
L'ALTERITÀ COME SOGLIA CRITICA

Fabrizio Desideri

Sempre, ogni tentativo di pensiero e ogni più o meno misera messa in scena delle virtù riflessive del nostro discorrere, conoscono l'indecisione del provare a dire, la perplessità dell'inizio. E forse perplessità, indugio, moltiplicarsi del dubbio sono già figure iniziali dell'esercizio filosofico del pensiero. Figure che indicano come una qualche distanza si sia già guadagnata rispetto all'ovvio nel quale perlopiù viviamo e ci muoviamo; come già si cerchi di assumere un «altro» sguardo all'interno della nostra sfera abitualmente percettiva; come nella nostra mente si 'finga' un «altro» mondo. Se tutto ciò è probabile, certo è invece che perplessità, indugio, una indecisa e multipla dubbiosità raggiungono una misura quasi paralizzante quando il tema che ci proponiamo è quello dell'«Altro». Tanto più se lo si intende preliminarmente ad ogni specificazione (l'Altro rispetto alla conoscenza, l'Altro nella percezione, l'Altro etico...) e, dunque, nel suo carattere 'platonico' di "grande genere", di meta-categoria che fa da cardine a tutte le sue declinazioni discorsive, a tutti i suoi "usi" categoriali. Così intesa, la questione dell'Altro è questione inaggrabile, appunto per la sua virtù di provocare (nel senso letterale del termine) il lavoro filosofico nella sua interezza. In questo senso, tale questione è molto più radicale della questione del fondamento ed anzi è molto più di quello che la metafora della radice possa significare. Con l'Altro le potenzialità metaforiche dei termini attorno a cui si costituisce la tradizione filosofica astraendoli dal loro contesto iniziale (termini come categoria, come sostanza, come fondamento...) ¹ sembrano quasi estinguersi. Nell'«Altro» la metaforicità della parola è spinta al suo limite, porta per così dire al di fuori di Sé. Con il problema dell'Altro non si indica soltanto qualcosa di sempre anteriore al pensiero, ma — in-

sieme a questo — il persistere di una paradossale contiguità. E perché paradossale? Appunto perché una tale persistenza sta a dire che nella questione dell'Altro il pensiero ha a che fare con un *quid* irrappresentabile. Una volta tradotto nel cerchio del rappresentabile, una volta metaforizzato nel nostro dire, l'Altro non permane nel terreno puro e sfuggente della sua provocante paradossalità. In quanto inaggrabile e irrappresentabile contiguità al pensare stesso, coesistenza che eccede ogni concetto, il problema dell'Altro segna una distanza, indica un vuoto, esibisce l'apertura di una ferita che il pensiero non riesce a sanare. La questione dell'Altro — l'aporia della sua irrappresentabilità — è lo spazio che il pensiero non potrà mai chiudere nel circolo temporale dell'interiorità. Perché proprio di uno spazio interno qui si tratta, di una distanza e quindi di una coesistenza che permette lo stesso pensare come un accadere nel tempo. A questo proposito si potrebbe anche dire che l'Altro (in quanto persistenza di un *quid* irrappresentabile) costituisce lo stesso contrappunto negativo dell'"Io penso" kantiano, come rappresentazione intellettuale che accompagna ogni altra rappresentazione in quanto presupposto necessario del suo essere riferimento ad un soggetto. Ma stringere subito la questione dell'Altro nell'opposizione all'Io significa già operare una drastica restrizione del suo carattere metacategoriale (e quindi eccedente la relazione tra la categoria ed un soggetto in generale) all'interno di un orizzonte egologico. Una restrizione che, in qualche misura, riguarda lo stesso grande tentativo lévinasiano di pensare l'Altro nei termini di una Esteriorità assoluta. Una restrizione che nella filosofia di Lévinas si giustifica certo attraverso l'opposizione tra ontologia e metafisica e, quindi, con il carattere eminentemente etico della metafisica. All'"«egoismo» dell'ontologia"² si oppone lo *choc* del Volto di Altri. L'origine etica della metafisica sta nell'ingiunzione che proviene dall'epifania, dal mostrarsi di un Volto. Senza togliere niente al vigore con cui qui si affronta il problema, c'è forse da osservare come il suo aspetto più discutibile sia costituito proprio dalla identificazione-traduzione, quasi senza possibilità d'appello, del rapporto tra il Medesimo e l'Altro in una forma ontologica del pensare che riduce l'Altro alla medesimezza dell'io. L'identificazione tra l'Altro e Altri suppone, appunto, questa prima identità tra lo Stesso e l'Io. Ma con questa duplice identificazione, ci chiediamo, non si opera già una qualche riduzione del carat-

tere di Esteriorità dell'Altro per il pensiero? Non c'è, invece, nell'idea di Esteriorità anche quella di uno spazio che precede l'appropriazione dello Stesso da parte dell'Io? Che di uno spazio paradossale qui si tratti, di una inaggrabile contiguità interna al pensare come un permanente rinvio all'Esterno, a questo punto dovrebbe essere chiaro, almeno in una qualche misura.



