

La voce tra sonorità e respirazione in Emmanuel Lévinas. Abbozzo di una metafisica dell'atmosfera

Luca Pinzolo

English title The voice between sounds and breathing in Emmanuel Lévinas.
Sketch of a metaphysics of atmosphere

Abstract In the youth lectures at the Collège Philosophique and a few pages of *Otherwise than Being*, Levinas proposes the image of a phoné divided into a plurality of voices in which the Being itself emerges as a “divided into the Same and the Other”, bringing it, then, to the rhythm of breathing, understood as dynamic detection in which the subject, always already installed in its own being, it takes upon itself and in itself as being of the Other and the Same. The air, material element of living's animation, becomes substance of each being as being in relationship.

Keywords ethics, phenomenology, deconstruction, Lévinas, Derrida, language, ontology, responsibility, presocratic naturalism, gestalt psychotherapy.

1. Premessa

‘mot’, de *mutum*, son émis privé de sens, bruit produit en faisant *mu*.
Jean-Luc Nancy¹

Tutti respiriamo la stessa aria, ma il fiato e la voce che emettiamo sono diversi.
Aristotele²

Secondo un'osservazione di Jean Luc Nancy, la filosofia «ha da sempre e forzatamente sovrapposto o persino sostituito all'ascolto

¹ J.L. Nancy, *À l'écoute*, Galilée, Paris 2002, p. 47; trad. it. Id., *All'ascolto*, a cura di E. Lisciani Petrini, Cortina, Milano 2004, p. 38.

² Aristotele, “I suoni”, in Id., *I colori e i suoni*, trad. it. a cura di M.F. Ferrini, Bompiani, Milano 2008, p. 213.

qualcosa che apparterrebbe invece all'ordine dell'*intendersi (entente)*»:³ il filosofo, quindi, certamente intende e comprende, ma, forse proprio per il modo in cui si è configurato il suo comprendere, non ascolta (più), o, meglio, «neutralizza in sé stesso l'ascolto, e lo fa proprio per poter filosofare».⁴ “Pensare” si sovrappone, quindi, a “comprendere” e quest'atto è concepito e agito a un tempo come visione nitida di forme e come articolazione e formulazione linguistica di quanto è stato visto “in modo chiaro e distinto”: così, cartesianamente, le idee, certamente “modi del pensiero”, sono, però, come “immagini delle cose”⁵ e, ancora, husserlianamente, la coscienza stessa è concepita, nella sua purezza, come attività volta a una visione diretta dei fenomeni. Lévinas stesso ha denunciato il quasi inevitabile compromesso che intreccia e anzi sovrappone discorso e visibilità.

Nella conferenza tenuta al Collège Philosophique nel 1948, dal titolo “Parola e silenzio”, Lévinas sottopone a indagine critica alcuni assunti alla base dell'ordinaria comprensione del linguaggio. Questo viene generalmente concepito come un *sistema di nomi* che funzionano come *segni* di un pensiero, ne sono il travestimento fenomenico in quanto, al tempo stesso, esteriorizzazioni di un “dentro”: la parola può essere, così, «la finestra attraverso la quale il pensiero si sporge al di fuori».⁶ Sotto questo punto di vista, il nome, in quanto segno del pensiero, è *fenomeno* che si offre, più che attraverso l'ascolto di una voce, alla *visione*: decodificare un segno, comprendere un discorso, significa tradurre un dato acustico in una visione intellettuale. Di qui l'affermazione, a questo punto non più così paradossale, secondo cui la parola si manifesta davvero solo nell'elemento della luce e non del suono: «la luce è il rovesciamento dell'esteriorità in interiorità (...) la sensazione sonora che in quanto sensazione è luce (...) si rovescia in interiorità».⁷

³ J.L. Nancy, *All'ascolto*, cit., p. 5.

⁴ *Ibidem*.

⁵ R. Descartes, “Meditazioni metafisiche”, in Id., *Opere filosofiche*, vol. II, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 35.

⁶ E. Lévinas, “Parola e silenzio” (1948), in Id. *Parola e silenzio e altre conferenze inedite*, a cura di R. Calin e C. Chalier, tr. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2012, p. 65.

⁷ *Ivi*, p. 75.

Di contro alla visione, aggiunge Nancy, l'ascolto circoscrive la dimensione opposta del *segreto* o dell'intimità comunicabile a nessuno, o solo a pochi – come è il caso dell'intimità della confessione nel cristianesimo o della ricerca tutta interiore della verità in Agostino.

Ecco che, così, la questione sembra capovolgersi: l'ascolto, o meglio l'autoascolto, sono garanzia di una presa diretta e senza resti della Verità – si pensi sia al dialogo silenzioso dell'anima con sé stessa di cui parlava Platone nel *Teeteto*, sia all'anima che «conosce sé stessa con notizia di presenzialità», come scriveva Tommaso Campanella. Certo è che la voce, nel suo venire emessa, affetta lo stesso organismo eloquente – come già ricordava G.H. Mead – e testimonia, quindi, di una completa *presenza a sé* grazie a cui, solo, si attua l'evento della verità. La parola, la parola pronunciata, parlata, che viene proferita per essere udita, da sé o da altri, acquista una valenza metafisica che la eguaglia alla visione diretta, o addirittura la supera, anche in questo ulteriore senso: il linguaggio vocale è una trasparenza attraversata dall'intenzione del pensiero.⁸ Allora il linguaggio è designazione e comunicazione, ma presuppone una rivelazione della verità che si è già compiuta *prima* e *altrove*, ossia nel luogo di una Ragione di per sé silenziosa e solitaria, e capace di un accesso esclusivo alla verità:

i pensatori accedono ognuno a modo suo, silenziosamente all'essere e il parlare si pone già in questa verità preliminare che il linguaggio nomina e attualizza come universale. Tesi che, radicalmente pensata, significa, da una parte, che in fondo, nella pluralità dei pensatori, agisce una sola Ragione, che il suo frazionamento è puramente contingente e che la parola serve solo a riparare questo incidente metafisico.⁹

Il cerchio si chiude in una totalità: il linguaggio viene ricondotto alla parola, a un nome e questo a un segno la cui funzione è esclusivamente denotativa; tutte queste operazioni sono funzionali a una metafisica monista incentrata sull'unificazione di Ragione e di Verità, su un'unità sistematica del sapere che viene espressa e articolata nel discorso.

⁸ E. Lévinas, "Parola e silenzio", cit., p. 65.

⁹ Ivi, p. 68.

