Suono ed esteriorità negli inediti di E. Levinas

di Gianluca Falconi

Levinas's Wartime Notebooks *although written between 1937 and 1949 were only published in 2012. His annotations of those years, mostly written while a prisoner of war, offer us the opportunity to assist at the birth and the maturing process of some of his key concepts. We will focus on three fundamental elements that clarify the conditions that influenced his thinking and his discovery of transcendence. These elements will outline: (1) a phenomenology of the body in its corporality; (2) a phenomenology of the senses with hearing as a fundamental prototype; (3) his experience of suffering reflected in his human passivity that dominated the years of imprisonment. Starting with these, some embryonic elements of a rethinking of ontology will be clarified.*

1. Filosofia e prigionia

Negli anni '40 la Francia visse l'esperienza della guerra e dell'invasione tedesca, la prima stagione della fenomenologia francese non mancò di guardare a questa esperienza. In diversi modi il tema della violenza risuona nelle pagine di quegli anni: la situazione di Levinas, che tradusse e pubblicò le *Meditazioni cartesiane* di Husserl[1] nel 1935, fu del tutto particolare, giacché egli visse in prima persona l'esperienza del popolo ebraico nei quasi cinque anni di prigionia in un campo di lavoro. Di questi anni ci sono rimasti sette quaderni, pubblicati nei volumi delle *Opere complete*[2], che raccolgono appunti redatti tra il 1937 e il 1949[3]. I *Quaderni* sono abbastanza sobri riguardo all'esperienza della violenza subita; la prefazione di *Totalità e infinito*[4] sembra scritta tuttavia con ancora negli occhi le immagini degli anni '40. È chiaro dunque che, se per gli altri filosofi di quella generazione (soprattutto Merleau-Ponty) la questione dell'invasione tedesca poneva questioni di ordine soprattutto sociale, per Levinas – e in, modo diverso, per Sartre – significò riflettere su un'esperienza personale assolutamente particolare, al limite dell'umano. Questo orizzonte inedito è lo sfondo delle opere dell'immediato dopoguerra (*Il tempo e l'altro*[5] e, soprattutto, *Dall'esistenza all'esistente*[6]). Dei tanti elementi sparsi nei *Quaderni* vorrei porre l'accento brevemente (1) sul modo di concepire la corporeità, (2) sul ruolo centrale dato alla sensibilità e (3) sul ruolo che ricopre in quegli anni il tema della sofferenza. Vorrei concludere, infine, mettendo in evidenza come questi elementi embrionali, radicati nell'universo scritturistico e talmudico di cui Levinas è attento studioso, potrebbero offrire alcuni elementi per un rinnovamento dell'ontologia.

2. Il fatto del corpo e la temporalità del presente

Nelle osservazioni sulla corporeità i temi sono quelli della nudità, della vergogna, del peso, dei limiti della forma, del rapporto tra corpo e spazio, del desiderio, della

---

1 - E. Husserl, *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, PUF, Paris 1994. Tutte le opere di Husserl saranno citate nell'edizione francese.

2 - E. Levinas, *Œuvres complètes : Carnets de captivité et autres inédits*, Grasset, Paris 2009, vol. 1.

3 - Di questi anni sono anche alcune *Annotazioni filosofiche* (E. Levinas, « Notes philosophiques diverses », dans *Œuvres complètes*, op. cit., pp. 221-478) e, del decennio successivo, le conferenze tenute presso il *Collège philosophique,* fondato da Jean Wahl nel 1948 (E. Levinas, *Œuvres complètes: Parole et silence*, Grasset, Paris 2011, vol. 2).

4 - E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, Paris 1990.

5 - E. Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, Paris 1983. Citiamo le opere di Levinas dall'edizione francese e tutte le traduzioni sono nostre.