Lo spazio che l'Altro contende sempre allo Stesso è uno spazio al confine della discorsività del pensare. L'Altro, nella sua paradossale Esteriorità, impone una spaziatura al pensare: al tempo che lo costituisce. Senza questa spaziatura interna, il pensare sarebbe il tempo in cui accade e, d'altra parte, la riflessività di questo accadere diverrebbe pura riflessione dell'identità: lo Stesso sarebbe solo l'Io. Ma questo, come ben si capisce, significherebbe negare la possibilità del pensare e con essa dello stesso tempo. Già la riflessione o il volgersi in Sé del pensare, del resto, implica differenza. Implica un movimento del guardar-si: un ripiegar-si del pensiero. Anzi il pensiero si presenta come questo stesso ripiego: un continuo autoriferimento, un continuo riportare a Sé qualcosa che differisce dalla pura identità: dal puro essere lo stesso. Così, la "riflessività" pare indicare "un luogo di interiorità costruito sul principio dello spazio esterno"³. E, d'altra parte, lo stesso carattere riflessivo del Sé contiene la stessa dialettica tra lo Stesso e l'Altro⁴. Ma prima ancora di mostrare la sua necessità, il suo essere interno al costituirsi del Sé come riflessività, l'Altro è già necessario perché vi sia lo Stesso. L'esserci dello Stesso è in virtù del non essere Altro. Ma se questo significasse, per dirla in breve, una qualche sua ontologizzazione, il non essere lo Stesso dell'Altro si negherebbe a sua volta e ancora non vi sarebbe più differenza tra loro.

Lo spazio che l'Altro impone al pensiero (e con ciò all'essere) sarebbe tolto nella temporalizzazione del negativo: in un movimento ontologico-dialettico. Proprio in quanto permane come coesistenza di un'Esteriorità al pensare, lo spazio dell'Altro è, invece, uno spazio critico.

Nel suo costituire il confine della discorsività, nello stare sul crinale di ogni discorso, si può cogliere il rapporto tra filosofia e critica come una connessione non solo storico-filosofica. Ma questo a condizione che lo spazio problematico dell'Altro sia inteso nella sua ulteriorità — nel suo carattere neutro rispetto alla stessa opposizione tra la medesimezza dell'Ego e l'Altro come Altri. Nel *come* ci si pone di fronte ad una tale ulteriorità, nel *come* ci si installa sulla linea critica di confine che l'Altro traccia al pensare come la Trascendenza che lo abita — come l'Esteriorità del suo Interno — si decide, allora, del carattere e, quindi, dello stesso stile del pensare. Che fin troppo spesso, oggi, il tono filosofico si divida, a questo proposito, tra la retorica⁵ e l'evocazione (una divisione, nello stile, che può trovare il suo punto di indifferenza nel puro invocare l'Altro) non può esonerarci dal tentare altre vie. L'appello all'alterità non può qui fungere, in alcun modo, da soluzione: essendo appunto questo il problema da tematizzare. Dal problema dell'Altro alla sua tematizzazione il passo non è breve. Se questo non è il luogo in cui lo dobbiamo misurare nell'effettività della sua estensione, si può dire, almeno, che un tratto di questo 'passo' è rappresentato dal ricondurre l'Altro all'alterità come a quella possibilità di trattenere in una unica figura: in ideale unità l'assoluto molteplice che esso significa. Ma convertire la polisemia dell'Altro (la molteplicità categoriale ancor prima che ontologica indicata nel termine) nell'identità generica, non è certo un'operazione innocente — seppure inevitabile. Così, subito si scopre l'impensabilità dell'Altro al di fuori della sua connessione speculare con lo Stesso. Se anche volessimo tentare di afferrare l'Altro nella sua assoluta differenza da ogni medesimezza, dovremo pur pensarlo almeno identico a Sé o, se si vuole, così Altro da ogni seità da essere Sé proprio in questo suo essere radicalmente Altro. Evidente che, a questo riguardo, vale pur l'operazione inversa, ossia l'impossibilità di pensare l'identico se non a partire dalla negazione del suo essere Altro e quindi dall'affermazione dell'Altro come tale: come quel molteplice "Non" che si riflette dall'identico in quanto condizione del suo essere tale.

