

Il sentire impersonale

Lévinas e l'immediatezza del senso

SEBASTIANO GALANTI GROLLO
Università di Bologna

ABSTRACT: The author takes into consideration the philosophical perspective of Levinas, who identifies the genesis of the ethical sense in sensibility, understood as passivity. For Levinas, the subject as the «other-in-the-same» feels the proximity of the other as a trauma, which gives rise to the responsibility for others. Consequently Levinas's thought delineates a peculiar ethics without recognition, grounded on the immediacy of sensibility, which is prior to any communication.

KEYWORDS: Levinas, Ethics, Responsibility, Sensibility, Passivity.

La questione della genesi del senso è tra quelle più discusse nell'attuale dibattito fenomenologico, intendendo quest'ultimo termine in un'accezione alquanto indeterminata, anche se il suo significato dovrebbe essere ogni volta precisato in relazione ai contesti in cui viene impiegato. La riflessione filosofica contemporanea è chiamata a rivisitare la nozione di senso a vari livelli, ponendola in relazione alle diverse figure della soggettività e dell'alterità che contribuiscono a delinearla. A tale riguardo, la peculiare prospettiva aperta da Emmanuel Lévinas ha rappresentato e rappresenta tuttora una "provocazione", a motivo della radicalità e dell'apparente implausibilità di alcune delle sue tesi portanti. Se infatti, almeno in prima approssimazione, sembra che la sua concezione individui l'origine del senso nella relazione etica con l'altro, un'analisi più ravvicinata rivela invece che questa interpretazione è unilaterale, poiché coglie solo un lato della questione – specie se tale relazione viene compresa sul piano intersoggettivo.

L'idea lévinasiana secondo cui la genesi del senso non può essere rintracciata a livello della coscienza né nell'ambito delle relazioni reciproche tra i soggetti, risiedendo invece in una *sensibilità* che è imme-

diatamente passività, costituisce l'argomento del presente contributo, in cui per l'appunto si porrà l'attenzione sulla figura del *sentire* e quindi sul corpo, sulla *chair* stessa del soggetto, che avverte la prossimità dell'altro come un trauma al quale non può sottrarsi. Soffermandosi in modo particolare su alcune pagine di *Altrimenti che essere*, in cui ricorrono più e più volte alcuni termini assai pregnanti, si mostrerà che quanto appare in un primo momento insostenibile si rivela invece, a un esame più attento, come un'"ermeneutica" della soggettività che descrive l'esperienza concreta del sentirsi chiamati a rispondere all'altro.

1. Sensibilità e passività

L'idea che il senso – pensato nella sua accezione *etica*, e quindi connotato in termini di responsabilità – si imponga immediatamente al soggetto è presente già in *Totalità e infinito*, dove è il volto dell'altro a sottrarsi alla *performance* della coscienza, al suo potere costituente. Lévinas afferma infatti che il volto è «una nozione di senso anteriore alla mia *Sinngebung*» – termine husserliano quant'altri mai –, tanto da rivelarsi *immediatamente* alla soggettività: «l'immediato è l'interpellanza [...], è il faccia a faccia» (Lévinas 1961: 44; 49 s.)¹. La separazione *assoluta* dell'altro, tratto peculiare dell'"ontologia" lévinasiana – perlomeno in quest'opera (cfr. Galanti Grollo 2011b: 282 ss.) –, lo preserva da ogni appropriazione, provocando un'inversione dell'intenzionalità, nella quale il senso di cui il volto è latore non richiede alcuna interpretazione, palesandosi sin da subito come un appello eticamente connotato.

Diversa è la configurazione della relazione tra il soggetto e l'altro in *Altrimenti che essere* – lo si vedrà meglio successivamente –, il che comporta un mutamento nella genesi del senso, che viene ora collocato innanzitutto nell'ambito della *sensibilità*. Si tratta di una dimensione che viene radicalmente ripensata da Lévinas, il quale arriva a individuare in essa l'elemento essenziale della stessa soggettività. In ciò è possibile ravvisare un passo ulteriore nell'ambito della polemica lévinasiana contro l'idealismo, o comunque contro una lunga

1. Nelle citazioni ci si è talora discostati dalle traduzioni italiane.

tradizione filosofica secondo la quale l'essenza del soggetto risiede nel pensiero e nel concetto. Al contrario, è nell'immediatezza del sensibile – un'«immediatezza a fior di pelle» (Lévinas 1974: 104; 80) – che la soggettività consegue il suo “proprio”, anche se Lévinas non si esprimerebbe in questi termini. E lo consegue perché la sensibilità si distingue da ciò che è stato pensato col termine “ricettività”, dal momento che essa è più passiva della ricettività, il che non è tanto un'enfasi retorica, quanto la *descrizione* di una dimensione che non è subordinata al sapere.

