

SULLA PASSIVITÀ DEL SENTIRE.
A PROPOSITO DI UNA RECENTE PUBBLICAZIONE*
Silvano Facioni*

L'opera di Emmanuel Levinas ha trovato in Italia un luogo fecondo di studi e analisi che sono cresciute nel tempo e che hanno precocemente riconosciuto l'originalità di un pensiero ormai considerato tra i più importanti del XX secolo. Una nuova analisi dell'opera del filosofo lituano è ora offerta dallo studio di Sebastiano Galanti Grollo che la riattraversa a partire dalla prospettiva fenomenologica e ne verifica continuità e fratture attraverso un puntuale riscontro con l'opera di Husserl.

Levinas, infatti, non ha mai smesso di confrontarsi con l'opera del suo maestro incontrato, insieme al non meno importante Heidegger, a Friburgo, anche se il confronto, soprattutto nei due testi teorici principali, *Totalità e Infinito* (1961) e *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974), è spesso ellittico o comunque non dichiaratamente esplicitato e necessita dunque di analisi capaci di oltrepassare la lettera del testo per scoprirvi moventi e richiami, allusioni e suggestioni. Una certa complicazione, inoltre, è offerta dal duplice percorso di Levinas: filosofo teoretico e, insieme, raffinato interprete della tradizione ebraica alla quale apparteneva e che ha profondamente interrogato per tutta la sua esistenza. Rispetto a tale complicazione che, dal punto di vista storico-critico, ha prodotto talvolta qualche fraintendimento, Galanti Grollo decide di occuparsi esclusivamente delle opere cosiddette "filosofiche", anche se proprio il confronto con la fenomenologia, secondo Jean-Luc Marion che ha prefato il primo volume di inediti, «mette in rilievo l'importanza, in tutta evidenza centrale, dell'ebraismo di Levinas» il quale, pur nella necessità di ulteriori investigazioni quanto a provenienze, scuole, posizioni, apre a sua volta alla domanda sulla «frontiera

* Sebastiano Galanti Grollo, *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 190.

* Università della Calabria.

(se ce n'è una e se ne occorre una), tra quanto si agita sotto i titoli, d'altro canto problematici in se stessi, di filosofia (o fenomenologia) e di teologia».

Al di là, dunque, di un'attenzione verso l'ebraismo levinasiano (che non è, o non è necessariamente una «religione») che attende ancora un suo pieno dispiegarsi, rimane comunque imprescindibile il confronto con la fenomenologia e, attraverso questa, con la tradizione filosofica occidentale che, nel caso di Levinas, ha trovato in Platone, Descartes, Kant e Hegel i principali interlocutori, soprattutto relativamente alla costituzione della soggettività: l'originalità della posizione levinasiana viene rilevata proprio a partire dalla verifica delle condizioni di possibilità del costituirsi del soggetto il quale – secondo la tesi di Galanti Grollo – «è *costitutivamente* in relazione ad altri, ma è soltanto attraverso la *sensibilità* che l'io avverte – prima di ogni discernimento e deliberazione – una responsabilità alla quale non può sottrarsi» (p. 20).

Se in *Totalità e Infinito* si assiste a quanto può essere problematicamente indicato (come espressamente riconosciuto da Galanti Grollo) come un'«ontologia della separazione» in cui, da una parte, l'assoluta separazione del Medesimo e dell'Altro permette una resistenza alla sintesi (impossibilità di una totalità) in cui è preservata l'alterità dell'altro e, dall'altra, l'egoismo del Medesimo (*principium individuationis* del soggetto) pone il soggetto come «un essere separato ancor prima dell'incontro con *autrui*» (p. 34), risulta evidente come l'oscillazione tra *autonomia* ed *eteronomia* possa essere superata solo invocando un principio di creazione (di chiara matrice biblica) in cui – come attestato soprattutto negli scritti inediti – la generazione di un essere «separato» impedisce da parte del soggetto «il recupero e l'appropriazione della propria origine, che non può essere reintegrata nella dimensione coscienziale, situandosi in un passato "assoluto"» (p. 35). E sarà proprio l'assolutezza di un passato che, come afferma Levinas in più punti della sua opera, «non è mai stato presente» a costituire il cuore dell'indagine di Galanti Grollo che, nel terzo capitolo, istituisce una lettura "parallela" di *Altrimenti che essere* e delle *Zeitvorlesungen* di Husserl e rintraccia nella levinasiana nozione di «diacronia» il dispositivo in grado di rendere ragione di una temporalità che, non recuperabile coscienzialmente, prende le distanze dalla concezione husserliana (importanti sono le pagine che Galanti Grollo dedica all'*Urimpression* di Husserl in quanto punto d'origine della temporalizzazione) in cui la «ritenzione» di cui parla il filosofo friburghese permette alla coscienza di appropriarsi di ogni presente e, dunque, non permette alla «trama della coscienza di sopportare lacerazione alcuna» (p. 80): la «diacronia», che secondo il Levinas di *Altrimenti che essere*, esprime