L'avvio di discorso qui adombrato, lo si è già capito, ripete (assai malamente, beninteso) — e perciò rinvia a — quella comunione dialettica tra i generi dell'Essere tramite la quale Platone, nel *Sofista*, può accogliere — contro il divieto parmenideo — il non essere nell'essere relativizzandolo. Ed a questo punto il rinvio necessita, forse, di una sola precisazione: con il coappartenersi delle metacategorie dello Stesso e dell'Altro Platone non intende affatto l'impossibilità di tenerli fermi nella differenza che li costituisce. Questo sarebbe pur sempre una riduzione del serio gioco filosofico al gioco 'leggero' — meramente intradiscorsivo — dei Sofisti. A questo proposito Platone intende proprio il contrario: nella *sympleké* reciproca dei generi (nel loro coimplicarsi) nasce "per noi il *logos*" ⁶. Ossia, il rapporto che tiene lo Stesso e l'Altro (in quanto metacategorie) nella loro reciproca differenza è immanente condizione della possibilità del pensiero come discorso: del *logos* come collegamento tra i "nomi" e i "verbi" ... ⁷. E con questo il *Sofista* pare presentarsi come il più critico-trascendentale dei dialoghi platonici. Se non altro per il motivo che la scienza della dialettica — come una riflessione metacategoriale nella quale "ciò che è" (l'Essere) è 'distinto' come genere in un circolo di reciproca partecipazione insieme ai generi della "quiete" e del "moto" dello "stesso" e dell'"altro" — viene appunto introdotta per superare l'*impasse* ontologica significata nel divieto parmenideo: quella *impasse* costituita dalla paralizzante opposizione tra l'Essere e il Non essere. Ora, Platone con la 'voce' dello Straniero afferma di essere andato, con la sua dialogica ricerca, ben oltre il limite di quel divieto ⁸, lasciandosi alle spalle la stessa opposizione tra l'empirismo dei "figli della terra", per cui soltanto ciò che può essere in qualche modo "afferrato e toccato" ⁹ è, e il dogmatismo degli "amici delle idee", i quali sostengono una assoluta separazione tra il divenire come ambito del puro differire: mondo dell'alterità e il permanente stare in sé di ciò che è: la pura identità dell'*ousia* ¹⁰. La criticità sta qui nell'idea stessa di una articolazione-commercio tra i generi in quanto funzioni predicative dove il non-essere diviene dicibile in quanto Altro. Con il che si evita, per così dire, il suo carattere di opposizione frontale — in senso ontologicamente forte — all'Essere. Si rende possibile il *logos*, la possibilità di dire il non-essere come altro dall'essere. Questo però non significa acquietare il problema dell'Altro all'interno della discorsività del pensare. Intatto

il problema riemerge — al di là della sua non essenza, si potrebbe dire — quando si tratta poi di pensare la differenza tra il discorso vero e quello falso. E qui si tratta appunto di 'vedere' il rapporto tra *logos* e *nous*: di pensare il confine metadiscorsivo della stessa dialettica come procedimento ipotetico-riflessivo. Questo confine è, appunto, quello implicato nella stessa relazione che connette dall'interno della loro pensabilità lo Stesso all'Altro. Ma è qui che, insieme, si tocca anche il limite stesso di ogni procedimento puramente speculativo.

Dallo Stesso all'Altro (e viceversa) non c'è passaggio né all'Uno né all'Assoluto; se, appunto, con un tale passaggio si intendesse l'estinguersi della differenza o in direzione dell'Uno-Presupposto o dell'Assoluto-Risultato. Ciò, in quanto sta proprio nella natura della relazione costitutivamente speculare tra i due generi l'impossibilità di oltrepassare la loro differenza. Ogni eccesso speculativo, a questo proposito, si dimenticherebbe della soglia virtuale che mantiene lo Stesso e l'Altro nella comunità del loro reciproco differire ed il confine critico costituito dalla stessa idea di alterità perderebbe il suo carattere di spazio neutro. Lo spazio dell'Alterità, quello stesso spazio che è altro: pura soglia negativa che coesiste sempre al pensare, si ritrarrebbe totalmente nella metafisica positività dell'origine (nell'Uno) o si annienterebbe in senso ontologico-dialettico. In entrambi i casi, per motivi che non possiamo spiegare qui, la ferita del pensare conoscerebbe una forma di risanamento. Sia perché nell'inattingibilità dell'Uno plotiniano non è pensabile alcuna differenza: nell'Uno non v'è traccia dell'Altro; sia perché nell'Indifferenza dell'Uno-Assoluto schellinghiano ogni polare opposizione — e, quindi, pure quella tra lo Stesso e l'Altro — deve essere supposta (intuita) come risolta; sia perché — infine — nell'Assoluto come Mediazione della dialettica hegeliana il circolo del pensiero si fa perfetto (si chiude in Sé). Giocare, poi, con la virtualità di una tale soglia — con il suo carattere di paradossale immagine del pensiero: di oggetto implicito nella stessa identificazione metaforica del pensare in quanto tale con la *theoria* — non farebbe altro che estenuare la natura problematica dell'alterità, dilatando in maniera indefinita il suo carattere di limite. Ma non avanzerebbe molto in una sua tematizzazione. Quando il pensiero romantico — ad esempio in Novalis — intende sopprimere il principio di non contraddizione in virtù, evidentemente, della potenza poetico-poetica della im-