In particolare, Lévinas prende le distanze dall'idea moderna di sensibilità come primo momento del processo di conoscenza, nel quale la *ricezione* del dato si iscrive sin dall'inizio in un percorso che ne consentirà l'appropriazione da parte dell'intelletto. In questo senso, «la passività dell'affezione» a cui Lévinas si rivolge «è più passiva della ricettività radicale di cui parla Heidegger a proposito di Kant, dove l'immaginazione trascendentale offre al soggetto un “alveolo di nulla” per precedere il dato e assumerlo» (Lévinas 1974: 140; 110). Se in *Totalità e infinito* la posizione lévinasiana era ancora dipendente dall'impostazione gnoseologica moderna, della quale non venivano comunque sottaciuti i limiti, in *Altrimenti che essere* si presenta una nuova prospettiva, in cui al solipsismo gnoseologico – se così possiamo chiamarlo – si sostituisce un'inedita attenzione per la sensibilità *in quanto tale*, che viene riconosciuta in ciò che la contraddistingue a prescindere dal suo contributo alla conoscenza. La sensibilità possiede quindi un senso che non è riducibile all'atto dell'apprensione, ovvero all'“in quanto” (*als*) dell'identificazione oggettuale, che ricade nell'ambito del Detto², come invece accade se si fa riferimento all'*intuizione* sensibile, dato che «l'intuizione è già la sensibilità che si fa *idea*» (Lévinas 1974: 100; 77)³. La spontaneità dell'intelletto di cui parla Kant necessita infatti di un'intuizione che abbia perduto l'immediatezza del sensibile, per cui «l'intuizione che si oppone al concetto è già sensibile concettualizzato» (Lévinas 1974: 103; 79). Lévinas pone invece l'accento sulla sensibilità in quanto prossimità e vulnerabilità, la cui immediatezza – quasi

2. «La prima rottura con la passività del sensibile è un *dire in correlazione con un detto*» (Lévinas 1974: 101; 78).

3. In questo senso, «l'intuizione sensibile appartiene già all'ordine del detto» (Lévinas 1974: 102; 79).

un'«esposizione alla ferita» – risulta «rimossa o sospesa» (Lévinas 1974: 104; 80 s.) nel processo di conoscenza.

Ora, tale concezione appare plausibile a condizione che sia possibile cogliere il sensibile nella sua immediatezza – in altri termini, al sensibile si dovrebbe poter accedere almeno un attimo prima che venga catturato dal concetto. Una sensazione tattile, ad esempio, può certamente condurre alla conoscenza delle proprietà fisiche di un oggetto, assoggettandosi in tal modo al dominio del Detto, ma Lévinas ritiene che essa possa essere considerata al di là del suo contributo all'apparire, dal momento che esprime «una significazione che non significa manifestazione» (Lévinas 1974: 106; 82; cfr. Franck 2008: 56 s.). La sensazione non si traduce soltanto in un'esperienza che tematizza oggetti e che dà luogo a una distanza tra senziente e sentito, ma è innanzitutto un'immediatezza che “ferisce” colui che sente, rivelandogli la sua vulnerabilità. È come se Lévinas operasse una sorta di “riduzione” alla sensibilità, attraverso la quale fosse possibile pervenire a un livello anteriore rispetto alla costituzione di oggetti⁴.

Di conseguenza, egli critica la tesi husserliana secondo cui la sensazione – quanto meno la *hyle* di cui si parla in *Ideen I* – «partecipa al sensato solo in quanto *animata* dall'intenzionalità» (Lévinas 1974: 106; 82; cfr. Husserl 1913: § 85, 171 ss.; 213 ss.). Certo, seguendo quest'ultima si può afferrare il contributo del sensibile alla conoscenza, e tuttavia «l'interpretazione della significazione sensibile a partire dalla coscienza di...» non è in grado di cogliere «l'uno per l'altro come sensibilità o vulnerabilità; passività o suscettibilità pura», che Lévinas chiama anche «psichismo» (Lévinas 1974: 109; 84). Si noti che in questa prospettiva si crea una dissociazione tra senso e manifestazione, tra il significato del sensibile e l'apparire come rappresentazione. È la concezione stessa del soggetto che muta profondamente, dato che «la soggettività è vulnerabilità, [...] è sensibilità», la quale «è irriducibile a un'esperienza che farebbe il soggetto» (Lévinas 1974: 92; 69)⁵. Detto altrimenti, vi è un senso che non dipende dalla *performance* soggettiva, e che quindi si distingue dalla *donation de sens* (cfr. Lévinas 1974: 159;

4. «Non ridotta, la sensibilità è dualità del senziente e del sentito, separazione – e subito unione – nel tempo, sfasamento dell'istante e già ritenzione della fase separata» (Lévinas 1974: 116; 90).

5. Diversamente dalle opere precedenti, in *Autrement qu'être* il termine *sperienza* è riferito esclusivamente alla relazione con l'oggetto, per cui dell'altro non vi è esperienza.

125).

L'irruzione dell'altro provoca un "trauma" che è il respiro stesso della *psyché*, lo "psichismo" di una soggettività «di carne e di sangue, più passiva [...] della passività dell'effetto in una catena causale» (Lévinas 1974: 221 s.; 177 s.)⁶; tale è l'inquietudine propria del soggetto incarnato, che si scopre esposto all'esterno. Tuttavia, Lévinas sostiene che «lo psichismo è l'altro nel medesimo senza alienare il medesimo» (Lévinas 1974: 178; 141), in quanto affrancherebbe il soggetto dalla sua chiusura in se stesso, attraverso il «*subire della sensibilità al di là della sua capacità di subire* – ciò che descrive la sofferenza e la vulnerabilità del sensibile come l'*altro in me*» (Lévinas 1974: 198; 157).

