

Augusto Ponzio

MONDO E NON-INDIFFERENZA

"ils sont ensemble, mais pas encore"
(Blanchot, *L'atteinte l'oubli*, p. 76)

Possiamo assumere la nozione di "Mondo" come quella a cui tutti i temi principali della riflessione di Emmanuel Lévinas si riferiscono o per identificazione e inglobamento o per differenziazione e trascendenza: l'identità, la differenza, la totalità, l'essere, la singolarità, il corpo, il tempo, la morte, l'alterità, l'umanesimo, l'opera, l'altrimenti-che-essere.

Il mondo è lo spazio, e il tempo, in cui le cose sono, ed è il risultato di una "proiezione" come avviene in cartografia, di un progetto. E' l'essere, nel suo divenire, nella sua "essenza", nel senso di Lévinas, come venire ad essere, come *conatus essendi*, come dialettica fra essere e non-essere, inscrivibile in un percorso narrativo, in una storia. Il mondo - o nel senso dell'ontologia generale, l'Essere, o nel senso delle ontologie regionali, il mondo di determinati saperi, a livello del senso comune o del sapere scientifico, di totalità parziali come "il mondo del lavoro", il "mondo politico", "il mondo occidentale", "il terzo mondo", ecc. - è legato ad una coscienza, ad un soggetto, individuale o collettivo, che ne è al tempo stesso parte e luogo di significazione. Dunque, progetto, narrazione, ontologia, significazione, Soggetto. Ma il mondo è indissolubilmente legato anche alla politica, già in quanto proiezione, piano, in quanto spazio della soddisfazione dei bisogni, alla po-

litica come visione totalizzante e organizzazione funzionale, come strategia della produttività, dell'efficienza, come atteggiamento aderente alla realtà, come garanzia del *conatus essendi*, come mediazione dell'inter-esse tanto di soggetti individuali, quanto collettivi, come consapevolezza e gestione del divenire a partire dalla visione realistica del presente e mediante il riadattamento ad essa del passato, come amministrazione razionale della durata, come economia del perdurare, del persistere, del progredire nell'essere, a qualsiasi costo. Anche a costo della *extrema ratio* della guerra, che fa parte del mondo, è prevista in esso, rientra nella sua logica, nella ontologia del *conatus essendi* (cfr. Lévinas 1961 e 1974). Il mondo prevede la guerra, perché, costitutivamente basato sull'identità, funzionalizza per il mantenimento, per il rafforzamento, per la durata, per la riproduzione, allargata, del medesimo ciò che è altro; esso è pronto, è predisposto, al sacrificio dell'alterità in funzione dell'identità. La pace è momentaneo riposo, reintegrazione delle forze, tregua, che segue alla guerra, come sua necessità di "ritorno a casa", come preparazione e possibilità di minaccia della guerra, come il riposo, il tempo libero, la notte, è funzionale alla ripresa del lavoro, alle necessità del giorno. Il lavoro e la guerra: la guerra come palese "lavoro collettivo" nelle forme di produzione precapitaliste. La pace vive della e per la guerra, come il riposo, la notte, vive del e per il lavoro, per il giorno. Nella nostra esperienza, mentalità, di occidentali è inscritta la connessione che Lévinas individua fra Mondo, Narrazione, Storia, Durata, Identità, Soggetto, Donazione di Senso della Coscienza intenzionale. Individualità, Differenza-indifferenza, Inter-esse, Ben-essere. Ontologia, Verità, Forza, Ragione, Potere, Lavoro, Produttività, Politica, Guerra, connessione che il capitalismo da sempre, e sempre più ai nostri giorni, sfrutta ed esaspera.