Ci si può domandare se, in un certo senso, anche le forme più acute di messa in questione della metafisica, come l'idea di una *decostruzione* del nesso pensiero-*logos*-verità, non vadano in una direzione analoga a quella che già Lévinas denunciava nelle conferenze della fine degli anni '40: il rifiuto della dimensione dell'ascolto, riconosciuto, adesso, nuovamente, al pari della vista, come evento teoretico per eccellenza. La metafisica, scrive J. Derrida ne *La voce e il fenomeno*, è «l'epoca della voce»,¹⁰ *medium* al tempo stesso capace di preservare la presenza dell'oggetto all'intuizione e la presenza a sé del soggetto conoscente:¹¹ la voce, infatti, *si* ascolta,

I segni fonici (...) sono ascoltati dal soggetto che li proferisce nella prossimità assoluta del loro presente. Il soggetto non deve passare fuori di sé per essere immediatamente investito dalla sua attività di espressione. Le mie parole sono "vive" perché sembrano non lasciarmi: non cadere fuori di me, fuori dal mio respiro, in un allontanamento visibile; non cessare di appartenermi, di essere a mia disposizione.¹²

Se i significanti linguistici sono pensati sulla falsariga dell'articolazione vocale, e se, come insegnava F. De Saussure, essi sono "immagini acustiche", di natura interamente psichica,¹³ ecco che il nesso voce-presenza a sé dell'anima diventa una saldatura insolubile: «il significante – scrive Derrida – che è sempre di natura ideale, la *Bedeutung* "espressa" è immediatamente presente all'atto di espressione»,¹⁴ forma mediante la quale l'anima si esprime, sembra quasi dividerne la sostanza. È il cosiddetto "logocentrismo" che Derrida notoriamente rimprovera al

¹⁰ J. Derrida, *La voce e il fenomeno* (1967), trad. it. a cura di G. Dalmaso, Jaca book, Milano 1968, p. 115.

¹¹ Ivi, p. 116.

¹² *Ibidem*.

¹³ F. De Saussure, *Corso di linguistica generale* (1922), trad. it. a cura di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1982, cfr. in part. le pp. 83-84: «i termini implicati nel segno linguistico sono entrambi psichici (...). Il segno linguistico unisce non una cosa e un nome, ma un concetto e un'immagine acustica. Quest'ultima non è il suono materiale, cosa puramente fisica, ma la traccia psichica di questo suono, la rappresentazione che ci viene data dalla testimonianza dei nostri sensi».

¹⁴ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 117.

pensiero filosofico e che ritrova anche nella stessa psicoanalisi laciana in quanto centrata sulla cosiddetta “parola piena” in cui la Verità “in persona” si annuncia, altra e rinnovata forma di una verità che si determina come *adaequatio* e come svelamento.¹⁵

Si potrebbe aggiungere però che una tale ipotesi metafisica sussiste anche là dove non ci aspetteremmo mai di trovarla: per esempio in quelle pratiche psicoterapeutiche di taglio “umanistico” sorte ai margini del freudismo, e oggi molto diffuse, centrate sulla dimensione dell’empatia e della riscoperta della corporeità. Si veda, a titolo di esempio, quanto afferma F. Perls, padre della *psicoterapia della Gestalt*, in un passo in cui, significativamente, contrappone all’ascolto delle parole pronunciate da qualcuno, l’ascolto della nuda e pura sonorità della voce, il cui valore diagnostico viene ritenuto pari alla somministrazione del test di Rorschach (notoriamente un test in cui al paziente vengono sottoposte delle immagini visive). Dal suono della voce, sostiene Perls, dalla sua “musica”, dalle sue esitazioni, più che dal “detto”, emerge la personalità di ciascuno, da intendersi come una *totalità compiuta*, una *Gestalt*, appunto, anche se non monolitica o imm modificabile:

La comunicazione verbale è di solito fatta di bugie. La comunicazione vera è oltre le parole (...). Dalla voce Moses poteva farsi una diagnosi meglio di quella del test del Rorschach. E allora, non ascoltate le parole, ma soltanto quello che vi dice la voce, quel che vi dicono i movimenti, quel che vi dice l’atteggiamento, quello che vi dice *l’immagine* (sottolineatura mia, N.d.A.). Non avete bisogno di ascoltare *quello che* la persona vi dice: ascoltatene il suono. *Per sona*, cioè “mediante il suono” (...) di fronte a noi vediamo l’intero essere di una persona.¹⁶

È possibile un’altra esperienza della voce, del parlare e dell’ascoltare, che si collochi al di fuori della tradizione metafisica, senza per questo ridursi a un mero gioco estetico – anch’esso, del resto, costruzione della filosofia europea? Intento di questo lavoro è rintracciare

¹⁵ J. Derrida, *Il fattore della verità* (1975), trad. it. di F. Zambon, Adelphi, Milano 1978, p. 94 e *passim*.

¹⁶ F. Perls, *La psicoterapia gestaltica parola per parola* (1969), trad. it. di B. Draghi, Astrolabio, Roma 1980, p. 62.

nel pensiero di Emmanuel Lévinas una ripresa di questi temi e, anzi, un loro rilancio in chiave etica senza ricadute in alcuna forma di loggo-fono-centrismo. Come detto, Derrida è molto duro nei confronti di questo fonocentrismo, altro lato del logocentrismo e quindi della metafisica dell'Occidente, che rintraccia nella stessa riflessione di Lévinas;¹⁷ è anche indubbio che in *Totalità e infinito* il linguaggio assume quella valenza etico-magistrale che attribuisce all'ascolto della parola dell'Altro la possibilità di accedere alla verità. Ma c'è una movenza nell'analisi lévinasiana del linguaggio, in particolare nelle conferenze giovanili tenute al Collège Philosophique e in alcune pagine di *Altrimenti che essere*, che non è fonocentrica, né logocentrica, esattamente perché non contempla la possibilità di alcun *centro*. Lévinas ci propone, in effetti, un'immagine dell'emissione della voce e del suo ascolto non più al servizio del sapere, ma data in una pluralità di voci in cui l'essere stesso emerge come «scisso in Medesimo e Altro»;¹⁸ quindi, riconduce tale esperienza alla ritmica del *respiro*, intesa come dinamica di *individuazione* in cui il soggetto, già sempre installato nel proprio essere, lo assume su di sé e in sé come essere dell'Altro e del Medesimo. L'aria, elemento materiale dell'animazione del vivente, diventa sostanza, più che dell'espressione, dell'essere di ciascuno come *essere in relazione*.

2. La sensazione e lo choc

In una nota redatta nel 1944, Lévinas scrive che le sensazioni hanno un significato “oggettivo”; non soltanto qualità, proprietà o accidenti delle cose, esse, per così dire, “significano per sé”, presentano, cioè, un'oggettività pari a quella di quelle cose alle quali dovrebbero inerire e che, invece, si limitano a ricoprire:

¹⁷ Di J. Derrida si veda anche “Violenza e metafisica”, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971.

¹⁸ E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1971), trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1986, p. 277.

Il suono, il colore, la parola ricoprono gli oggetti. Il suono come rumore, il colore come copertura di una superficie, la parola come <occultante?> un senso. Le sensazioni hanno dunque un significato oggettivo.¹⁹

I dati sensibili, quindi, sono, per così dire, delle “cose in sé”, né aspetti delle cose, né affezioni di un corpo senziente: nel 1948, Lévinas affermerà che «la sensazione non è un residuo della percezione, ma una funzione autonoma».²⁰ Interessante è, però, il seguito della nota del 1944.²¹ Lévinas sostiene, qui come poi farà in altri scritti,²² che l'arte separa le qualità sensibili da ogni riferimento a un qualsiasi oggetto – di qui la possibilità, come farà l'estetica, di isolare la sensazione e circoscriverla come oggetto di un sapere. È possibile attribuire all'arte un conoscere di tal genere? La risposta è negativa: l'arte ci fa precipitare in una dimensione di nudo e puro “essere”. Possiamo, però, vedere la cosa

¹⁹ E. Lévinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti* (2009), a cura di R. Calin e C. Chalier, ed. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2011, p. 139. In un'altra nota, fa riferimento alla «sensazione nella sua materialità pura» (ivi, p. 149).

²⁰ E. Lévinas, “La realtà e la sua ombra” (1948), in Id., *Nomi propri*, trad. it. a cura di F.P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 179.