La sensibilità dev'essere dunque "sorpresa" di là dal Detto, colta nel suo carattere di prossimità non concettualizzabile, prima di ogni "schematismo" – per dirlo con un termine kantiano ripreso da Lévinas. La prossimità sarebbe dunque una «ragione prima della tematizzazione [...], prima del raccoglimento dei termini in un presente, una *ragione pre-originale*», tanto che «all'intelligibilità come *logos* impersonale si oppone l'intelligibilità come prossimità» (Lévinas 1974: 259 s.; 207 s.). In questa prospettiva vi è come uno slittamento dalla sensibilità all'*essere sensibile* in quanto soggetto incarnato, immediatamente affetto dal sentito (cfr. Feron 1992: 129 s.), il che conduce a una dimensione di prossimità che è anteriore al dialogo con l'altro – come si dirà meglio in seguito. A tale riguardo, Lévinas parla di una «condizione di ostaggio», che non è l'esito di una deliberazione ma uno stato involontario, il quale è a sua volta «condizione di ogni solidarietà» (Lévinas 1974: 186; 148)⁷.

La singolare operazione lévinasiana consiste dunque nel collocare la responsabilità per l'altro a livello della sensibilità, in un sentire che rivela in tal modo l'eticità del corpo (cfr. Calin 2005: 210). Peraltro, si deve notare che una simile valorizzazione della sensibilità in chiave etica non sarebbe stata possibile restando all'interno dello schema teorico di *Totalità e infinito*, poiché in quell'opera la sensibilità è relegata nell'ambito della *jouissance*. Al contrario, in *Altrimenti che essere* il

6. Si noti che la "grammatica" lévinasiana tenta di evitare il ricorso a categorie fisiche, anche parlando della sensibilità.

7. La trattazione dettagliata delle figure dell'*ostaggio* e della *sostituzione*, cruciali in *Autrement qu'être*, esula dagli obiettivi di questo contributo.

godimento è certamente «un momento ineluttabile della sensibilità» (Lévinas 1974: 116; 90), ma risulta ora situato in una sorta di estroversione del sentire, dato che «l'immediatezza della sensibilità è [...] l'immediatezza – o la prossimità – dell'altro» (Lévinas 1974: 120; 93)⁸.

L'approfondimento del tema della sensibilità conduce Lévinas a soffermarsi sul concetto di *materia*, con l'intento di sottrarlo alle interpretazioni che si sono succedute nella storia del pensiero filosofico. L'assunto da cui parte è che «la materia è il luogo stesso del per-l'altro» (Lévinas 1974: 124; 96), il luogo in cui un soggetto incarnato avverte la propria esposizione ad altri. Non si tratta dunque di muovere dal (presunto) fondamento della certezza di sé, ma dalla prossimità con altri, la quale – *contra* Husserl – «non è la loro presenza “in carne ed ossa”» (Lévinas 1974: 125; 97), dato che tale espressione si limita a descrivere l'esperienza dell'altro dal punto di vista della coscienza. Lévinas arriva persino a riconoscere nella materia sensibile la «significanza pre-originale donatrice di ogni senso» – si potrebbe dire che qui la *Sinnggebung* originaria, anzi pre-originaria, è la sensibilità *in quanto prossimità* –, tanto da delineare il soggetto come «una materialità più materiale di ogni materia» (Lévinas 1974: 126, 170; 98, 135).

Al fine di chiarire ulteriormente il significato del termine “materia”, egli si richiama alle analisi husserliane della coscienza interna del tempo, sostenendo che la materia non è altro che il flusso sensibile passivo, non ancora catturato dalla temporalità specifica dell'intenzionalità (in termini di ritenzioni e protensioni). In realtà, tale flusso iletico risulta essere più passivo della sintesi passiva del tempo di cui parla Husserl – per il quale «ciò che distingue impressione originaria da impressione originaria è il momento individualizzante dell'originaria impressione di posto temporale» (Husserl 1966: § 31, 67 s.; 96; cfr. Bergo 2009: 32 s.) –, poiché le impressioni originarie si producono come modificazioni *del corpo*, provocate dalla prossimità dell'altro. In questo senso, l'originaria sintesi *passiva* è quella del corpo sensibile, come luogo dell'affezione da parte di altri (cfr. Vanni 2004: 42), come «ciò per cui il Sé è la suscettibilità stessa. Passività estrema dell'“incarnazione”» (Lévinas 1974: 172; 136). Detto altrimenti, «il *pneuma* stesso dello psichismo [...] è l'identità di un corpo che si espone all'altro» (Lévinas 1974: 111; 86),

8. Più precisamente, «l'immediatezza del sensibile è l'immediatezza del godimento e della sua frustrazione» (Lévinas 1974: 119; 93).

rivelando la sua vulnerabilità.

In realtà, se in Husserl le sintesi passive sono subito “catturate” dall’intenzionalità, poiché forniscono la materia a partire dalla quale l’attività sintetica della coscienza può costituire nuove oggettività (cfr. Husserl 1950: § 38, 79 ss.; 102 ss.), la sintesi passiva di cui parla Lévinas non è propriamente una sintesi, poiché la “diacronia” si configura in termini di invecchiamento, e quindi non si lascia recuperare in nessuna sintesi. Ciò significa che il trascorrere del tempo, come perdita senza ritorno – «il lasso di tempo irrecuperabile» (Lévinas 1974: 87; 66) –, non è opera del soggetto. Non solo: il tempo *recuperabile* dalla coscienza è interrotto dal trauma che l’altro infligge al soggetto sensibile, trauma che si sottrae a ogni ritenzione⁹.

