹⁴⁹. In seno alla guerra è evidente il concetto di essere inteso come totalità, perchè gli individui sono ridotti ad essere pedine di una struttura totalizzante che li sovrasta e li doma a loro insaputa. Rinvengono la loro essenza in tale totalità.

D'altro canto, Severino sostiene che tale violenza abbia radici ben più profonde, ossia proprio nella fede originaria dell'occidente, secondo la quale l'indubitabile è l'evidenza del divenire dell'essere. Inoltre, critica pesantemente l'altrimenti che essere levinasiano in quanto assimilabile al nulla assoluto¹⁵⁰. Invero, l'alterità come tale, poichè in-comprensibile, stante al di là dell'essere, al di là della totalità, finisce per essere equiparabile al non essere. Che il desiderabile sia Dio o l'altra persona poco importa, perché va al di là delle nostre intenzioni. Per di più considera l'assolutamente altro come un «presupposto realistico»¹⁵¹, poiché viene posta un'esistenza al di là del pensiero in maniera arbitraria. Infatti Severino afferma che l'altrimenti non è altro che un essere, alla pari del Medesimo. L'idea dell'infinito – che andremo a trattare nella terza parte – contiene l'infinito, poiché se non lo contenesse, sarebbe il nulla assoluto; ma questa evenienza risulta impossibile ontologicamente e logicamente parlando.

¹⁴⁸ E. LÈVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 20.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ Cfr. MEISTER ECKHART, *I sermoni tedeschi*, Adelphi, 1985.

¹⁵¹ E. SEVERINO, *La Legna e la cenere*, cit., p. 56.

La critica perentoria di Severino, a nostro parere, è pertinente; tuttavia, non va ad inficiare sulla qualità della riflessione levinasiana, la quale intende innanzitutto abbandonare il linguaggio dell'ontologia al fine di formarne uno nuovo, in cui le idee di Infinito e di creazione assumono connotati etici, più che ontologici.

4. VERSO L'EVASIONE IN QUANTO TALE

4.1 Il Bene e il desiderio metafisico – il senso dell'idea dell'Infinito

Sebbene il tentativo di uccidere il padre fosse risultato fallace, Platone sarebbe stato il primo, secondo Lèvinas, ad intravedere un'evasione dal medesimo essere, analizzando la figura del Bene. In *Repubblica* 508a – 509b¹⁵² si dice che il bene è equiparabile al sole in quanto quest'ultimo rende visibile l'intero orizzonte ontico. E', quindi, al di là del campo del vedere, poiché ne è la condizione. Invero, la visione è una conseguenza dell'azione solare, la quale permette agli enti di vedere e di essere visti. Il Bene, allo stesso modo, è il fondamento dell'azione sintetizzante dell'intelletto. La relazione tra soggetto e oggetto, la coscienza intenzionale, la ragione totalizzante sono modi della conoscenza che ineriscono all'orizzonte trascendentale dell'essere, di cui il Bene rappresenta, appunto, la condizione. Quest'ultimo infatti è al di là dell'essere, al di là dell'opposizione tra essere e non essere. E' evidente, secondo Levinas, che, in questo passaggio, siamo ben oltre il tentativo di parricidio avvenuto nel *Sofista*. Qui si afferma l'esistenza di un piano trascendente l'orizzonte dell'essere e della conoscenza, ossia il Bene in sé. Inoltre, possiamo affermare che tale piano di esistenza rappresenta altresì la condizione trascendentale dell'essere, in quanto fondamento della conoscenza come visione, *theoria*.

«Il sole non soltanto dirai – io credo – che fornisce ai visibili la capacità di essere veduti, ma anche la generazione e la crescita e il nutrimento, pur non essendo esso generazione».

«E come lo sarebbe?».

«E così anche ai conoscibili dirai che proviene dal Bene non solo l'esser conosciuti, ma anche l'essere e l'essenza provengono loro da questo, pur non essendo il Bene essere, ma ancora al di sopra

¹⁵² PLATONE, *Repubblica*, in *Tutti gli scritti*, cit.

dell'essere, superiore ad essa in dignità e potere»¹⁵³.

La formula platonica del Bene al di là dell'essere preannuncia l'evasione dalle categorie ontologiche. Evadere dal dominio dell'essere significa trascendere, ex-cedere il movimento della luce, uscire dalla relazione di conoscenza che intercorre tra il soggetto e l'oggetto. Ecco che esprimere il Bene in questi termini equivale a porlo come altro dalla totalità, fuori dalla sintesi concettuale. L'essere, perciò, non viene dedotto a partire dal Bene, in quanto facente parte di un piano di esistenza differente. La posizione di Lèvinas, in tal senso, è netta poiché afferma che «la collocazione del Bene al di sopra di ogni essenza – ossia al di sopra di ogni mira intenzionale¹⁵⁴ – è l'insegnamento più profondo – l'insegnamento definitivo – non della teologia ma della filosofia»¹⁵⁵. Il filosofo lituano giunge a tale presa di posizione poiché il Bene dischiude l'orizzonte infinito del desiderio. Quest'ultimo si differenzia dal bisogno, poiché si situa al di là della soddisfazione e non deriva da una mancanza del soggetto desiderante. Il Bene, dunque, è un che di desiderabile e non può essere oggetto di un bisogno, in quanto denota l'infinità della pienezza, o la pienezza dell'infinito. Date tali riflessioni, il Bene platonico viene a coincidere con il Desiderio metafisico di Lèvinas.

Allora, avendo riconosciuto i propri bisogni come bisogni materiali, cioè come capaci di soddisfazione, l'io può rivolgersi a ciò che non gli manca. Egli distingue il materiale dallo spirituale, si apre al Desiderio. [...] Nel bisogno, posso far presa sul reale e soddisfarmi di assimilare l'altro. Nel Desiderio, non si dà presa sull'essere, non si dà sazietà, ma un futuro senza punti fermi davanti a me¹⁵⁶.

¹⁵³ PLATONE, *sofista*, in *Tutti gli scritti*, cit., p.1235.

¹⁵⁴ Aggiunta personale.

¹⁵⁵ E. LÈVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p.104.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 117.

Il Desiderio si rivolge all'essere felice, in quanto capace di soddisfare i propri bisogni, poiché separato dalla stasi del puro essere. Ma vi si rivolge non come referente di soddisfazione e di possesso, bensì in quanto pienezza refrattaria alla presa concettuale. Il Desiderio, per ciò stesso, fonda il bisogno e non viceversa. La chiave teoretica sta proprio in questo, ossia nella preminenza del Desiderio poiché rientrante nel piano della spiritualità inafferrabile. Il desiderabile, in tanto in quanto manifesta la pienezza dell'alterità assoluta, non può essere assimilato dal Medesimo. A tal proposito, la dinamica del Desiderio è interessante, poiché è il desiderabile, ossia l'oggetto del desiderio, ad attirare su di sé il soggetto, il quale, in questo movimento, non percepisce la mancanza di alcunchè. Nel bisogno, viceversa, il soggetto è alla ricerca forsennata dell'oggetto che possa colmare la sensazione di vuoto che lo affligge. L'oggetto del Desiderio, l'altro in quanto tale, in tal senso, viene perfettamente rispettato nella sua unicità; ed è in virtù di questa riverenza che si forma una sana e fruttuosa rete di relazioni sociali. I termini di tali rapporti sono lasciati essere, non vengono imbrigliati entro schemi totalizzanti. Il Desiderio, invero, *si rivela* da sé, occultandosi, essendo refrattario alla tematizzazione. Non ammette appagamento, è al di là della felicità del godimento, della soddisfazione mutuata dai bisogni; anzi, l'io, nell'atto del desiderare, «può sacrificare al suo Desiderio persino la sua felicità»¹⁵⁷. Non a caso, infatti, Lèvinas considera il Desiderio come «l'infelicità del felice»¹⁵⁸, in quanto scuote il desiderante che si trova ad essere coinvolto in qualcosa su cui non ha alcun potere. Il non aver potere determina l'impossibilità di possedere l'altro come tale, denotato dal Desiderio metafisico – meta-fisico poiché non implica soddisfazione, la quale rientra nel campo del sensibile. In qualche modo, quindi, l'io è «afflitto» dal desiderio, passivo dinanzi ad esso e, di conseguenza, vulnerabile. La passività e la vulnerabilità sono espressioni molto care al nostro autore, in quanto manifestano l'impotenza del soggetto nei confronti dell'altro come tale. La trascendenza di quest'ultimo rende il soggetto illimitatamente responsabile; responsabilità cui consegue una sensibilità più passiva di ogni passività.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 61.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

Prima di approfondire tale aspetto, continuiamo a soffermarci sul Desiderio in quanto meta-fisico. Abbiamo messo in evidenza la trascendenza del Desiderio stesso, in quanto «*misura dell'Infinito*»¹⁵⁹, poiché dischiude la dimensione dell'alterità come tale, irriducibile alla coscienza del soggetto. Invero, del Desiderio e dell'*objectum* dello stesso, ossia l'Infinito, il soggetto non può avere conoscenza, perché elude la tematizzazione e vanifica ogni tentativo di definizione. Alla luce di questa ulteriorità rappresentata dall'alterità trascendente, la metafisica del Desiderio implica una produzione di essere, al di là della mera felicità. Tale costituzione d'essere deriva dall'*azione* del Desiderio che genera altro desiderio, in un movimento che tende verso l'infinito. Ribadiamo che generare desiderio non significa colmare un vuoto – si consideri la differenza sostanziale tra desiderio e bisogno rimarcata poc'anzi – bensì dispiegare la ricchezza – cognitiva ed etica - dell'alterità in quanto tale, rispettandone la propria unicità.