²¹ E. Lévinas, *Quaderni di prigionia*, cit., p. 139: «Ma nell'arte si può dire che il primo movimento consiste nel separare la sensazione da tale senso oggettivo, da tale rinvio oggettivo. La sensazione (...) diviene oggetto dell'estetica. Allora la sensazione rivela qualcosa che le è propria e si organizza in unità e secondo un ordine proprio. Da qui l'opera d'arte è una conoscenza di un genere particolare – non come intuizione opposta <p. 2> alla ragione – né come interiore all'esteriore. È ancora <una> conoscenza? Non è essere? – Nella musica si comprende tale spoglio. Il suono musicale non è rumore. Forma delle totalità, dei ritmi indipendentemente dall'oggetto. – Il colore il cui legame con l'oggetto è più intimo, se ne distacca nella pittura moderna per formare degli insiemi che gli sono propri. – La parola non è separabile dal senso. Ma c'è anzitutto la materialità della parola che forma <p. 3> fenomeni quali ritmo, rima, allitterazione, metro. Ma la parola si distacca dal senso anche in un altro modo: in quanto si aggancia a una molteplicità di senso. Allora funziona come il nudo fatto di significare senza significare un oggetto determinato. È la malia del poema. Da qui la parola si avvicina al suono musicale – Ma si può andare ancora più lontano: il racconto, l'immagine, la metafora – possono separarsi dal loro significato oggettivo e funzionare in quanto <p. 4> funzione».

²² E. Lévinas, “La realtà e la sua ombra” (1948), in Id., *Nomi propri*, trad. it. a cura di F.P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato 1984.

anche da un altro punto di vista: la parola, si dice, è tale perché è, certamente, un suono, ma la cui peculiarità è rappresentata dal suo legame indissolubile con un significato; c'è, però, un lato "materiale" nella parola stessa (quella che entra nella poesia, che è alla base del metro, della rima, dell'allitterazione...) che, di per sé, non esprime alcun senso, anche se non per questo ne è slegato; ma può darsi, all'inverso, il caso che la parola esprima una pluralità di sensi, come nella metafora e in genere nel linguaggio figurato, che la porta, ancora una volta, a distaccarsi da ogni significato definito. I due casi vengono esplicitamente avvicinati: nel puro lato materiale-sonoro, così come in quello del parlare figurato, la parola, nel suo non significare qualcosa di determinato, si attua come "nudo fatto di significare" in cui si espone, però, la *significazione* stessa. Lévinas aggiunge che l'impiego metaforico del linguaggio lo avvicina al suono musicale, con cui condivide l'apertura significatrice pur nel venir meno di ogni rinvio a un significato. C'è, quindi, un significare della qualità, un senso della sensazione; ma un senso di che cosa? Fondamentalmente *di niente*, se non dell'apertura di senso nella sua tangenza con il non senso: il polisenso e il materico insensato si avvicinano e si toccano al punto da essere quasi indiscernibili.

Tutto questo, su cui occorrerà ritornare, serve a Lévinas per mostrare che la sensazione non è la base o il grado-zero su cui la percezione eserciterà le sue operazioni, così come non è esperienza da ascriversi a un soggetto: al contrario della sensazione, infatti, la percezione include tutte quelle operazioni della coscienza grazie alle quali noi ci rappresentiamo le cose come fornite di proprietà, collocate in uno spazio e in un tempo dati, articolate secondo sistemi di relazioni:

Nella percezione – scrive Lévinas nel 1947 – il mondo ci è dato. I suoni, i colori e le parole si riferiscono agli oggetti che, in qualche modo, ricoprono. Il suono è il rumore di un oggetto, il colore aderisce alla superficie dei solidi, la parola racchiude un senso, designa un oggetto. E, grazie al suo significato oggettivo, la percezione ne ha anche uno soggettivo: l'esteriorità si riferisce all'interiorità, non è l'esteriorità di una cosa in sé.²³

²³ E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente* (1947), trad. it. di F. Sossi, Marietti, Casale Monferrato 1987, p. 46.

Nelle attività percettive le qualità ricoprono gli oggetti solo in quanto aderiscono a essi in una relazione di appartenenza; la percezione, attribuendo delle proprietà alle cose, costituisce di per sé una trama e una gerarchia di relazioni dotate di significato per una coscienza: il contatto con il mondo fenomenico oggettivo è un'operazione unicamente soggettiva, atto e fatto della coscienza. Al contrario, i *data* della sensazione pura e grezza non ci arrivano come inerenti agli oggetti che ricoprono o, meglio, circondano; essi non sono nemmeno dati grezzi in attesa di essere elaborati dal soggetto, ma sono, piuttosto, *a-soggettivi* e inappropriabili, annunciano «l'impersonalità dell'elemento»;²⁴ il "contenuto", se così si può dire, della sensazione è, pertanto, una materialità "in sé" o nel suo parossismo,²⁵ senza correlazione possibile con un soggetto – e quindi, a parlare propriamente, neanche "oggettiva" – né con una forma.

Ma allora non c'è sensazione a cui non si sovrapponga un senso di perturbante straniamento, se non, addirittura, di orrore. Sensazione ed emozione, è qui che Lévinas vuole condurci, sono strettamente imparentate; in entrambi i casi ci esplose tra le mani una materia fuori da ogni controllo e da ogni possibile articolazione configurante soggettiva: in esse il soggetto non si afferma, ma si depone, come se perdesse la propria base di appoggio. Non si dà sensazione o emozione, in generale *affettività*, che, in misura maggiore o minore, non sia esperienza di uno *choc* a cui il soggetto si trova esposto senza possibilità di riparo. Tuttavia l'affezione, persino nei suoi risvolti patologici, ha, come già per Heidegger, una valenza ontologica – non fatto o modificazione del soggetto, ne dirà, piuttosto, la dislocazione nell'*Essere in generale*, in quel "c'è" ("*il y a*") la cui nozione è al centro della prima fase della speculazione levinasiana:

ci sembra che, malgrado un linguaggio elementare, la psicologia fisiologista, la quale, partendo dalle emozioni-choc, presentava le emozioni in generale come una rottura dell'equilibrio, sia riuscita a cogliere la vera natura dell'affettività in modo più fedele di quanto abbiano fatto le analisi fenomenologiche che, malgrado tutto, mantengono in essa un carattere di comprensione (...). L'emozione non mette in questione l'esperienza, ma la soggettività del sogget-

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ Ivi, p. 49.

to; gli impedisce di raccogliersi, di reagire, di essere qualcuno. Ciò che vi è di positivo nel soggetto sprofonda in “nessun luogo” (...). Il cosmo esplose e lascia che si dischiuda il caos, cioè l’abisso, l’assenza di luogo, l’*il y a*.²⁶

3. *La critica allo spazio luminoso*

Il suono è per Lévinas «coscienza senza dominio, senza assunzione – rivelazione»,²⁷ l’ascoltare è un modo del sentire che consente un «apprendere opposto a comprendere»: non c’è comprensione perché «la forma non contiene più lo sfondo» e, tuttavia, si dà apprendimento perché «la simultaneità del dire, riapre la luminosità». ²⁸ Il linguaggio condiziona il pensiero, che «non si esplica all’interno di una coscienza»,²⁹ in quanto trae origine dalla parola magistrale dell’Altro uomo, tale da istituire la coscienza nel momento stesso in cui la mette in questione.³⁰ Il pensiero stesso, allora, in quanto determinato dalla parola udita, «si pensa in un elemento analogo al suono e non alla luce». ³¹ Nel contrapporre “rivelazione” a “com-prensione”, Lévinas non può che criticare il paradigma ottico del sapere, in cui vede una forma di dominazione: la conoscenza, intesa come visione nella luce, è com-prensione e, quindi, possesso, «ciò che è illuminato è per ciò stesso posseduto». ³² Vedere equivale, infatti, a “oggettivare”, e l’oggettivazione, sostiene Lévinas, «si esplica in modo privilegiato nello sguardo»: ³³ la vista si configura, quindi, come quel senso in virtù del quale l’esteriorità appare solo come rovescio e correlato dell’interiorità, o meglio, si offre in un orizzonte interamente soggettivo, assumendone senza residui la realtà formale.

