

IL PRINCIPIO DELL'IO

Io, gli altri, l'alterità come abisso

Mario Ruggenini

*1. L'io come
principio:
ma da dove
comincia
l'io?*

Da dove parte il discorso sull'io, ovvero qual'è il principio dell'io? La risposta a questa domanda non cessa di apparire scontata alla cultura prevalente, ispirata dalle grandi decisioni metafisiche della modernità. Essa fa appello, subendo la forza di un vincolo istituito da Cartesio, a una presenza di sé a sé che appare innegabile, anzi, dopo secoli di cartesianismo più o meno sofferto, pressoché a portata di mano al più ordinario impegno di riflessione. Tale autopresenza sembra altresì preliminare all'esperienza che ciascuno fa delle cose e degli eventi del mondo, ivi inclusa la possibilità di incontrare altri soggetti o esistenze. L'autopresenza è insomma la base dell'eteropresenza, o questa non può darsi senza quella. Al punto che quando, in tempi assai recenti, la fenomenologia di Lévinas esplicita con forza, rispetto a Husserl, l'esigenza di rompere la chiusura monologica del *cogito* e di imporre alla filosofia il rapporto ineludibile con l'altro, continua tuttavia a concepire la relazione del "face-à-face [...] *comme allant de Moi à l'Autre*". La relazione del faccia a faccia va da me all'altro e noi la conosciamo soltanto nella misura in cui *noi* la "effettuiamo": "L'alterità non è possibile che a partire da me"¹. Il senso di questa "effettuazione" egologica resta da pensare, assieme alla sottolineatura, da parte di Lévinas, di un "egoismo" irrinunciabile del discorso, ma a patto che sia possibile recuperare questi motivi

al di là della pregiudiziale persistente di una sorta di inevitabile primato dell'io, per cui il discorso dell'altro (genitivo oggettivo) non può che essere *fondamentalmente* il discorso dell'io (genitivo doppio, soggetto-oggettivo). Il sottinteso è infatti che l'io si è sempre già trovato come tale almeno un attimo prima che l'altro possa sopravvenirgli, fosse pure a metterne in crisi l'autonomia illusoria. Esso pertanto rappresenta di diritto non solo il punto di partenza, ma il fondamento di ogni discorso sulla realtà in quanto tale. All'inizio sta l'io, l'io di ciascuno, come condizione di qualsiasi rapporto con l'esteriorità. Il senso *fondamentale* dell'egologia assoluta di Husserl, vale a dire il primato fondazionale dell'autopresenza, resta pertanto conservato, finché questa può rivendicare a sé stessa una responsabilità quanto meno prioritaria all'interno della relazione con altri, che, per quanto decisiva si possa rivelare, si trova comunque istituita nel *cogito*. Come dire che per Lévinas – almeno per questo Lévinas, comunque decisivo – io sono io in quanto mi rapporto all'altro, che tuttavia non si lascia risolvere nella mia iniziativa verso di lui, ma resiste ad essa come esteriorità inesorabile. La relazione incomincia da me, proprio perché "l'altro [mi] arriva dal di fuori"². Spiega Lévinas che il rapporto è irreversibile perché è compiuto dall'io ("*il faut un Moi*") come il movimento della trascendenza³.

Non è invece possibile, anzi non è forse necessario pensare l'io all'interno di una relazione che "comincia" da altri? Non è necessario farla finita con questo primato di "io"? Con ogni verosimiglianza questo è ciò che ormai è accaduto, ma che ancora si stenta a pensare, anche da parte dei protagonisti del ridimensionamento radicale che le pretese dell'io hanno subito. Si tratta allora di trovare la bussola per muoversi in un terreno predisposto, ma non ancora percorso. O di acquisire gli elementi necessari per

portare l'interrogazione del rapporto tra "io" e "altri" al giusto livello, reinterpretando il senso dei termini, e dunque la dinamica stessa, della relazione che li tiene assieme e li differenzia (per questo, qualche riga sopra, l'ipotesi che la relazione cominci da altri richiede delle virgolette, che tengano in sospeso il senso di questo cominciare). Che cos'è essere o dire "io", la situazione di cui tutti ci consideriamo esperti immediatamente? Ma perché e come "io" ha bisogno di "altri"? C'è qualcosa che mi pone nella condizione di "io" o io ci sono una volta per tutte, in tale condizione, ci sto solo in virtù di me stesso ed essa è solo mia? Forse invece "altri", per essere tale, ha bisogno a sua volta di essere "io", così come io, forse, ho bisogno di sdoppiarmi e di poter diventare un altro per quell'"io" che "altri" deve poter essere. Ma prima ancora, non mi scopro talvolta proprio io come altro a me stesso? Come dunque può avvenire questa circolazione di rapporti, quale elemento la rende possibile, rivelandosi come un terzo necessario, che non sopravviene alla relazione, e nemmeno la istituisce dal di fuori, ma è l'evento della relazione stessa, comunque irriducibile ai suoi termini? O invece tutto inizia e finisce tra me e l'altro? E poi: l'altro, o invece, inevitabilmente, gli altri?