La “grammatica” della passività proposta da Lévinas prevede dunque che essa sia separata da ogni atto, pura passività, prima del discrimine tra passività e attività. Al soggetto passivo non viene nemmeno ascritta una causalità materiale, diversamente da quanto accadeva nella dottrina aristotelica, dove la materia in quanto potenza era comunque causa (cfr. Lévinas 1974: 174; 138; cfr. Tornay 1999: 380 s.). Al contrario, la passività *assoluta* del soggetto non può essere compresa nei termini di una relazione causale, né d’altra parte inizia nella coscienza, ché anzi non inizia affatto (cfr. Lévinas 1974: 95; 72), nel senso che non ha un inizio nel tempo (recuperabile) della coscienza. D’altronde, Lévinas sostiene che persino l’*Ur-impression* di cui parla Husserl, che si sottrae alla specifica temporalità dell’intenzionalità (in termini di ritenzione), «non s’imprime tuttavia senza coscienza» (Lévinas 1974: 58; 41)¹⁰. In tal modo l’impressione originaria viene ricompresa nell’ambito della coscienza, che quindi non può essere sorpresa da nulla. Lévinas mostra invece che la sensibilità è un esporsi passivo, un Dire che si traduce immediatamente in un Dirsi, in quanto “ricorrenza” del sé. Sebbene il Dire appaia come un’attività, in realtà esso è connotato da una passività

9. Il fatto che la «dispersione del tempo» non possa «raccolgersi in presente» (Lévinas 1974: 66; 48), lungi dall’essere un elemento negativo, racchiude invece un significato non oggettuale.

10. Husserl afferma infatti che «il dato originario è già conscio – nella peculiare forma dell’«ora» – senza essere oggettuale. È appunto questa coscienza originaria che trapassa nella modificazione ritenzionale [. . .]: se questa non ci fosse, non sarebbe neppure pensabile alcuna ritenzione; la ritenzione di un contenuto non conscio è impossibile» (Husserl 1966: Beilage IX, 119; 144).

inemendabile, non essendo una designazione ma una risposta¹¹, ovvero l'«esposizione di una pelle messa a nudo. È la *respirazione* stessa di questa pelle prima di ogni intenzione» (Lévinas 1974: 83; 62). Ma perché questa incessante sottolineatura della passività, che sembra quasi un'ossessione? La risposta di Lévinas è che la passività è tale se non si inverte subito in attività, per cui «è necessaria una passività della passività e [...] una cenere da cui l'atto non possa rinascere. Questa passività della passività [...] è il *Dire*» (Lévinas 1974: 223; 179) – o forse meglio, il *Dirsi*.

Tale passività viene descritta facendo ricorso anche alla figura della “persecuzione”, intendendo quest'ultima come un trauma «senza *logos*» (Lévinas 1974: 195; 155), in cui il soggetto è “toccato” senza alcuna mediazione, provocando l'interruzione di ogni discorso. Inoltre, attraverso il termine “ricorrenza”, a cui si è già accennato sopra, Lévinas intende suggerire che l'io è come un «suono che risuonasse nella propria eco [...]. *Il termine in ricorrenza* sarà qui ricercato al di là – o prima – della coscienza [...], in sé come in esilio» (Lévinas 1974: 162 s.; 128 s.). Egli parla anche di un’“anacoresi” dell'io, di un ritrarsi in sé che è allo stesso tempo un ritrarsi «da ogni spontaneità e, di conseguenza, sempre già fatto, già passato» (Lévinas 1974: 169; 133), ché altrimenti richiederebbe un atto e non sarebbe più assolutamente passivo. A scanso di equivoci, Lévinas precisa che tale anacoresi non conduce l'io fuori dal mondo, poiché essa è piuttosto un movimento – già da sempre avvenuto – dell'io in sé, una sorta di rivolgimento verso la propria materialità sensibile, che è completamente *esposta* all'altro.

L'intero discorso lévinasiano riguardo alla persecuzione e all’“ossessione” dell'io rimane incomprensibile se non ci si pone in tale prospettiva, dal momento che l'ossessione non è affatto «un'exasperazione patologica *della coscienza*, ma la prossimità stessa» (Lévinas 1967: 320; 268, corsivo nostro)¹². Per questo la passività dell'ossessione si configura come qualcosa di radicalmente diverso dall'intenzionalità «il cui subire è anche sempre un *assumere*», dato che «ciò che affetta una coscienza [...] si rappresenta – non viene a bussare senza annunciarsi, lascia, attraverso l'intervallo dello spazio e del tempo, il tempo necessario

11. «*Dire* è rispondere di altri» (Lévinas 1974: 80; 60).

12. Questa e le altre citazioni da *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* sono tratte dal saggio intitolato *Langage et proximité*.

all'accoglienza» (Lévinas 1974: 160 s.; 127). Nell'urgenza della convocazione il tempo viene meno, tanto che «riprendersi per un presente di accoglienza è già prendere le distanze e non incontrare il prossimo» (Lévinas 1974: 140; 110) – e qui si comprende sino a che punto si spinga la passività nel discorso lévinasiano. La persecuzione indica dunque una passività senza assunzione, ovvero senza a priori, per riprendere un'espressione dello stesso Lévinas. Vi è come una *kenosis* dell'io, che tuttavia è già avvenuta, dal momento che «la persecuzione non viene ad aggiungersi alla soggettività del soggetto e alla sua vulnerabilità» (Lévinas 1974: 176; 139); in altri termini, essa non è affatto connessa a un atto di esposizione, essendo piuttosto quel *sentire* che costituisce l'io stesso.