²⁶ Ivi, p. 64.

²⁷ E. Lévinas, *Quaderni di prigionia*, cit., p. 440.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 209-210.

³⁰ Ivi, p. 210.

³¹ Ivi, p. 127.

³² Ph. Nemo, *Etica e infinito* (1982), trad. it. di E. Baccarini, Città Nuova, Roma 1984, p. 80.

³³ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 193.

Vedere è vedere nella luce: orizzonte che «fa apparire la cosa cacciando le tenebre, essa vuota lo spazio»³⁴ da quell'*oscurità da cui è originariamente riempito*.³⁵ L'oscurità, in altri termini, è la caratteristica peculiare dello spazio, essa non è un puro "vuoto", ma uno spessore indeterminato: è la luce, piuttosto, a *fare il vuoto* di questa oscurità densa, a ridisegnare lo spazio come una profondità luminosa e permeabile in cui si stagliano forme visibili, a portata dello sguardo e della mano. In tal senso, luce e visione sono una forma di "oblio" dell'essere, di quella densità materica che definisce l'*il y a*.³⁶ La luce ha, infatti, «il privilegio di mantenere l'oggetto in questo vuoto e di riceverlo sempre a partire da questo niente come se fosse a partire da un'origine». ³⁷ La cosa, il fenomeno, si offre alla visione in uno spazio vuoto, grazie al quale questa viene colta come identità permanente e in cui, in modo singolare, il luogo in cui appare assume le sembianze ("come se") di un'*origine*: vedere *nella* luce, in altri termini, significa vedere qualcosa entro un orizzonte che funge da scaturigine. La luce, insomma, che

riempie il nostro universo (...) è la condizione del fenomeno, cioè del senso: esistendo, l'oggetto esiste per qualcuno, gli è destinato, è già rivolto a un interno (...). Ciò che proviene da fuori, illuminato, è compreso, e proviene quindi da noi. È grazie alla luce che gli oggetti sono un mondo, sono cioè nostri (...). L'apprensione, elemento che si ritrova al fondo di tutte le nostre sensazioni, è l'origine della proprietà nel mondo.³⁸

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Ivi, p. 194.

³⁶ Ivi, p. 195: «il vedere nella luce è (...) la possibilità di dimenticare l'orrore (...) di questo *apeiron*, di mantenersi di fronte a questa parvenza di niente che è il vuoto e di andare incontro agli oggetti nella loro origine, a partire dal niente». Lévinas ha insistito già dalle conferenze del 1949-50 su questa idea di una visione come svuotamento temporaneo, o, meglio, apparente, di quell'oscurità che costituisce la caratteristica peculiare dell'*il y a*: quello che è mera "presenza", il "c'è", l'*apeiron*, «si aliena» per mezzo della luce in una pluralità di forme visibili che assumono, già da subito, i tratti di correlati della soggettività: E. Lévinas, "I nutrienti" (1950), in Id., *Parola e silenzio e altre conferenze inedite*, cit., p. 146.

³⁷ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 193.

³⁸ E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 41.

La luce, condizione del vedere, offre, semplicemente, oggetti visibili, ossia immagini, forme definite e discrete, afferrabili da un soggetto pensante, ossia da una mente, perché già sempre ridotte, nel loro apparire, alla realtà formale della mente stessa. Lo svuotamento della densità dell'essere in un orizzonte di visibilità è, quindi, l'origine stessa dei fenomeni in quanto dotati di una natura congruente con quella del pensiero: immagini in quanto ostensioni di essenze che il pensiero, nel riconoscerle, può catturare e offrire alla loro traduzione discorsiva: «attraverso la luce, venendo da fuori, l'oggetto è già nostro nell'orizzonte che lo precede; proviene da un fuori già appreso, e per questo è come se provenisse da noi».³⁹

4. *Un parlare che non dice nulla*

Come uscire dall'ambito della manifestazione, in cui Lévinas ravvisa una riduzione dell'alterità al Medesimo e, insomma, una pura e semplice forma di dominio? Dovremmo poter concepire un discorso che non abbia alle spalle una visione, che non sia, perciò, traduzione linguistica di un sapere. Come noto, Lévinas ravvisa tale tipo di discorso nella parola del Volto, il cui ascolto viene esplicitamente contrapposto al sapere di tipo ottico.⁴⁰

L'esperienza dell'approssimarsi del prossimo viene delineata mediante l'isolamento del Volto da ogni contesto percettivo. Il Volto non è il termine di un rimando, il significato al quale il segno rimanda, ma è piuttosto la *sorgente* a partire dalla quale il movimento della significazione si dà come *rimando*. Analogamente, il Volto non si riduce a un insieme di tratti fisionomici: non è una "faccia", una parte dell'organismo umano, ma significazione di un'esperienza di prossimità che può essere colta solo facendo astrazione da effetti empirici come possono essere naso, sopracciglia, labbra, muscoli facciali e così via, facendo astrazione da quanto costituisce, in una parola, la sua "forma". Questo comporta che il Volto non può diventare oggetto di

³⁹ Ivi, p. 42.

⁴⁰ L. Ghidini, *Dialogo con E. Lévinas*, Morcelliana, Brescia 1987, p. 61: «l'ascolto (...) ha il prezioso vantaggio di non avere nulla di visuale».

un'esperienza e, qualora fosse percepito come un oggetto tra gli oggetti, un ente tra gli enti, dotato di determinate proprietà che gli danno un volume e delle coordinate fisiche che lo collocano in uno spazio, non verrebbe avvertito come Volto. Il Volto, infatti, *non è visibile*. Non a caso, per escludere ogni componente percettiva e visualizzante del Volto, Lévinas si serve, a volte, del termine *dévisage* anziché di *visage*, facendo tra l'altro leva sulla polisemia del verbo francese *dévisager*, che significa «guardare qualcuno, ma anche togliere il volto». ⁴¹

Il Volto non entra in un *orizzonte* e non si offre alle operazioni della coscienza che sussume l'oggetto nel suo sapere: non entrando in questo sistema, vale pertanto come *significazione senza contesto*: «altri nella rettitudine del suo volto non è un personaggio in un contesto: il senso di qualcosa sta nella relazione a qualcos'altro. Qui, invece, il volto è senso soltanto per sé (...). Esso è ciò che non può divenire un contenuto afferrabile dal pensiero» ⁴². Lévinas chiama *espressione* il modo di questa presenza astratta e non integrata nel mondo, e ne fa l'evento *originario del significato* nonché la fonte del linguaggio e del discorso. La coincidenza tra manifestazione e ciò che è manifestato va intesa nel senso che ciò che si manifesta “assiste”, per così dire, alla propria immagine e resta esterno a tutte le immagini che potrebbero descriverlo. E tuttavia, «Volto e discorso sono legati. Il Volto parla. Parla in quanto è lui che rende possibile e inizia ogni discorso» ⁴³.