Invero, l'illimitata portata del desiderio collima con l'infinitezza dell'*ideatum*, il cui referente non può che essere l'infinito. Il viatico – teoretico ed etico - verso l'esplorazione dell'altrimenti che essere è dato dalla analisi approfondita dell'idea dell'infinito, a partire dalle considerazioni in merito di Descartes.

Non varrebbe obiettare, a ciò, che io non *comprendo* l'infinito, perché questo è vero, sì, però è appunto nella natura stessa dell'infinito di non poter essere compreso da me, che sono finito. Né varrebbe obiettare che in Dio c'è forse anche tantissimo altro che io non sono in grado, nonché di comprendere, neppure di toccare, per così dire, col pensiero; perché è sufficiente che, rendendomi conto di ciò, io giudichi che, oltre a tutto quel che percepisco chiaramente e di cui so che implica una qualche imperfezione, in Dio può essere contenuto, o *formalmente* o *eminentemente*, anche moltissimo d'altro che invece io ignoro; è sufficiente questo – dicevo – affinché l'idea che io ho di Dio sia la più

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 313.

vera e la più chiara e distinta di tutte quelle che sono in me¹⁶⁰.

Descartes considera Dio come «una sostanza infinita»¹⁶¹, che non dipende da nessuno se non da se stesso; oltretutto è il creatore di tutti gli enti. L'infinità che lo contraddistingue implica che la realtà divina corrisponde al grado massimo di verità possibile. Invero, quando si parla di Dio, siamo di fronte ad una realtà attuale; mentre la realtà degli enti creati e, perciò, finiti, possiede il carattere della potenzialità. Per ciò stesso in Dio non manca nulla, poiché tutte le perfezioni Gli appartengono di diritto. Poiché il contenuto dell'Infinito supera, per forza di cose, quello del finito, il pensiero in quanto umano, nonostante contempra l'infinito, è impossibilitato a contenere, a comprendere l'Infinito stesso; pena la trascendenza dell'altro in quanto tale – riprendendo il linguaggio levinasiano. Descartes, date le peculiarità dell'Infinito in atto, afferma che l'idea di Dio non può assolutamente essere prodotta dal pensiero potenziale del soggetto, il quale contiene tutte le perfezioni in potenza, laddove, d'altro canto, in Dio sono già e da sempre attuali. Il filosofo francese adduce tre motivazioni a favore della tesi appena esplicitata. Innanzitutto, si sofferma sulla conoscenza umana, analizzandola assieme all'idea di Dio. A tal proposito scrive che, seppur la conoscenza sia in costante e graduale evoluzione ed i propri contenuti abbiano la possibilità di passare all'atto, l'idea dell'Infinito non ha alcun contenuto incompiuto ed imperfetto. Invero, il pensiero in quanto umano, proprio per l'imperfezione di fondo, dovuta allo stato meramente potenziale dei propri contenuti, non può non solo contenere l'idea di Dio, bensì tantomeno esserne la condizione di esistenza. Inoltre, la conoscenza umana, per quanto possa accrescere sempre più, non potrà mai raggiungere la soglia dell'infinito, essendo strutturalmente in potenza; viceversa, l'Infinito è attuale e ad Esso non si può anettere alcunchè. Data l'attualità dell'Infinito, non può che essere la sostanza infinita – o attuale, ossia Dio – a produrre l'idea dell'Infinito stesso e non un ente meramente potenziale, perché possiede, per l'appunto, meno realtà della

¹⁶⁰ DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., pp. 75-77.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 73.

sostanza infinita. L'idea di trascendenza, o dell'infinito, perciò, è presente in seno al *cogito*, nonostante non sia prodotta dal pensiero in quanto umano – ribadiamo. Lèvinas afferma chiaramente che tale idea garantisce la relazione autentica tra il Medesimo e l'Altro¹⁶², in quanto i due termini del rapporto non si fondono in unità, ossia non sono legati in seno ad una totalità. Invero, la trascendenza determina un legame refrattario alla tematizzazione. E ciò accade perché l'*ideatum* va al di là della idea, ossia non può essere contenuto dal *cogito*, per la finitudine di quest'ultimo. Ergo, la relazione che si viene a creare non è di tipo rappresentativo, poiché l'Altro non viene incluso entro l'orizzonte della totalità, rappresentato dal Medesimo. L'Altro, in quanto infinito, è l'assolutamente trascendente, essenzialmente separato dal pensiero che lo pensa. La distanza che intercorre tra i due termini non è colmabile proprio per la natura stessa dell'Altro, ossia per l'esteriorità radicale del trascendente. L'encomio a Cartesio è pressochè evidente, poiché «la nozione cartesiana dell'idea dell'Infinito designa una relazione con un essere che mantiene la sua esteriorità totale rispetto a chi lo pensa»¹⁶³. L'infinito, invero, sfugge alla tematizzazione, poiché non è un ente tra gli enti, passibile di oggettivazione concettuale. Il *cogito* è costitutivamente finito e, in quanto tale, affetto dall'Infinito trascendente¹⁶⁴. La passività che connota l'io penso determina una relazione tra i due termini differente dalla sintesi concettuale e dalla intenzionalità teoretica, perché l'infinito, sebbene sia presente nel *cogito*, risulta essere superiore sia nella forma che nel contenuto. L'idea dell'infinito, quindi, non può essere di tipo cognitivo, perché non vi è adeguazione del pensante al pensato; inoltre è asimmetrica, in quanto è l'idea stessa a costituire il soggetto, e non viceversa. Quest'ultimo è immediatamente responsabile della trascendenza dell'altro, pur non essendo stata posta da lui per i motivi sopra sviluppati. Tali responsabilità e passività del soggetto danno vita ad un pensiero che non mira verso una fine, uno scopo

¹⁶² *Ivi*, p. 46. «Questa relazione del Medesimo con l'Altro, senza che la trascendenza della relazioni tronchi i legami implicati da una relazione, ma senza che questi legami uniscano in un tutto il Medesimo e l'Altro, è fissata, di fatto, nella situazione descritta da Cartesio nella quale l'*io penso* ha con l'Infinito, che non può affatto contenere e dal quale è separato, una relazione detta *idea dell'infinito*».

¹⁶³ *Ivi*, pp. 47-48.

¹⁶⁴ E. LÉVINAS, *Trascendenza e intelligibilità*, Marietti 1820, Bologna, 2018.

o una particolare intenzione, bensì che va al di là del mero contenuto cognitivo, della comprensione, della opposizione formale e della appropriazione.

Senza sostituire l'escatologia alla filosofia, senza « dimostrare » filosoficamente le « verità » escatologiche – si può risalire a partire dall'esperienza della totalità ad una situazione nella quale la totalità si spezza, mentre questa situazione condiziona la totalità stessa. Questa situazione è lo sflogorio della exteriorità o della trascendenza sul volto d'altri. Il concetto di questa trascendenza rigorosamente sviluppato si esprime con il termine di infinito. [...] Ma la relazione con lo infinito – l'idea dell'Infinito come la chiama Cartesio – eccede il pensiero in un senso completamente diverso dall'opinione. Questa svanisce come il vento quando il pensiero la sfiora, oppure si rivela come già interna a questo pensiero. Nell'idea dell'infinito si pensa ciò che resta sempre esterno al pensiero. Condizione di ogni opinione, essa è anche condizione di ogni verità oggettiva. L'idea dell'infinito, cioè lo spirito, prima di offrirsi alla distinzione di ciò che scopre da se stesso e di ciò che riceve dall'opinione. Il rapporto con l'infinito non può, certo, dirsi in termini di esperienza – infatti l'infinito eccede il pensiero che lo pensa. In questa eccedenza, si produce la sua stessa *infinizione*, così che bisognerà dire la relazione con l'infinito in termini diversi dai termini dell'esperienza oggettiva. Ma se esperienza significa appunto relazione con l'assolutamente altro – ossia con ciò che eccede sempre il pensiero – la relazione con l'infinito costituisce l'esperienza per eccellenza¹⁶⁵.

