

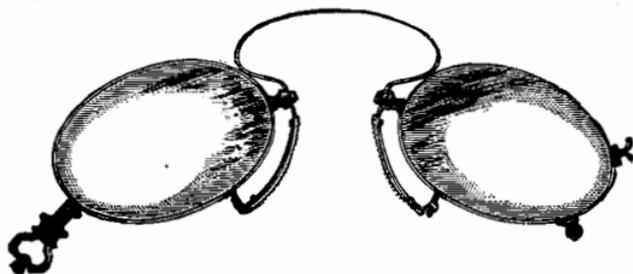
LA NEGAZIONE E L'“ALTRO”

Rino Genovese

Il nesso tra i concetti di negazione e di 'altro' emerge anzitutto dalla selettività all'opera nella percezione — e già nella sua dimensione prelinguistica, in quella che Husserl chiama l'«esperienza antepredicativa». Nell'ambito di questa esperienza — che è un'esperienza recettiva, passiva, al di qua di ogni kantiana sintesi dell'intelletto — il lato in ombra delle cose viene tutt'al più presentito, senza che sia ancora possibile determinarlo precisamente. Dentro questa pura selettività vale il principio *omnis determinatio est negatio*: non c'è selezione, infatti, senza che vi sia un *questo* che sta nel cerchio dell'attenzione, ossia in primo piano, e un *quell'altro* che invece va sullo sfondo. Se osservo il libro che ora è sul tavolo, posso vederne la copertina e due lati, ma non il retro, la costola e il lato superiore: questi lati sono in ombra, almeno finché il libro è in questa posizione. Se mi sposto, o sposto il libro, posso osservare la costola e il lato superiore, ma non ancora il retro che poggia sul tavolo, e così via. La selettività è insomma ciò che mi costringe a selezionare e a vedere certi lati delle cose e non altri.

Naturalmente sto parlando come se *ci fossi*, come se potessi dire impunemente 'io' senza che questo costituisca un problema. Ciò è insieme vero e falso. Posso sempre dire 'io', infatti, perché uso il linguaggio: e il linguaggio è una struttura dotata di una particolare selettività combinatoria entro la quale determinate combinazioni ritornano (e tra queste c'è anche la combinazione 'io'). Ma al tempo stesso, nell'ambito di una pura selettività, non troviamo ancora niente che assomigli a un soggetto. Abbiamo soltanto dei punti di vista come punti d'innescò della selettività (per esempio, la posizione che occupo attualmente e da cui osservo il libro che è sul tavolo, ma con le limita-

zioni di cui parlavo prima); e inoltre vari elementi selettivi, ossia: *a)* delle cose che ci sono, che sono in primo piano; *b)* delle cose che ci sono ma che non vedo (Husserl parlerebbe qui di 'adombramenti', mentre io preferisco parlare di un 'altro' interno alla cerchia dell'osservazione: di un 'altro', cioè, che è presentito pur senza essere chiaramente percepito); *c)* infine delle cose che non ci sono affatto, perché stanno sullo sfondo e sono per me un 'altro' esterno, lontano.



In tutto ciò non trovo ancora nulla che assomigli a un soggetto (a meno di non voler considerare, alla Husserl, il raggio intenzionale della coscienza come l'autentico soggetto: ma questo vorrebbe dire che si parte da un presupposto molto forte — un *cogito* cartesiano —, mentre qui mi limito a presupporre soltanto una selettività e niente di più, cercando di mostrare come la soggettività si *costituisca* nello stesso operare di questa selettività). Di soggetto possiamo cominciare a parlare nel momento in cui una selettività, con determinate combinazioni selettive, si fissa e ritorna. Ciò significa che ritorna un certo punto di vista, o meglio ritornano certi punti di vista con i loro *spostamenti* consueti: ogni mattina ritrovo il libro sul tavolo e con esso la prospettiva da cui posso guardarlo; ma posso anche spostarmi, o spostare il libro, guardarlo da un'altra prospettiva, e così via. Ciò che il linguaggio mi fornisce è una struttura che mi permette di moltiplicare facilmente gli spostamenti come spostamenti consueti: 'sono qui ora', quante volte posso dirlo? In una parola, il linguaggio mi permette di dire 'io', e di dirlo per quanti punti di vista sono disponibili, comprendendo dentro questi punti di vista anche quelli di altri che a loro volta dicono 'io'. Il linguaggio consente, insomma, non solo un rafforzamento della se-

lettività, ma soprattutto un rafforzamento del 'ritorno' selettivo mediante il confronto continuo dell'*ego* con un *alter ego*, mediante il girare di quella posizione 'io' nella quale chiunque può collocarsi.