6 - E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, VRIN, Paris 1947.

voluttà. Al centro è il corpo nella sua materialità come fatto originario, al di là del quale l'essere umano non può andare e a partire dal quale si struttura ogni visione dell'uomo e del mondo. Levinas analizza una delle sculture più celebri di Rodin, *Le penseur*, osservando la postura, la tensione dei muscoli, la direzione dello sguardo: tutti elementi che mettono in primo piano «il fatto del corpo»[7]. Il capo viene in evidenza (e non gli occhi[8], che avrebbero indicato piuttosto la possibilità di vedere e la perfezione di una forma ideale) e con esso il posto occupato nello spazio, la sua situazione nell'essere, lontana da ogni possibile spiritualizzazione. I muscoli prendono il posto del pensiero puro, le membra sono in tensione e lo sforzo, in una posizione piuttosto innaturale, ha il sopravvento: il corpo diviene evento e la posizione non è più ideale come nell'arte classica. *Le penseur* è situato «in un certo modo»[9], in uno spazio che è il mondo del corpo tutto intero. Con gli occhi, rivolti verso il basso, l'anima scompare. L'essenziale è la forma, il limite della posizione, la pesantezza. Non c'è più alcuna interiorità nella quale rifugiarsi e nella quale pensare. Questa situazione si dà[10], come nello stesso anno Levinas aveva scritto in *De l'évasion*, in modo assoluto e «senza riferirsi a nient'altro»[11].

Qualche anno prima, nel '34, in *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, l'autore aveva parlato del corpo come ciò che è «più vicino rispetto al resto del mondo, più famigliare»[12]: «il corpo non è solo un accidente sfortunato o felice che ci mette in rapporto con il mondo implacabile della materia». Esso esprime

> «un'aderenza alla quale non possiamo sfuggire e che non potrà mai essere confusa con nessun'altra presenza di un oggetto esteriore; è una unione della quale nulla potrà mai alterare il gusto tragico del definitivo»[13].

L'uomo è innanzitutto incatenato al proprio corpo e non al mondo (come parte della natura) o semplicemente alla materia (in riferimento a Platone). Anche se gli appunti del primo *Carnet* furono stilati nel '37, è questo il corpo che vive nei campi di prigionia e sul quale Levinas rifletterà negli anni dello Stalag XI-B di Fallingbostel: non per sfuggire, ma per discendere, per così dire, nella sua materialità particolare, in una specie di precosciente corporeo, e farne una delle componenti fon-

---

7 - E. Levinas, «Carnet 1», dans *Œuvres complètes. Carnets de captivité et autres inédits*, op. cit., p. 56 (14). Cfr. anche G. Marcel, *Être et avoir. Journal métaphysique (1928-1933)*, Aubier, Paris 1968, p. 102.

8 - Cfr. E. Levinas, «Carnet 1», op. cit., p. 57 (22).

9 - *Ibid.*, p. 58 (23).

10 - Cfr. *Ibid.*, p. 58 (26).

11 - E. Levinas, *De l'évasion*, Le Livre de Poche, Paris 1998, p. 98.

12 - E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Rivages, Paris 1997, p. 16.

13 - *Ibid.*, p. 18.

damentali della fenomenologia della condizione umana. In questo modo di pensare la corporeità, si struttura la temporalità, il tempo del *corpo* è il tempo presente: nella sua posizione, il *presente* del corpo diviene *presenza*, nella quale non si dà alcuna articolazione in passato e futuro, nessuna estasi temporale. In questo modo il corpo definisce il fatto di non poter essere liberato. L'*io* è per eccellenza il definitivo (il mio corpo, presenza) di ciò che non è definitivo (il presente): un'*evanescenza definitiva*, presenza e precarietà inscindibili. Il corpo «precede ogni comprensione, ogni orizzonte, ogni tempo». Esso è «un non-movimento, una non-trascendenza, una in-sistenza». A questo livello – e in modo radicalmente opposto a Husserl, per il quale la corporeità è recuperata a livello interpersonale, fondandosi sulla coscienza trascendentale – si radica l'immanenza della coscienza e ogni possibile trascendenza fenomenologica. Ogni vissuto di coscienza si fonda su una materialità pre-cosciente, che Levinas chiama, in senso fenomenologico, creaturalità e che fonda ogni *io penso*, così come ogni *io posso*, in una passività originaria.