Queste domande muovono le analisi e le riflessioni che seguono, le attraversano e conducono alla formulazione di proposte ermeneutiche, che troveranno lo spazio necessario per una prospettazione provvisoria (ovviamente) in una seconda parte di questo saggio. Si tenterà di delineare alcuni tratti di una *ermeneutica della relazione io-altri*, senza abbandonare il campo della fenomenologia, da cui la riflessione ermeneutica ha tratto alimento a partire da Heidegger, per trarre però profitto dalle sue tematiche, ma soprattutto dall'esperienza dell'essere a cui essa conduce, al fine di fare emergere la relazione all'alterità come co-

stitutiva dell'esistenza di ciascuno. L'idea che potrà fare da guida a questi pensieri potrà essere quella, formulata da Heidegger in termini paradossali, di una "*fenomenologia dell'inapparente*". D'altra parte la fenomenologia è, a partire da Husserl, questo paradosso, di dire (*lògos, -logia*), e quindi far apparire, e cioè rendere fenomeno, quel che non appare. Ma che è questo "far apparire"? Occorre comunque anticipare che né in Husserl né in Heidegger è possibile ritrovare *l'ermeneutica dell'alterità (o della differenza)*, grazie alla quale si cercherà di comprendere la necessità per l'esistenza di assumersi la responsabilità di essere-io, ovvero di sentirsi, pensarsi e dichiararsi tale⁴.

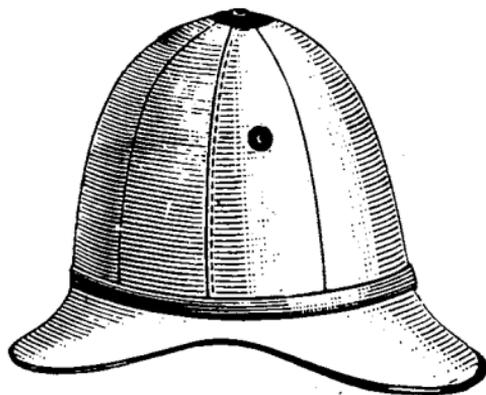
La prima parte di questa riflessione viene presentata qui con l'intenzione di introdurre la problematica rispetto a cui le indicazioni della seconda si lasceranno delineare in modo più efficace. Se si sono prese le mosse da alcune posizioni di Lévinas, ci si soffermerà in seguito più a lungo sull'ontologia fenomenologica di Sartre, per ritornare finalmente all'intensità del rapporto con *Autrui*, quale è stato esposto da Lévinas. Sarà così possibile portare in luce, in sede critica, alcuni tratti dell'esperienza fenomenologica che spiegano la sua impossibilità di mettere in discussione il primato dell'io.

2. *L'io come il soggetto dell'altro*

Intendiamo affermare, senza alcuna volontà di provocazione gratuita, che la posizione di Lévinas rivela delle affinità molto significative con la fenomenologia di Sartre, che sono state ignorate dalla troppa letteratura devota che si è dedicata a illustrare le tematiche, certamente di grande interesse speculativo, di questo singolare pensatore, capace di proporsi, in modo del tutto originale, come punto di confluenza tra l'analisi fenomenologica, a forti tratti esistenzialistici, e un'esigenza etica rigorosa di ispirazione talmodica. Dei suddetti motivi di affinità non si tratta di

fornire in questa sede un'analisi adeguata, né occorrerà rendere conto dei profondi motivi di contrapposizione, ma sarà sufficiente portare l'attenzione su ciò che può contribuire allo sviluppo della problematica annunciata. Cominciamo pertanto col segnalare come all'inizio della sua teoria del "per-altri" Sartre ponga la tesi che l'unico punto di partenza possibile va ritrovato nel *cogito* cartesiano: "il solo punto di partenza sicuro è l'interiorità del *cogito* [...] io devo stabilirmi 'nel mio essere' e porre il problema di altri a partire dal mio essere"⁵. Si tratta, con le parole di Sartre, di "fare partecipare l'esistenza d'altri alla certezza apodittica del *cogito*", dunque non di fare cessare "*le scandale de la pluralité des consciences*", come egli ritiene, con buoni motivi, che Hegel abbia inteso fare, ma di descrivere tale scandalo, fondandolo nella natura stessa dell'essere: riconoscendolo pertanto come insuperabile⁶. In tal modo l'*egocogito* resta, in conformità con la linea essenziale della riflessione husserliana, il *soggetto dell'altro*, che l'ontologia fenomenologica sartriana può incontrare soltanto come il non-io dell'unico io – il mio – che possa apparire, fuori di ogni discussione, come immediatamente certo di sé. Come accadrà nel caso di Lévinas, anche se con ragioni diverse o in altre direzioni, Sartre continua così a pagare tributo, espressamente, alla verità fondamentale e inoppugnabile di Cartesio. Ma l'integrazione che egli apporta alla posizione fondamentale del *cogito* non è di poco conto, perché, come si è appena citato, nella certezza di sé viene recuperata anche quella degli altri, dato che io sono io solo a patto di negare l'altro, il non-io, che diventa così per me la condizione della possibilità di essere me stesso. "È soltanto in quanto si oppone all'altro che ciascuno è assolutamente per sé; egli afferma contro l'altro e di fronte all'altro il suo diritto a essere individualità [...] l'altro è ciò che mi esclude essendo sé, ciò che io