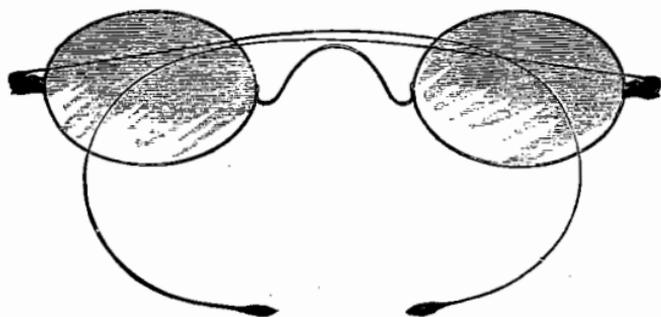
Ma il linguaggio non è tutto. Se indico semplicemente qualcosa, questo è già un determinare e al tempo stesso un negare. La negazione opera già nel distinguere un primo piano da uno sfondo: ha perciò un carattere prelinguistico. Non c'è bisogno del linguaggio perché si dia selettività — e dunque negazione —, sebbene si possa dire che il linguaggio sia un grande 'fissatore' di selettività, cioè di esclusione (a questo proposito, si veda il concetto di 'ordine del discorso' di Foucault). Il linguaggio non è l'Altro: è piuttosto ciò che rafforza, attraverso la sua combinatoria selettiva, la costituzione della soggettività come ripetersi di spostamenti di punti di vista, da una parte, e come ritorno di un'alterità bloccata dall'altra. Perciò l' 'altro' interno al linguaggio, o interno *tout court* al campo dell'osservazione, questo 'altro' in linea di principio osservabile e dicibile, non è dotato di un'alterità davvero 'altra'; non può essere considerato un non-identico (in termini adorniani), ma solo l'altra faccia dell'identità. L' 'altro' che invece sfugge all'identità è muto, così lontano che non ne sappiamo niente (e forse nemmeno c'interesserebbe saperne qualcosa).

In questa lontananza troppo lontana — che può tuttavia essere avvicinata e diventare così troppo vicina — sta l'ambiguità dell' 'altro', il suo specifico carattere aporetico. L' 'altro' si dissolve nella nebbia. L'unica *chance* che abbiamo per coglierlo in qualche modo, pur nella sua indeterminazione, è osservarne il ritorno costante a fronte della soggettività che ripete se stessa — in breve, come ritornante contrattare di questa soggettività che si ripete. Ma proprio per fronteggiare il suo carattere aporetico, l' 'altro' è stato invece spesso e volentieri ipostatizzato. La lontananza troppo lontana o la vicinanza ridotta, troppo vicina, sono di volta in volta entrate a far parte della cosa 'altro' come determinazioni della 'cosa stessa'. Ambedue queste possibilità d'ipostatizzazione, a mio parere, derivano da una sopravvalutazione della funzione del linguaggio e del suo effetto avvicinantellontanante. Il linguaggio può essere considerato come ciò che ci aliena da noi stessi oppure come la nostra più autentica dimora. È la filosofia di Heidegger a mantenere in sé, irrisolta, la tensione tra questi due poli: in quanto 'casa dell'essere', il linguaggio sembra toccare in sorte