Magistrale passaggio in cui Lèvinas esplicita il senso dell'Idea dell'Infinito cartesiana. Il rapporto con l'infinito eccede il cogito che lo pensa e tale eccedenza deriva dalla exteriorità radicale dell'infinito trascendente rispetto al pensiero medesimo. Inoltre, è condizione di ogni adeguazione pensante-pensato, di ogni azione sintetica propria dell'intelletto, poichè il contenuto della trascendenza eccede, appunto, la totalità del soggetto, l'unità

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 23.

data dalla comprensione dell'essere del Medesimo. La trascendenza dell'infinito spezza la totalità, poiché il suo *ideatum*, ossia l'infinito stesso, va al di là dell'idea dell'infinito. Galanti Grollo sottolinea argutamente che Lèvinas propone una sorta di «dimostrazione *a posteriori*, che parte dall'esperienza»¹⁶⁶. Invero, l'esperienza attesta la presenza in noi dell'idea dell'Infinito, la quale, stando alla riflessione cartesiana - appoggiata da Lèvinas - sarebbe stata messa in noi. E questo perché l'io, essendo finito, non può essere l'artefice della produzione dell'idea di trascendenza. Il *cogito*, grazie a tale idea *eccezionale* di cui non è il fautore, giunge a pensare altrimenti. L'*infinizione*, di cui parla Lèvinas¹⁶⁷, è proprio il fatto dell'essere messo in me dell'idea dell'Infinito, ossia in-finire implica la presenza dell'idea dell'infinito in me prima di ogni attività riflessiva dell'io stesso. Adeguazione, rappresentazione ed intenzionalità sono tutti modalità di essere, di conoscenza dell'io che presuppongono la presenza nel *cogito* dell'idea dell'infinito, ossia il movimento verso l'altro in quanto tale, che precede ogni azione del Medesimo. Ancora, l'*infinizione* «si produce come rivelazione della sua idea»¹⁶⁸, mostrando la discrepanza presente tra l'infinito, l'*ideatum*, e l'idea dell'infinito stesso, insita nel *cogito*. L'io contiene ciò che non può né contenere né comprendere perché, come abbiamo visto, è un ente separato che si crogiola nella propria identità. Tuttavia, il fatto che l'idea di trascendenza sia presente in lui lo conduce verso l'altro da sé, nonostante, di certo, non possa includere l'altro in quanto tale entro il proprio sapere, tematizzarlo, definirlo. E contiene l'incontenibile grazie all'opera dell'infinito, che si caratterizza come – ancora una volta – *infinizione* – ovvero sia, di nuovo, «*immiiizzazione*»¹⁶⁹ dell'idea di trascendenza in seno al Medesimo.

¹⁶⁶ S. GALANTI GROLLO, *La passività del sentire – Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas* Quodlibet, Macerata, 2018.

¹⁶⁷ E. LÈVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 24.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

...la soggettività come ciò che accoglie Altri, come ospitalità. In essa si consuma l'idea dell'infinito. L'intenzionalità, nella quale il pensiero resta *adeguazione* all'oggetto, non definisce quindi la coscienza al suo livello fondamentale. Ogni sapere in quanto intenzionalità presuppone già l'idea dell'infinito, l'*inadeguazione* per eccellenza. Contenere al di là delle proprie capacità, non significa abbracciare od inglobare con il pensiero la totalità dell'essere o, almeno, poter renderne conto a cose fatte attraverso la funzione interiore del pensiero costituente. Contenere al di là delle proprie capacità – cioè, in ogni istante, far esplodere i limiti di un contenuto pensato, scavalcare le barriere dell'immanenza, senza però che questa irruzione nell'essere si riduca di nuovo ad un concetto di irruzione. [...] L'incarnazione della coscienza può dunque essere compresa solo se, al di là dell'adeguazione, è l'oltrepassamento dell'idea ad opera del suo *ideatum* – cioè l'idea dell'infinito – a muovere la coscienza. L'idea dell'infinito che non è una rappresentazione dell'infinito sostiene l'attività stessa. [...] L'idea dell'infinito che non è a sua volta una rappresentazione dell'infinito è la sorgente comune dell'attività e della teoria. La coscienza non consiste dunque nell'uguagliare l'essere con la rappresentazione, nel tendere alla piena luce nella quale si cerca questa adeguazione, ma nell'andare oltre questo gioco di luci – questa fenomenologia – e nell'attuare degli *eventi* il cui significato ultimo – contrariamente alla concezione heideggeriana – non si riduce a *svelare*¹⁷⁰.

Riporto anche tale giro di riflessioni perché, a mio parere, rappresenta l'emblema della proposta levinasiana, la quale, come sappiamo, intende affrancarsi dalla tradizione occidentale in cui si consuma il dominio dell'essere, la relazione di adeguazione del pensiero al reale e nella quale vige il primato della rappresentazione. Scardinare il concetto di totalità significa, invero, evadere dal predominio della coscienza, la quale sarebbe in grado di interiorizzare l'altro – pena l'esistenza di una eventuale exteriorità. Si pensi a

¹⁷⁰ *Ivi*, p.25.

tutte le peculiarità che Descartes attribuisce al *cogito*: «di certo una cosa che dubita, intende intellettualmente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche immagina e sente»¹⁷¹. In particolar modo, il sentire implica la correlazione tra la dimensione attiva (la sensazione) e quella passiva (il sentimento, il sentito, ciò che provoca la sensazione). Tale adeguazione comporta il primato del sapere e significa che, secondo Cartesio, ogni tipo di vissuto è prettamente intenzionale e si definisce in termini di conoscenza¹⁷². Lèvinas intende smarcarsi dal contributo cartesiano, affermando che l'adeguazione tra pensante e pensato, in cui si consuma il concetto di intenzionalità, presuppone l'inadeguazione come tale, ossia l'idea dell'infinito, ossia ciò che non può essere definito, tematizzato, incluso entro una totalità identificante. Tale ideatum presenza nel *cogito* come contenuto al di là della capacità del pensiero stesso. Quest'ultimo può andare oltre sé grazie all'opera dell'infinito, il cui referente è l'altro in quanto tale, nella sua unicità, refrattario alla rappresentazione derivante dal concetto. L'*ideatum* sostiene l'azione conoscitiva della coscienza, nonostante sia trascendente rispetto ad essa. Inoltre, la coscienza, o il soggetto, è tale nel suo essere e si attiva, concependo l'ulteriorità dell'Altro, proprio in virtù dell'eccedenza dell'infinito in relazione alla sua idea. Nel passaggio succitato, proveniente dalla illuminante prefazione di *Totalità e Infinito*, si evince che la presenza dell'Infinito in noi coincide con la rivelazione – religiosa si intende, ma nella sua accezione più concreta¹⁷³. Ecco che il disvelamento dei contenuti della coscienza è preceduto dalla rivelazione dell'infinito attraverso l'idea dell'infinito immessa in noi.

¹⁷¹ DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 47

¹⁷² S. GALANTI GROLLO, *La passività del sentire – Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, cit., p.39.

¹⁷³ E. LÈVINAS, *Trascendenza e intelligibilità*, cit., pp. 21-22. «L'idea dell'infinito – anche se dovesse essere nominata riconosciuta e in qualche modo resa operativa solo a partire dal suo significato e dal suo uso matematico – conserva per la riflessione il vincolo paradossale che già si annoda nella rivelazione religiosa. Quest'ultima, legata immediatamente nella sua concretezza a delle obbligazioni verso gli umani – idea di Dio come amore del prossimo – è “conoscenza” di un Dio che, offrendosi in questa “apertura”, rimarrebbe così assolutamente altro e trascendente».

Affezione del finito a opera dell'infinito che non si tratta affatto di ridurre! Uscita nell'idea dell'infinito, nell'affezione teologica, fuori dalla *jemeinigkeit* del *cogito* e dalla sua immanenza presa per autenticità, verso un pensiero che pensa più di quanto non pensi, o che fa meglio che pensare. Essa va verso il Bene. Affettività – o Desiderio – disinteressato, in cui la pluralità sottoforma di prossimità sociale non ha da raccogliersi nell'unità dell'Uno, non significa più una semplice privazione della coincidenza, un puro e semplice difetto di unità. Eccellenza dell'amore, della socialità, del «timore per gli altri» e della responsabilità per gli altri, che non è la mia angoscia per la mia morte, che è *mia*. La trascendenza non sarebbe più un'immanenza mancata. Essa verrebbe ad avere nella socialità – che non è più una semplice intenzionalità, ma è responsabilità per il prossimo – l'eccellenza propria dello spirito, vale a dire la perfezione o il Bene. Socialità che, in opposizione a ogni sapere e a ogni immanenza, è *relazione con l'altro in quanto tale* e non con l'altro, mera parte del mondo¹⁷⁴.

La relazione con l'Infinito coincide con l'affettività, ossia col desiderio metafisico, il quale trascende l'egoità dell'umano pensiero. La trascendenza del desiderio, mutuata dalla presenza dell'idea dell'infinito in noi, ci espone all'altro in quanto tale, del quale siamo e sentiamo di essere illimitatamente responsabili, prima di ogni azione e di ogni pensiero intenzionale. Grazie a tale presenza, ci troviamo ad essere strutturalmente votati alla giustizia sociale, alla sensibilità verso il prossimo. Nel passo succitato è evidente la correlazione tra l'idea dell'Infinito, il Bene al di là dell'essere e il Desiderio metafisico. Invero, Lèvinas, tramite ciò, ci introduce alla figura dell'alterità trascendente, refrattaria all'inclusione entro un sapere totalizzante e, quindi, immanente. L'Altro è, appunto, altro dal Medesimo, in quanto incomprendibile concettualmente parlando. Tuttavia ne *sentiamo* la presenza, poiché è in noi come Infinito, Desiderio, o Bene. L'Altro coincide, invero, con l'Infinito e, in quanto tale, non può essere incluso in seno al

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 27.