escludo essendo me”⁷⁷. È questo il momento hegeliano, il “progresso immenso” che Sartre ritiene di avere compiuto ritornando indietro da Husserl a Hegel, perché comporta, secondo lui, che il solipsismo sia messo fuori combattimento. Con Hegel egli guadagna infatti una dimensione di reciprocità nel rapporto io-altro ignota a Husserl. L’altro è colui che necessariamente io non sono, che dunque nego per affermarmi come ‘io’, mentre a sua volta egli deve negare me per essere se stesso. “*Autruï doit apparaître au Cogito comme n’étant pas moi*”, ma la negazione implicata da questa relazione deve essere doppia e reciproca, perché ciascuno dei due termini si costituisce negandosi dell’altro: “*en se niant de l’autre*”. Sartre la chiama “negazione interna”, di doppia interiorità, perché essa raggiunge ogni coscienza nella radice stessa del suo essere, ne intacca, per così dire, l’intimità più profonda: “*elle [la négation] prend à partie et entame chaque conscience au plus profond de son être*”⁷⁸.



La difesa dell’*ego-cogito* individuale contro Hegel e Husserl, dunque il ritorno a Cartesio, comporta così una sovversione nella struttura del *cogito*. Ma si tratta di una rivoluzione che resta interna anziché portare, come Sartre vorrebbe, al di fuori del *cogito*. Una rivoluzione nell’interiorità, che mentre dichiara di

portarmi fuori di me, in realtà mi fa ritrovare l'altro e l'essere estraneo dell'in-sé dentro di me, che ottiene alla fine l'unico risultato a cui mira seriamente, quello di confermarmi nella certezza insuperabile di me. Scrive Sartre: "Bisogna che il *cogito*, esaminato più attentamente, mi getti fuori di sé sugli altri, come mi ha proiettato fuori di sé sull'in-sé [...] Così è al per-sé che bisogna chiedere di darci il per-altri, all'immanenza assoluta che bisogna chiedere di proiettarci nella trascendenza assoluta: nel più profondo di me stesso devo trovare non delle *ragioni di credere* all'altro, ma l'altro, lui stesso, come colui che non è me"⁹⁹.

In realtà, il *soggetto* si troverà fuori di sé solo quando avrà rinunciato a porsi come certezza preliminare e dunque come fondamento di ogni rapporto col mondo: quando si sarà trovato, come essere-nel-mondo, a esistere sempre già fuori di sé, secondo una delle indicazioni di fondo di Heidegger. Ma allora avrà imparato a cercare effettivamente fuori di sé, domandandola ad altri, la ragione della stessa certezza di sé: vale a dire, non di quella verità fondamentale che Sartre riprende da Cartesio e pone all'inizio della sua ontologia fenomenologica, ma solo di quel tanto di certezza di sé che non gli può fare difetto, ma che non basta né a fornire "il punto di Archimede" che Husserl cercava, né a legittimare comunque la necessità di una partenza dal *cogito*, destinata, nonostante ogni rivoluzione interna, a non approdare da nessun'altra parte. Uscire da sé, accettare di avere da esistere nel mondo, vuol dire abbandonare il paradigma della certezza, inevitabilmente egocentrico e introverso, perché sempre rivolto al recupero dell'interiorità del *cogito*. L'esistenza nel mondo, anziché porsi come *soggetto dell'altro*, come paradossalmente continua ad accadere anche all'io di Lévinas, si riconoscerà *soggetta all'altro*, ovvero dipendente dalla

relazione che intrattiene necessariamente con esso e di cui essa non rappresenta il cardine fondamentale. Anche quando si troverà come 'io' faccia a faccia con l'altro uomo, non avrà tuttavia a che fare immediatamente con lui, come vogliono concordemente Sartre e Lévinas, perché il volto dell'altro sarà sempre la rivelazione di altro, dell'alterità senza nome che sostiene il rapporto di ciascuno con gli altri, che dunque si manifesta in esso, ma al contempo si cela: non solo nello sguardo che mi paralizza, rendendomi oggetto, ma anche nel "visage" che, secondo Lévinas, non mi concede scampo. Questo celarsi è infatti l'unica rivelazione dell'alterità indisponibile a ciascuno, ma di cui ciascuno custodisce il segreto in se stesso e di cui fa esperienza scoprendo di esistere per altri, nel senso etico più profondo: non per la propria buona volontà, né per la disposizione di un essere supremo, ma in virtù di altro che accade tra noi nel momento in cui ci pone in relazione. L'alterità che ci fa essere l'uno per l'altro non si lascia identificare nemmeno con quello che l'altro può essere per me. È pura eccedenza, o differenza.