La questione è se non vi sia altro senso che nel Mondo e per il Mondo (v. Lévinas 1979), se il propriamente umano non fuoriesca dallo spazio e dal tempo della ontologia, se non sussistano rapporti irriducibili alla categoria dell'identità e che non hanno nulla a che vedere con quelli fra soggetto e oggetto, o di scambio, di equiparazione, di funzionalità, di interesse, di produttività, che sono tutt'altro, ma non appartengono ad un altro mondo o a un'altra dimensione dell'essere, quali modalità di essere altrimenti. Farebbero parte invece di ciò che Lévinas chiama *l'altrimenti dell'essere*, fuori dall'ontologia, fuori dal mondo, e tuttavia rapporti materiali e

terreni, a cui apre il proprio stesso corpo: una trascendenza terrena rispetto al Mondo, un senso altro rispetto a quello intra-mondano, un umanesimo diverso da quello della identità, dell'essere dell'uomo, un umanesimo dell'alterità, dell'altrimenti che essere.

Quali sono gli spazi, e i tempi, extra-ordinari, in cui sussistono sensi che non sono quelli del mondo? Lévinas li individua nella relazione asimmetrica del "faccia a faccia", nell'"opera", nel tempo dell'alterità, nell'erotico, nella morte (come pure nella procreazione e nella nascita e nello stesso corpo proprio, di cui qui non ci occuperemo; rinviamo a Ponzio 1989).

Ogni comunicazione presuppone "il dare accoglienza all'interlocutore". La parola si rivolge all'altro, che interpella o invoca, nella sua alterità, perché gli si rivolge non come essere rappresentato e pensato, ma in un rapporto *faccia a faccia* (anche se si tratta di parola scritta). Non solo questo fondamentale rapporto di alterità che il discorso presuppone è irriducibile alla relazione soggetto-oggetto, ma l'oggettivazione, la tematizzazione, la nominazione richiedono questa preliminare relazione di espressione, il dare accoglienza all'interlocutore, la ri-velazione dell'altro.

Ogni produzione di senso avviene a partire da questa irriducibilità alla presenza rappresentata, a partire da una presenza-assenza, da una presenza che vale per sé, dall'evento dell'espressione, del *volto*. Il darsi del volto è irriducibile all'*evidenza*, non rientra nell'intuizione intellettuale e nella sensazione offerta all'occhio, omologate entrambe dalla oggettivazione, dalla riduzione alla visione, dal distanziamento funzionale all'assimilazione. Ogni discorso presuppone questa presenza altra, la presenza altrui, è riconoscimento subito, non deciso, non voluto, di questa presenza indipendente da ogni movimento soggettivo, da ogni punto di vista, da ogni "forza illocutoria", e che è, anzi, condizione della loro possibilità di aver luogo.

L'altro si mantiene e si conferma nella sua eterogeneità non appena lo si interpelli e foss'anche per dirgli che non gli si può parlare, per dichiararlo malato, per comunicargli la sua condanna a morte; è colpito, ferito, violentato e, nello stesso tempo, "rispettato". L'invocato non è quello che io comprendo; non è soggetto a categorie. E' quello al quale io parlo - ha riferimento soltanto a sé, non ha quiddità (Lévinas 1961, 1969³: 41; trad. it. 1990²: 67).

Alla base del parlare vi è il rapporto con l'altro come volto, nella sua nudità di volto, come altrimenti rispetto a tutto ciò che egli è, cioè come alterità, come persona, come fine a sé, fuori dai ruoli, dalla posizione sociale, dagli scambi, dalla differenza di genere, di etnia, di nazione, ecc. e dalle identità ad esse relative; un "rapporto frontale", contrapposto alle forme di aggiramento dell'alterità e di violenza che il discorso stesso rende possibili nella sua "componente retorica" (propaganda, diplomazia, demagogia; v. *ivi*: 42, trad. it.: 68).