Medesimo. Come si spiega, quindi, la sua presenza in noi, se è refrattario alla concettualizzazione? Lèvinas considera la presenza dell'Altro come antitetica rispetto alla rappresentazione dell'altro, la quale si struttura come godimento. L'Altro nel Medesimo eccede e precede ogni azione, ogni comprensione, ogni tentativo di sintesi. La presenza dell'Altro è in realtà una non-presenza, in quanto invisibile e indicibile «per la sua immensità o per la sua umiltà *superlativa* o, per esempio, per la sua bontà che è il superlativo stesso»¹⁷⁵. Bontà che collima col Bene succitato. Quest'ultimo non si offre al concetto, ma lo supera, immettendosi in me prima di qualsivoglia scelta eventuale. Invero, esprime una totale gratuità e favorisce la libertà del singolo, il quale, come abbiamo detto, è immediatamente scelto dal Bene stesso. L'inevitabilità e l'eccezionalità del Bene coincidono con l'*ideatum* che va al di là della sua idea, ovvero sia l'Infinito. L'infinitezza del Bene è mutuata dalla sua pre-originale posizione in relazione alla libertà individuale. Il soggetto, essendo di per sé finito, non è in grado di assumere su di sé il Bene. Invero, «il Bene investe la libertà – mi ama prima che io l'ami»¹⁷⁶, pervade ogni cosa, senza esserne un contenuto. Non può essere, infatti, il referente di soddisfazione del bisogno, poiché, essendo Infinito, non denota la mancanza di alcunchè. E' pienezza vitale refrattaria alla tematizzazione, di cui è la condizione trascendentale.

Per sollevarsi di forza dall'essenza, la bontà è *altro* dall'essere – essa non ne tiene più conto. [...] Il carattere eccezionale, straordinario, trascendente della bontà dipende precisamente da questa rottura con l'essere e con la sua storia. [...] Non si tratta di garantire la dignità ontologica dell'uomo, come se l'essenza bastasse alla dignità, ma, al contrario, di mettere in questione il privilegio filosofico dell'essere, di interrogarsi sull'al di là o sull'al di qua. Ridurre l'uomo alla coscienza e la coscienza di sé al concetto, cioè alla Storia; dedurre dal Concetto e dalla Storia la soggettività e «l'io» (*je*) per trovare così, in funzione del

¹⁷⁵ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit. p. 15.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

concetto, un senso alla singolarità stessa di «un tale», trascurando, come contingente, ciò che questa riduzione può lasciare di irriducibile e questa deduzione di residuo, significa, con il pretesto di burlarsi dell'inefficacia della «buona intenzione» e dell'«anima bella» e di preferire lo «sforzo del concetto» alle facilità del naturalismo psicologico, della retorica umanista del patetico esistenzialista, è dunque dimenticare il meglio che l'essere, cioè il Bene. L'al di là dell'essere o *l'altro dell'essere* o *l'altrimenti che essere* – qui posto nella diacronia, enunciato come infinito – è stato riconosciuto da Platone come Bene¹⁷⁷.

Bontà, o Bene, come al di là dell'essenza – rottura con l'essere e la sua storia. La proposta levinasiana, in tal frangente, emerge in modo chiaro ed evidente. Il Bene è la trascendenza che scardina il predominio della coscienza, dell'identità; permette all'individuo di comprendere che c'è dell'altro oltre al proprio ego, ai propri bisogni, al proprio mondo. E questa alterità risulta irriducibile al concetto e all'intenzione della coscienza personale. Il Bene come al di là dell'essere implica l'Infinito, il quale precede ogni presa di posizione da parte del soggetto identificante. Ribadiamo che l'eccezionalità dell'idea dell'infinito – a differenza delle idee degli enti finiti - è tale poiché *l'ideatum* supera l'idea¹⁷⁸, indi per cui il soggetto che pensa non può comprendere l'infinito. Il quale è il totalmente altro, la cui alterità non viene scalfita dall'io che lo pensa. Invero, quest'ultimo, pensando l'infinito, pensa più di quanto non pensi, travalica i limiti della conoscenza, solamente in virtù della separazione radicale. L'infinito è tale per la trascendenza in relazione all'io e, quindi, per l'alterità refrattaria all'integrazione nel soggetto, nel Medesimo. E' bene sottolineare che l'idea dell'infinito – l'esperienza per antonomasia – si «colloca» nel rapporto con l'altro, nell'incontro con l'altra persona, con il volto dell'altro e degli altri; insomma, la relazione sociale costituisce e precede la coscienza intenzionale, la totalità del Medesimo, la comprensione concettuale. L'esteriorità radicale dell'altro manifesta la

¹⁷⁷ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., p.24.

¹⁷⁸ E. LÈVINAS, *Etica come filosofia prima*, Guerrini e Associati, Napoli, 1989, p. 39.

finitezza della conoscenza umana, la quale non ha alcun potere sull'altro come tale, sull'infinito in noi. La pretesa oggettivante della coscienza si deve inevitabilmente fermare dinanzi alla presenza *sui generis* dell'altro in quanto altro. Nella quotidianità l'altro si esprime come volto, come sguardo incomprensibile, indicibile, al di là dell'essenza.

E' qui che ha termine l'inquietudine solipsistica della coscienza che, in tutte le sue avventure, si vede prigioniera di Sé: la vera exteriorità è in quello sguardo che mi proibisce ogni conquista. Non che i miei poteri siano troppo deboli per accettare la sfida della conquista, ma io *non posso più potere*: la struttura della mia libertà ... è completamente capovolta. Non ci troviamo in relazione con una resistenza molto forte, ma con l'assolutamente Altro – con la resistenza di quel che non ha resistenza – con la resistenza etica. E' tale resistenza che apre la dimensione stessa dell'infinito, di quell'infinito che arresta l'imperialismo irresistibile dell'Identico e dell'Io. Chiamiamo *volto* l'epifania di quel che può presentarsi a un Io tanto direttamente quanto, proprio per questo, esteriormente. [...] Nel volto quel che si esprime *assiste* all'espressione, esprime la sua stessa espressione, restando sempre padrone del senso che produce¹⁷⁹.

Lo sguardo dell'altro spezza la solitudine della coscienza, l'imperialismo dell'identità. Il soggetto si trova in una relazione cui risulta potentemente subordinato, su cui non ha alcun potere. L'alterità, refrattaria alla tematizzazione e all'asservimento conoscitivo del soggetto, dischiude la dimensione dell'infinito, che si esprime nel volto d'altri. L'altro non è solo Dio o l'altra persona, ma coincide con la rete di relazioni sociali che non può essere imbrigliata entro un sistema totalizzante. Il volto si esprime ed è padrone della propria espressione; viceversa, l'essere che si rivela manifesta il

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 40.

suo carattere e si presta alla presa della coscienza. La relazione in cui vige la separazione radicale che non si tramuta in unità è la relazione etica. Quest'ultima è una concrezione dell'idea dell'infinito, poiché in essa il contenuto travalica l'idea stessa, rompendo il predominio dell'identità del soggetto e dell'adeguazione tra pensante e pensato. L'alterità trascendente ci permetterebbe, in tal modo, di evadere dall'identità parmenidea di pensare ed essere, in quanto trascende, appunto, l'orizzonte ontologico. Inoltre, l'idea dell'infinito collima con la presenza dell'Altro nel Medesimo. Si badi che tale presenza sfugge alla rappresentazione dell'io, poiché eccede e rompe la totalità dello Stesso. Invero, proprio a partire dall'espressione dell'alterità, si sviluppa il processo del pensiero identificante. Di conseguenza, la libertà individuale è preceduta e costituita dalla relazione etica, consistente nell'incontro con l'altro in quanto tale.

Non bisogna pensare l'uomo in funzione dell'essere e del non-essere presi semplicemente come riferimenti ultimi. L'umanità, la soggettività – terzo escluso, ovunque escluso, non-luogo – significano l'esplosione di questa alternativa, l'uno-al-posto-dell'altro, sostituzione, significazione nella sua significanza di segno, prima dell'essenza, prima dell'identità. La significazione, prima di essere, fa esplodere l'assembramento, il raccoglimento o il presente dell'essenza. Al di qua o al di là – significazione, affanno dello spirito che espira senza ispirare, disinteressamento e gratuità o gratitudine – la rottura dell'essenza è etica. [...] Questa rottura dell'identità – questa mutazione dell'essere in significazione, cioè in sostituzione – è la soggettività del soggetto o la sua soggezione a tutto, la sua suscettibilità, la sua vulnerabilità, cioè la sua sensibilità¹⁸⁰.