maginazione, non fa altro che dar forma a questa estenuazione antinomica del problema. La contraddizione è, però, pensabile solo sullo sfondo della possibilità del dire e, quindi, del *logos* come discorso. Togliendo metadiscorsivamente la differenza tra lo Stesso e l'Altro, non solo il principio, ma la stessa forma del pensare diviene quella, arbitrariamente costruttiva, della pura inventività. Ma l'invenzione suppone delle regole. La potenza immaginativa può renderle flessibili, può rendere elastica la loro rigidità fino a trasformarne la grammatica interna. Questo però non significa sopprimere la regolarità in quanto tale come inerente al gioco stesso del pensiero. Sottolineare la potenza della dimensione immaginativa implica semmai pensare ad una curvatura dinamica della regola stessa, implica pensare — ed è appunto quanto fa lo stesso Novalis — ad una "regola curva", il che a ben vedere dal punto di vista linguistico-concettuale è già un paradosso. Senza seguire ulteriormente questo corso di pensieri, basta qui ribadire che nemmeno la riduzione dell'Altro ad immagine può toglierne il carattere di aporia per il pensiero. Perché, appunto, qui l'aporia è rappresentata dall'alterità stessa come *eidōs* e quindi in quanto differente dalla stessa immagine: come un qualcosa che il pensiero intuisce nella modalità di un persistente aspetto a cui la stessa immagine dell'Altro rinvia e vi fa arresto. Se l'immagine è immagine dell'Altro, sempre in esso (nella sua idea di Esteriorità in quanto tale) si ritira, sempre da esso viene assorbita senza residui.



Com'è possibile, allora, procedere avanti a questo proposito? Forse qui — sulla linea di confine che congiunge discorso metacategoriale e discorso metafisico — non si tratta affatto di procedere innanzi, ma di segnare il passo e fermarsi a considerare l'alterità come soglia inter-

na allo stesso pensare. Quella soglia in virtù della quale il pensiero può essere sempre pensiero di qualcosa senza cessare di permanere nella propria identità; quella soglia che deve sempre attraversare senza mai poter togliere. Se passandovi attraverso la negasse, il pensiero ricadrebbe in sé, si rifugerebbe nel puro identico che non può nemmeno riconoscersi. Si farebbe Silenzio e Quietè: il silenzio e la quiete dell'Uno neoplatonico. Ma il pensiero è anzitutto *kinesis*, movimento, passaggio inquieto tra le sue interne determinazioni, connessione dinamica tra i suoi termini. Di qui la necessità di sopporre l'alterità, non solo perché vi sia per noi il *logos* come esplicazione dianoetica del pensiero, ma pure perché il *nous* sia tale, perché vi sia il pensiero in generale. L'Alterità, secondo quanto afferma lo stesso Plotino, è necessaria "affinché ci siano il Pensante e il Pensato" ¹¹. La prima spaziatura — l'insopprimibilità di uno spazio che contenga in qualche modo la possibilità di una differenza nello stesso pensiero — è già implicata qui. Lo spazio in questo caso — se dovessimo dimenticare tutto il resto... — ha la forma della soglia. L'esteriorità dell'Altro è già contenuta tutta nello spazio paradossale della soglia. È in virtù di essa, dell'idea che la costituisce, che si hanno e il *nous* e l'Essere, insieme al loro stesso rapporto. L'alterità è la condizione del *noumeno* nella stessa misura in cui l'identità è condizione dell'unità con sé del *nous*. E perciò l'Altro, nella sua coimplicazione metacategoriale con l'identico, non è solo la possibilità del *logos* (della discorsività del pensare e, quindi, del suo costitutivo rapporto con il linguaggio), ma è pure la condizione interna della dimensione metadiscorsiva del pensare (del *noein*) e quindi, con essa, di un oggetto in generale del pensiero. Di un oggetto, si potrebbe dire in termini kantiani, anteriore ad ogni conoscenza, sottratto ad ogni determinazione e quindi puramente pensato-intuito o pensato-presupposto. Ed è per questo che la soglia dell'Alterità si mostra qui come una soglia eminentemente critica, appunto in quanto congiunge il piano trascendentale della riflessione sull'Altro con quello della pura trascendenza come differenza metafisica interna al pensare in generale. Dalla prospettiva di questa soglia si colgono, allora, tanto l'intenzionalità della coscienza nella fenomenologia husserliana (con la distinzione *noesis-noema* che essa implica) quanto il tema kantiano della cosa in sé come *Grenzbegriff*, pura Cosa-del-pensiero (*Gedankending*: noumeno), che limita negativamente il pro-