Il rapporto con l'altro come espressione e come volto, come fine a sé, non è subordinato alla verità, non è finalizzato ad essa. L'altro mi è di fronte prima di e indipendentemente da qualsiasi decisione di essere l'uno accanto all'altro per ricercare insieme la verità. L'espressione dell'alterità è autonoma rispetto alla verità, è refrattaria ad essa. L'accoglienza d'altri, che è fuori dalla dicotomia dell'attività e della passività, non è funzionale alla verità. Al contrario, il valore della verità e la ricerca, il desiderio della verità, presuppongono l'incontro con l'altro come volto, implicano l'altro come interlocutore, il rapporto faccia a faccia (v. *ivi*: 55-75, trad. it.: 81-102). La verità presuppone il discorso, e il discorso necessita dell'interpellanza, del vocativo. La verità del sapere come tematizzazione riconduce, così, al rapporto di alterità, mentre quest'ultimo resta ingiustificato, infondato, immotivato. L'espressione, il volto - da cui ha inizio l'accomunamento nell'essere, nell'oggettività, nella conoscenza, nella verità - non è esso stesso tema: "l'interlocutore non potrebbe essere dedotto; infatti la relazione fra lui e me è presupposta ad ogni prova" (*ivi*: 64, trad. it.: 910).

Nel rapporto faccia a faccia con l'altro, fuori dalla responsabilità - e dai rispettivi alibi - delimitata dai ruoli, dai contratti, dalle convenzioni, l'io si trova con esso in un rapporto di coinvolgimento e di responsabilità illimitata, di non-indifferenza, nella situazione del dover rispondere del suo diritto d'essere, senza possibilità di appello, di delega. Qui l'io non è più coscienza intenzionale, non è più soggetto, non è più individuo appartenente a un genere, ma viene a trovarsi nel rapporto a partire dal quale soltanto si costituisce come intenzionalità, come soggetto, come individuo. Nel rapporto frontale con l'altro fuori dalle forme di aggiramento dell'alterità e di violenza nei suoi confronti, nel rapporto di altro ad altro, di singolo a singolo, se l'altro come interlocutore è al vocativo,

l'io viene a trovarsi, senza alibi, all'*accusativo*, nella situazione di dover dar conto del proprio essere e dell'essere dell'altro, del posto che occupa nel mondo e che l'altro non occupa. "L'accusativo è il primo 'caso' in qualche modo" (Lévinas, "La coscienza non intenzionale", 1983, in Lévinas 1991: 148). Il linguaggio è basato sull'interpellazione e sul dover rispondere, sul vocativo e sull'accusativo: il discorso dell'io nasce come giustificazione, come difesa della responsabilità ossessiva per l'altro: la sua intenzionalità, la sua forza illocutoria parte da questo passivo coinvolgimento con l'altro, dalla costitutiva non-indifferenza, dal rapporto con altri, che è differente perché non assimilabile, ma da cui l'io non può estraniarsi nella indifferenza; in questo senso l'altro è il *prossimo*: la prossimità come non-indifferenza della differenza, come responsabilità.

Un'altra modalità di fuoriuscita dal Mondo è data da quel movimento a senso unico, senza ritorno, anche nel senso di "senza guadagno", verso l'alterità che Lévinas chiama *opera* (v. "Le sens et l'œuvre", in Lévinas 1972: 42-47). Questo movimento è ritrovabile nell'opera artistica in quanto tale, ma non è proprio soltanto di essa: è invece l'evento estetico a partecipare del carattere di *opera*, che dunque può essere ritrovata anche fuori dalla sfera artistica.

Nella letteratura, in quel "fuori dal Mondo" che Blanchot individua come "spazio letterario", la scrittura si presenta come pratica orientata secondo il movimento dell'opera. Chi, scrivendo, si presenta con una parola propria, con una parola diretta, potrà essere pubblicista, moralista, studioso, ecc., ma non *scrittore*. Come mostra Bachtin, a nome suo lo scrittore non può dire nulla (cfr. Bachtin, *Dagli appunti del 1970-71*, in Bachtin 1979, trad. it. 1988: 279). L'opera letteraria ha l'*altro* all'inizio del movimento di costituzione. La posizione che le dà origine non è quella di io ma di altro, e rispetto al suo autore l'opera si caratterizza come *altra*. Essa è resa esteticamente valida dalla sua alterità, dalla sua irriducibilità al soggetto che l'ha prodotta, dalla sua autonomia, dalla sua compiutezza e chiusura che la disimpegnano da ogni progetto rientrante nell'economia del soggetto, l'affrancano dalla storia unitaria di un io, dal suo contesto mondano, dalla sua contemporaneità, rendendola, come dice Bachtin, "trascendente" o "transgrediente".