L'etica è rottura dell'essenza: forse la definizione più congeniale. Invero, l'essenza è il «che cos'è» dell'ente preso in esame, ovvero ciò per cui

¹⁸⁰ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., p.19.

quell'ente è quel che è. Perciò affermare l'essenza dell'ente equivale a tematizzarlo, ricondurlo entro una identità specifica che non può essere scalfita. Ebbene, la relazione etica mette in discussione il predominio e l'originarietà di tale identità, del mondo dell'essenza e, quindi, dell'ontologia. E questa rottura è già presente preliminarmente in seno alla medesima identità. *L'Altro nel Medesimo*¹⁸¹ è l'espressione che Levinas utilizza in *Altrimenti che essere*; con essa vuole intendere, appunto, la «presenza» dell'alterità trascendente in seno all'io, refrattaria all'intenzione identificante dell'io medesimo. Ma proprio tale locuzione collima con la descrizione perfetta della soggettività levinasiana. Il soggetto, invero, è un che di intrinsecamente passivo; in quanto soggetto, appunto, risulta in subordine all'altro, sottostante agli ordini dell'altro. Ciò è reso possibile dalla trascendenza dell'alterità rispetto al mondo di cui dispone il soggetto, inteso – comunemente – come pensiero identificante, totalità. «La presenza del volto che viene dall'altro mondo»¹⁸² implica l'alterità dell'altro, di per sé incomprendibile. Una presenza che sfugge alla presa dell'io, ai canoni dell'identità. Una presenza che scardina le sicurezze dell'individuo, che rompe l'armonia dell'essenza. Si badi bene che Lèvinas, *in primis*, considera l'alterità come un che di quotidianamente esperibile. Invero, l'altro collima con la persone con cui entriamo in contatto giornalmente; la loro manifestazione provoca l'esplosione, dall'interno, del nostro mondo – mette in crisi il nostro vissuto mondano¹⁸³. Addirittura, in *Altrimenti che essere*, giunge ad estremizzare tale concetto arrivando a sostenere che “il soggetto è originariamente affetto dall'altro, che lo convoca – lo ha da sempre convocato – secondo una *passività* inassumibile”¹⁸⁴. Viceversa, in *Totalità e Infinito*, il Medesimo è considerato come un essere separato, ancor prima di incontrare gli altri. Nell'opera filosoficamente più pregnante, nonché più matura – *Altrimenti che essere*, appunto – si dice che l'alterità è da sempre iscritta in

¹⁸¹ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., p. 32. Cfr. p. 139. «La soggettività come l'*altro nel medesimo* – come ispirazione – è la messa in questione di ogni affermazione “per sé”, di ogni egoismo che rinasce in questa ricorrenza stessa».

¹⁸² E. LÈVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 220

¹⁸³ P. 44 dell'elaborato.

¹⁸⁴ S. GALANTI GROLLO, *La passività del sentire – Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, cit., p. 45.

seno alla soggettività, la quale è intrinsecamente esposta, passiva e vulnerabile, pre-originariamente. L'esposizione all'altro implica la illimitata responsabilità del soggetto nei confronti della alterità stessa – questi chiama all'appello il soggetto, il quale è di per sé infinitamente responsabile, prima di poter compiere qualsivoglia azione. L'identificazione, in tal senso, perde la propria assolutezza; quel che accade è una rimozione dell'io implicante una inversione dello stesso nel Sé. Questi è la apertura originaria del soggetto – che subisce, in quanto passività più passiva di ogni passività – che si offre all'altro, in termini di responsabilità e possibilità di sofferenza, trauma ed inquietudine. Il soggetto si prepara alla vita malgrado le proprie inclinazioni, provando sulla propria pelle la sensibilità e la devozione verso altri.

Instaurazione di un essere che non è per sé, che è per tutti – ad un tempo essere e disinteressamento; il per sé significa coscienza di sé, il per tutti, responsabilità per gli altri, supporto dell'universo. Questo modo di rispondere senza impegno preliminare – responsabilità per altri – è la fraternità umana stessa anteriore alla libertà. Il volto dell'altro nella prossimità – più che rappresentazione – è traccia irrepresentabile, modalità dell'Infinito. Non è perché tra gli esseri esiste un Io, essere che persegue dei fini, che l'Essere assume una significazione e diviene universo. E' perché nell'approssimarsi s'inscrive o si iscrive la traccia dell'Infinito – traccia di una partenza, traccia di ciò che, s-misurato, non entra nel presente ed inverte l'*archè* in anarchia – che vi è abbandono d'altri, ossessione per esso, responsabilità e Sé. Il non intercambiabile per eccellenza, l'Io, l'unico si sostituisce agli altri. Nulla è gioco. Così si trascende l'essere. L'io non sarebbe solamente un essere dotato di certe qualità, dette morali, ch'esso porterebbe come una sostanza porta degli attributi o ch'essa riveste come degli accidenti nel suo divenire; è la sua unicità eccezionale nella passività o la Passione di Sé ad essere questo avvenimento incessante di soggezione a tutto, di sostituzione, il fatto, per l'essere, di dis-amorarsi, di svuotarsi del suo essere, di mettersi «alla rovescia» e, se si può dire, il fatto di «altrimenti che essere», soggezione che non è né nulla né prodotto d'una

immaginazione trascendentale¹⁸⁵.

Il volto dell'altro collima con l'Infinito in noi, ossia con la presenza *sui generis* che sfugge alla rappresentazione e che precede ogni attività identificante del Medesimo. In tal senso l'io non rende giustizia all'essere perseguendo i propri scopi e appiattendosi alla mera autoconservazione – perseveranza nell'essere – bensì sostituendosi all'altro, agli altri, desiderando il prossimo – il cui desiderio coincide con la rigorosa esigenza morale¹⁸⁶. L'io, nel *sentirsi* responsabile dell'alterità non tematizzabile, non denota mancanza di alcunchè, poiché non necessità dell'altro, ma lo desidera, al di là della personale soddisfazione. Evadere dalla totalità significa proprio questo; comprendere che c'è dell'altro, refrattario alla presa del pensiero identificante del *cogito*. Inoltre, è bene sottolineare che il desiderio verso l'altro è mosso dalla tendenza dell'umano a dirigersi verso l'Infinito, tuttavia senza mai poterlo comprendere per forza di cose. L'idea della trascendenza, invero, non collima con la portata della trascendenza medesima, in quanto l'*ideatum* travalica l'idea. L'infinito, manifestato dall'approssimarsi del volto dell'altro, riflette il Bene – la bontà – esplicitato dall'originario sentimento di responsabilità illimitata che costituisce il soggetto, in quanto soggezione a tutto, passività più passiva di ogni passività. La perseveranza nell'essere, quindi, è preceduta e costituita dalla passività del sentire che sta oltre la distinzione tra attivo e passivo. La passività è «un offrirsi che è sofferenza, una bontà malgrado se stessa»¹⁸⁷. Malgrado, poiché il soggetto è intrinsecamente responsabile – responsabilità che non può essere recusata. L'altro è un che di inevitabile, per cui il soggetto sente di essere responsabile, ancora prima di agire. Quest'ultimo, soffre, prova dolore perché l'incontro con l'altro implica la totale spoliatura di tutto ciò che è sotto il proprio potere. Lèvinas, a tal proposito, utilizza parole fortissime che mettono in risalto la rottura della totalità dell'essenza, insita nel soggetto, considerato

¹⁸⁵ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., pp. 145-146.

¹⁸⁶ E. LÈVINAS, *Etica come filosofia prima*, cit., p. 45.

¹⁸⁷ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., p. 69.

nella passività originaria - soggezione a tutto. Invero, egli afferma che «dare, essere-per-l'altro, malgrado sé, ma interrompendo il per-sé, significa strappare il pane dalla propria bocca, nutrire la fame dell'altro del mio proprio digiuno»¹⁸⁸. La grandiosità della bontà originaria del soggetto è che essa precede la dinamica del bisogno, la quale si inserisce e si sviluppa a partire proprio dalla responsabilità illimitata del soggetto. In tal contesto – ossia nel pre-originale – emerge l'unicità del soggetto stesso, il quale è uno nell'esser responsabile¹⁸⁹. Lèvinas descrive l'unicità come «impossibilità di sottrarsi e di farsi sostituire»¹⁹⁰, ribadendo la inevitabilità della responsabilità originaria. Ritorna prepotentemente il senso del Bene platonico; invero, Esso si manifesta malgrado il volere del soggetto, prima di qualsivoglia scelta eventuale. Il Bene – come bontà o responsabilità – precorre l'essere, in quanto richiede l'unicità e la passività del soggetto nella sua responsabilità e nel suo dolore. Si badi che l'unicità, in tal senso, non richiama l'identità, poiché è al di là dello stato coscienziale, in quanto già da sempre «sostituzione all'altro»¹⁹¹. La soggettività del soggetto originariamente responsabile denota, appunto, l'unicità, e si caratterizza per la non-indifferenza alla differenza tra i termini divisi, i quali sono in relazione tra loro proprio per l'impossibilità di essere ricondotti entro un sistema comune; pena la trascendenza dell'alterità come tale. La responsabilità per altri, che caratterizza l'unicità e la passività del soggetto, precede e costituisce la libertà del soggetto medesimo. Il Bene, invero, manifestantesi tramite il *sentirsi* responsabile per l'alterità, elegge necessariamente il soggetto prima che questi possa «accogliere la sua scelta»¹⁹². La tensione verso l'altro deriva dalla precostituzione originaria dell'io da parte del Bene e si manifesta quotidianamente come Desiderio. A ragion veduta, invero, Lèvinas ricorda che considerare la metafisica, ossia l'etica stessa, «come Desiderio significa interpretare la produzione dell'essere come bontà e come al di là della felicità; significa interpretare la produzione

¹⁸⁸ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., p. 71

¹⁸⁹ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., p. 129. «Io sono uno e insostituibile – uno in quanto insostituibile nella responsabilità».