È interessante notare che in questa prospettiva, tutta incentrata sulla passività della materialità sensibile come origine del senso, è comunque presente il rischio del non senso, rappresentato dalla pura passività dell'*il y a* – figura che Lévinas, dopo aver posto sotto silenzio in *Totalità e infinito*, sembra recuperare in *Altrimenti che essere*, al fine di mostrare che il soggetto non può acquietarsi su un fondamento stabile. L'*il y a* si caratterizza infatti per la sua neutralità e anonimità, una sorta di eccesso del non senso sul senso, che nega all'io la possibilità di riprendersi¹³. A tale proposito, occorre ricordare che Lévinas non attribuisce alcuna valenza salvifica alla sofferenza in quanto tale – non si tratta affatto di un “fuoco purificatore” –, ma il punto è che la passività da cui è connotata «impedisce il suo capovolgimento in «sofferenza assunta» in cui si annullerebbe il «per-l'altro» della sensibilità, vale a dire il suo *sensu* stesso» (Lévinas 1974: 186; 147). In altre parole, il non senso del dolore, così come la passività dell'invecchiamento, incrina – ha già incrinato – la solidità dell'io, che in tal modo avverte la propria vulnerabilità.

In questo modo Lévinas ammette la presenza di un'ambiguità proprio nell'ambito dell'immediatezza sensibile, dato che il trauma provocato da altri appare sempre minacciato dal non senso dell'*il y a*; il soggetto «brucia per l'altro, consumando le basi di ogni posizione per sé» (Lévinas 1974: 86; 64), ma potrebbe sempre trattarsi dell'*il y a*, per cui l'io è chiamato a “sopportare” la possibilità del non senso, di

13. Lévinas sostiene infatti che «da dietro il brusio anonimo dell'*il y a* la soggettività raggiunge la passività senza assunzione» (Lévinas 1974: 255; 205).

là da ogni certezza. Ed è proprio in relazione alla certezza di sé che Lévinas parla di “auto-afezione” sebbene questa espressione – cara a Michel Henry – indichi piuttosto l’*attività* dell’io; per contro, «al di là dell’auto-afezione – ancora attività» – occorre riconoscere l’«etero-afezione» (Lévinas 1974: 193; 153)¹⁴ del sé, che non è comprensibile nei termini di un’affettività immanente. Non vi è dunque un soggetto già individuato che, in un secondo momento, prova compassione per l’altro, poiché l’io è responsabile solo «*nel* trauma subito al di qua di ogni auto-identificazione, *in un prima* irrapresentabile» – trauma che peraltro non è concepibile come una «causalità che agisce [...] su una materia» (Lévinas 1974: 196; 156), come si diceva in precedenza.

2. Prossimità e immanenza

Uno dei termini chiave attraverso cui Lévinas intende articolare la sua comprensione della sensibilità è “prossimità”, la quale tuttavia non dev’essere equivocata in senso spaziale, come se si trattasse soltanto di una vicinanza fisica tra i corpi – il che è quanto meno singolare, data l’enfasi che egli pone sulla corporeità. Se da un lato la prossimità è una «soppressione della distanza che comporta la «coscienza di...» (Lévinas 1974: 142; 111)¹⁵, dall’altro tale soppressione non produce alcuna commistione. Certo, la prossimità si distingue dall’intenzionalità¹⁶, che implica sempre una distanza, ma non determina alcuna coincidenza tra senziente e sentito; in questo senso, il contatto è *pura* contiguità, che Lévinas esemplifica muovendo dalla sensazione tattile (cfr. Lévinas 1967: 317; 265)¹⁷. Non è un caso che talora egli preferisca

14. Peraltro, Lévinas concorda con Henry nel «contestare alla sensibilità la trascendenza intenzionale» (Lévinas 1967: 316; 264).

15. «La prossimità non si riferisce [...] a niente che *appaia*», collocandosi «al di fuori di ogni manifestazione fenomenica» (Lévinas 1974: 84; 63).

16. «Nella sensazione, *accade* qualcosa tra il senziente e il sentito, molto al di sotto dell’apertura del senziente sul sentito, della coscienza sul fenomeno» (Lévinas 1967: 316; 264).

17. È interessante notare che vi è qui una differenza rilevante rispetto a quanto afferma Husserl in *Ideen II* riguardo al toccare, in cui si avrebbe una «duplice apprensione: la stessa sensazione tattile appresa come una caratteristica dell’oggetto “esterno” e come una sensazione dell’oggetto-corpo proprio» (Husserl 1952: § 37, 147; 149 s.). Ora, Lévinas ritiene che la prossimità provochi la rottura di una simile contemporaneità (o sincronia)

parlare di un «approssimarsi»¹⁸ all'altro, come se volesse togliere alla nozione di prossimità ogni residua connotazione spaziale, che potrebbe dar adito a interpretazioni incentrate sulla reciprocità invece che sull'«asimmetria» della relazione con altri. Lévinas sostiene infatti che «il soggetto affetto dall'altro non può pensare che l'affezione sia reciproca», a motivo dell'«immediatezza della prossimità» (Lévinas 1974: 134; 104), che rivela così il suo carattere diacronico, di là dal tempo recuperabile; la prossimità fa come deflagrare la coscienza¹⁹, mostrando che vi è qualcosa che vi si sottrae. Di conseguenza, egli intende «contestare il carattere originale della contiguità spaziale», sino ad affermare che la prossimità «non è uno stato, una quiete, ma precisamente inquietudine, non-luogo» (Lévinas 1974: 130 s.; 101 s.)²⁰, prima dell'apertura del *mondo* – termine che nella prospettiva lévinasiana indica “qualcosa” di cui il soggetto può sempre appropriarsi. D'altra parte, la prossimità non è affatto «un approssimarsi semplicemente asintotico» (Lévinas 1974: 149; 117) – non è un *Sollen* –, né è pensabile come simultaneità dei termini in un rapporto.