L'approssimarsi dell'Altro allora non è l'accadere di una presenza piena. L'Altro passa, se ne è già andato senza farsi presenza, ma passando ha lasciato una traccia. La traccia rappresenta un vuoto, una mancanza, una assenza, rinvia a qualcosa o a qualcuno che è definitivamente passato. Il Volto nel pensiero di Lévinas assume il valore di una *non-presenza* il cui sopraggiungere significa questa *non-presenza* stessa e la *dice nel suo stesso accadere*. Non c'è, propriamente parlando, né rivelazione né dissimulazione, c'è l'alterità come esperienza di un abbandono. L'approssimarsi dell'Altro è *l'enigma*, prima di ogni verità o falsità e prima di ogni “luce della ragione”: la traccia dice il prodursi di questa oscurità. Ma se la presentazione dell'Altro non si riduce

⁴¹ Ivi, p. 63.

⁴² Ph. Nemo, *Etica e infinito*, cit., pp. 100-101.

⁴³ Ivi, p. 102.

alle modalità dell'apparire e al significato che questo apparire riveste nell'ambito della mia storia, allora non si dà, né può darsi, segno dell'Altro. Nel rinvio del significante al significato, l'Altro sarebbe, cioè, rivelato e perderebbe il suo carattere di alterità offrendosi alla tematizzazione. Ma allora la traccia non "significa", propriamente, nulla: non c'è nulla "dietro" al Volto, né alcun contenuto o referente nella sua parola.⁴⁴ Piuttosto, il Volto è il significare stesso senza significato: la traccia non designa un essere, ma "significa": la sua parola non è un denotativo, ma un imperativo che prescrive l'inviolabilità stessa del Volto e il mantenimento della sua invisibilità.

5. *Il brusio dietro la voce*

La parola del Volto, però, ricopre, almeno momentaneamente, un sottostante e continuo mormorio: il «ronzio caotico di un esistere anonimo»,⁴⁵ vale a dire l'essere in generale, il c'è, l'*il y a*. L'essere viene accostato a partire da una *finzione apocalittica* che, a partire dall'annullamento di tutte le cose, dovrà mostrare la *persistenza* di un "c'è" che permane come un *residuo*: se «immaginiamo il ritorno al nulla di tutti gli esseri: cose e persone»⁴⁶, non per questo cadremo nel nulla assoluto, ma troveremo pur sempre "qualcosa", ossia lo *spazio*, il *luogo* in cui gli enti, tra cui lo stesso soggetto, trovano la loro posizione e collocazione. Lévinas definisce l'*il y a* la forma impersonale dell'essere, il suo «anonimato essenziale»⁴⁷ che si esprime nelle formule impersonali dell'evento ("piove", "fa caldo").

È l'essere così inteso a costituire quel "rumore di fondo", sottostante tutti i fenomeni, e che costituisce, anche nella riflessione di un filoso-

⁴⁴ Quanto detto non toglie che, almeno in *Totalità e infinito*, la parola del Volto assuma valenza magistrale, non perché trasmetta delle informazioni, ma perché sollecita a una conversione dell'atteggiamento, che vira dal godimento solitario alla condivisione (*passim*).

⁴⁵ E. Lévinas, *Difficile libertà* (1963), trad. it. parziale a cura di G. Penati, La Scuola, Brescia 1986, p. 44.

⁴⁶ E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 50.

⁴⁷ Ivi, p. 51.

fo delle scienze come M. Serres, lo *sfondo stesso del mondo* su cui si stagliano i fenomeni, offuscandone il mormorio – «intermittenza, turbolenza» che forse costituisce ciò a cui, pur senza saperlo, la filosofia in quanto meta-fisica si è sempre rivolta:

Il rumore di fondo è forse lo sfondo dell'essere (...). Esso è il supplemento della fisica, nel senso più largo (...). Il rumore di fondo diviene uno degli oggetti della metafisica. Esso è ai limiti della fisica e la bagna, giace sotto i ritagli di tutti i fenomeni.⁴⁸

Numerose sono, nei testi di Lévinas, le connotazioni dell'*il y a* che rimandano all'acustico, e rintracciate in «quelle strane ossessioni dell'infanzia (...) che riappaiono nell'insonnia, quando il silenzio risuona e il vuoto resta pieno»: ⁴⁹ «voce del silenzio», ⁵⁰ «mormorio del silenzio», ⁵¹ «invadente, inevitabile e anonimo brusio dell'esistenza», ⁵² «anonimo fruscio del c'è». ⁵³

L'essere così inteso non è un'apertura, non dona enti né offre fenomeni alla visione: *il y a* segnala, piuttosto, la sparizione delle cose e dello stesso soggetto percipiente – spazio notturno e spesso, presenza minacciosa e vischiosa, ma accompagnata da un «nulla di sensazioni», ⁵⁴ è una presenza che si ripete alle spalle di ogni tentativo di negarla:

La negatività che tenta di respingere l'essere è subito sommersa dall'essere. Il vuoto che si crea si riempie subito del sordo e anonimo fruscio del c'è, così co-

⁴⁸ M. Serres, *Genesis* (1985), trad. it. a cura di G. Polizzi, il Melangolo, Genova 1988, p. 87.

⁴⁹ E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 5; nei dialoghi con Ph. Nemo, ne metaforizza la risonanza nei termini di «qualcosa di simile a ciò che si sente quando si avvicina l'orecchio a una conchiglia vuota»: Ph. Nemo, *Etica e infinito*, cit., p. 67.

⁵⁰ E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., pp. 50-51.

⁵¹ E. Lévinas, *Il tempo e l'Altro* (1979), trad. it. a cura di F.P. Ciglia, Il melangolo, Genova 1987, p. 22.

⁵² E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 59.

⁵³ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1978), trad. it. di S. Petrosino, M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 6.

⁵⁴ E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 51.

me il posto lasciato vacante da chi muore si colma del mormorio dei postulanti. L'essere dell'essere domina lo stesso non-essere.⁵⁵

Ci troviamo di fronte a un rompicapo. C'è un livello del parlare – il discorso dell'Altro – che non è riconducibile al “vedere”, sia per quanto viene detto – ossia nulla: abbiamo visto che la parola del Volto “significa” ma non tematizza –, sia per via della fonte stessa di tale discorso – il Volto, appunto, che non è fenomeno, che *fa segno*, senza però essere designato da alcun segno. Dietro la parola del Volto, d'altra parte, c'è il brusio dell'Essere, a sua volta non ostensivo né apofantico, un mormorare che non si lascia ricondurre ad alcun discorso dotato di senso né a una visione: è questo spazio, originariamente “oscuro”, ma sussurrante, a essere, per così dire, “svuotato” dalla luce e reso come uno schermo su cui si proiettano delle forme visibili. Come è stato segnalato, ci troviamo di fronte a un cortocircuito tra il discorso dell'Altro e il “*ça parle*” dell'*il y a*.⁵⁶

6. Antifenomenologia del sonoro

Lévinas ci presenta, a questo punto, un vero e proprio *coup de théâtre*: questo brusio è destinato a essere risemantizzato fino a diventare la chiave di volta della sua riflessione matura sull'etica. La parola è, certo, segno, discorso, designazione degli enti e loro articolazione sintattica, ma l'essere è “verbalità”: il discorso dotato di senso poggia su una risonanza dell'essenza. Nei *Quaderni*, Levinas annotava:

L'Essere non è solamente un verbo – è il Verbo. Distinzione tra verbo e azione, verbo e movimento, verbo e divenire. Tutto questo è *l'analogon* dell'essere.