«un passato più antico di ogni origine rappresentabile, *passato pre-originario*», impedisce al soggetto di tornare su di sé e di recuperare la sua origine, chiudendo in questo modo il circolo della soggettività. Nella «diacronia» si dà una lacerazione che è «provocata dalla presenza *sensibile* dell'altro – evento inatteso, non anticipabile né sintetizzabile, assolutamente passivo» (p. 83), ed è essa a consentire una rimessa in discussione del «presente vivente» che, in quanto unità affettiva, comporta un'«attività», vale dire, come aveva compreso Jacques Derrida (che, non bisogna dimenticarlo, nel 1964 è stato il primo insuperato lettore dell'opera di Levinas), un'«intenzionalità» la cui ubiquitaria presenza (nonostante la passività della sintesi) impedisce l'assunzione di quella «responsabilità» che per il filosofo lituano costituisce lo statuto del soggetto. Per Levinas, infatti, la responsabilità «ha uno statuto alquanto singolare: non si tratta infatti della responsabilità per ciò che il soggetto ha commesso [...]. Si tratta invece della responsabilità che non ha avuto origine in alcun *presente*, in alcun'azione compiuta, ma che risale ad un passato che *non è mai stato presente* [...]. Ed è proprio perché non deriva da un atto compiuto in passato che la responsabilità non può essere limitata, ma è invece *infinita*» (pp. 88-89).

È solo in questa prospettiva che è possibile comprendere l'idea di un'«etica come filosofia prima» che, come noto, vertebrata l'opera levinasiana e costituisce forse il vero rovesciamento della tradizione filosofica «dalla Ionia a Jena»: se con la «diacronia» si fa strada l'idea di un senso che sopraggiunge anteriormente alle sintesi operate dal soggetto, allora questo stesso senso non dipende in nessun modo dalla soggettività ed è piuttosto connesso alla «diacronia della prossimità» che per il soggetto è «trauma» e che precede quel *Sammeln* intorno al quale si consuma, tra l'altro, il dissidio critico rispetto ad alcune posizioni heideggeriane. La «diacronia», vale a dire il traumatismo originario che affetta il soggetto, è l'istanza che rende l'etica di cui parla Levinas «pura passività, sofferenza, trauma, appello infinito a un dovere [...]. La responsabilità infinita non è quindi assunta volontariamente né è frutto di una deliberazione; è ancora "responsabilità"? Lo è se il termine esprime un'esigenza etica irrecusabile: *sentire* di dovere ad altri. Niente altro – eppure, l'*etica* è qui» (p. 94). Tutto il lessico levinasiano in cui si intrecciano «trauma», «ossessione», «persecuzione», «ostaggio», precipita nella problematica idea di «sostituzione» che, scrive Galanti Grollo, «è tuttora oggetto di discussione tra gli interpreti» e che, in ogni caso, non deve essere intesa né come «empatia» né come «atto *volontario* di altruismo» ma, ancora una volta sottolineando il verbo, «non *sentirmi* innocente persino del male che altri fa».

La trama che vede unirsi «sensibilità» e «passività» permette a Levinas di sottrarre la prima al dominio gnoseologico che la subordina al conoscere, e di ipotizzare un «sentire» che non è, in senso proprio, un «esperito» e che, soprattutto, traccia una netta linea di separazione rispetto alla posizione kantiana che già nell'intuizione sensibile rintraccia il suo farsi idea: per il filosofo lituano si tratta di abbandonare l'eventuale contributo alla conoscenza che la sensibilità può offrire, per coglierne quell'«immediatezza che "ferisce" colui che sente, rivelandogli la sua vulnerabilità» (p. 104). Ancora una volta, come mostra Galanti Grollo, Levinas prende le distanze da Husserl e dalla tesi secondo cui la sensazione (che è l'intuizione sensibile e non va confusa con la sensibilità) deve poter essere ricondotta ad una *Sinnggebung* che la anima: sensibilità e conoscenza, strutturalmente connesse nel progetto fenomenologico, impediscono alla sensibilità di essere colta come «passività», vale a dire come «presenza di altri». Il passo di Levinas consiste nell'operare «come uno slittamento dalla sensibilità all'essere sensibile in quanto soggetto incarnato, immediatamente affetto dal sentito, dato che l'accento viene spostato dalla sensibilità come sensazione alla sensibilità come affezione eticamente connotata» (p. 106). Rispetto alla posizione assunta in *Totalità e Infinito* in cui il soggetto era «esposto» ad altri a seguito di una precedente "posizione", in *Altrimenti che essere* «il "trauma" sensibile provocato dall'altro nel presente a partire dall'affezione pre-originaria, ha "infranto" il soggetto in un tempo memorabile (diacronia)» (pp. 107-108).