Per l'alterità, per l'autonomia, per la compiutezza dell'opera rispetto al proprio autore, per la sua capacità di travalicamento dei confini storico-biografici e storico-sociali in cui è stata prodotta, per la

sua eccedenza rispetto a qualsiasi obiettivo o funzione che le si voglia attribuire, la scrittura letteraria, come l'arte in generale, non può che essere disimpegnata. Per quanto l'autore voglia essere impegnato, il disimpegno dell'opera, come osserva Blanchot, è inevitabile. "L'opera resta essenzialmente disimpegnata" (Lévinas 1948, trad. it.: 174). Si tratta di ciò che Blanchot chiama "la solitudine essenziale dell'opera" (cfr. Blanchot 1955, trad. it. 1975: 7-19).

Chi scrive l'opera è messo in disparte, chi l'ha scritta è congedato. Colui che è congedato, inoltre, non lo sa [...]. La solitudine dell'opera ha come primo sfondo questa assenza di esigenza che non permette mai di dirla compiuta né incompiuta. Essa non ha riprova, allo stesso modo che è priva d'uso. Essa non si verifica, la verità può afferrarla, la fama la illumina: questa esperienza non la riguarda, questa evidenza non la rende né sicura né reale, né la rende manifesta (*ivi*: 7-19).

All'origine dell'opera c'è la sua assenza, la sua separazione dall'autore, il suo inevitabile allontanamento, la sua autonomia, la sua alterità.

Il disimpegno dell'opera, come nella letteratura, così nell'arte in generale, non ha nulla a che vedere con l'estetica dell'arte per l'arte. Al contrario, sussiste un rapporto di reciproca implicazione fra il disimpegno dell'opera artistica e la responsabilità senza alibi, cioè la responsabilità disimpegnata da convenzioni, istituzioni, contratti, ruoli, codici. La responsabilità dell'opera, dovuta al suo costitutivo movimento verso l'alterità, contrasta con l'estetica dell'arte per l'arte, che Lévinas considera "formula falsa, nella misura in cui colloca l'arte *al di sopra* della realtà e la svincola da qualsiasi dipendenza; immorale nella misura in cui libera l'artista dai suoi doveri di uomo e gli assicura una nobiltà facile e pretensiosa" (Lévinas 1984, trad. it.: 176).

L'allontanamento dal soggetto da parte dell'opera, la sua fuoriuscita dalla sfera del *medesimo*, sia da quella del soggetto-autore, sia da quella del contesto sociale in cui si produce, il suo movimento irreversibile verso l'*altro* stabiliscono un legame fra arte e responsabilità. Si tratta di una responsabilità diversa da quella di tipo giuridico, etico-normativo. Secondo tale tipo di responsabilità, il soggetto risponde di sé, e questo dover rendere conto è tutto interno alla sfera di ciò che gli compete, a un contratto, a un ruolo. Invece, riguardo

alla responsabilità con cui l'arte ha a che fare, non si tratta di rispondere di sé, ma *dell'altro*; una responsabilità per l'altro che supera le delimitazioni, di ordine etico-normativo, giuridico e politico della responsabilità individuale, ciascuna con la propria sfera di libertà e di imputabilità. Il disimpegno dell'opera non contrasta ma, al contrario, si presenta come condizione di una responsabilità non circoscritta nei confronti dell'altro.