blema critico della conoscenza a problema della conoscenza degli oggetti che modificano la nostra sensibilità: degli oggetti che si possono esibire in una intuizione (dei fenomeni).

Il problema — come è noto — si traduceva per Kant in quello della possibilità dei giudizi sintetici a priori. Ma, di nuovo, come sarebbe mai pensabile una sintesi a priori se non supponendo un rapporto costitutivo tra l'Io, o insomma quel Qualcosa che pensa ¹² e il Fuori di una "x", l'Esteriorità di una Cosa in generale. Il noumeno, in tal senso, è causa del fenomeno, ma causa negativa: pura supposizione (ma parimenti necessaria) di una antecedenza rispetto a quel mondo di oggetti che percepisco. Il noumeno — il permanere in sé della Cosa in generale — significa allora il persistere dell'Altro come condizione negativa della conoscenza. A ben guardare, il senso della *Confutazione* kantiana dell'Idealismo è già contenuto nella permanenza di una soglia dell'alterità rispetto all'unità-identità dell'Io penso. Questa unità è però, come chiarisce Kant, una unità originariamente sintetica e quindi suppone lo 'spazio' costituito dal suo rapporto con la Cosa in Sé come condizione del rapporto tra esperienza interna ed esperienza esterna in virtù del quale avviene, appunto, la stessa *Confutazione*. L'idea heideggeriana di risolvere questo rapporto in una autoaffezione indebolirebbe a questo proposito il senso della *Confutazione* stessa. Ed è evidente che una tale riduttiva risoluzione è possibile solo deducendo in qualche modo lo spazio dalla temporalità e chiudendo in questa il circolo autentico del *Dasein*: la possibilità di raccogliersi in Sé nella finitezza risolutiva del proprio esser-per-la-morte ¹³. Per questo bisogna mantenere la cooriginarietà dello spazio al tempo fino ad intendere la coesistenza della spazialità nello stesso rapporto tra Io penso e sintesi temporale ¹⁴. Così siamo condotti a riconoscere all'interno del problema critico-trascendentale della conoscenza la persistenza dell'Altro nella figura del molteplice puro ¹⁵. In base a questo 'persistere', infatti, l'unità del noumeno si presenta anch'essa come in qualche modo sintetica: la cosa in Sé è il molteplice. Analicità (inerente alla mera possibilità di tutto ciò che è solo Cosa del pensiero) e molteplicità in proposito non si contraddicono: il loro rapporto è quello del puro *continuum*. E cos'altro è l'idea di materia se non quel *continuum* che in ogni fenomeno esterno si deve supporre come sua origine metafisico-trascendentale ¹⁶? E non è pur sempre da un *conti-*

nuum: da un puro fluire che ha la forma della permanenza — l'identità di uno stato: quello della *durée* bergsoniana — ciò da cui si ritagliano i nostri fenomeni interni come fenomeni temporali?