3. *La coscienza e il nulla prima del mondo. La lotta delle coscienze per la soggettività*

Prima di proseguire in questa direzione, verso cui tenteremo qualche passo più deciso nella seconda parte di questo saggio, merita ancora portare nella giusta luce talune tematiche di straordinario interesse che Sartre tuttavia guadagna attraverso la sovversione che ha prodotto "all'interno" del *cogito*. In primo luogo occorre saperlo seguire nella radicale desostanzializzazione del *cogito* stesso, che egli consegue contestando al per-sé la possibilità di definirsi in termini di semplice identità con se stesso. Solo all'in-sé compete di essere puramente e semplicemente ciò che è, in piena positività, a prescindere da ogni relazione. L'in-sé è la dimensione della realtà come pura estraneità alla coscienza, la quale invece esiste in quanto tale

come distanza da sé, proprio perché è presenza a sé. Con Sartre pertanto la presenza a sé della coscienza non si realizza come la coincidenza piena che è pensabile solo nella dimensione dell'in-sé¹⁰. Se essa è presenza a sé, questo significa che essa non è mai pienamente se stessa, ma che una "fessura impalpabile" si è insinuata nell'essere: "*s'il est présent à soi, c'est qu'il n'est pas tout à fait soi*". Ma se ci domandiamo che cosa separa il soggetto da se stesso, siamo costretti ad ammettere che lo spazio di questo iato è nulla: "Questa fessura è dunque il negativo puro [...]. Questo negativo che è niente d'essere e potere nientificante tutt'insieme, è il niente"¹¹.

A questo punto occorre comprendere che l'ap-prodo sartriano alla negatività della coscienza – la coscienza come nulla di contro alla pienezza opaca dell'essere –, nonostante l'effetto d'urto e di irritazione, ma anche di smarrimento che ha potuto provocare nel clima dell'esistenzialismo dell'assurdo, non costituisce la novità inquietante che si è temuto, nella misura in cui recupera addirittura il motivo di fondo della riflessione metafisica sull'anima, ancora ben presente nella scolastica medioevale. Naturalmente, la ripresa in una chiave di soggettivizzazione estrema dell'esistenza comporta la critica radicale del sostanzialismo naturalistico entro cui si muove il pensiero antico. Dal canto suo, Sartre era tanto lontano dal mondo greco da non avvertire nemmeno la profonda radice del tema della coscienza come nulla, che del resto è stata concordemente ignorata dagli interpreti. Si deve ricordare invece che la *psyché* di Aristotele, come l'anima di Tommaso, è esplicitamente pensata come determinazione nulla, o nulla di determinazione, perché solo in virtù di una disponibilità totale essa può accogliere in sé la molteplicità delle determinazioni mondane¹². Se la coscienza potesse identificare sé con sé, al modo in cui identifica qualsiasi oggetto, e

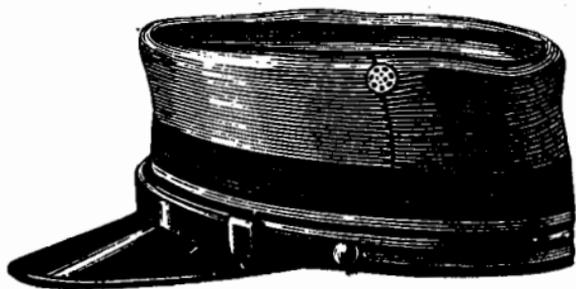
trovare il proprio posto alla pari nella disposizione degli enti dell'esperienza, vorrebbe dire che essa stessa non è che una cosa. Il suo essere niente è invece il suo potersi rapportare alle cose, preservando la differenza da esse. Questa si fonda, come Sartre ha visto bene sulla scia di Heidegger, nella distanza costitutiva da sé, che le permette di essere in rapporto con se stessa come niente, o come apertura al mondo. Se la tradizione metafisica pensa dunque l'anima come forma del corpo, questa tuttavia non può avere a sua volta una forma che la determini come tale – non può essere cosa aggiunta a cosa –, ma deve essere niente di forma, o non avere altra forma che quella di poter dare forma, altrimenti essa sarebbe chiusa nei limiti di un'identità che la separerebbe dalle cose, al modo in cui ogni cosa in tanto è determinata in quanto consiste nella (e della) diversità da ogni altra. Ovviamente, tale diversità non è però né per essa né per le altre cose, ma per la coscienza. L'anima degli antichi, come la coscienza, è dunque la non-cosa, priva come tale di identità determinata al modo delle cose. O meglio, noi possiamo dire, che essa è *alla ricerca di un'altra identità*, mai data e sempre in "crisi", in quanto viene meno non appena sembra di poterla fissare. Alla ricerca, nei termini di Sartre, di poter essere il proprio niente di determinazione cosale: "*Ainsi le pour-soi doit-il être son propre néant*". Ma questo vuol dire che la coscienza è, volta a volta, anche la negazione di quello che è divenuta essa stessa – del rapporto che ha stabilito con le cose – per poter essere quello che ha da essere, vale a dire la non-cosa in cui si apre il mondo delle cose. "Perché esista un sé – scrive Sartre –, occorre che l'unità di questo essere comporti il suo proprio niente come nientizzazione dell'identico." E conclude: "*Il per-sé è l'essere che si determina lui stesso a esistere in quanto non può coincidere con se stesso*"¹³. Secondo la celebre formula che fa da guida