L'opera artistica ha le caratteristiche che Blanchot attribuisce all'"altra notte", quella che non serve alla produttività del giorno. Lo "spazio letterario" è quello della infunzionalità, del valere per sé, dell'alterità, della plurivocità, del plurilogismo; è il luogo del vocativo, della significanza, con il suo senso per sé, con la sua alterità assoluta, mette in crisi l'identità, l'ordine del discorso, la logica del Mondo, e domanda, anche senza chiedere, anzi impone una responsabilità incondizionata, senza alibi.

La posizione e il movimento che stanno all'origine della produzione artistica fanno parte di un più ampio genere di eventi, tutti caratterizzati da un'apertura verso l'alterità, dalla capacità di avere un destino estraneo al soggetto che li ha prodotti, al contesto cui sono legati, agli scopi a cui sono immediatamente destinati. L'opera artistica presenta il carattere di alterità proprio in quanto *opera*, e appunto per questo essa non appartiene a una sfera a sé stante. Se ci sembra che certi prodotti-artistici abbiano con l'opera artistica qualcosa in comune è perché avviene che anche essi presentano il carattere di *opera*, al punto che si può chiedere

se non si debba riconoscere un carattere artistico anche all'opera artigianale, a tutte le opere umane, commerciali e diplomatiche, nella misura in cui, oltre al loro perfetto adattamento al proprio scopo, testimoniano il loro accordo con un indefinibile destino estraneo al corso delle cose, e che le colloca al di *fuori del mondo*, come il passato per sempre trascorso delle rovine, come l'inafferrabile singolarità dell'esotico (Lévinas 1948, trad. it. 1976: 175).

In effetti è l'arte a partecipare del carattere dell'*opera*, che in qualche modo è riscontrabile in tutti i prodotti umani, in quanto *umani*. Si può appunto caratterizzare in questo senso la fuoriuscita dal Mondo nel propriamente umano: come quell'exotopia, spazio-temporale e assiologica, in cui un qualsiasi artefatto, al di là dello scopo per il

quale è stato costruito, della funzione a cui deve servire, ha un in più, un'eccedenza, una sua vita propria, un'alterità. Il propriamente umano si realizza dove in un artefatto qualsiasi c'è un in più rispetto alla sua destinazione al proprio scopo, un qualcosa di estrinseco rispetto all'utilità, di eccedente rispetto alla funzione.

Nella prospettiva marxiana l'umano si caratterizza in base alla soddisfazione mediata del bisogno: fra il bisogno e la sua soddisfazione si inserisce come momento intermedio il lavoro. Ma nella prospettiva marxiana, la produzione umana non si esaurisce nella soddisfazione dei bisogni.

Di fatto il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna: si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. [...] Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà (Marx 1894, trad. it. 1968: 933).

Come gli antropologi hanno dimostrato, non sussistono forme sociali di mera sussistenza, e nella riproduzione sociale è sempre compreso un eccedente, un sovrappiù infunzionale. Possiamo perciò indicare l'*opera* come ciò che è specifico dell'uomo.

Nella produzione di un artefatto, sia in funzione del valore d'uso, sia in funzione del valore di scambio, dunque considerata in funzione del *prodotto* in quanto tale, il lavoro resta confinato nella sfera del soggetto, dell'identità, del mondo, e quando il soggetto stesso non ne è il fine, è perché il lavoro è diventato *lavoro alienato*. L'*opera* invece è fuori dalla sfera del soggetto ed è orientata verso l'*altro*. Qui l'espropriazione, l'alterazione, non è alienazione, e il movimento senza guadagno, senza ritorno, l'exotopia del prodotto rispetto al produttore supera i confini angusti dell'inter-esse e dell'identità. Assumere l'*opera* come il movimento in cui l'umano si realizza significa essere per un umanesimo che inverte l'itinerario abituale della filosofia che, come dice Lévinas, "resta quello di Ulisse la cui avventura nel mondo è consistita in un ritorno all'isola natale - un compiacimento del Medesimo, un misconoscimento dell'Altro" (Lévinas 1972: 43). Questo umanesimo dell'alterità (*Humanisme de l'autre homme*, come si intitola un libro di Lévinas), che trova espressione nell'*opera*, comporta un atteggiamento verso il tempo diverso dal tempo funzionale e "produttivo": il soggetto rinuncia ad