Il *continuum* del puro molteplice¹⁷ trova un punto di arresto: un limite, nella sensazione. L'Altro, come molteplice generico, in questo limite si determina. Nel sentire sono toccato da Altro. L'Altro è qui l'altro da me. Sentire è riceverlo. Ogni sensazione suppone passività in me: quell'esser disposti — aperti — all'affezione proprio dei sensi. Al plurale generico dell'Altro, come la "Cosa" all'origine della sensazione, corrisponde il plurale determinato e determinante dei miei sensi: la pluralità del mio corpo. Ma nel molteplice delle sensazioni l'alterità si presenta solo nell'istante del loro aver origine per ritrarsi subito nella indeterminatezza della Cosa fuori di me: nella negatività sensibile del noumeno — quella negatività che non coincide, però, con l'esser nulla. Riconducendo a me la pluralità anonima delle sensazioni — nella percezione che le ordina in scansioni discrete — faccio di uno stato di passività del sentire il 'mio' mondo. Un mondo sensibile, appunto, quello che si costituisce nella percezione e, perciò, caratterizzato da uno stato di mescolanza tra lo Stesso e l'Altro. Se la percezione in quanto tale è questa stessa mescolanza, in quanto l'altro del suo oggetto non è più l'Altro inconoscibile della molteplicità generica e, nello stesso tempo, non si identifica senza residui con l'io che percepisce, questa mescolanza — a sua volta — presuppone una differenza determinata: quella tra il percepiente e il percepito. Qui si ripresenta di nuovo una soglia. Ma la soglia dell'alterità adesso non è più la pura idea di essa. La soglia tra l'io che percepisce e il qualcosa che viene percepito è il mio corpo. Anche qui, però, si ripresenta una autonomia critica della soglia: la comunità dei corpi dei soggetti della percezione è pensabile anzitutto come comunità di Altri. Il mio corpo è quindi in misura decisiva pure la soglia rispetto all'Altro da me in quanto *alter ego*.

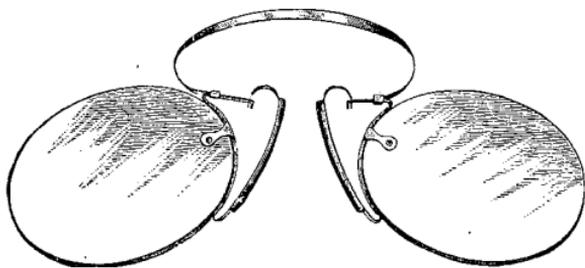
Proprio intorno al corpo dell'Io riflette Husserl nella V delle *Meditazioni cartesiane*, quella in cui affronta in tutta la sua drammaticità il problema di pensare una via fenomenologico-trascendentale che conduca "dalla immanenza dell'ego alla trascendenza dell'altro"¹⁸. Ora la trascendenza dell'Altro è una trascendenza esteriore, seppur sia da pensare rigorosamente all'interno della esposizione fenomenologica:

nell'orizzonte 'sospeso' della riduzione. Qui sta appunto il paradosso: pensare il Fuori dell'Altro nell'interno monadico dell'ego trascendentale: nel 'proprio' del puro *cogito*¹⁹. E di questo paradosso Husserl è perfettamente consapevole: "la questione della possibilità che io, partendo dal mio *ego* assoluto, pervenga agli altri, che appunto perché altri non sono realmente in me, ma sono in me solo consaputi, non è un problema che possa ricevere una impostazione fenomenologica pura"²⁰. La difficoltà del problema sta nel pensare trascendentalmente "l'esperienza dell'estraneo". Come posso insomma, all'interno dell'*ego*, aver esperienza di un Altro non tanto nella sua fenomenica immediatezza²¹ quanto piuttosto nel suo carattere di intenzionalità, di altra monade? L'Altro così inteso — in quanto *alter ego* — non può certo esser oggetto di una intuizione eidetica (nel quale l'estraneo si ridurrebbe al proprio), non può esser contenuto di una "presentazione" come atto intenzionale della coscienza. L'Altro, qui, deve darsi da Sé, fuori dalla struttura appropriativa dell'intenzionalità. L'uscita husserliana dall'aporia sta — com'è noto — nel ricorso ad "una specie d'atto di rendere-com-presente", a quella che chiama "una specie di appresentazione"²². L'appresentazione rimanda alla stessa idea di coesistenza, come uno spazio di alterità metaintenzionale coimplicata nella stessa costituzione dell'ego trascendentale. Perché si dia esperienza trascendentale dell'Altro questo spazio deve permanere nella sua ulteriorità e irriducibilità. Ma la sua permanenza è già contenuta nella differenza metafisico-trascendentale tra il mio corpo in quanto puro corpo fisico e il suo costituirsi come un corpo organico, nella differenza cioè tra *Körper e Leib*. Bene, il senso dell'Altro è pensabile-esperibile solo in virtù di "una trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo"²³. L'esperienza dell'Altro è, in questo senso, solo indiretta: l'*alter ego* è raggiunto in qualche modo solo a partire dalla presenza del suo corpo fisico. Per questo, se in quanto "*ego*" è ricondotto alla immanenza del mio *cogito*, in quanto *alter* permane nella sua irriducibile trascendenza. Il ponte che si stabilisce tra i due termini qui è puramente analogico. Verrebbe da dire: analogico-riflessivo in senso kantiano, nel senso che permane un insuperabile abisso tra la sfera originaria dell'ego e quella dell'Altro che mi è data solo per appresentazione²⁴. Se, infatti, l'appresentazione si identifica essenzialmente in "una trasposizione per analogia" ed il suo carattere tra-