¹⁹⁰ *Ivi*, 72.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., p.154.

dell'essere come essere per altri»¹⁹³. Se così stanno le cose, la metafisica collima con l'esperienza quotidiana della gratuità, poiché si rivela come bontà, la quale consiste «nell'andare senza sapere dove»¹⁹⁴, in quanto non preceduta da alcun pensiero illuminante – e identificante, perciò non avente uno scopo preciso. L'origine del soggetto, perciò, risiede nella propria passività, la quale si esprime in termini di responsabilità, di bontà, di fraternità umana – che antecede ogni libertà. L'umano, originariamente, si trova a dover sopportare tutto ciò che lo precede e che non dipende da lui. La drammaticità dell'altrimenti che essere risiede nel dis-interesse per la perseveranza nell'essere, nel «portare la miseria e il fallimento dell'altro»¹⁹⁵, nonché nel portare il peso della responsabilità altrui. Altrimenti che essere significa «avere un grado di responsabilità in più, la responsabilità per la responsabilità dell'altro»¹⁹⁶. L'io è già da sempre condannato a dover rispondere per gli altri, ancor prima di qualsivoglia iniziativa prodotta dalla volontà. Il peso dell'alterità grava sul soggetto, originariamente responsabile e, di conseguenza, fonte di inesauribile ed insostituibile unicità. E' evidente che, dal punto di vista dell'Assoluto, l'essenza dell'io passa inevitabilmente in secondo piano, in quanto la passività del soggetto si esplica con il denudarsi del soggetto stesso del proprio io, offrendosi alla persecuzione dell'altro – questi urta e vincola la mia libertà. Egli è intrinsecamente vulnerabile, la sua sofferenza viene descritta come l'Altro nel Medesimo¹⁹⁷. Tale alterità provoca e convoca il soggetto, il quale non può evitare di rispondere alla chiamata. Si trova costretto ad accusarsi senza colpa, senza peccato¹⁹⁸.

In relazione alla responsabilità illimitata Lèvinas rammenta¹⁹⁹ un racconto dei *Fratelli Karamazov*, in cui si narra che il giovane fratello dello

¹⁹³ E. LÈVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 313.

¹⁹⁴ *Ibidem*

¹⁹⁵ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., p. 147.

¹⁹⁶ *Ibidem*

¹⁹⁷ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., p.157.

¹⁹⁸ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., p. 170. La nota 2 recita le seguenti parole: «Un'impossibilità puramente "etica" si trova espressa in espressioni come "impossibile senza carenza", "senza colpa", "senza peccato". Se si trattasse di una impossibilità reale, la responsabilità non sarebbe che una necessità ontologica. La carenza, la colpa, il peccato – o come si dice oggi in un modo forse più accettabile: "il complesso" - tutto ciò non è una realtà per "figli di papà"».

¹⁹⁹ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., p. 183.

starec Zosima sta morendo di tisi. Questi, in seguito alla presa di coscienza della malattia, cambia radicalmente la propria visione del mondo, accogliendo con gioia la figura di Dio. Il male, derivante dalla malattia, risulta foriero di una considerazione della vita tutt'altro che banale. Giunge, invero, alla consapevolezza del fatto che «ognuno di noi, di fronte a tutti, è di tutto colpevole»²⁰⁰ e che se tutti gli uomini fossero consci di ciò, sarebbero liberi da ogni presa di posizione identificante e inglobante l'alterità. La vita deve essere benedetta proprio per tale *sentimento* di responsabilità che antecede ogni scelta, ogni atto dettato dalla volontà, insomma la libertà medesima.

L'altro di cui l'io è e *si sente* responsabile testimonia la gloria dell'Infinito²⁰¹, che risulta tale attraverso la passività del soggetto. L'infinità in questione è in relazione col finito, nonostante la trascendenza. Anzi, è proprio grazie alla trascendenza che si spiega la relazione etica, nella quale i termini coinvolti non vengono ricondotti entro un'unità identificante. Il senso dell'Infinito «si misura» a partire da «un soggetto che sopporta tutto – soggetto a tutto – che soffre per tutti, ma responsabile»²⁰², ancor prima di qualsiasi decisione. L'Infinito, connotato dall'altro in quanto tale – dalla trascendenza – sfugge alla tematizzazione della coscienza, è al di là dell'essere e della comprensione dell'essere medesimo. L'ambiguità della trascendenza elude la sete di potere dell'io, del pensiero, in quanto supera l'orizzonte dell'essenza e dell'apparire. Quest'ultimo è preceduto e costituito dall'altrimenti che essere, dall'Infinito, dalla relazione etica, che rompe l'egemonia dell'identità, tramite l'incontro inevitabile con l'alterità intrinsecamente non-identificabile, per cui il soggetto *si sente* illimitatamente responsabile e verso cui originariamente tende.

²⁰⁰ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino, 2014.

²⁰¹ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., p. 181.

²⁰² E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., p. 186.

4.2 L'interpretazione levinisiana della *Creatio ex nihilo*

L'idea di creazione è legata indissolubilmente all'idea di trascendenza, in quanto testimonia un Bene al di là dell'essere, che rompe il privilegio della totalità. Invero, ogni tentativo di comprendere l'infinito si rivela illusorio, poiché Questi si pone oltre le categorie ontologiche di cui il soggetto *si serve* per esplicitare il contenuto insito in seno all'orizzonte dell'essere. La *Creatio ex nihilo*, in tal senso, descrive una separazione che resiste alla sintesi concettuale. Ovvero sia esprime una molteplicità che non può essere ricondotta entro una totalità unitaria.

Questo comportamento della creatura relegata entro il fatto compiuto della creazione non è rimasto estraneo ai tentativi di evasione. Lo slancio verso il Creatore esprimeva un'uscita al di fuori dell'essere. Ma la filosofia applicava a Dio la categoria dell'essere, oppure lo indicava come Creatore; [...] Il romanticismo dell'attività creatrice è animato da un profondo bisogno di uscire dall'essere; ma manifesta, nonostante tutto, un attaccamento alla sua essenza creata e i suoi occhi sono fissi sull'essere. Il problema di Dio è rimasto il problema della sua esistenza²⁰³.

Già a partire dal saggio *Dell'evasione* del '35, Lèvinas prende le distanze da un appiattimento della creazione sull'ontologia. Invero, secondo l'autore lituano, la creazione esprimerebbe in modo teoreticamente pregnante l'evasione dall'essere. Fin da tale saggio, è evidente che la riflessione levinasiana intende smarcarsi dalla necessità del puro essere, evadere dall'essere in quanto inevitabile ed immutabile destino. La creazione attribuisce un senso all'esistenza che va al di là della mera fatticità dell'essere²⁰⁴; il problema è che comunemente la figura di Dio – o meglio la

²⁰³ E. LÈVINAS, *Dell'evasione*, cit., p. 44

²⁰⁴ O. GAVIRIA ALVAREZ, *L'idée de création chez Lèvinas : une archéologie du sens*, in

trascendenza in quanto tale – viene presa in esame esclusivamente in termini di esistenza. D’altro canto, Lèvinas sostiene, appunto, che l’idea di creazione esprime una ulteriorità rispetto al mero fatto di essere. Inoltre, conferisce un immenso valore alla molteplicità e alla relazione tra l’infinito e il finito. Per comprendere adeguatamente tale rapporto, dobbiamo ricorrere al concetto di separazione, che rimanda alla «costituzione di una relazione nell’indipendenza»²⁰⁵. L’infinito, al di là dell’essenza, conferisce una posizione specifica ed indipendente ad un ente separato. Ossia crea soggetti indipendenti che formano una società, al di sopra della totalità. L’uomo, in quanto soggetto indipendente, cioè unico-nella-responsabilità, salva la creazione, poiché, in quanto separato, si relaziona all’infinito autenticamente. Quest’ultimo è in rapporto con esseri autonomi che stabiliscono relazioni non riconducibili entro un’unità; la molteplicità data dalla rete di relazioni sociali – refrattaria alla sintesi concettuale – testimonia la perfezione della trascendenza. Invero, gli enti creati non si curano *in primis* della loro esistenza, bensì dischiudono l’orizzonte infinito del desiderio. L’idea della creazione *ex nihilo*, infatti, implica un’esistenza che è indipendente nella dipendenza, ovvero che si smarca dal sistema, in virtù di tale relazione speciale con l’infinito. Ergo, «l’essenziale dell’esistenza creata consiste nella sua separazione nei confronti dell’Infinito»²⁰⁶; di conseguenza, in quanto interiorità – unità psichica – manifesta l’idea dell’infinito, della trascendenza. L’io e la libertà dell’io medesimo derivano dalla *presenza* dell’Altro in noi, testimoniata dalla creazione, che si attua come separazione radicale che rompe il dominio dell’essenza. La dipendenza della creatura da un’alterità trascendente non equivale alla separazione di una parte dal tutto. Invero, la creazione pone un ente che va al di là della totalità, che rompe qualsiasi sistema e che agisce secondo libertà. Ergo, la dipendenza consiste esclusivamente in tale relazione *sui generis*, in seno alla quale l’essere trae la propria indipendenza, «la sua esteriorità al sistema»²⁰⁷.

«Revue philosophique de Louvain», 1974, pp. 517-518.

²⁰⁵ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 105.

²⁰⁶ *Ivi*, p. 106.

²⁰⁷ *Ibidem*.

Poiché è forse proprio in ciò, in questo riferimento ad un fondo d'an-archica passività, che il pensiero che nomina la creatura differisce dal pensiero ontologico. Non si tratta di giustificare il contesto teologico di questo pensiero, in quanto la parola creatura designa una significazione più vecchia del contesto tessuto intorno a questo nome. In questo contesto – in questo Detto – si cancella già la dia-cronia assoluta della creazione, refrattaria alla raccolta in presente e in rappresentazione dal momento che, nella creazione, il chiamato ad essere risponde ad un appello che non ha potuto raggiungerlo, poiché, nato dal nulla, esso ha obbedito prima di intendere l'ordine. Così, nella creazione *ex-nihilo* – a meno che non sia puro non-senso – è pensata una passività che non può essere capovolta e assunta e, così, il sé come creatura è pensato in una passività «più passiva» della passività della materia, cioè al di qua della virtuale coincidenza di un termine con se stesso²⁰⁸.