3. Fenomenologia del suono

In riferimento a questa concezione del corpo si articolano le osservazioni sulla sensibilità. Levinas prende le distanze dall'intenzionalità husserliana[14] e dalla prospettiva di Heidegger. I quaderni e le conferenze di questi anni tracciano, per così dire, l'orizzonte di questo allontanamento dai suoi maestri e, così facendo, dell'allontanamento dal quadro generale della filosofia occidentale, per «oltrepassare la visione eleatica dell'essere»[15]. I sensi sono il luogo della relazione tra coscienza e mondo. Ma non tutti allo stesso modo. La natura di ciascuno di essi stabilisce l'orientamento di questa relazione. Alcuni di essi assolvono ad una funzione essenzialmente centripeta e costituiscono il proprio dell'immanenza come Husserl l'aveva proposta nei §§ 40-41 delle *Meditazioni*; altri invece, pur avendo il loro luogo nell'immanenza della coscienza trascendentale, offrono lo spiraglio per una forma d'apertura alla trascendenza.

La sensibilità rivela allora una struttura doppia: per essa, da un lato «il mondo abitato non ha esteriorità»[16] e dall'altro il mondo sensibile permette di non dimenticare il rovescio del mondo della visione. Proprio per il fatto che la sensibilità non è capace di risolversi completamente nella riduzione all'immanenza del pensiero

---

14 - Si vedano al riguardo le conclusioni de *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (VRIN, Paris 1994) e una presentazione del percorso di Levinas di questo periodo in F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Levinas*, CEDAM, Padova 1988.

15 - E. Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 88.

16 - E. Levinas, «L'Écrit et l'Oral», dans *Œuvres complètes : Parole et silence*, op. cit., p. 207.

concettuale, essa è come una sorta di chiamata sempre rinnovata alla trascendenza, della quale non può impadronirsi.

I cinque sensi sono descritti in questo quadro. Il primo di essi è il senso della vista, inteso come senso del potere di comprensione del reale, esso si rivela, contrariamente a ciò che la tradizione aveva proposto, il più debole, perché la scala di valutazione non risiede nella capacità di comprensione, ma nella possibilità d'apertura alla trascendenza (Levinas si distacca così da Heidegger). E, come la vista, anche gli altri sensi (il gusto, il tatto e l'odorato) preservano, a livelli diversi, questa stessa debolezza: in tutti e tre è presente una sorta di esperienza di appropriazione dell'esteriorità (degli alimenti, delle superfici, dei profumi). In essi l'esperienza dell'esteriorità è in qualche modo indebolita.

Ora, questa direzione centripeta si rivela impossibile per il senso dell'udito, esso si struttura in modo contrario rispetto alla vista. Nel confronto tra il fenomeno della luce, che *dà forma*, il risuonare del suono sfugge a ogni possibilità di essere rinchiuso in una forma specifica, risulta sprovvisto della trasparenza intellettuale della visione, perché esso non si dà nel *continuum* che caratterizza la presenza a sé della conoscenza intellettuale nella coscienza. Se il contenuto della visione, una volta compreso, si rende immanente, nel risuonare del suono nessuna riduzione al medesimo è possibile: esso rappresenta una rottura della continuità della comprensione, annuncia una sorta di frattura nell'identità della coscienza e, in questo modo – siccome l'essere è ridotto all'immanenza della coscienza – nell'essere stesso. È la «gloria di *un altro* essere» ciò che si manifesta – scrive Levinas in *Parola e silenzio*[17]:

> «il suono è l'elemento dell'essere come essere altri e come, nonostante questo, inconvertibile all'identità del me, il quale afferra come suo il mondo illuminato»[18].

L'alterità di ciò che risuona, nel suo risuonare, è preservata, perché ciò che risuona non è modificato dal suo proprio risuonare: «Bisogna disturbare la cosa, per fare in modo che essa emetta un suono»[19] o c'è bisogno di un'azione della cosa perché essa produca un suono. L'oggetto che risuona è in questo modo chiamato, per così dire, da uno sforzo che non si produce nella coscienza, o a partire da una coscienza, ma da un gesto concreto del corpo.