all'uomo, che di questo essere è appunto il 'pastore'; ma tuttavia l'uomo non è l'essere, anzi l'essere per principio gli sfugge, e quindi quella 'casa' non è la sua casa. Il lato per così dire pacificamente avvicinate della filosofia del linguaggio di Heidegger è stato in seguito sviluppato dalla ermeneutica di Gadamer. Ad essere sopravvalutata, qui, è la funzione di un'intersoggettività linguistica che scopre l'altro sempre come un *alter ego*, cioè come qualcosa di comprensibile e in fondo di riconducibile all'identità. Al contrario, il potere di 'dispersione' del linguaggio, la sua forza estraniante e anonima, sono al centro della concezione lacaniana di un inconscio strutturato come un linguaggio. La questione dell'Altro, in Lacan, prende le mosse dall'alienazione descritta da una dialettica del riconoscimento di tipo hegeliano (l'immaginario), che fugge però via verso un'alienazione più radicale, cioè verso una combinatoria di marca strutturalista (il 'simbolico'). Nella concezione lacaniana del linguaggio abbiamo una doppia alterità: un 'altro' ancora riconducibile in linea di principio all'identità (come in Hegel), e un 'altro' che, in quanto è pura combinatoria simbolica, si trova al di là della relazione intersoggettiva. Forse la folgorante frase di Rimbaud *je est un autre* esprime bene i corni del dilemma: se sono un altro, l'altro non mi è estraneo; ma se l'altro è me stesso, allora sfuggo a me stesso.

All'interno del linguaggio ci muoviamo dentro questo paradosso senza nessuna possibilità di aggirarlo. Bisogna condurre l'indagine fuori dalla dimensione linguistica, verso il più ampio concetto della selettività, per riuscire a cogliere l'alterità dell'altro insieme con il costituirsi della soggettività. Ciò avviene, in maniera per così dire elementare, attraverso la negazione e l'esclusione. Non c'è bisogno del linguaggio, è sufficiente un'immagine. Nell'immagine — visiva o mentale che sia — c'è già tutto quello di cui stiamo parlando: c'è una prospettiva, di volta in volta unica ma in linea di principio mutevole, che fissa un punto di vista; c'è la distinzione tra un primo piano e uno sfondo; e c'è soprattutto l'operare della negazione, come qualcosa che determina degli elementi escludendo dall'immagine tutto il resto. L'immagine opera determinando e negando, ossia formando una cerchia interna al campo dell'osservazione (con un primo piano e uno sfondo) e una cerchia esterna come sfondo radicale. Inoltre — cosa ancora più importante — mediante l'immagine è possibile attribuire all'altro,

fissandoli, tutti i caratteri che si vuole. Si potrà vedere, ad esempio, lo straniero come il barbaro (cioè, alla lettera, come quello che non sa parlare la lingua greca, che balbetta); o piuttosto come un dio (ciò che è davvero capitato quando gli aztechi incontrarono per la prima volta i *conquistadores* spagnoli). Con l'attribuzione di questi caratteri, fissati in immagine e ritornanti, l'«altro» sarà quindi il contraltare della costituzione del soggetto, fissato anch'esso come insieme di punti di vista ritornanti.



Il momento avvicinante-allontanante, proprio del linguaggio nella sua relazione con l'«altro», può essere riconsiderato, mediante lo strumento concettuale dell'immagine, per così dire dall'esterno. Questo paradosso — ad osservarlo dall'esterno — presenta una sua logica inevitabile: perché è il risultato di un rapporto con l'«altro» derivante da un *partage* originario, da una selettività che nega ed esclude, e che poi deve fronteggiare sempre di nuovo questo suo negare ed escludere. Ciò deve indurci a moltiplicare le prospettive sotto cui esaminare i rapporti primo piano/sfondo. Prendiamo ad esempio il concetto d'inconscio. Le soggettività particolari (gli individui) si costituiscono attraverso la distinzione conscio/inconscio, e attraverso una *messa nell'inconscio* che è un caso speciale di una più generale messa sullo sfondo. Se pensiamo al concetto freudiano di *Verwerfung* (traducibile con il termine 'rigetto' o, come propone Lacan, con il termine di *forclusion*, ossia con qualcosa di molto vicino a ciò che qui intendo per 'esclusione'), vediamo che nell'inconscio, oltre ai contenuti rimossi (che già costituiscono un primo rapporto primo piano/sfondo), ci sono anche i contenuti 'rigettati', mai apparsi cioè nella sfera della coscienza (co-

me la 'scena primaria' nel caso clinico dell' 'uomo dei lupi'), che definiscono un secondo livello del rapporto primo piano/sfondo. E al di fuori di ciò, com'è ovvio, c'è tutta la sconfinata zona di ciò che è 'neutrale' o semplicemente indifferente, e che perciò non appare né nell'inconscio né nella coscienza. La moltiplicazione delle prospettive e dei punti d'innescio selettivi lascia apparire tutta una serie di rapporti primo piano/sfondo, come in un gioco di scatole cinesi, attraverso cui soltanto si costituiscono le soggettività particolari. L'inafferrabilità dell' 'altro', la sua radicale ambiguità, derivano da qui: da questa moltiplicazione di sfondi e di messe sullo sfondo, che solo un'adeguata moltiplicazione delle prospettive può rivelare.