a queste analisi, per la coscienza è necessario essere ciò che non è e non essere ciò che è: essere come nulla e quindi come la negazione di ciò che è, non solo fuori ma anche dentro di sé.

Registriamo pertanto che la discussione critica che ha preso le mosse dal primato riconosciuto tanto da Lévinas quanto da Sartre al me, a quell'io che è il mio, guadagna tuttavia un primo punto di orientamento essenziale per la nostra riflessione successiva, vale a dire la messa in crisi di un concetto cosale di identità, che apre *il problema del significato dell'identità nella dimensione soggettiva-esistenziale*. Se Sartre prosegue, come appare chiaro, la linea di esistenza-lizzazione radicale dell'essere dell'uomo, segnata con forza da Heidegger a partire da *Sein und Zeit* (ma certo preparata in modo decisivo dalle battaglie di Husserl contro la naturalizzazione dello psichico), se dunque l'uomo in tanto esiste in quanto non è mai semplicemente determinato nel suo essere come una cosa tra le altre, cadono tutti i mascheramenti naturalistici e le rappresentazioni cosali che la tradizione ha prodotto, quasi per dominare *lo scandalo dell'ente che non è niente*, perché non ha una forma determinata, ma la sua forma consiste nel poter "ricevere" tutte le forme. Non lo si potrà raffigurare, pertanto, come una "cosa che pensa", senza rendere cosa lo stesso pensiero e senza più riuscire a stabilire un rapporto, che non sia di giustapposizione, con quell'altra cosa, meramente esteriore, che di conseguenza diventa il corpo. "Ma che cosa sono io, dunque?", domanda Cartesio. E risponde: "Una cosa che pensa: *Res cogitans*". Il pensiero è l'unico attributo che m'appartiene e che non può essere distaccato da me, a differenza di altri "attributi dell'anima", come nutrirmi e camminare e sentire, che non possono prescindere dal corpo. Sono dunque "*mens, sive animus, sive intellectus sive ratio*", e cioè una sostanza pensante.

Ma si dovrà procedere, prima ancora, oltre la raffigurazione antichissima – nel cui solco si colloca la stessa concezione cartesiana –, che presenta l'uomo come il vivente che ha il logo (*zôion lôgon êchon*), vale a dire come l'essere, tra quelli che la natura ha prodotto, che è contraddistinto dalla proprietà di parlare-pensare. Il *lôgos* o la *cogitatio* non sono le determinazioni che permettono di avere a che fare con l'uomo così come con una tra le tante cose del mondo. Non sono infatti semplici fenomeni mondani, da distinguere da altri come tuoni e lampi, caldo e freddo, la dura fissità delle rocce di contro all'inafferrabile liquidità delle onde del mare o allo sfuggente alito della brezza. Sono piuttosto gli eventi che collocano l'uomo al limite del mondo dei fenomeni, e dunque non si producono semplicemente in esso, come scariche di energia o onde magnetiche, bensì dischiudono la stessa possibilità preliminare di determinare e articolare il campo del fenomenico, stabilendo le correlazioni, calcolando le diverse occorrenze, definendo le leggi che sembrano governarle. Possiamo dire, seguendo e integrando l'indicazione sartriana, che essi dischiudono lo spazio vuoto entro cui il molteplice fenomenico trova la propria ordinata composizione, si determinano i caratteri delle cose, lo psichico può essere distinto dal fisico e diventare oggetto di analisi scientifica secondo modalità specifiche, distinte da quelle impiegate per indagare le proprietà della materia, le leggi delle reazioni chimiche e via dicendo. Il niente della coscienza resta così sempre al di là delle caratteristiche psichiche catalogabili e misurabili, qualcosa di radicalmente diverso, eppure non privo di relazione con ciò che di essa si tenta di comprendere scomponendo e ricomponendo l'ordine dei fenomeni mondani. Coscienza, psiche, anima, ovviamente io, sono parole che hanno senso nel mondo, che però sollecitano la riflessione a non rinchiuderle in fretta entro

regole d'uso più o meno schematiche, ma a seguirne le indicazioni enigmatiche, per portarsi, come si diceva, non al di là del mondo, ma ai suoi limiti.