---

17 - E. Levinas, «Parole et Silence», dans *Œuvres complètes: Parole et silence*, op. cit., vol. 2, p. 90, noi sottolineiamo.

18 - Ibid.

19 - Ibid.

Il suono, come *qualità* dell'esteriorità, ha bisogno di un'esistenza reale e concreta in azione, non può non realizzarsi che nel tempo: «risuonare significa imporre [alla coscienza] ciò che vi è di verbo in tutti i sostantivi»[20]. Il suono è una qualità che si versa nel tempo, essa è il «risuonare del tempo stesso … il tempo che diviene visibile. Manifestazione di ciò che, per essenza, non si manifesta»[21]. Esso è una sorta di «trascendenza senza trascendenza»[22]. La coscienza è messa dinanzi ai propri limiti, scopre in se stessa il limite della propria sensibilità e, in questo modo, si riapre alla trascendenza. Nella sua sonorità, il suono mostra la propria capacità di non poter «trattenere il proprio contenuto»[23]. Per questo l'udito è visto come il «prototipo del sensibile»[24], come senso che preserva ciò che è altro nella sua esteriorità. Nell'udito, la relazione alla trascendenza si dà, senza che questa sia ridotta all'immanenza della riflessione.

Non si può non rilevare che Levinas segue un percorso di riduzione esattamente opposto a quello che Husserl propone nelle *Lezioni per una fenomenologia della coscienza interna del tempo*[25]. Nella prospettiva di Husserl la coscienza possiede nella temporalità una delle sue dimensioni fondamentali, è la condizione di possibilità dell'istituzione della correlazione coscienza-mondo e si realizza nell'immanenza della coscienza. La fenomenologia del suono di Levinas apre al contrario un luogo della trascendenza. Il dato sonoro, nell'istante, non si converte mai in dato di coscienza. Il presente perpetuo della coscienza è in qualche modo 'disarcionato', propriamente perché non può impadronirsi dell'istante sonoro nella sua sonorità. «Il suono – per apparire di nuovo, deve essere riprodotto […] per il suono è tutto il suo essere che si rifà»[26].

4. Sofferenza, carezza e futuro

In questo quadro Levinas inserisce uno degli elementi più caratteristici del suo pensiero – di questo periodo –, quello della carezza[27]. Il tema è presente nei

---

20 - *Ibid.*, p. 91.

21 - *Ibid.*

22 - *Ibid.*, p. 89.

23 - *Ibid.*, p. 90.

24 - *Ibid.*, p. 89.

25 - E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, Paris 1964, p. XI-XII.

26 - E. Levinas, «Carnet 6», dans *Œuvres complètes. Carnets de captivité et autres inédits*, op. cit., vol. 1, p. 167 (Carnet 6a inséré à la fin du Carnet 6, 2-3).

27 - È importante anche sottolineare che giocano un ruolo essenziale, in questa ricerca della trascendenza, le riflessioni sulla morte, che Levinas eredita direttamente da Rosenzweig (cfr. E. Levinas, *Le temps et*

Quaderni e tornerà, solo con un breve accenno, nella prima grande opera del '47, *De l'existence à l'existant*. La compassione, che sembra centrale nel '47, è tuttavia pressoché assente nei *Quaderni*. La carezza annuncia un tutt'altro ordine di pensiero.

Nella prigionia l'uomo sperimenta l'impossibilità della liberazione, la sofferenza è il segno di quest'impossibilità: essa è esperienza di violenza subita e vissuta come tentativo di annientamento dell'esistente e come tentativo di costrizione all'anonimato dell'essere. Essa è descritta ne *Il tempo e l'altro* come «impossibilità a distaccarsi dall'istante… assenza di rifugio… il fatto dell'essere esposti… l'impossibilità del nulla»[28].