La sensibilità in quanto prossimità è qualcosa di diverso dalla manifestazione e quindi dall'apertura dell'essere, in ciò distinguendosi dalla vista, da sempre considerata il senso teoretico *par excellence* (cfr. Aristotele, *De anima*, 429 a 2-3), che «per la sua distanza e il suo abbraccio totalizzante, imita o prefigura l'imparzialità dell'intelletto» (Lévinas 1974: 103; 79)²¹. Distanza significa perdita dell'immediatezza, mentre la sensibilità dev'essere compresa innanzitutto a partire dal toccare, che è «puro avvicinamento e prossimità, irriducibile all'esperienza della prossimità» (Lévinas 1967: 317; 265, corsivo nostro) – l'esempio lévinasiano è la carezza. Ne consegue che la percezione del dato è sostituita

del toccante e del toccato, poiché «l'urgenza estrema dell'assegnazione fa precisamente esplodere [...] l'uguaglianza della coscienza che aderisce al suo oggetto» (Lévinas 1974: 140; 109).

18. «La prossimità è il mio approssimarmi (*approche*) all'altro» (Lévinas 1974: 215; 172).

19. Si pensi per esempio alla nota definizione husserliana, secondo cui la «coscienza è necessariamente esser-conscio in ciascuna delle sue fasi» (Husserl 1966: Beilage IX, 119; 144).

20. Diversa è la situazione nel momento in cui entra in scena il *terzo* – che in realtà vi è entrato già da sempre –, il quale chiede giustizia. In questo mutamento di prospettiva, la prossimità si riduce a una mera relazione (cfr. Lévinas 1974: 131; 102).

21. In un'altra pagina Lévinas ammette tuttavia che «in ogni visione si annuncia il contatto: la vista e l'udito accarezzano il visibile e l'udibile» (Lévinas 1974: 128; 99).

dall'immediatezza del contatto, che non dà luogo ad alcuna costituzione di oggetti. Lévinas si spinge sino a parlare di un «intrigo in cui sono annodato agli altri prima di essere annodato al mio corpo» (Lévinas 1974: 123; 96), nel senso che il corpo proprio – qui *Leib* non viene “tradotto” con *chair* ma con *corps propre* – è costitutivamente esposto ad altri. Per questo egli contesta l'idea husserliana di incarnazione, ovvero quell'operazione che la coscienza (disincarnata) metterebbe in atto per “mondanizzarsi”, poiché il sé è sin da subito corpo sensibile.

Ora, ci si potrebbe domandare per quale ragione Lévinas ritenga che la prossimità acquisti immediatamente un significato etico, che la sensibilità, in quanto non coincidenza nel contatto, riveli qualcosa di più di una mera superficie. La risposta è che «il contatto della pelle è ancora la prossimità del volto» (Lévinas 1974: 144; 113), dal momento che il sensibile si risveglia «a partire da una pelle umana, da un volto»; risiede qui l'origine del senso, anche per quanto concerne gli oggetti materiali, poiché è soltanto «in riferimento alla loro origine in Altri – [...] come struttura *a priori* del sensibile – che certi contatti freddi e “minerali” non si irrigidiscono in pure informazioni se non a titolo privativo» (Lévinas 1967: 318 s.; 266)²². Vi sarebbe dunque un *a priori* della sensibilità²³, costituito dalla prossimità di altri, da un contatto che – come si diceva sopra – non provoca alcuna commistione. Anche in quest'occasione Lévinas intende preservare l'alterità dell'altro, sostenendo che «nel contatto stesso il toccante e il toccato si separano, come se il toccato [...] non avesse con me niente *in comune*»; poiché «non appare», sottraendosi così alla manifestatività, il prossimo mi convoca «prima di essere riconosciuto» (Lévinas 1974: 137 s.; 107 s.). Ne consegue che quella di Lévinas non è tanto un'etica *del* riconoscimento, quanto un'etica *senza* riconoscimento²⁴, basata su un sentire la cui origine risulta anteriore a ogni sguardo o scambio comunicativo – un sentire impersonale. L'altro non è mai percepito *in quanto*

22. Si veda anche il passo parallelo in *Altrimenti che essere* dove Lévinas precisa che le cose portano con sé «la traccia di una pelle, [...] di un volto invisibile», ammettendo peraltro che «in tutto questo vi è certamente una parte di metafora» (Lévinas 1974: 122; 95).

23. In realtà, Lévinas si mostra critico nei confronti del concetto di *a priori*, laddove afferma che «il prossimo mi concerne [...] *prima di ogni a priori* [...] – nozione che l'insieme delle nostre ricerche intende far valere per raggiungere il concetto di una passività assoluta» (Lévinas 1974: 138; 107 s.). Egli sembra dire che, se proprio si vuole continuare a parlare di *a priori*, è necessario riferirsi alla passività del sentire.