essere contemporaneo di ciò che produce, e conferisce ad esso un valore al di là del proprio tempo e della sua economia di soggetto, una vita senza se stesso, un perdurare nel "tempo grande" (Bachtin) dell'alterità.

Siamo fuori dal tempo del mondo, dal tempo dell'identità, sia esso il "tempo oggettivo" - il tempo che come diceva Aristotele è un altro nome per dire il movimento, il tempo degli orologi - sia esso il "tempo soggettivo" come distensione dell'anima (Agostino), come "durata" (Bergson), come forma a priori della soggettività trascendentale (Kant), come ritenzione e protensione della presenza intenzionante (Husserl), o come il "tempo autentico" dell'esistente a partire dall'essere-per-la-morte (Heidegger). Sia come puramente esterno al soggetto, come tempo oggetto, sia come completamente contenuto nel soggetto, il tempo è il tempo "del soggetto solo" (Lévinas 1947, trad. it. 1986: 86), dell'io stesso, del Medesimo, il tempo inscritto in una totalità, il tempo della identità.

Il tempo dell'alterità è il tempo che fuoriesce dalla presenza, dal potere del soggetto, e si costituisce a partire dall'assenza dell'altro. Questa assenza dell'altro, questa assenza in presenza, "è precisamente la sua presenza come altro" (*ivi*: 87). L'alterità assoluta dell'*altro* istante, la materialità del tempo rispetto alla presentificazione nell'identico, è l'alterità della irriducibile assenza di altri, l'alterità come relazione non reciproca, situata in uno spazio non simmetrico e al di là della contemporaneità (v. Lévinas 1979, trad. it. 1993: 54), quale si presenta nel rapporto con l'altro senza intermediari, senza la mediazione di "una verità, un dogma, un'opera, una professione, un interesse, un'abitazione, un pasto, che non consiste dunque in una comunione" (Lévinas 1947, trad. it. 1986: 87).

L'anticipazione dell'avvenire, la proiezione dell'avvenire, accreditate come l'aspetto essenziale del tempo da tutte le teorie da Bergson a Sartre, non sono altro che il presente dell'avvenire e non l'avvenire autentico [...]. L'avvenire è l'altro. La relazione con l'avvenire è la relazione stessa con l'altro. [...] La relazione con altri [*autrui*] è l'assenza dell'altro; non assenza pura e semplice, non l'assenza del puro nulla, ma l'assenza in un orizzonte di avvenire, un'assenza che è il tempo (Lévinas 1946-47, trad. it. 1993: 46 e 49).

Come il tempo del mondo che è collegato col movimento, il tempo dell'alterità ha a che fare anch'esso col non-riposo, con uno stato di non-quiete, ma che non ha niente a che fare con la mobilità continua,

esterna o interna alla coscienza, che suggerisce l'idea del tempo come flusso: si tratta invece dell'*in-quietudine* provocata dal rapporto con l'altro, un rapporto che esclude l'indifferenza e in cui la differenza si situa nella non-indifferenza, come esclude ogni misura comune, l'accomunamento, la co-presenza, la com-posizione su un terreno comune, la com-posizione nel mondo (v. Lévinas 1975/76: 125-129). La messa in discussione di fronte all'alterità del volto dell'altro che, con la sua stessa nudità, esposizione fragilità, dice che tale alterità non potrà essere annientata ("tu non ucciderai"), che pone l'io all'accusativo, convocandolo, mettendolo in questione, richiamandolo ad una responsabilità assoluta, fuori dall'iniziativa dell'io, una responsabilità per l'altro che non permette riposo, che non dà pace, e rispetto a cui la pace della guerra - come la soluzione stessa della guerra - rivela tutta la sua miseria e vanità: questo stato di inquietudine è la diacronia stessa, la temporalità non più come fluire continuo, ma come discontinuità, e tuttavia nella discontinuità, nella differenza, come inevitabile coinvolgimento, come non-indifferenza.