⁵⁵ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 6.

⁵⁶ Si vedano le considerazioni formulate da R. Ronchi, secondo cui il “volto” di Altri eredita e al tempo stesso “sublima” le caratteristiche più inquietanti dell'*il y a*: cfr. R. Ronchi, *Bataille Levinas Blanchot. Un sapere passionale*, Spirali, Milano 1985, p. 53: «Il volto di Altri mantiene (...) tutti i caratteri notturni e desolanti del “c'è”, ma li conserva, per così dire, *sublimati* (...). Riletto in questa chiave l'orrido *il y a* si rovescia specularmente nel suo opposto: nella trascendenza etica di Altri che “salva” il soggetto dalla sua claustrofobica chiusura nell'immanenza dell'essere».

Divenire il più contiguo – ma abitualmente concepito in vista del termine. – Ciò che non è *analogon* – ma essere stesso – è il fatto che è verbo – Il verbo è il suono – Il suono in quanto risonanza – vibrazione – quanto c'è di azione nella vibrazione – conservarsi – una certa ampiezza – Da cui differenza tra vedere – comprendere e intendere.⁵⁷

Successivamente affermerà, in un riconoscimento, anche se non incondizionato, a Heidegger:

Con Heidegger, si è risvegliata nella parola essere la sua “verbalità”, ciò che in esso è evento (...). Heidegger ci ha abituati a questa sonorità verbale. Questa rieducazione del nostro orecchio è indimenticabile.⁵⁸

Ma c'è di più: la “grana” di questa verbalità, la materia del segno, è invisibile e illocalizzabile e proprio per questo può diventare la cifra della voce dell'Altro. In altri termini: se c'è una dimensione dell'udire che lo subordina alla visione e che apre alla comprensione e alla conoscenza, ce ne è un'altra che è da concepirsi sul registro della pura *affezione*; il fondamento dell'udire, adesso, è la *respirazione*, che viene a indicare una collocazione in uno spazio polifonico in cui il soggetto si produce come ascolto e risposta.

Nella già ricordata conferenza “Parola e silenzio” Lévinas abbozza una fenomenologia del suono, che riprenderà, in parte, l'anno successivo (1949), nella conferenza “Poteri e origine” e, infine, in poche ma intense pagine poste alla conclusione di *Altrimenti che essere, o al di là dell'essenza*.

Lévinas insiste sulla *materialità* del suono, che circola dappertutto, non si arresta e non risiede da nessuna parte, per cercare in esso l'evento plurale irriducibile di affezioni acustiche singolari date solo nel loro intreccio. La sua operazione, adesso, consiste anzitutto nel ricondurre la parola al suono, o, meglio, all'*elemento* del suono prima ancora che alla voce: il suono ci pone di fronte all'esperienza di un “prorompere”⁵⁹ e di uno “scoppio”.⁶⁰ Nel caso del puro ascolto sembra che non vi sia

⁵⁷ E. Lévinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 173.

⁵⁸ Ph. Nemo, *Etica e infinito*, cit., p. 58.

⁵⁹ E. Lévinas, “Poteri e origine”, cit., p. 132.

⁶⁰ E. Lévinas, “Parola e silenzio”, cit., p. 81.

alcun dato incontrabile o rappresentabile, ma solo un «rapporto con il suono», o meglio una *risonanza*: “c’è” qualcosa come l’esperienza di un suono, salvo che il suono stesso è già, di per sé, articolazione di una *risonanza* – propriamente parlando, non si dà nessun suono se non come rimbombo e, in ogni caso, raddoppiamento o eco di sé: «nella sua stessa produzione il suono è un prorompere». ⁶¹ Ci troviamo di fronte a una paradossale esperienza, una *Erlebnis* che non si compie come incontro o come presa di mira di un soggetto e di un dato, perché adesso

Il punto di contatto è immediatamente un prorompere, come se la forma di questa esperienza fosse sopravanzata dal suo contenuto, refrattario alla forma. Questo sopravanzamento di un’esperienza da sé medesima, incapace di trattenerne il suo contenuto – è la sonorità stessa del suono. ⁶²

Il linguaggio impiegato qui da Lévinas richiama, con tutta evidenza, la nota distinzione husserliana tra “*hyle* sensuale” e “*morphé* intenzionale”, proposta nel § 85, e ripresa nel § 97 di *Ideen 1*. I dati “*hyletici*” sono le impressioni o i contenuti di sensazione (dati di colore, di suono ecc.), semplici modificazioni o di un’*Erlebnis* o di una coscienza percettiva: in quanto tali, essi sono affezioni *non-intenzionali*, destinate a essere “animate” dal lato intenzionale, o “formale” della coscienza. Tali dati vanno distinti dai «momenti fisici apparenti, come colorazione, ruvidezza, ecc., i quali vengono anzi “rappresentati” in *Erlebnisse* per mezzo dei primi»; ⁶³ non sono, insomma, le qualità sensibili rappresentate come proprietà di un oggetto percepito, ma stati della percezione, contenuti di un’affezione sensuale che, “animati” e “formati” dall’intenzionalità, muovono verso una caratterizzazione del fenomeno percepito. Ho di fronte a me un albero, il marrone del tronco o il verde della foglia sono dati che appartengono al noema “tronco-dell-albero” o “foglia-dell-albero” – “appartengono” nel senso che “appaiono lì”: ma la sensazione visiva, la sensazione di colore è un dato *hyletico* e non intenzionale di un’*Erlebnis*; starà poi all’intenzionalità cogliere nel verde la proprietà cromatica di una foglia.

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *Ibidem.*

⁶³ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1950), trad. it. a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965, pp. 190-191.

Gli esempi presentati da Husserl sono in prevalenza relativi alla sensazione visiva, quella in cui la dinamica intenzionale si rivela più chiaramente; va detto che le cose non cambiano di molto allorché Husserl tratta dell'ascolto di una melodia:⁶⁴ ogni impressione originaria di un suono si produce in un *continuum* di sintesi progressive e sempre più ampie articolate secondo una duplice dinamica di *ritenzione* e *protensione* – nella percezione di un fenomeno sonoro (qui sovrapponibile a “temporale”), quindi, l'aspetto formale-sintetico prevale nettamente su quello *hyletico*.