24. E ancor più senza riconoscimento *reciproco*, senza simmetria.

tale, cosa che rivela una volta di più la disgiunzione lévinasiana tra etica e conoscenza; in altre parole, si potrebbe dire che il volto di altri appella il soggetto ancor prima che questi si volti per riconoscerlo²⁵. Una simile prospettiva non dà quindi luogo a un'etica intersoggettiva, perlomeno se ci si situa a un livello di profondità che prescinde completamente dalla questione del "terzo" – sulla quale peraltro non ci si potrà soffermare. Nel riferirsi alla prossimità Lévinas parla anche di "fraternità", termine che non rimanda tanto a un fatto "naturale", cosa che risulterebbe avulsa dalla sua prospettiva teorica, quanto a un legame anteriore a ogni scelta.

Certo, la mancata differenziazione della singolarità di *autrui* sembra negare al soggetto – almeno a parere di alcuni interpreti di Lévinas – la possibilità di modulare la propria risposta a fronte delle diverse istanze etiche, quasi togliendo spazio alla capacità di discriminazione. L'equivoco permane se non ci si rende conto che l'*etica* di cui parla Lévinas non ha nulla a che vedere con la condotta individuale nelle sue diverse forme, dal momento che si colloca a un diverso livello, quello di un *sentire* che chiama alla responsabilità: è come se il trauma pre-originario si reduplicasse (cfr. Galanti Grollo 2011a: 201), inquietando il soggetto a ogni incontro con altri, turbandolo nuovamente *en occasion de l'autre* – è il singolare "occasionalismo" lévinasiano, se si vuole. La possibilità di differenziare la propria condotta richiede invece una capacità di discriminazione e deliberazione, il che esula dal livello *assolutamente passivo* della sensibilità, nel quale si colloca la convocazione etica. In altri termini, se il soggetto è toccato da tale appello, allora avverte il proprio debito infinito verso l'altro, ma nel momento in cui vi sono *altri* (una pluralità di soggetti) – cioè da sempre, come ammette Lévinas –, la comparazione dei differenti comporta un diverso agire, che tuttavia si situa su un livello ulteriore, intersoggettivo, che è poi l'ambito della "giustizia" e del "terzo". L'etica lévinasiana non prevede alcun riconoscimento perché concerne ciò che lo rende possibile, ovvero il fatto che il soggetto *sente* che è un essere morale, che deve ad altri; i modi specifici in cui si declina tale "dovere" ricadono invece nell'ambito intersoggettivo, dove i volti acquistano

25. Per questo motivo alcuni interpreti ritengono che la filosofia di Lévinas si occupi di un Altro privo di forma più che della pluralità degli altri (cfr. Vanni 2004: 75 s.) – su questa critica si tornerà subito. Riguardo al fatto che nell'etica lévinasiana la figura dell'altro rimanga indeterminata cfr. Marion 2000: 296 ss.

visibilità, i contorni si precisano e le figure escono dall'indistinzione, ma anche qui – ed è questa la *pointe* per Lévinas – il sé è costantemente inquietato dal debito che prova verso l'altro.

Queste ultime considerazioni consentono di specificare meglio il peculiare ripiegamento sul soggetto che caratterizza il pensiero di Lévinas in *Altrimenti che essere*. A dispetto della *vulgata* secondo cui quella lévinasiana sarebbe una filosofia dell'altro, se si segue pagina per pagina lo svolgimento dell'opera – ma ciò vale anche per gli scritti successivi – si avverte sempre più chiaramente che l'attenzione è posta principalmente sul sé. Tale privilegiamento della figura del soggetto, certo rivisitato, può essere letto come un elemento di continuità rispetto al metodo fenomenologico husserliano, anche se il soggetto sensibile – e *per questo* responsabile – di cui parla Lévinas non può essere considerato un polo di esperienza²⁶, se non stravolgendo il significato di questo termine (e sottacendo la critica a cui egli sottopone tale concetto). Ciò nondimeno, si deve riconoscere che le varie descrizioni dell'altro sono prodotte muovendo dal soggetto, da un sé che parla in prima persona – in un Dirsi che si colloca anteriormente rispetto a ogni fenomenalità.

In questa prospettiva, prima di essere incontrato all'esterno, nel dominio delle relazioni intersoggettive, l'altro risiede *già da sempre* – da tempo memorabile – all'interno del sé, in quella peculiare configurazione del soggetto che Lévinas chiama l'«Altro nel Medesimo» (Lévinas 1974: 46; 32)²⁷: trascendenza *nell'immanenza*, eteronomia radicale, che il soggetto scopre in sé ogni volta di nuovo nell'incontro con l'altro empirico²⁸. Non per niente le figure che nelle opere precedenti esprimevano l'alterità, come la vedova e l'orfano, in *Autrement qu'être* perdono rilevanza, a motivo della precedenza del trauma interno al soggetto rispetto all'apparire esterno dell'altro – a un simile livello di profondità, l'alterità non ha più nulla di egologico.

Il trauma pre-originario si rivela in uno specifico sentire, rappresentato dal *rimorso* – «il tropo del “senso letterale” della sensibilità» –, che

26. «Il se stesso non è il polo ideale di un'identificazione» (Lévinas 1974: 164; 130).