Nell'erotico, a cui anche Kierkegaard, nel *Diario del seduttore*, ricorre come esemplificazione di un rapporto che fuoriesce dal mondo ("il cammino di quest'uomo attraverso la vita non lasciava tracce, perché i suoi piedi erano fatti in modo da conservare l'impronta sotto di sé": Kierkegaard 1843, trad. it. 1978), l'assenza dell'altro si rivela in maniera eclatante come assenza in presenza, come rapporto in cui la presenza dell'altro è sentita come assenza e l'assenza come presenza. Un rapporto che si situa fuori dalla divisione logica di generi e di specie (v. Lévinas 1946-47, trad. it. 1993: 54-55). Nel rapporto erotico, la carezza a cui a più riprese nei suoi studi Lévinas dedica attenzione (v. soprattutto Lévinas 1961), è la ricerca dell'alterità che l'altro ha in sé come assenza. "Essa si alimenta di una fame che rinasce all'infinito"; una ricerca senza contenuto, senza sapere, senza progetto, né piano, ricerca di qualcosa di inafferrabile, "di qualcosa d'altro, sempre altro, sempre inaccessibile, sempre a venire. La carezza è l'attesa di questo avvenire puro, senza contenuto" (*Ivi*: 58).

L'erotico ed anche la morte: entrambi dicono con forza ("l'amore forte come la morte", *Cantico dei cantici*) di un rapporto che fuoriesce dalla presenza e che pone in rapporto ad un avvenire che non è protensione, dilatazione della presenza coscienziale, e che pure si situa all'interno dell'esistenza del soggetto, come alterità nel cuore stesso dell'identità e tuttavia non inglobabile in essa. Incontriamo la

morte nel volto altrui. La morte dell'altro è l'esperienza che l'io ha della morte. Essa non è semplicemente un evento fisico, è irreparabile perdita di un rapporto, scomparsa dell'altro nella sua irriducibile alterità, nella sua unicità, insostituibilità; la morte non ha genere, dice Lévinas, ed essa è sempre la *prima* morte, come se la perdita del rapporto con l'altro, del suo volto, del suo dire, accadesse ogni volta per la prima volta, e in questo senso la morte è sempre scandalo. La morte dell'altro, mette in questione, strappa dall'indifferenza, dalla quiete dell'esistere, della "buona coscienza", dalla perseveranza dell'essere, richiama l'io alla responsabilità per altri, per questo la morte d'altri è morte del *prossimo*.

La morte dell'altro uomo si mette in causa e in questione come se di questa morte, invisibile all'altro che vi si espone, io diventassi, con la mia indifferenza, il complice [...]. Questione precedente quella che tende alla risposta e dà luogo forse a nuove domande; precedente le famose domande che, dopo Wittgenstein, hanno senso solo là dove le risposte sono possibili e come se la morte dell'altro uomo non ponesse alcuna questione (Lévinas 1982, trad. it. 1983: 189 e 191).