Secondo Lévinas, invece, il suono è “rimbombo” e “vibrazione”, e la sensazione di vibrazione – dato *hyletico* grezzo – non si presta a essere articolata e reindirizzata verso una *morphé* da nessuna attività intenzionale. Mentre sul *sentito*, su *ciò che* viene udito possiamo anche formulare delle considerazioni, sul *sentire* del sentito questo non è possibile, proprio perché il suono è un'*esplosione* che resta nell'aria e non si deposita in nessun luogo: «il suono non è che suono, non è niente, il soggetto (ossia chi proferisce parola, N.d.A.) non ha lasciato niente di sé».⁶⁵ L'essenza del suono, infatti, è «rottura pura» e la sonorità del suono consiste unicamente «nel suo risuonare»: essa si produce *fuori*, nello *spazio*, come «elemento dell'essere come essere».⁶⁶ Partito dall'analisi critica della concezione del linguaggio come parola e come nome, Lévinas, adesso, riconduce la parola al suono, facendone «la stessa *sonorità del suono*»;⁶⁷ di più: inserisce tale sonorità in un'*economia generale* dell'essere.⁶⁸ È singolare, infatti, come questo carattere “elementale” del suono, accostato all'essere nel passo appena richiamato, assuma alcune delle caratteristiche attribuite all'*il y a*: rispetto a ogni sostantivo, assume la forma del *verbo* – e la verbalità coincide con la fluidità dell'essere in quanto tale:

Risuonare è imporre a noi quanto c'è di verbo in tutti i sostantivi (...).
La parola non è soltanto il nome di un oggetto o di un'idea, è il risuonare

⁶⁴ Cfr. E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (1966), trad. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 60-65 e *passim*.

⁶⁵ E. Lévinas, “Parola e silenzio”, cit., p. 81.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ E. Lévinas, “Poteri e origine”, cit., p. 134.

⁶⁸ E. Lévinas, “Parola e silenzio”, cit., p. 83.

dell'essere del soggetto (...): la parola non è un nome, è verbo. Resta inteso che il verbo non è il nome di un'azione come il nome è il nome di una cosa. Piuttosto che il rapporto del verbo all'esistere che esso esprime è come il risuonare stesso dell'essere.⁶⁹

Il suono, il rumore, testimoniano di questo carattere evanescente e avvolgente dell'essere rispetto all'ente, ma non si può non notare come lo scenario sia radicalmente mutato e già negli stessi anni in cui Lévinas sta lavorando sull'*il y a*. Il risuonare del suono, in quanto, adesso, rimbalzo di voci articolate, si produce in uno spazio plurale, abitato da una molteplicità di esseri parlanti; e allora, se «il suono è l'elemento dell'essere come essere», non si tratta più dell'essere di un'ipostasi individuale, ma di un *essere plurale*: «il suono è dunque la gloria dell'evento altro: il misterioso dell'essere in quanto altro (...). La sonorità nel suo insieme descrive la struttura di un mondo in cui l'altro può apparire».⁷⁰ Il mondo in questione non è un "orizzonte", né una "totalità": l'analisi lévinasiana del suono ci descrive, infatti, un'affezione *qui* che se anche, *formalmente*, può risvegliare o attivare il presentimento di un senso da decifrare o da comprendere (la parola udita e intesa) quanto al suo contenuto, *hyleticamente* ci consegna – e ci toglie – una risonanza che è *tutta intorno*, una *risonanza generale*. Potremmo parlare di una sorta di "onto-fenomenologia" in cui l'evento sonoro e acustico viene da subito inserito non già in una descrizione dell'esperienza della coscienza, ma sul piano di una teoria dell'essere stesso: il fatto sonoro non accede *alla* coscienza e non si produce *per* essa, ma, piuttosto, accade *attorno* a essa e quasi *suo malgrado*.

L'ulteriore mossa di Lévinas consiste adesso nel concepire l'esplosione del suono nello spazio atmosferico come lo *spessore* che separa il Medesimo dall'Altro nel momento stesso in cui produce l'affezione del primo da parte del secondo. Non può esservi intenzionalità che si diriga su una vibrazione "là intorno" – la vibrazione della *phoné* non rimanda, in effetti, alla *presenza* di chi, ora e qui, mi sta parlando, ma a una sonorità che si riverbera in tutto lo spazio circostante – può esservi

⁶⁹ Ivi, pp. 82-83.

⁷⁰ Ivi, pp. 82-83.

animazione intenzionale solo della *traccia* del suono (non più risuonante) impressa in una *Erlebnis* – traccia freudianamente “mnestica”: sempre in ritardo o in sostituzione dell’*affezione non esperibile* del suono. L’Altro, insomma, si annuncia attraverso la sua voce; la voce arriva attraverso l’*affezione* del suono, esplosione sonora nello spazio.

7. *Latmosfera “al di fuori”*

Nel sesto e ultimo capitolo di *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, significativamente intitolato “Al di fuori”, Lévinas torna sui temi che abbiamo appena incontrato per riformulare il tutto in direzione di una filosofia morale, in un’analisi che retrocede fino alla ricerca delle *materiali* condizioni di possibilità dell’*affezione* sonora e acustica, per trovarle, adesso, nell’*elemento* dell’aria, quasi riprendendo motivi dell’antico naturalismo greco.⁷¹

Contestualizziamo l’argomentazione di Lévinas: in *Altrimenti che essere* il soggetto si declina come un surplus di responsabilità che lo spinge alla “sostituzione”, ossia a mettersi al posto dell’Altro, fino a farsi carico perfino delle colpe di questi.⁷² Sotto questo punto di vista, il soggetto, a questo punto definito all’accusativo come “sé”, anziché dal pronome “io”, è un *termine in ipostasi* che si produce volta per volta come ricorrenza della risposta a una chiamata.

Nel riprendere le fila del suo discorso Lévinas ci presenta una differente analisi dello spazio nella quale alla «distanza riempita di luce», e alla forma *a priori* kantiana del senso esterno, condizione soggettiva dell’intuizione, contrappone lo «spazio riempito d’aria invisibile».⁷³ Lo

⁷¹ S. Benso ha ricostruito l’influsso del naturalismo presocratico, in particolare la filosofia di Anassimene, sulla riflessione levinasiana nel suo complesso, oltre che su queste pagine di *Altrimenti che essere*: S. Benso, “The Breathing of the Air: presocratic Echoes in Levinas”, in B. Schroeder-S. Benso (eds.) *Levinas and the Ancient*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2008, pp. 9-23; cfr. anche R. Wu, “The Recurrence of Acoustics in Levinas”, in «*Levinas Studies*», 10, 2016, pp. 115-136.

⁷² E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., cap. iv, pp. 123-163.

⁷³ Ivi, p. 223.

spazio atmosferico, lo spazio della respirazione, la «respirazione di un'aria del di fuori»,⁷⁴ viene adesso a costituire «lo psichismo stesso dell'anima».⁷⁵

Caratteristica della respirazione è la sua ripetitività: respirare comporta un *continuare a respirare*, continua inspirazione seguita da una espirazione, in un duplice movimento che va da fuori a dentro e da dentro a fuori. Lévinas la definisce una «iterazione pre-riflessiva»⁷⁶ costitutiva di un sé: il soggetto, il sé, è quell'intervallo di tempo, ricorrente e ripetuto, quel «tempo morto (...) che separa l'inspirazione dall'espirazione».⁷⁷ Ciò che resta dell'interiorità è l'*intervallo* che separa «la diacronia dell'inspirazione e dell'espirazione»;⁷⁸ il soggetto non si qualifica più come interiorità o come coscienza, bensì come istante evanescente, poiché è impossibile trattenere a lungo il fiato, chiudere definitivamente ogni porta e finestra all'esteriorità – mentre, al contrario, è possibile prolungare a lungo l'inspirazione e l'espirazione, «fino all'ultimo respiro»: «il soffio più lungo che ci sia – spirito. L'uomo non è forse il vivente capace del respiro più lungo nell'inspirazione, senza punto di arresto, e nell'espirazione, senza ritorno?».⁷⁹ La ritmica della respirazione, ciò per cui il soggetto è «polmone al fondo della sua sostanza»,⁸⁰ indica la dipendenza costitutiva dall'esteriorità dell'ambiente e, al tempo stesso, la necessità di restituire, con l'emissione del fiato (e della parola), quanto si è ricevuto: nutrimento e donazione, nascita e morte, sono gli estremi nel cui frammezzo si produce e si consuma il soggetto.⁸¹

Ulteriore carattere della respirazione è il suo essere condizione produttiva della voce, della parola e, infine del pensiero: è la «relazione all'aria», infatti, l'elemento «grazie al quale si fanno e si enunciano le esperienze»,⁸² ma questa relazione non è, a sua volta, un'esperienza, ma

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ Ivi, p. 137.