Non si deve pensare, infatti, di poter risolvere la questione dell' 'altro' dicendo una volta per tutte 'l'altro è *questo*' (per esempio l'inconscio freudiano, il non-identico adorniano, la differenza di Derrida, *etc.*): perché lo statuto concettuale dell' alterità muta nelle diverse costellazioni. L' 'altro' si trova al di là di una linea di confine mobile. Dobbiamo dotarci perciò di una teoria sufficientemente maneggevole che sappia tener dietro alla specifica mobilità del suo oggetto. L' 'altro' appare anche come una *finzione*. Proprio perché è la conseguenza di un *partage*, il prodotto di un'operazione selettiva che si ripete e il cui risultato bisogna sempre di nuovo fronteggiare, proprio per questo, all' 'altro' vengono attribuite le caratteristiche più impensate e addirittura le più stravaganti. L' 'altro' è formato da queste attribuzioni, e la possibilità di una comprensione dell' 'altro' in quanto tale non si dà. Nella moltiplicazione dei rapporti primo piano/sfondo, si tratta di vedere allora quali operazioni selettive, e conseguentemente quali attribuzioni, ritornano più di frequente, e che cosa sia negato ed escluso in modo relativamente stabile. Ciò è definibile e insieme sempre ancora da definire.

Per cercare di chiarire questo punto, bisogna riferirsi al concetto luhmanniano di 'asimmettrizzazione'. Luhmann ritiene che un'identità di tipo sistemico, per non restare bloccata in una pura tautologia ($A = A$), produca di continuo delle asimmetrie, dei punti di vista che le permettano di autosservarsi. Ciò rinvia a una nozione dell' 'altro' come 'altro' interno alla cerchia dell'osservazione (e dell'autosservazione). Nella relazione *ego/alter*, l'assunzione di *alter* come *alter ego*, cioè come *partner* paritario della comunicazione, è un esempio di ciò

che considero come 'altro' interno. Ma questa dimensione andrebbe commisurata — cosa che Luhmann non fa — a una *funzione d'immagine*, entro la quale *ego* e *alter* possono essere assimilati d'un colpo, e ambedue preliminarmente identificati, attribuendo all' 'altro' delle caratteristiche affatto immaginarie. In questo modo l'asimmettrizzazione — lungi dal segnare, come ritiene Luhmann, un momento di sviluppo dell'identità mediante l'uscita dalla semplice tautologia — potrebbe anche essere un segno del suo semplice girare a vuoto.

Un esempio di tipo storico, in questo contesto, può tornarci utile. Prendiamo il rapporto tra Occidente e Oriente come differenza di prospettiva che ha consentito all'Occidente di autoidentificarsi e di autosservarsi. Nel suo libro sulla *Conquista dell'America* Todorov racconta come questa relazione 'fondante' dell'Occidente — la relazione con l' 'altro' interno o alle porte di casa, la relazione con l'antico nemico musulmano — sia servita da modello agli spagnoli nel confronto con gli *indios* d'America. Del resto essi pensavano di essere giunti ad Oriente navigando verso Occidente: ed è dunque naturale che l'analogia tra i musulmani e gli *indios* sulle prime si sia imposta. Ma l'analogia dava luogo in questo caso a una cattiva asimmettrizzazione, e veniva a riproporre un'identità basata sulla mera contrapposizione al nemico. L' 'altro' esterno, impensato e fino a quel momento inosservabile, veniva ridotto all' 'altro' interno alla cerchia dell'osservazione, e con ciò stesso identificato e per così dire tautologizzato, a fronte di un'identità, anch'essa tautologica, in grado soltanto di ripetere se stessa e i suoi spostamenti di punto di vista consueti (quelli che nei secoli avevano definito il rapporto Occidente/Oriente). Ma l'errore, se così possiamo chiamarlo, fu proficuo. Il riuso della nozione d' 'infedele', la mobilitazione religiosa nel vecchio spirito delle crociate, si rivelarono elementi ideologici adatti ad organizzare lo sterminio degli *indios*. Ciò dimostra come l'asimmettrizzazione, ancorché cattiva, possa risultare molto utile alla conferma di un soggetto che ripete se stesso secondo spostamenti di punti di vista consueti — nel caso specifico quelli raccolti dentro la polarità Occidente/Oriente —, e come questi spostamenti definiscano il modello di un rapporto con un'alterità bloccata e generalizzabile. Gli *indios* sono state le vittime di questa generalizzazione identificante proprio nella medesima misura in cui sono stati sterminati.