27. Per chiarirlo, egli ricorre all'esperienza della maternità (cfr. Lévinas 1974: 121; 94), che tuttavia resta come sospesa, incompiuta.

28. Riguardo a questa concezione lévinasiana, è stato sostenuto che «l'etica come filosofia prima richiede appena un altro empirico poiché l'attenzione è posta sulla trascendenza nell'immanenza» (Bergo 2003: 225).

è propriamente «il modo in cui [...] un altro può essere nel medesimo senza alienarlo» (Lévinas 1974: 199; 158). A questo proposito, Lévinas sostiene che «l'impossibilità di declinare la responsabilità non si riflette che [...] nel rimorso che precede o segue questo rifiuto» (Lévinas 1974: 18; 9 s.) – come dire che in tale sentire il soggetto avverte che la sua condotta è stata manchevole nei riguardi dell'altro. Altrove egli parla anche di una «ricorrenza del rimorso» (Lévinas 1974: 136; 106), quasi una disgiunzione del sé, provocata dall'alterità che dimora da sempre nel soggetto. In questo modo, il livello fattuale o “evenemenziale” (l'incontro con altri) dev'essere compreso facendo riferimento a un senso soggiacente, che costituisce il soggetto sin nelle sue fibre più intime. In altre parole, Lévinas descrive la relazione etica, o forse meglio, la *situazione* etica del soggetto, il suo “sentirsi situato” nell'etica – per dirlo con un'espressione heideggeriana –, al di là della psicologia delle relazioni intersoggettive.

Quanto al volto del prossimo, esso richiama il soggetto alla responsabilità sottraendosi alla presenza. A tale riguardo, Lévinas afferma infatti che «l'immediatezza è la defezione della rappresentazione in volto, in «astrazione concreta» strappata al mondo, agli orizzonti» (Lévinas 1974: 146; 114). In altri termini, il volto «è la defezione stessa della fenomenalità [...]; non-fenomeno perché “meno” del fenomeno» (Lévinas 1974: 141; 110). Per questo, non sorprende che a proposito della concezione lévinasiana si sia parlato di una *phénoménologie sans phénoménalité* (cfr. Schnell 2010: 126), trattandosi per l'appunto di «un'altra fenomenologia», che comporta la «distruzione della fenomenologia dell'apparire e del sapere» (Lévinas 1984: 18; 18)²⁹ – quindi forse della fenomenologia nella sua accezione husserliana, il che mostra una volta di più la necessità di precisare il significato di tale termine, come si diceva in apertura. In ultima analisi, nella prospettiva lévinasiana la «*susceptio* pre-originaria» del soggetto si configura come una «passività anteriore a ogni ricettività» (Lévinas 1974: 195; 154), come un intrigo che concerne il sé di là dalla fenomenalità, prima di ogni relazione con altri. In tal modo, Lévinas ha collocato la trascendenza – l'alterità, l'origine del senso – nell'immanenza, separandola dall'ambito

29. È questa la peculiare *Destruktion* lévinasiana – come se non ci si potesse sottrarre alla tentazione di distruggere quanto è stato pensato dai predecessori, il che non è senza significato.

dell'intersoggettività.

Bibliografia

- BERGO B., *Lévinas Between Ethics and Politics. For the Beauty that Adorns the Earth*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2003.
- , *Radical Passivity in Lévinas and Merleau-Ponty (Lectures of 1954)*, in B. Hofmeyr (edited by), *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Lévinas*, Dordrecht, Springer 2009, pp. 31-52.
- CALIN R., *Lévinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005.
- FERON E., *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Grenoble, Millon, 1992.
- FRANCK D., *L'un-pour-l'autre. Lévinas et la signification*, Paris, PUF, 2008.
- GALANTI GROLLO S., *L'etica come traumatismo. La coscienza morale in Lévinas*, in I. Adinolfi (a cura di), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Roma, Carocci, 2011a, pp. 195-207.
- , *Lévinas e il linguaggio della passività*, in R. Dreon – G.L. Paltrinieri – L. Perissinotto (a cura di), *Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini*, Milano, Mimesis, 2011b, pp. 281-298.
- HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1*, Husserliana Bd. III/1, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1913, 1995; tr. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. I, Libro I, Torino, Einaudi, 2002.
- , *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana Bd. I, Den Haag, Nijhoff, 1950; tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Milano, Bompiani, 1994².
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 2*, Husserliana Bd. IV, Den Haag, Nijhoff, 1952; tr. it. di E. Filippini riveduta da V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. II, Libri II-III, Torino, Einaudi, 2002.
- , *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Husserliana Bd. X, Den Haag, Nijhoff, 1966; tr. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Milano, Franco Angeli, 1998.
- LÉVINAS E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1961, 1990; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1990².

- , *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, 2006; tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Milano, Raffaello Cortina, 1998.
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1974, 1990; tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1983.
- , *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984; tr. it. di F. Camera, *Trascendenza e intelligibilità*, Genova, Marietti, 1990.
- MARION J.-L., *D'autrui à l'individu*, in E. Lévinas, *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, pp. 287-308. Schnell A., *En face de l'extériorité. Lévinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010.
- TORNAY A., *L'oubli du bien. La réponse de Lévinas*, Genève, Slatkine, 1999.
- VANNI M., *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, Paris, CNRS Éditions, 2004.

galants@unive.it