Assunte nel prisma teorico della sensibilità non più intesa in termini "attivamente" recettivi, anche le nozioni di «materia», «incarnazione» e «prossimità» ricevono, per così dire, una nuova luce: la «materia» si svincola dal legame strutturale che tradizionalmente intrattiene con la «forma» a partire dalla «scissione, non-coincidenza, proprio all'interno dell'identità corporea», per cui «l'animazione è precisamente il rivolgimento dell'interiorità nell'esteriorità, [...] il corpo proprio si costituisce come tale *in quanto* è affetto dall'altro» e la stessa pelle, solitamente considerata come confine del corpo, «risulta completamente esposta all'esterno, nuda e vulnerabile» (p. 116). La «prossimità», invece, che non deve essere intesa in senso spaziale, è «asimmetria» senza reciprocità di affezione che si sottrae finanche al dominio della manifestazione, per cui «la percezione del dato è sostituita dell'immediatezza del contatto, che non dà luogo ad alcuna costituzione di oggetti» (p. 121).

Il confronto con Paul Ricoeur (ed in particolare con l'opera *Soi-même comme un autre*), nel capitolo quinto, permette a Galanti Grollo di

sottolineare la declinazione *sensibile* dell'etica di Levinas attraverso i temi del «riconoscimento» e dell'«accoglienza»: il filosofo francese cerca di congedarsi dalle “filosofie del soggetto” in varia misura riconducibili al *Cogito* cartesiano ma, allo stesso tempo, assume una posizione critica sia nei confronti della fenomenologia husserliana in cui, come accade con la *Quinta meditazione*, l'*alter ego* è derivato dall'*ego*, sia nei confronti della proposta levinasiana in cui, invece, è solo ed esclusivamente l'altro ad assegnare al sé la responsabilità.

La prospettiva ricoeuriana e quella levinasiana appaiono in netto contrasto tra di loro: per Levinas, infatti, «il sé non è in grado di incontrare l'altro attraverso una qualche forma di accoglienza», mentre per Ricoeur occorre riconoscere «una capacità di accoglimento, di discriminazione e di riconoscimento» (p. 130) che permetta al soggetto di rispondere all'appello dell'altro: da una predisposizione già di per sé eticamente orientata (posizione, questa, che a detta di Galanti Grollo, non trova nei testi di Ricoeur «nessuna prova convincente») che situa la posizione di Ricoeur lungo la linea di confine che separa il dominio filosofico da quello teologico (nella predisposizione eticamente orientata di cui parla il filosofo francese forse sono presenti tracce della *potentia oboedientialis* di cui parlava Karl Rahner nel 1941) si passa, con il «rovesciamento» levinasiano per il quale «la responsabilità non può essere causata da “istinto di benevolenza naturale”», ad una sorta di “ultra”-etica in cui il contatto immediato, l'affezione sensibile con l'altro, mai riconducibile a nessuna forma di intenzionalità, provoca il soggetto che «avverte di essere responsabile nel suo stesso sentire, nella prossimità dell'altro percepita come un trauma al quale non può sottrarsi» (p. 130). Il riconoscimento (possibile per Ricoeur e impossibile per Levinas) diviene dunque il discrimine secondo cui, come già era accaduto con la critica mossa da Levinas al "pensiero dialogico" di Martin Buber, non è pensabile nessuna "simmetria" tra il soggetto e l'altro, la cui «altezza», come avviene per l'«Altissimo», ne connota lo statuto, lo costituisce come ingiunzione e comando, prima ancora della possibilità dell'assenso da parte del soggetto: come scrive Galanti Grollo, quella di Levinas «non è un'etica *del* riconoscimento, quanto un'etica *senza* riconoscimento» (p. 133).