scendentale consiste nell'anticipazione comprensiva dell'altro Io a partire dall'alterità del suo corpo: dal suo enigma, questo significa presupporre la sua autodatità come l'apertura dell'Altro che rende imperfetta la monadicità della sfera egologica. Se fosse perfetta, del resto, Husserl non avrebbe bisogno di introdurre l'appresentazione, ma in tal modo l'Altro — in quanto oggetto di "presentazione" — non sarebbe più tale.

È merito di Paul Ricoeur l'aver osservato²⁵ la simmetrica polarità tra questo tentativo husserliano di pensare l'Altro come "autrui" e quello lévinasiano che consiste, soprattutto a partire da *Totalité et infini*, nel pensare un movimento radicalmente inverso: quello dall'Altro all'Io. In quest'ultimo caso il punto di partenza è quello di uno "stato di separazione" e non più di relazione, di una "esteriorità radicale" che rompe con lo stesso orizzonte rappresentativo dell'Io. Intento di Lévinas è, perciò, quello di pensare una rottura dello stesso discorso ontologico: far cominciare eticamente la stessa metafisica opponendo l'infinito dell'alterità epifanica del Volto alla totalità onto-egologica. La trascendenza dell'Altro qui è primariamente positiva, non è più affetta da negatività: "l'assolutamente Altro è Altri"²⁶. Ed il carattere positivo dell'alterità si rafforza proprio nel movimento dell'Altro verso di me: nel significare un'"ingiunzione" etica, nel provocarmi alla responsabilità. Sotto questo riguardo Lévinas, osserva Ricoeur, "rompe con la rappresentazione, come Kant sottrae la ragion pratica al regno della ragione teoretica"²⁷. Ma questo non significa che, allora, si possa ricondurre senza residui la dimensione teoretica della filosofia a quella pratica. L'iperbole dell'esteriorità dell'Altro, da cui Lévinas fa nascere eticamente la metafisica, corrisponde simmetricamente all'iperbole del cartesianismo fenomenologico attraverso cui Husserl cerca di dispiegare la "dimensione gnoseologica del senso"²⁸, il movimento dal Sé all'Altro. Ed è nella divergente distanza tra le due iperboli che la questione dell'Altro si ripresenta come antecedente alla stessa divisione tra i due ordini di discorso (pratico e teoretico), come l'atopico spazio che li congiunge. Per Ricoeur questi due movimenti iperbolicici del pensiero sembrano, invece, rivelarsi come dialetticamente complementari; *Soi-même comme un autre* trova un epilogo nell'analisi della coscienza come coscienza morale (*Gewissen*), dove, nella dialettica tra ipseità e alterità, si rivela una "profonda unità" tra "l'atte-

stazione di Sé” e “l’ingiunzione” che viene dall’Altro²⁹. Ma questa è ancora una risposta soltanto etica all’aporia che l’Altro costituisce per la filosofia. Le battute finali del libro di Ricoeur sembrano recare una traccia di questa consapevolezza. L’articolazione critica tra il movimento pratico del discorso e quello teoretico non toglie lo *hiatus* che li separa. E, forse, è bene così. Quanto emerge dal carattere *apparentemente* solo negativo di un tale *hiatus* è appunto la permanenza dell’alterità. E che questa possa essere pensata come una *soglia critica* suppone, appunto, la trasgressione platonica del divieto parmenideo, la critica dell’ontologia messa in scena nel *Sofista*.