La creatura è chiamata a rispondere e a sottostare ad un appello che non ha mai udito, poichè sorto dal nulla, non-luogo refrattario alla tematizzazione e alla rappresentazione. La creatura esprime sì un ritardo d'essere, ma anche un che di nuovo in tal ritardo²⁰⁹. Invero, proprio la passività della creatura, manifestantesi nella responsabilità illimitata verso gli altri, denota l'unicità della stessa. E quest'ultima implica conseguentemente l'avvento della novità. Dice Lèvinas che «è senz'altro un grande motivo di gloria per il creatore l'aver messo al mondo un essere capace di ateismo, un essere che, senza essere stato *causa sui*, ha lo sguardo e la parola indipendenti e si sente a casa sua»²¹⁰. Il *novum* della creatura è una immediata conseguenza della passività della medesima. La passività non denota mera casualità, ma implica, appunto, una novità della creatura rispetto al Creatore. Ergo, la creazione pone l'alterità in quanto tale, non riconducibile al rapporto di causalità. La relazione Creatore-creatura esprime la relazione sociale

²⁰⁸ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, p. 142.

²⁰⁹ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., Introduzione, p. XXIII.

²¹⁰ E. LÈVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 57.

autentica, in cui l'alterità viene rispettata nella propria unicità; la separazione radicale permette il dispiegarsi della vera molteplicità, in quanto la creatura si esprime come volto – irriducibile alla rappresentazione. L'individuo creato è tale nel suo essere impenetrabile alla coscienza, nella sua avversione al potere del Medesimo. L'altro, manifestandosi come volto, è prezioso proprio per l'infinità in-comprensibile di cui è pregno. Di conseguenza, il rapporto sussistente in seno alla creazione funge da paradigma etico per le relazioni umane, propugnando la giustizia sociale. La quale si forma e si sviluppa se l'altro rimane altro e si manifesta come volto, ente positivo illimitatamente responsabile. L'altro, come creatura, non si esaurisce nel suo essere fatto, ma si costituisce come un che di nuovo, come «la novità stessa, eccedenza rispetto ad ogni unità»²¹¹, concretata dalla responsabilità.

Pensare l'alterità in quanto tale significa, per Lèvinas, pensare altrimenti, porre la riflessione oltre la contrapposizione tra essere e non essere. Invero, l'essere, in quanto riconducibile al pensiero come pensiero, risulta tematizzabile e sotto il dominio dell'identità dell'io. Quel che accade nella rappresentazione e nella comprensione è la riconduzione del pensato entro l'orizzonte del pensiero, potenzialmente onnicomprensivo. Come abbiamo visto, l'autore lituano intende evadere da tale condizione, sviluppando un'etica collimante con la metafisica. Etica che si manifesta nella responsabilità illimitata, grazie alla quale si dispiega il senso dell'idea dell'Infinito e della *Creatio ex nihilo*.

²¹¹ E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., Introduzione, p. XXV.

CONCLUSIONE

Alla luce del percorso effettuato, possiamo affermare che l'evasione dall'essere è una questione che non implica una risposta definitiva; viceversa, è un tema dibattuto che non troverà mai – probabilmente - uno sbocco definitivo. Tuttavia, le analisi toccate in tale elaborato ci permettono di cogliere il senso della proposta levinasiana, a partire da una feroce critica all'identificazione di pensiero ed essere. La prima parte, in tal senso, ha dato delle risposte rilevanti, soprattutto relativamente allo stretto rapporto tra essere e nulla. *Il y a*, invero, collima con l'essere puro, privo di determinazioni. L'individuo, in seno a tale presenza inevitabile, si trova totalmente soggiogato e scevro di identità. Opportunamente abbiamo constatato che il nulla de *il y a*, nonostante sia indeterminato, non corrisponde al non essere assoluto, proprio per la sua presenza inevitabile ed onnipervasiva – inafferrabilità, invero, non implica impossibilità di essere. Tuttavia, il denominatore comune degli enti è l'esser stesso, non vi è spazio per le sfumature. L'ente è oscurato dall'essere e pare non aver possibilità di emergere, di assumere un precisa posizione – si pensi al fenomeno dell'insonnia. L'inevitabilità dell'esistenza, connotata dalla nausea sartriana, spinge l'uomo a ritenersi una mera presenza insignificante. Tale essere sfuggente, che, tuttavia, permea la realtà tutta, nullifica le determinazioni, perciò collima col nulla medesimo – pena la contrapposizione di essere e non essere, data l'indeterminatezza dell'essere medesimo. Rammentiamo che *il c'è* è al di sopra della contraddizione, è una presenza/assenza totalizzante, perciò il non essere non può che essere solamente una *stèresis* dell'essere stesso, che si tramuta in malessere. Queste considerazioni ci hanno permesso di procedere con l'analisi delle implicazioni esistenziali che derivano da tale condizione di immobilità dovuta alla presenza onnipervasiva dell'essere puro. Dapprima abbiamo rilevato che il malessere è tale proprio perché l'ente è interamente esposto all'essere; egli ricusa l'essere in quanto tale ma è impossibilitato ad uscire da tale condizione di prigionia. La nausea è l'espressione di questo malessere esistenziale, in quanto denota il peso

dell'esperienza dell'essere in generale. Un macigno al quale siamo intrinsecamente vincolati, nonostante la volontà feroce di diniego. Dalla nausea mutua la vergogna, che si palesa con la scoperta della nudità del nostro essere. Ossia l'inevitabile presenza schiacciante dell'essere implica l'esposizione totalmente vincolante del proprio essere all'ente medesimo, il quale si trova inerme dinanzi a sé. La vergogna appare quando si manifesta a noi l'essere che siamo – c'è nell'ente la volontà di celare ciò che non si può in nessun modo celare. L'angoscia, invece, è quella condizione in cui l'ente privilegiato – l'esserci – diventa consapevole della nullità del mondo in cui è strutturalmente coinvolto. Abbiamo visto, infatti, che l'esserci è costitutivamente un essere-nel-mondo, ossia è immerso nella chiacchiera quotidiana, nella pubblicità del *Si*. La coscienza di ciò spinge il *dasein* ad allontanarsi dal mondo, pur essendone essenzialmente parte integrante. In particolar modo, lo stato angoscioso implica la manifestazione del nulla connotata dal mondo in quanto tale e, di conseguenza, dall'esserci medesimo. Tuttavia, la capacità del *dasein* di ritornare su di sé, comprendendo la natura del mondo, permette allo stesso di librarsi sopra l'ente mondano delegato nella totalità, proiettandosi in avanti. Si costituisce, perciò, anche come poter-essere. Secondo Lèvinas, tale peculiarità del *dasein*, ossia questa sorta di «trascendenza» rispetto all'ente in quanto ente, rappresenta un che di simile all'alterità assoluta. Tuttavia, il fatto di essere immerso – gettato - nell'esistenza e un funzionario dello stesso essere – poiché, invero, l'essenza dell'esserci è, heideggerianamente, comprensione d'essere – lo condanna ugualmente alla ineluttabile prigionia. Nonostante ciò, il ritorno su di sé dell'esserci, l'interiorità del *dasein*, conferisce una specifica identità alla coscienza individuale. Il Medesimo, di cui parla Lèvinas, è la localizzazione del soggetto, la separazione radicale dell'io dall'essere in quanto tale. E differisce dall'esserci heideggeriano per un motivo sostanziale: che il *dasein* e-siste, ossia esce fuori di sé sempre rimanendo immerso nell'essere; viceversa, il Medesimo è un essere separato. Separazione del soggetto refrattaria alla tematizzazione.

Abbiamo constatato che il soggetto è tale in quanto godimento, ossia

ingloba l'altro – «mangiandolo» – entro di sé. Evade dall'indeterminatezza, formando un mondo totalizzante. Invero, si rapporta all'altro esclusivamente in termini di bisogno e soddisfazione. Ergo, si passa da una «totale indeterminatezza» - da notare il chiaro ossimoro – in cui l'ente non trova una posizione specifica nell'essere ad una collocazione precisa dell'ente nell'essere a cui consegue l'esatto opposto, ossia l'inclusione totale dell'essere nell'ente. Si giunge, quindi, ad una totalità determinata, in cui il soggetto, di certo, emerge prepotentemente, tuttavia dimentica l'alterità trascendente, il pre-originale, che precede e fonda ogni relazione di tipo rappresentativo. Ricordiamo, invero, che il godimento è un principio ontologico a partire dal quale l'io medesimo comprende il mondo e agisce in esso. L'alterità, nello stato di godimento, è mero contenuto del pensiero soggettivo, non possiede una sostanzialità umana. Perciò l'io non è propriamente evaso dalla prigione della propria essenza, nonostante tale condizione consenta all'individuo stesso, in quanto separato da *il y a*, di stabilire relazioni con Altri – seppur non autenticamente. L'alterità, in seno allo stato di godimento, è relativa al Medesimo, alla totalità dell'identico, è contenuto della sintesi concettuale. A tal proposito, abbiamo rilevato l'incompletezza del parricidio parmenideo. Invero, Platone, introducendo il non essere all'interno dell'essere, non ha fatto altro che rafforzare la tautologia parmenidea, secondo la quale l'essere è e non può in alcun modo non essere, poiché il non essere come *heteròn* del *Sofista* riconduce le differenze entro l'unità dell'essere. L'alterità relativa del non essere platonico non è un pensare altrimenti, ma una esplicitazione dell'ampio contenuto dell'essere. L'altrimenti che essere, ossia pensare al di là della contrapposizione tra essere e non essere, esprime il senso dell'*Epekeina tous ousias* – Bene al di là dell'essere – e dell'idea dell'infinito. Il Bene, così come viene inteso da Platone, dispiega la portata illimitata del Desiderio metafisico, il quale, a differenza del bisogno, non è passibile di soddisfazione. Il desiderabile, invero, scardina le pretese di potere del Medesimo, dischiudendo la dimensione della responsabilità per altri. L'alterità assoluta, o trascendente, è tale proprio perché è refrattaria alla tematizzazione. E, in tal senso,