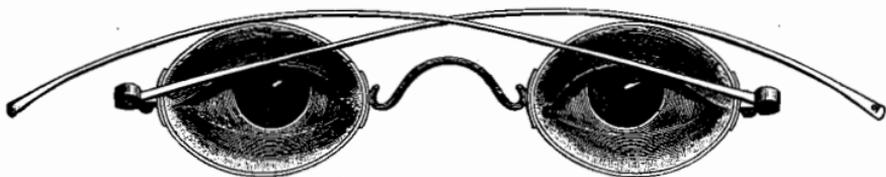
Per parte loro gli aztechi (che pure erano a capo di un impero multietnico) non avevano un modello consolidato di relazione con l' 'altro' del tipo di quello configurato dalla coppia Occidente/Oriente. La loro identità si trovava 'esposta' all' invasione straniera. Così si spiega la loro sconfitta, che per certi aspetti ha l' aria di una resa. L' incontro tra culture diverse, che pure ci fu, retrospettivamente appare un gioco reciproco di attribuzioni sbagliate. Gli spagnoli consideravano gli aztechi degli orientali, degli indiani; gli aztechi, non avendo nessun precedente a cui riferirsi, vissero l' invasione degli spagnoli alla stregua di quella che per noi potrebbe essere un' invasione di extraterrestri. Ma sarebbe sbagliato pensare che il sistema di comunicazione degli aztechi sia stato rudimentale, più arretrato di quello degli spagnoli, e che per questo essi siano stati sconfitti. Todorov sostiene che la comunicazione prevalente nella cultura precolombiana era una comunicazione con la natura, con le cose, 'col mondo', cioè una comunicazione per nulla in grado di stabilire un rapporto con l' *alter ego*; mentre al contrario nella cultura spagnola la comunicazione prevalente era di tipo interumano, capace di fronteggiare l' 'altro' come altro. Questa distinzione di Todorov mi sembra artificiosa e forse anche sottilmente eurocentrica. Non esiste al mondo una cultura in cui non ci sia il problema di distinguere tra sé e gli altri — per quanto ignoti siano questi altri —, non foss' altro che nella forma di una comunicazione con un qualche dio precipitato in immagine. Non c' è cultura, o forma di vita, che non proceda selettivamente e non debba misurarsi con le conseguenze della sua costituzione selettiva, ossia con la questione dell' 'altro' e dell' attribuzione (ancora selettiva) di determinate caratteristiche a questo 'altro'. Difatti gli aztechi interpretarono, secondo le antiche tradizioni che prevedevano l' avvento degli dei, l' arrivo degli spagnoli proprio come la venuta di questi dei da lungo tempo attesi. La loro cultura si trovava a fronteggiare l' *alter* come alterità assoluta: e in questo senso era molto più in rapporto con l' 'altro' di quanto lo fosse la cultura spagnola ed europea. All' interno di quest' ultima, invece, vigeva l' asimmetrizzazione prospettivistica indotta dalla relazione Occidente/Oriente, che, per quanto sbagliata, permetteva di considerare subito lo straniero come il nemico. Gli spagnoli vinsero, allora, non solo per l' ovvia superiorità tecnica e militare, ma anche perché la loro cultura implicava una *chiusura dei possibili* più forte

di quella degli aztechi.