Naturalmente non si può non chiedere quale consistenza potrà mai rivendicare questa relazione indefinibile col niente che è la condizione di determinabilità di ogni fenomeno. D'altro lato, si potrà presumere di affrontare i problemi dell'essere dell'uomo, del suo essere io e coscienza di essere, senza interrogare la differenza radicale del suo essere, l'esperienza di estraneità costitutiva che nasce dal suo sentirsi al limite? Vi è un'irriducibilità dell'umano al fenomenico intramondano, che è sempre stata al centro dell'interesse della filosofia, a cui Kant veniva incontro, dopo la dissoluzione della metafisica tradizionale, con la distinzione tra il lato fenomenico e quello noumenico dell'essere dell'uomo (lo *homo phaenomenon* e lo *homo noumenon*), ma che certamente è destinata a sopravvivere alla critica che la stessa metafisica kantiana ha dovuto subire. Che ne è dunque di quel niente che Sartre identifica con la realtà umana? "*Ce rien – egli scrive – est la réalité humaine elle-même, comme la négation radicale par quoi le monde se dévoile*"¹⁴. L'uomo viene così escluso dall'essere, ma si afferma come "il niente che sostiene e inquadra" il mondo: il

niente di essere che fa essere ciò che non è in sé.

Se da un lato la fenomenologia sartriana ci può fare da guida preziosa nell'esperienza straniante della nientità della coscienza, d'altro lato non si può non completare la critica già avviata del suo fondamentale soggettivismo, osservando che la realtà umana che essa mette in scena come potere della negazione che fa sorgere le forme determinate delle cose – un mondo – dalla negazione della massa amorfa dell'in-sé, ripropone, in forma quasi esasperata, la trascendenza metafisica del *cogito* cartesiano (e poi husserliano), che si eleva al di sopra della realtà immediata del mondo in virtù del potere di dubitare di tutto. Possiamo pertanto riafferrare il filo conduttore della nostra riflessione, concludendo che tanto Sartre, su cui ci siamo soffermati più a lungo, quanto Lévinas, a cui ritorneremo tra breve, restano tanto cartesiani, da non poter prendere l'avvio che dalla certezza inalienabile del *cogito*. Essi guadagnano però, in questo modo, non la *differenza ontologica* dell'uomo nel mondo – come dicevamo, l'essere dell'uomo ai confini della sua apertura, che tuttavia lo fanno appartenere ad essa –, ma la *differenza metafisica* del soggetto *al di là* del mondo. In Sartre il rapporto originario con gli altri si fonda pertanto, come si è visto, in un'interiorità senza mondo e la reciprocità nella negazione che unisce me e l'altro da me prescinde da qualsiasi dimensione mondana. Il mondo viene dopo, come per Husserl, e si colloca senza riserve sul piano dell'oggettività, vale a dire della dipendenza unilaterale dalla relazione di intersoggettività che unisce gli io-soggetti. Lo stesso essere-guardato dall'altro è originariamente un fatto della mia interiorità e non mi fa uscire da me, bensì mi fa decadere sul piano dell'essere-cosa e *solo* in questo senso mi pietrifica e mi oggettiva nel mondo. Lo sguardo dell'altro mi conferisce così quell'identità, a cui invece mi sottraggo sempre di nuovo in

quanto presenza a me: "Basta che l'altro mi guardi, perché io sia ciò che sono"¹⁵.

In questo modo, sulle tracce della dialettica hegeliana del riconoscimento, il rapporto extra-mondano io-altri si realizza come *lotta per la soggettività* tra muti avversari, impenetrabili l'uno all'altro, ciascuno inteso semplicemente all'affermazione di se stesso. L'altro, come altro io, non può essere nel mondo, dove sarebbe soltanto oggetto, quindi non più io. Ma se mi appare immediatamente come soggetto, è perché il suo sguardo ha fatto di me un oggetto determinato spazio-temporalmente. La ripresa della mia soggettività può avvenire pertanto solo al prezzo della perdita dell'immediatezza dell'altro, vale a dire del rovesciamento del mio essere oggetto per lui nel suo essere oggetto per me. "In quanto prendo coscienza [di] me stesso [...] e mi protendo verso me stesso per realizzare la mia ipseità, eccomi responsabile dell'esistenza d'altri: sono io che con l'affermazione della mia libertà spontaneità faccio in modo che *vi sia* un altro (*qu'il y ait un Autrui*) [...]. L'altro si trova dunque messo fuori gioco, come ciò che dipende da me di non essere [...] L'altro diviene ora ciò che io limito nella mia proiezione verso il non-essere-altri"¹⁶. Ritorna in questo modo il solipsismo del *cogito* cartesiano, nella versione trascendentale di Husserl, come esito finale dell'analisi sartriana del rapporto io-altri, intrapresa a partire dall'originaria certezza di me. Ma quello che va sottolineato è che questo esito si regge sull'ovvia riduzione del mondo alla totalità dell'oggettivo, che rende del tutto acosmico, meta-fisicamente trascendente, l'essere dell'io.