Nell'esperienza della sofferenza, l'uomo entra in contatto con una dimensione originaria della sua esistenza che Levinas descrive nei termini di una passività assoluta[29]. I *Quaderni* tornano spesso su questa dimensione di passività, per introdurre il tema dell'esistenza tragica. L'esistenza tragica non indica semplicemente la solitudine dell'eroe: essa esprime l'assunzione dell'esistenza da parte dell'individuo, un'assunzione inalienabile, che nemmeno la morte può sopprimere. Essa è la sovranità del presente, che non chiama alla totalità del pensiero, perché nessun idealismo è capace di oltrepassare i limiti che quest'esistenza impone.

L'eroe tragico di Levinas non è l'eroe destinato alla vittoria o alla sopravvivenza, ma è l'eroe che assume la propria esistenza: il coraggio nasce dal fatto di assumere la situazione della vita così come essa si presenta. È l'assunzione del presente e la vita nel presente che fanno la realtà dell'eroe: «il destino realmente vissuto è qualcosa di più del destino scritto in anticipo»[30]. Solo nel presente si stabilisce la differenza tra una storia già scritta e la vita vissuta, nel presente si assume la situazione e si sperimenta quella che Levinas chiama, in modo scioccante, «amore perverso della vita»[31]. L'espressione non può non sorprendere: come spiegare questa perversione? E come intendere questo amore? Per distinguere l'esperienza umana da ogni assimilazione all'animalità, l'idea di perversione potrebbe indicare

l'autre, op. cit., p. 57; E. Levinas, «Carnet 2», dans *Œuvres complètes. Carnets de captivité et autres inédits*, op. cit., p. 74 (33)) come rottura del progetto di una filosofia del tutto.

28 - E. Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., pp. 55-56.

29 - Sul tema della sofferenza nel pensiero di Levinas, R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2005. Calin legge, tuttavia, la sofferenza solo come espressione di incatenamento all'essere anonimo. Nel suo lavoro, il tema non è tuttavia affrontato tenendo conto dei *Carnets* che furono pubblicati successivamente e di cui lo stesso Calin cura la pubblicazione con E. Housset (cfr. E. Housset et R. Calin (éd.), *Levinas: au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des Carnet de captivité à Totalité et Infini*, Presse universitaire de Caen, Caen 2012).

30 - E. Levinas, «Carnet 2», op. cit., p. 63 (6).

31 - *Ibid.*, p. 64 (8).

il contrario dell'istinto di conservazione. Questo vuol dire che non è nell'istinto che si afferma l'amore per la vita del prigioniero ebraico, ma nel fatto di essere chiamati alla vita anche nelle condizioni di prigionia che, forse proprio per quelle condizioni, rivelano il senso profondo dell'elezione di colui che resta fedele. L'amore perverso della vita rappresenta il luogo nel quale il mondo della ragione si disfa e dove vengono alla luce le condizioni di possibilità della trascendenza. Ed è qui che il nome di Dio è evocato come colui che chiama o come colui che ricorda l'elezione: la sofferenza è «la presenza stessa di Dio» e questo amore perverso per la vita è esso stesso «amore per Dio»[32], come risposta all'elezione.

Nessuna idolatria è possibile: gli dèi dell'universo armonioso della filosofia non hanno alcun senso, sono gli dèi anonimi dell'essere anonimo nella loro violenza, che ci incantano e ci governano nel loro «potere d'illusione»[33]. Ogni universo armonioso si spezza nella sofferenza, è la rottura dell'ordine teoretico e pratico. Ed è per questo che Levinas insiste con forza sulla sua dimensione corporea, sulla «vera sofferenza – sulla quale non si scherza»[34]. La sofferenza fisica non è inserita in nessun sistema più nobile o profondo di riferimento, è la stessa sofferenza che lega l'uomo al proprio corpo e alla situazione:

> «le prospettive che essa apre non vengono da una ricompensa che si aggiungerebbe ad essa, ma provengono dalla situazione stessa della sofferenza in quanto posizione della vita, del tempo e della *felix culpa* che la domina»[35].