⁷⁶ Ivi, p. 179.

⁷⁷ Ivi, p. 136.

⁷⁸ Ivi, p. 225.

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ Ivi, p. 223.

⁸¹ Cfr. L. Pigozzi, *Voci smarrite. Godimento femminile e sublimazione*, Antigo-ne, Torino 2011, p. 115: «Il respiro unisce la nascita e la morte; secondo Ferenczi, il respiro dell'agonizzante è simile a quello del bambino che nasce».

⁸² E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 224.

la (in)condizione di ogni esperienza. La collocazione in un ambiente atmosferico coincide, adesso, con il fatto irriducibile della *prossimità*: «Il linguaggio filosofico che riduce il Detto al Dire, riduce il Detto alla respirazione che si apre all'altro e significa ad altri la sua significanza stessa»,⁸³ l'inspirazione che genera la respirazione, ossia lo spirito stesso *in quanto pneuma*, è, adesso, l'intreccio stesso dell'Altro nel Medesimo.⁸⁴

Il suono, ogni suono, viene avvertito come uno scoppio “*là fuori*”; questo vale per ogni tipo di suono percepito: non solo per la voce altrui, ma anche per la propria. Si può, a questo punto, parlare di un'auto-afezione del gesto vocale? Sì, in un certo senso, ma a condizione di vedere meglio come si produca, e di che tipo sia.

Certamente, io “comprendo” quanto l'Altro mi dice, ma, come accennato, la comprensione è solo il *deposito*, o la *traccia*, di un'afezione che viene subita prima ancora che assunta e compresa: la parola dell'Altro, infatti, assume la valenza di un imperativo e di una chiamata in causa che richiede una risposta. Tutto questo esclude ogni rapporto del suono e dell'afezione acustica con la dimensione dell'interiorità,⁸⁵ ma anche ogni forma di riflessività del senso dell'udito, come varrebbe, per esempio, in Merleau-Ponty e, soprattutto, in G.H. Mead.⁸⁶

Il soggetto *si sente* come *eco* di una (sua) parola di risposta: Lévinas ne parla come di un «suono che risuonasse nelle propria eco»,⁸⁷ è esso stesso un suono udibile «solo nella sua eco»,⁸⁸ *après coup*, è «l'eco di un

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Ivi, p. 145.

⁸⁵ Sostenuta, tra gli altri, da W.J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola* (1982), trad. it. di R. Lorelli, Il mulino, Bologna 1986, pp. 104-108.

⁸⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* (1964), trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1969, p. 160: «come c'è una riflessività del tatto, della vista e del sistema tatto-visione, così c'è una riflessività dei movimenti di fonazione e dell'udito»; G. H. Mead, *Mente, sé e società* (1934), trad. it. Giunti, Firenze 2010, pp. 105-113; cfr. pp. 110-111: «nel caso del gesto vocale, la forma ode il suo stimolo negli stessi termini in cui lo ode quando è espresso dalle altre forme e quindi tende a rispondere al proprio stimolo negli stessi termini in cui risponde agli stimoli delle altre forme (...): un individuo evoca in sé la stessa risposta da lui suscitata in un altro».

⁸⁷ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 128.

⁸⁸ Ivi, p. 132.

suono che precederebbe la risonanza di questo suono stesso». ⁸⁹ Ci troviamo di fronte a una risonanza multipla e ridondante: l'eco della parola dell'Altro, che convoca l'individuo come soggetto responsabile; la risposta (“*me voici!*”); l'eco di questa risposta che risuona nei polmoni e nella gola del soggetto stesso. Ora, mentre per Mead e Merleau-Ponty affezione, eco e comprensione si danno in unità, per Lévinas, al contrario, si danno come diacronici o come divaricati e scissi, in un processo di destituzione dell'*Ego cogito* che vale come “*surindividuation*” di un Sé. Il momento inaugurale del soggetto come coscienza-di-sé è la duplicazione di un *suono*, *l'eco*, appunto, di un'esplosione prodottasi fuori, nello spazio atmosferico, come un rimbombo articolato in una chiamata e in una risposta. Quello che il soggetto, in quanto coscienza e interiorità, sente e sa di sé stesso è la traccia acustica di una parola già *seconda*, in cui il sé risponde all'appello e, al tempo stesso, si produce e si convoca come rispondente-responsabile.

Il brusio inquietante e insignificante dell'*il y a*, dell'essere in generale, riappare, adesso, ma come trasfigurato in una *sonorità*, in una generale e illocalizzabile risonanza in cui l'essere, da sfondo perturbante e potenzialmente dissolutivo dell'esistente, si ripresenta come tessitura e modulazione dell'asimmetria relazionale che lega in un “intrigo” il Medesimo e l'Altro. ⁹⁰

⁸⁹ Ivi, p. 139.

⁹⁰ Le osservazioni qui proposte aprono, naturalmente, dei problemi che non è stato possibile affrontare in questa sede, e che richiedono ulteriori approfondimenti: in particolare quello di capire se e fino a che punto l'“altrimenti che essere” possa venire inteso come l'abbandono definitivo dell'ontologia da parte di Lévinas o, piuttosto, come il tentativo di ripensare la questione dell'essere al di fuori delle categorie della tradizione filosofica europea.

Riassunto Nelle conferenze giovanili tenute al Collège Philosophique e in alcune pagine di *Altrimenti che essere*, Lévinas propone l'immagine di una *phoné* articolata in una pluralità di voci in cui l'essere stesso emerge come "scisso in Medesimo e Altro", per ricondurla, poi alla ritmica del *respiro*, intesa come dinamica di *individuazione* in cui il soggetto, già sempre installato nel proprio essere, lo assume su di sé e in sé come essere dell'Altro e del Medesimo. L'aria, elemento materiale dell'animazione del vivente, diventa sostanza dell'essere di ciascuno come *essere in relazione*.

Parole chiave etica, fenomenologia, decostruzione, Lévinas, Derrida, linguaggio, ontologia, responsabilità, naturalismo presocratico, psicoterapia della *Gestalt*.

Luca Pinzolo Dottore di ricerca in filosofia presso l'Università di Nizza, è attualmente assegnista di ricerca e docente a contratto presso il dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa" dell'Università Milano-Bicocca. Studioso della filosofia francese contemporanea, ha pubblicato saggi su Althusser, Lévinas, Bergson e Deleuze. Tra le sue pubblicazioni: "I germi della storia antica. L'anacronismo polemico di Pier Paolo Pasolini", in AA.VV., *Tempora multa. Il governo del tempo* (Milano 2013) e *Il materialismo aleatorio. Una filosofia per Louis Althusser* (Milano 2012).