4.L'infinito bisogno dell'altro

Questo stesso destino di perdita del mondo caratterizza l'enfatizzazione da parte di Lévinas del rapporto con altri. "Effettuato", come si vedeva, dall'io, esso ha essenzialmente un carattere di absolutezza ex-

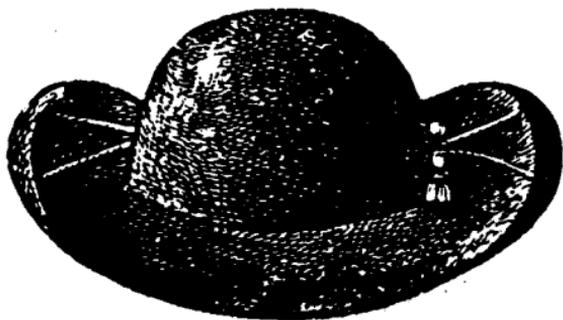
tra-mondana, perché anche Lévinas è tanto buon cartesiano da non poter sopportare l'idea che la mia responsabilità per l'altro abbia una radice essenzialmente mondana, la comune appartenenza al mondo che rende l'uno e l'altro essere finiti. Del *cogito* cartesiano egli ama recuperare infatti l'idea di infinito, in modo da poter riconoscere alla relazione con l'altro la dimensione assoluta del rapporto con Dio: *l'infinito*, di cui porto in me l'idea senza poterne essere l'autore, è *l'altro*, la cui significazione, spiega Lévinas, è anteriore alla mia iniziativa di conferimento di senso (*Sinnggebung*). Dunque, "*autrui ressemble à Dieu*". Molte pagine prima di questa conclusione aveva scritto in modo lapidario: "*Autrui est métaphysique*"¹⁷. Queste espressioni di straordinaria efficacia rivelano l'intenzione paradossale di forzare l'egocentrismo cartesiano della fenomenologia di Husserl, mantenendo tuttavia il primato dell'io. La nozione cartesiana dell'idea dell'infinito, a cui Husserl non prestava attenzione, gli serve a designare "una relazione con un essere che conserva la sua exteriorità totale nei confronti di colui che lo pensa." Ma tradisce che il suo problema è proprio quello di non poter rinunciare al *cogito* e di voler tuttavia guadagnare la trascendenza dell'altro. La tematica del "volto" (*visage*) serve così a dare nome a quella presenza dell'altro che supera "*l'idea dell'altro in me*"¹⁸.

Vorremmo osservare, con la rapidità che i necessari limiti di spazio impongono (e così autorizzano), che la base egologica della problematica lévinasiana è costretta a enfatizzare la trascendenza inaccessibile dell'altro, rivelando che l'altro continua a essere pensato come coscienza, con Husserl e contro le dichiarazioni esplicite di Lévinas. Ci si muove così con coerenza sempre all'interno dell'eredità speculativa di Cartesio. Se il *cogito* è la certezza primaria e irrinunciabile, come nel caso di Sartre, nulla è certo a me co-

me io lo sono a me stesso. Le cose avranno per me la certezza che ricevono da me (in virtù della mia *Sinngebung*). Ma l'alterità dell'altro potrà essere guadagnata – nel caso di Husserl – solo attraverso una laboriosissima analisi (quella della V. delle *Cartesianische Meditationen*), sulla base del presupposto che comunque “l'essere proprio dell'altro [non è] accessibile in modo diretto”. Se così non fosse, stabilisce Husserl, io e lui non saremmo che uno¹⁹. Quella che appare come una posizione di riconoscimento e di rispetto per l'alterità comporta in realtà la sua neutralizzazione radicale. L'altro non crea mai problemi alle straordinarie prestazioni costitutive dell'io husserliano (necessariamente maiuscolo!), con le quali né collabora né entra in contrasto. Come “*alter-ego*” esso è del tutto assorbito da “*ego*” e non vive di vita propria. Secondo Lévinas, le cose non stanno certamente così per “*Autrui*” (parimenti maiuscolo!), nel senso che esso produce la radicale messa in questione proprio dell'autosufficienza di “io” (giustamente minuscolo). Ma in realtà ciò che accomuna le due raffigurazioni dell'alterità è il presupposto coscienzialistico, persistente pure in Sartre, come si è visto con maggiore larghezza. Ciò significa che se io posso possedere in perfetta autotrasparenza il mio essere-coscienza (*Bewußt-sein*), perché godo di un accesso diretto a ciò che vivo (i miei *Erlebnisse*) e al fenomenizzarsi del mondo nella mia vita intenzionale (nelle mie *Erscheinungen*), l'Altro non può che diventare per me una vera e propria trascendenza metafisica, inattingibile come Dio, dunque giustamente maiuscolo.