l'Infinito, di cui il soggetto ha idea, sfugge alla rappresentazione del soggetto stesso, in quanto *ideatum* che va al di là dell'idea. Tale infinito collima con l'alterità assoluta, non relativa al Medesimo. La responsabilità illimitata è data dalla presenza in noi dell'idea di trascendenza. Lèvinas insiste molto su questo punto per rimarcare l'importanza di riconoscere l'unicità del soggetto. Quest'ultima si presenta come Altro nel Medesimo, ossia come infinita responsabilità. Il soggetto, invero, è pre-originariamente votato all'altro, il quale recusa il potere del soggetto medesimo. In quanto originariamente impotente, il soggetto è da sempre sensibile all'esistenza degli altri soggetti, riconosciuta come unica, insostituibile, nella responsabilità. Questa unicità esplicita il senso della *Creatio ex nihilo*, poiché la creatura, in quanto indipendente nella dipendenza, rappresenta un *novum* assoluto ed irripetibile. La novità insita in essa implica una exteriorità radicale rispetto al sistema, refrattaria a qualsivoglia attività sintetica. L'altrimenti che essere è connotato da tale unicità della creatura, le cui relazioni sociali si sviluppano a partire dalla responsabilità illimitata, dovuta alla presenza dell'infinito in *interiore homine*. Per concludere, conviene ribadire che l'infinito – l'alterità trascendente – coincide con la sua immissione nel finito. La sua connotazione non concerne esclusivamente la figura divina, bensì, soprattutto, l'altra persona, il volto dell'altro, su cui il soggetto non ha alcun potere.

Alla luce di quanto detto, consideriamo la proposta levinasiana a dir poco attuale. L'altro dall'essere assume connotati etici, che vanno al di là delle categorie ontologiche a cui solitamente siamo abituati. L'insegnamento, mutuante dalla ricerca del senso dell'idea dell'infinito, è profondissimo, perché affranca l'individuo da una totalità schiacciante ed unitaria. L'unicità dell'ente, esprimendosi nella responsabilità senza vincoli, conduce al rispetto assoluto dell'alterità dell'altro. La molteplicità che ne deriva è un che di irriducibile a un'unità sintetica, poiché consta di individui separati che si relazionano tra loro senza calpestare l'unicità di Altri. L'immissione *sui generis* dell'alterità in noi permette ad ogni individuo di dispiegare tale dimensione esistenziale originaria. La quale – si badi – non cancella l'identità

del medesimo e la presenza del puro essere, ma le precede e le costituisce. Perciò l'individuo, avendo in mente il pre-originale, ossia l'altro in quanto tale, conferisce un senso alla propria indipendenza e alla propria maniera di stare al mondo. Petrosino, parafrasando Lèvinas, una volta concluse una conferenza recitando questa espressione, a nostro parere, emblematica per comprendere il messaggio dell'etica levinasiana: «Se non accogli, prima o poi distruggi». Evadere dall'essere significa, invero, sapere accogliere il nuovo, l'unicità dell'altro, un mondo che provochi l'esplosione del nostro.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DELL'AUTORE

E. LÈVINAS, *Dell'evasione*, Cronopio, 2008.

E. LÈVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti 1820, Bologna, 2019.

E. LÈVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, Il melangolo, Genova, 1997.

E. LÈVINAS, *Tra noi - Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano, 2016.

E. LÈVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 2018.

E. LÈVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998.

E. LÈVINAS, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano, 2018.

E. LÈVINAS, *Trascendenza e intelligibilità*, Marietti 1820, Bologna, 2018.

E. LÈVINAS, *Etica come filosofia prima*, Guerrini e Associati, Napoli, 1989.

Altre opere dell'autore

E. LÈVINAS, *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano, 2017.

E. LÈVINAS, *Etica e Infinito*, Castelvechi, Roma, 2012.

E. LÈVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, il melangolo, Genova, 1985.

LETTERATURA SECONDARIA

S. MALKA, *Emmanuel Lèvinas – la vita e la traccia*, Jaca Book, Milano, 2003.

P. A. ROVATTI, *Intorno a Lèvinas*, Edizioni Unicopli, Milano, 1987.

G. CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, La nuova Italia, 1999.

L. CORTELLA, *Storia della metafisica - Dalle origini greche a Hegel*, Cafoscarina, Venezia, 2016.

A. FABRIS, *Essere e Tempo - introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2000.

A. PONZIO, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lèvinas*, Jaca Book, Milano, 1995.

F. COURTINE, *Lèvinas – la trama logica dell'essere*, Inschibboleth, Roma, 2013.

J. DERRIDA, *Violenza e metafisica – saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, ne *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1967.

L. RUGGIU, *Parmenide, Nostos – l'essere e gli enti*, Mimesis, Milano – Udine, 2014.

J. PROTEVI, *Repeating the parricide – Levinas and the question of closure*, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1992.

S. GALANTI GROLLO, *La passività del sentire – Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas* Quodlibet, Macerata, 2018.

O. GAVIRIA ALVAREZ, *L'idée de création chez Lèvinas : une archéologie du sens*, in «*Revue philosophique de Louvain*», 1974.

J. P. SARTRE, *La nausea*, Einaudi, Torino, 2014.

F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino, 2014.

Altre opere di letteratura secondaria

S. GIVONE, *Storia del nulla*, Laterza, Bari-Roma, 1995.

M. ECKHART, *Il nulla divino*, Lorenzo de' Medici Press, Firenze, 2019.

G. PAPINI, *L'altra metà*, Vallecchi editore, Firenze, 1922.

W. SHAKESPEARE, *Amleto*, Bur Rizzoli, Milano, 2016.

W. SHAKESPEARE, *Macbeth*, Feltrinelli, Milano, 2020.

G. P. SOLIANI, «Sentire è essere». *La metafisica del sentimento in Rosmini, oltre il paradigma ontoteologico*, in *Rosminianesimo teologico – il divino nell'uomo e l'umano nella rivelazione*, Mimesis, Milano, 2017.

CLASSICI

PARMENIDE, *Poema sulla natura*, Bompiani, Milano, 2012.

PLATONE, *Repubblica*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2016.

PLATONE, *sofista*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2016.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

ARISTOTELE, *La metafisica*, Utet, Varese, 2010.

EPICURO, *Lettera sulla felicità*, Einaudi, 2014.

AGOSTINO, *Le confessioni*, Newton Compton editori, Roma, 2015.

M. ECKHART, *I sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano, 1985.

DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, Armando editore, Roma, 1996.

I. KANT, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano, 1976.

G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano, 2015.

G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, Laterza, Bari, 1988.

Altre opere filosofiche

G. REALE, *I presocratici*, Bompiani, Milano, 2006.

M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano, 2001.

M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Oscar Mondadori, Milano, 2011.

M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano, 2009.

M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano, 1995.

E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1995.

E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano, 1985.

E. SEVERINO, *La Legna e la cenere*, Rizzoli, 2000.

RINGRAZIAMENTI

Innanzitutto, ci tengo a ringraziare il professore Davide Spanio per il supporto – soprattutto psicologico - datomi in questi mesi per me molto difficili. Credo sia raro, invero, trovare un relatore così disposto all’ascolto e pronto a prendersi cura della salute psico-fisica del laureando, nonostante gli innumerevoli impegni. Quel che mi auguro, d’ora in poi, è di riuscire a mantenere uno stretto legame con il professore e – perché no? – porre le basi per una collaborazione futura.

Vorrei, anche e soprattutto, dire grazie a tutta la mia famiglia, in particolar modo ai miei genitori, senza i quali tutto questo non sarebbe stato possibile. Per di più, desidererei ringraziarli doppiamente per avermi supportato, fin dal principio, in tutte le scelte da me intraprese e per essermi sempre stati vicini durante questo periodo travagliato, pieno di oscurità e privo di speranze. Gran parte del merito per la luce ritrovata va attribuito a loro, senz’altro!

Infine, una menzione speciale agli amici e alle amiche, soprattutto a coloro che hanno saputo ascoltare e che hanno supportato e sopportato il sottoscritto in questo lungo cammino. Un vero amico è colui che dà la possibilità all’altro di esprimersi per quello che è, trasmettendogli forza ed estrema vicinanza. E il fatto di essere circondato da persone che esemplificano tale descrizione mi rende fiducioso in vista dell’avvenire.

Grazie a chi rispetta l’unicità dell’altro!

Luca Carollo

Romano d’Ezzelino, 16 febbraio 2022.