Da qui l'esperienza umana si apre alla trascendenza come 'compimento', da intendere come liberazione. Nei *Carnets*, la liberazione non assume ancora il volto dell'altro (come sarà negli anni successivi), la passività che la sofferenza rivela, esprime come una sorta di condizione di possibilità per l'irruzione di un orizzonte assolutamente inatteso: l'assunzione del tragico e l'istante della sofferenza si incontrano, allora, come luogo nel quale il tema centrale viene finalmente in evidenza, ovvero il tema dell'elezione. La sofferenza instaura il luogo più intimo della passività dell'uomo e, quindi, anche il luogo più intimo della sua possibilità di apertura: «il dolore ha qualcosa d'inebriante — poiché in esso si manifesta la mia

---

32 - *Ibid.*

33 - *Ibid.*

34 - E. Levinas, «Carnet 3», dans *Œuvres complètes. Carnets de captivité et autres inédits*, op. cit., p. 99 (5).

35 - E. Levinas, «Carnet 2», op. cit., p. 64 (9).

passività in Dio e la mia elezione»[36]. Solo nella «passività totale dell'abbandono»[37] può darsi il compimento.

I termini, lo si vede, sono ereditati dalla tradizione biblica. Ma ciò non implica uno sconfinamento del religioso nel filosofico: Levinas pensa in un quadro occidentale, dominato da un linguaggio e da un universo concettuale che egli sperimenta come oppressivo e del quale vuole liberarsi. E anche se, come scrive nel '55, «i termini religiosi … ci servono solo per descrivere»[38], è chiaro che attraverso un lessico confessionale, Levinas fa maturare il proprio orizzonte di pensiero. Le categorie bibliche, in questo modo, offrono nuovi concetti e un modo nuovo di guardare alle alternative possibili riguardo al reale. Il termine *elezione* deve essere inteso allora come il termine che esprime la passività radicale della materialità dell'uomo, prima di ogni possibile attività del soggetto.

Se il tempo della sofferenza è il tempo presente, dal quale non si può scappare, «il tempo del compimento»[39] è un tempo di tutt'altro genere, che si apre a partire dall'esperienza dell'elezione come passività. "Compimento" è il termine che esprime un nuovo ordine rispetto all'ordine della totalità. Ma questi due ordini non devono essere pensati come opposti. La loro differenza non si dà nel modo della contrapposizione logica, poiché essi sono l'uno, in riferimento all'altro, incomparabili. Là dove la totalità imprigiona, il compimento libera; là dove la totalità unifica, il compimento pone una dualità invalicabile; là dove la totalità è affermazione dell'immanenza nel soggetto (l'ipostasi), il compimento è l'esperienza imprevedibile dell'azione dell'altro indeducibile. Il tempo, dunque, non "scorre": esso "si compie", in una «pienezza oltre la quale non si può andare»[40]. Questa pienezza è il futuro come mistero.

Se per il prigioniero il domani «è sempre pieno di incognite e di minacce senza alcun soccorso umano»[41], l'unica possibilità di salvezza non potrà che venire dall'esterno: solo l'altro potrà fondare, nella passività del medesimo, lo spazio dell'esteriorità e il tempo del compimento. E lo fa con un gesto che esprime ciò che è proprio dell'essere umano come apertura che, in questa apertura, realizza la

36 - E. Levinas, «Carnet 6», op. cit., p. 154 (12).

37 - E. Levinas, «La spiritualité chez le prisonnier israélite», dans *Œuvres complètes. Carnets de captivité et autres inédits*, op. cit., p. 213.

38 - E. Levinas, «Le Vouloir», dans *Œuvres complètes : Parole et silence*, op. cit., p. 243.

39 - E. Levinas, «Carnet 2», op. cit., p. 82 (52).

40 - *Ibid.*, p. 82 (51).

41 - E. Levinas, «La spiritualité chez le prisonnier israélite», op. cit., p. 211.

trascendenza: «il compimento suppone un dramma, suppone una dualità di persone»[42].

> «la carezza del consolatore, che sfiora nel dolore non promette la fine della sofferenza, non annuncia una compensazione … Essa riguarda l'istante stesso del dolore che, allora, non è più condannato a se stesso, che porta 'altrove' attraverso il movimento della carezza, si libera della morsa di 'se stesso', ritrova 'aria fresca', una dimensione, un avvenire. O meglio, essa annuncia più che un semplice avvenire, essa annuncia un futuro nel quale il presente beneficerà di una nuova chiamata. Questo effetto fra i più conosciuti, della compassione … è infinitamente misterioso»[43].