Anche in questa situazione, però, non si tratta di tentare un pensiero della relazione a due: le fondamentali pagine di *Altrimenti che essere* che introducono la questione del «terzo» permettono al filosofo lituano di dispiegare un sistema relazionale in cui «i rapporti di prossimità si avviluppano in modo tale da non lasciarsi districare, da non poter astrarre una relazione a due» (p. 136). L'esigenza di giustizia trova nel «terzo» il luogo in

cui dispiegarsi "concretamente": all'infinita responsabilità corrisponde dunque un agire finito, una «*misura* di giustizia» che apre alla società e se ne fa discriminare impedendo alla giustizia di trasformarsi in mera «legalità». Inquietata dall'appello etico, la giustizia permette l'istituirsi di una relazione che vede intrecciarsi dimensione etica e dimensione politica che potrà essere preservata dalla violenza solo se si lascerà attraversare dall'etica: un'etica che «non è affatto prescrittiva, ma anzi si presenta come *descrittiva*, nella misura in cui descrive il *sentire* del soggetto di fronte all'altro» (p. 141).

Una delle questioni che ha spesso richiamato l'attenzione degli studiosi è lo statuto del linguaggio che, nell'opera di Levinas, è possibile interrogare a partire da due prospettive: la verifica di quanto il filosofo sostiene a proposito del linguaggio e, questione non del tutto disgiunta dalla precedente, il linguaggio di Levinas, vale a dire il suo idioma, la singolarità del suo parlare e lo scavo compiuto nella lingua francese. Galanti Grollo, nel capitolo conclusivo del suo studio, si occupa della prima questione e, in particolare, della talvolta equivocata distinzione (e non separazione) tra «Dire» e «Detto»: il «Dire», che si trattiene al di qua del «Detto» di cui costituisce l'"indicibile" presupposto, costituisce la prossimità dell'uno all'altro, e «significa ancor prima di dire qualcosa, significa *altrimenti*» (p. 149). È nel «Dire» che si raccolgono le riflessioni legate alla relazione con l'altro, ed è significativo che la stessa parola «Io» venga tradotta da Levinas in quell'«Eccomi» di matrice biblica in cui risuonano ad un tempo il «Detto» e il «Dire» ed in cui, come rileva Galanti Grollo, Levinas individua «niente di meno che "l'origine del linguaggio"» (p. 152).

Se, come soprattutto l'opera *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* non si stanca di ribadire, il discorso sull'altro deve ricorrere ad una semantica in grado di squarciare la calotta "ontologica" che permea ogni discorso e se, dunque, «trascendenza» (in senso letterale e non teologico) sembra essere il carattere principale dell'alterità e dell'etica, le domande su come "dire" l'altrimenti che essere, su come dire la trascendenza (che sarà anche trascendenza del dire), su come esprimere l'infinito di cui l'altro è traccia, si pongono con particolare insistenza: il disdire deve dunque accompagnare il «Dire» come una sua ombra o controcanto. E sarà proprio l'infinito (che accompagna il pensiero filosofico come una sorta di basso continuo) a costituire il banco di prova della batteria terminologica («trauma», «ossessione», «persecuzione», «espiazione», ecc.) che il filosofo lituano ha messo in gioco per sottrarre la sua riflessione sia alle tradizioni apofatica o catafatica, sia all'infinito kantiano, sia al cattivo infinito di cui invece ha parlato Hegel: tradizioni tutte ancorate o comunque riconducibili

ad istanze onto-teologiche che, alla fine, annullano proprio quella trascendenza che vorrebbero esprimere. Per il soggetto si tratterà allora di «testimoniare» la responsabilità infinita che è «esposizione» incondizionata all'altro e che, nell'«anteriorità» non misurabile cronologicamente della responsabilità rivela il suo essere «autorità dell'Assoluto» che ordina il prossimo: il Dio della tradizione ebraico-cristiana, mai assente nelle pagine di Levinas seppure da esse mai trattenuto e raramente "tematizzato", sempre al di qua di qualunque possibile "idolatria" (anche semantica), si rivela dunque come "nome" che «*designa senza descrivere*, ovvero senza attribuire al nominato un contenuto semantico» (p. 165) e che è il solo in grado di istituire quella relazione "al di là dell'esperienza" in cui condensa la relazione con *autrui*.

Resta la parola di un «singolare *anacronismo*» che, come Galanti Grollo pertinentemente ricorda citando Levinas, si richiama ad un versetto del profeta Isaia: «Prima che mi chiamino, io risponderò». Il lungo cammino di pensiero di Emmanuel Levinas è forse interamente, dalle prime prove alle opere della maturità, un infinito commento a questo versetto.