Con l'espressione 'chiusura dei possibili' si arriva al cuore del discorso sulla negazione e l' 'altro'. Ogni selezione opera una messa sullo sfondo, cioè una negazione ed esclusione di possibilità. L'idea husserliana, rilanciata da Luhmann, di un orizzonte come serbatoio in cui i possibili vengono a depositarsi e da cui sarebbero a piacere riprendibili (grazie a una sorta di negazione della negazione) è troppo ottimistica perché non tiene conto della costituzione delle identità — siano esse le forme di vita collettiva, le soggettività particolari o il soggetto della conoscenza scientifica. Le possibilità negate restano escluse — chiuse nella loro messa sullo sfondo — in rapporto alla costituzione selettiva di un'identità che imbecca la facile via della ripetizione. E per quanto la ripetizione porti sempre con sé uno scarto e una differenza, dando luogo a un'identità solo approssimativa, ciò nondimeno un certo numero di possibilità chiuse tendono a restare appunto chiuse. Il modo in cui si concepisce l' 'altro' e si compiono attribuzioni nei suoi confronti, tende a ritornare insieme con i punti di vista della costituzione del soggetto. L'erronea analogia in cui incapparono i *conquistadores* spagnoli non era dunque propriamente un errore. L'analogia è una delle maniere in cui si realizza quella chiusura dei possibili che consente l'osservazione e la comunicazione. Attraverso di essa qualsiasi avvenimento nuovo può essere trattato *come se* fosse già noto. È in quest' 'analogia dell'esperienza' che la negazione ha tutto il suo peso come forza che ricaccia di continuo sullo sfondo. La chiusura dei possibili è il frutto del determinare e negare, cioè del selezionare, e della costituzione soggettiva mediante questo stesso determinare e negare.

Bisogna tuttavia dire che è solo ancora selezionando, e quindi ancora negando, che i possibili possono essere rimessi in movimento mediante lo spostamento dei punti di vista e la moltiplicazione dei rapporti primo piano/sfondo. Ma questo non avviene affatto facilmente. È la simultanea co-costituzione del soggetto e dell' 'altro' a produrre una chiusura *addizionale* dei possibili alla quale riesce difficile sottrarsi. Le diverse identità (siano esse le forme di vita collettiva, le soggettività particolari o il soggetto della conoscenza scientifica) negano in generale più di quanto sia strettamente necessario negare per mantenere la loro identità. Ciò è al tempo stesso contingente e universale.

Contingente è il fatto che proprio alcuni punti di vista si fissino e ritornino, mettendo certi contenuti sullo sfondo e non altri; mentre è da considerare universale questo modo di funzionamento delle culture, delle forme di vita e delle identità in genere.



A partire da questa considerazione, si delinea il pensiero di un *universalismo negativo* basato sull'idea che le identità, sebbene chiuse relativisticamente in se stesse, abbiano ciò nonostante almeno un punto in comune: tutte realizzano una chiusura dei possibili. Questa chiusura dei possibili sullo sfondo — ossia la loro esclusione — pertiene infatti alle culture in ogni tempo e sotto ogni clima. Finanche la cultura degli spagnoli e quella degli aztechi possono essere misurate con il metro comune delle loro reciproche esclusioni. Proporre l'universalismo negativo, oggi, vuol dire cercare una strada che non si perda nei meandri del dialogo e della mutua comprensione tra culture e forme di vita diverse. La costituzione delle identità rende qualsiasi comprensione molto dubbia: c'è sempre il bisogno di fronteggiare l'«altro», e non si può mai dire se si stia davvero comprendendo l'«altro» o non lo si stia invece identificando e riducendo a un'alterità interna (senza contare che il principio della selettività, proprio a causa della sua radice pre-linguistica, impedisce la comprensione di molti degli usi e costumi altrui). Al contrario l'universalismo negativo si propone come obiettivo etico-politico non tanto la comprensione, quanto piuttosto la *tolleranza*. Questa vecchia parola d'ordine illuministica ritorna di attualità se si tiene presente che si tratta di fronteggiare un «altro» spesso incomprensibile, che ha a sua volta un «altro» da fronteggiare, e di cui possiamo dire soltanto che opera selezioni diverse ma alla stessa stregua delle nostre.