Il senso della morte, che sorprende sempre ed è sempre prematura, è ben diverso dal senso dell'essere nella sua dialettica con il nulla nel flusso del tempo. La morte, e il senso della morte, è una sorta di terzo escluso rispetto alla alternativa, alternanza di essere e nulla. La morte è fuori dalla epopea dell'essere, non è un momento dell'avventura dell'essere, non è riducibile alla economia del mondo (v. Lévinas 1975-76: 37 e 63-64); essa dice della irriducibilità di tutto l'umano ad ontologia. Lévinas contesta, da questo punto di vista la concezione di Heidegger della *Lettera sull'umanesimo*, secondo cui l'essere umano è essere a servizio dell'essere, fa parte della sua avventura, è pastore, guardiano dell'essere. Come la scrittura letteraria e l'erotico - come pure la procreazione e quindi la nascita e lo stesso "corpo proprio" che l'io non può ridurre a sua proprietà e far combaciare con la propria identità (v. Lévinas 1961 e 1879) -, la morte pone in relazione con l'incontenibile, con l'Infinito, con il Differente, "che tuttavia è non-indifferente e dove la diacronia, è come il *nel* dell'altro-*nel*-medesimo senza che l'Altro possa mai entrare nel Medesimo", così come non può neppure essere insieme con il Medesimo, essere in sincronia (Lévinas 1975-76: 22).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bachtin, Michail

- 1979 *Estetica e romanzo* (1975), trad. dal russo di C. Strada Janovič, Einaudi, Torino.
 1988 *L'autore e l'eroe* (1979), trad. it. dal russo di C. Strada Janovič, Einaudi, Torino.

Blanchot, Maurice

- 1949 "La littérature et le droit à la mort", in Id., *La part du feu*, Gallimard, Paris.
 1955 *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris; trad. it. di G. Zanobetti, Einaudi, Torino 1967.
 1959 *Le livre à venir*, Gallimard, Paris; trad. it. di G. Cerronetti e G. Neri, Einaudi, Torino 1969.
 1969 *L'entretien infini*, Gallimard, Paris; trad. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977.
 1973 *La folie du jour*, Fata Morgana, Montpellier; trad. it. di F. Facchini e G. Marcon, Elitropia, Reggio Emilia 1982.
 1981 *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris.

Kierkegaard, Soeren

- 1843 *Enten Eller*, a c. di A. Cortese, tomo III, Adelphi, Milano 1978.

Lévinas, Emmanuel

- 1946-47 *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979; trad. it. di F.P. Ciglia, Il Melangolo, Genova 1987, 1993.
 1947 *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1984; trad. it. di F. Sossi, Marietti, Genova 1986.
 1948 "La réalité et son ombre", in *Temps Modernes*, 38; trad. it. in Id. *Nomi propri*, a c. di F.P. Ciglia, Marietti, Genova 1984.
 1961 *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1969; trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, 1980, 1990², con un testo introd. di S. Petrosino.
 1972 *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier; trad. it. a c. di A. Moscato, Il Melangolo, Genova 1985.
 1974 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1978; trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.
 1975-76 *Le mort et le temps*, Librairie Générale Française, Paris 1992.

-
- 1979 "Notes sur le sens", *Nouveau Commerce*, 49; in Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982; trad. it. a c. di S. Petrosino. Jaca Book, Milano 1983.
- 1982 *De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier, 1982; trad. it. a c. di D. Ceccon e G. Franck, Elitropia, Reggio Emilia 1983.
- 1987 *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987; trad. it. di F.P. Ciglia, Marietti, Genova 1992.
- 1991 *Entre nous*, Grasset, Paris.

Marx Karl

- 1894 *Il capitale*, III, trad. M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1968.

Ponzio Augusto

- 1989 *Soggetto e alterità. Da Lévinas a Lévinas* (1^a ed. 1967 con il titolo *La relazione interpersonale*), Adriatica, Bari.
- 1992 *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, Bompiani, Milano.
- 1993 "Bachtin e Lévinas. Scrittura, opera e alterità", in P. Jachia e A. Ponzio (a c. di), *Bachtin e ...*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 119-136.
- 1994 *Scrittura, dialogo, alterità. Tra Bachtin e Lévinas*, La Nuova Italia, Firenze.
- 1994 *Fondamenti di filosofia del linguaggio* (in collab. con P. Calefato e S. Petrilli), Laterza, Roma-Bari.