1. Si veda per questo, quanto afferma H. ARENDT in *The Life of the Mind*, tr. it. di A. Dal Lago, Bologna 1987, p. 190: “Tutti i termini filosofici sono metafore, analogie, per così dire congelate, il cui significato autentico si dischiude quando la parola sia riportata al contesto d’origine, certo presente in modo vivido e intenso alla mente del primo filosofo che la impiegò”.
2. Cfr. E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, tr. it. di A. Dell’Asta, Milano 1980, pp. 31-50.
3. Cfr. H. ARENDT, *The Life of the Mind*, cit., p. 158.
4. In base a questo assunto iniziale P. Ricoeur costruisce la sua ricerca contenuta in *Soi-même comme un autre*, Paris 1991, al cui centro sta, appunto, la dialettica tra l’*identité-idem* e l’*identité-ipse*. Per la tematica affrontata in questo libro si veda il saggio di F. CIARAMELLI, *Ipseità, alterità e pluralità. Nota sull’ultimo Ricoeur* in “Aut Aut”, marzo-aprile 1991, pp. 91-103.
5. Sul tema delle “Retoriche dell’alterità” si veda il numero dedicatogli dalla rivista “Aut Aut”, nov.-dic. 1992, in particolare l’omonimo saggio introduttivo di P. A. Rovatti (pp. 1-8) e il saggio di R. CRISTIN, *Molteplicità e alterità* (pp. 57-68).

6. Cfr. *Sofista*, 259 e.
7. Cfr. *ivi*, 262 b-c.
8. Cfr. *ivi*, 258 c.
9. Cfr. *ivi*, 246 b.
10. Cfr. *ivi*, 248 a.
11. PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Milano 1992, V 1,4 (p. 799).
12. Si veda per questo *Kritik der reinen Vernunft*, B 404-405, A 346.
13. È appunto in relazione a questo ordine di pensieri che HEIDEGGER in *Kant und das Problem der Metaphysik* deve intendere come “un nulla” l’Oggetto in generale: puro “orizzonte”. Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, tr. it. di M.E. Reina riv. da V. Verra, Roma-Bari 1981, pp. 106-110. Per la deduzione della spazialità dell’Esserci dal fondamento della sua temporalità si veda però soprattutto il § 70 di *Sein und Zeit*. Su questa deduzione-riduzione dello spazio al tempo, Heidegger — come è noto — tornerà nella conferenza del 1962 su «Tempo ed Essere» [raccolta nel volume dal titolo *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969] per dichiararne seccamente l’“insostenibilità”. Ma per il problema dello spazio in Heidegger rimandiamo alla ricerca di D. FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris 1986.
14. Per questo rimando a quanto ho osservato in *Orientarsi al confine. La «fede razionale» di Kant tra ontologia e nichilismo*, saggio introduttivo a I. Kant, *Questioni di confine. Saggi polemici* (1786-1800), tr. it. di F. Desideri, Genova, 1990, pp. VII-XLII, in part. pp. XXVI-XXVIII.
15. Nello stessa direzione Platone nel *Sofista* aveva detto “apeiron [...] plethēi”: indeterminato quanto al numero, infinitamente molteplice lo stesso “non essere”, inteso appunto in relazione agli altri generi e, dunque, come il genere (l’idea) dell’alterità. Cfr. *Sofista*, 256 e.
16. Si veda per questo la Seconda *Anmerkung* della Dimostrazione del Teorema in cui si riassume la Confutazione kantiana dell’Idealismo: *Kritik der reinen Vernunft*, B 277-278.
17. Per questo riferimento al tema del rapporto tra *continuum* e “molteplice generico” traggio liberamente spunto dai lavori di A. Badiou, che parla appunto della “genericità” come “cuore concettuale di un gesto platonico rivolto al molteplice”; cfr. A. BADIOU, *Manifeste pour la philosophie*, tr. it. di F. Elefante, Milano 1991, p. 92. A Badiou fa anche riferimento R. Cristin nel citato saggio contenuto in “Aut Aut”.
18. E. HUSSERL, *Cartesiana Meditationen und Pariser Vorträge*, tr. it. di F. Costa con una Presentazione di R. Cristin, Milano 1989, p. 113.

19. Come osserva P. Ricoeur, per Husserl qui "la seule voie qui reste dès lors ouverte est de constituer le sens autrui «dans» (*in*) et «à partir» (*aus*) du sens moi". [P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 383].
20. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 114.
21. Ciò proprio per il motivo che "se il caso fosse questo, se cioè il proprio essenziale dell'altro si potesse attingere in maniera immediata e diretta, egli allora non sarebbe che un momento della mia propria essenza e in conclusione egli stesso e io saremmo un'unica cosa" [*Ivi*, p. 129].
22. Cfr. *ibidem*.
23. Cfr. *ivi*, p. 131.
24. Cfr. *ivi*, p. 140.
25. Nell'ultimo capitolo ("Vers quelle ontologie?") del citato *Soi-même comme un autre*, in part. alle pp. 380-393.
26. E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, cit., p. 37.
27. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 388.
28. Cfr. *ivi*, p. 393.
29. Cfr. *ivi*, p. 409.