5. Nuove categorie

Lo sforzo di Levinas potrebbe essere sintetizzato come il tentativo di uscire dalle strettoie dell'intenzionalità, o di pensare l'intenzionalità come *transitiva*[44]. Se il suono ha una direzione centrifuga rispetto alla coscienza, il tatto apre all'esteriorità in quanto sensibilità dell'altro che si presenta alla coscienza. Solo dall'esteriorità, l'esteriorità può essere fondata e non a partire dall'immanenza. Dagli elementi evocati vorremmo, a mo' di conclusione, aprire due piste di ricerca possibili.

Le osservazioni sul suono ricoprono un ruolo preliminare a una forma più generale di manifestazione dell'altro e pongono le fondamenta di una fenomenologia della parola. La parola è rivestita di sonorità prima ancora che di significato. Nella parola viva e ascoltata, nella sua sonorità inafferrabile, l'altro è preservato, come presenza inafferrabile, essa si dà allora come una faglia nel pensiero e come una faglia nell'unità dell'essere[45]. Non solo. Una fenomenologia dal suono offre degli strumenti per una fenomenologia della scrittura. Il fatto di ridare sonorità all'oggetto 'sollecitato' dal gesto dell'interlocutore, indica il modo di avvicinare la parola scritta: nell'atto del dare nuovamente voce alla scrittura, la parola sempre inafferrabile parla nuovamente, rinnovando l'annuncio. L'uomo è allora non essere del pensiero, ma essere della scrittura. Ma pensare l'uomo come essere della scrittura, come essere del libro, induce a pensare l'essere originariamente nella sua molteplicità, giacché prima del significato (luogo dell'immanenza) è il fenomeno della parola che diviene originario.

---

42 - E. Levinas, «Carnet 2», op. cit., p. 66 (13).

43 - E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 156.

44 - Cfr. E. Levinas, « Intentionnalité et métaphysique», dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, VRIN, 2010, p. 142

45 - Cfr. E. Levinas, «Parole et Silence», op. cit., p. 92.

L'esperienza del corpo nella sua immanenza è il punto di partenza del pensiero di Levinas. In direzione della materialità del corpo, la sensibilità si mostra tuttavia come limite e, dunque, come esigenza di apertura all'infinito (in direzione opposta a quella di Husserl). Levinas, mentre definisce l'immanenza essenziale e costitutiva del mondo della soggettività, stabilisce anche lo spazio dell'intervallo oltre l'immanenza. Quest'intervallo irriducibile è lo spazio della relazione. Ma la relazione non può in alcun modo essere pensata come uno spazio di composizione delle alterità, essa indica piuttosto che *immanenza*, *trascendenza* e *relazione* si danno in modo irriducibile. Che forse l'uno dell'essere non sia l'inizio?[46] L'approccio alle categorie bibliche, invece di assolvere ad una funzione di scorciatoia, permette a Levinas di iniziare a pensare con categorie nuove. Se Levinas, nei *Quaderni*, parla a più riprese di filosofia ebraica[47], lo fa soprattutto perché porre la questione della possibilità di una filosofia a partire da una tradizione religiosa non mette in questione la razionalità filosofica: la libera, piuttosto, dalle strettoie nelle quali il pensiero razionalistico l'aveva ridotta.

GIANLUCA FALCONI
Professore incaricato del Corso *Lineamenti di fenomenologia* presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
gianluca.falconi@iu-sophia.org

46 - Cfr. M.-A. Ouaknin, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas*, Payot, Paris 2003.

47 - Cfr. per esempio E. Levinas, «Carnet 2», op. cit., p. 75 (35) e, nei testi più tardivi, E. Lévinas, *Difficile liberté*, Revue et corrigée, 3e, Le Livre de Poche, Paris 2003, p. 237 et *Hors sujet*, Le Livre de Poche, Paris 1997, p. 82.