Due domande si impongono di conseguenza. La prima: posto che io non possa pensarmi se non come auto-presenza, non faccio comunque già in me stesso l'esperienza di un enigma che non si risolve? Non mi scopro, già in quanto io, irriducibilmente estraneo a

me stesso, sempre trascendente, perché incessantemente mi ritrovo al di là della presa con cui tento di afferrare il mio essere? Sartre, che pure afferma il carattere "traslucido" della coscienza di sé, analizza la presenza a sé in termini di distanza da sé. La distanza di un nulla, come si è visto, insuperabile giusto a causa della sua nullità. D'altra parte difficilmente si può pensare che quell'inegabile familiarità con sé che Sartre porta in luce a livello di "*cogito préréflexif*", e che pone fuori discussione, almeno sotto certi rispetti, le affermazioni di ciascuno riguardo ai propri stati interiori, possa bastare per assicurare all'ontologia fenomenologica il fondamento della soggettività su cui essa si appoggia²⁰. La prima questione introduce pertanto la considerazione di rilievo che la trascendenza non rappresenta la prerogativa esclusiva dell'altro, ma intacca già la struttura interna del soggetto, in termini tali che bastano a dissolvere la pretesa eventuale dell'io che volesse valere come l'autocertezza fondamentale di qualsiasi progetto fenomenologico. Infatti nemmeno la familiarità preriflessiva del *cogito* con i propri vissuti potrebbe sostenere le richieste fondamentali che si verrebbero a scaricare su di essa.



La seconda domanda investe la necessità, professata da Lévinas, di rimanere nell'ambito della problematica cartesiana del *cogito* per pensare la trascen-

denza infinita dell'altro e per salvaguardare le esigenze incondizionate a cui questi sottopone l'io. Essa si avvale di un'indicazione importante che proviene da Lévinas stesso, ma che egli non ha potuto sviluppare a fondo, forse perché non ha potuto apprezzare che essa lo avrebbe allontanato definitivamente tanto dal *cogito* che dall'idea metafisica di infinito. Dopo avere osservato che "l'alterità è possibile soltanto a partire da me", egli osserva che "il discorso mantiene la distanza tra me e l'Altro, la separazione radicale che impedisce la ricostituzione della totalità e che è pretesa nella trascendenza". Nel discorso il pensiero "si trova in faccia a un Altro", senza poter raccogliere "*le Même et l'Autre*" in una totalità. "Noi proponiamo di chiamare *religione* – continua Lévinas – il legame che si stabilisce tra lo Stesso e l'Altro, senza costituire una totalità"²¹. La questione che si pone è allora se *l'approdo al discorso*, che, come Lévinas vede bene, rompe con la dialettica del soggetto e dell'oggetto (io e l'altro, secondo Sartre, non parliamo, perché il nostro rapporto è fatto di sguardi pietrificanti), non consenta di sperimentare insieme l'alterità irriducibile dell'altro e al contempo la distanza che separa perfino l'io da se stesso. Questa sarà la direzione che prenderà la seconda parte delle nostre riflessioni, nel corso della quale dovrà venire finalmente in discussione *l'esperienza dell'io come esperienza del parlante*, per tentare la possibilità di liberarla dalla cattura coscientzialistica che si è prodotta a partire da Cartesio. Per riprendere il Lévinas appena citato, se si trova in faccia a un Altro, "*la pensée consiste à parler*", dunque pensare, lungi dall'essere l'attività privatissima che fonda la trascendenza dell'*ego-cogito* rispetto agli altri e al mondo, non è infine altro che essere in discorso con altri. Di conseguenza la realtà umana, che Sartre portava sulla scena, non apparirà più sospesa sul fondamento nullo della coscienza. Come si è visto, il *cogito*

sartriano è armato, in realtà, delle pretese fondazionali del soggetto verso il mondo, a cui si rapporta come al proprio oggetto. Nella direzione proposta esso apparirà invece dipendente da un'alterità che eccede, e per questo preserva, il rapporto con altri dal pericolo di farsi ridurre nei termini della relazione soggetto-oggetto. Questa alterità, che "fonda" l'essere-altro dell'altro, non può che riuscire di scandalo per Lévinas, come è facile comprendere sulla base della sua appassionata difesa dell'assolutezza di "Autrui", ma consente di svelare il carattere finalmente rassicurante di questo volto inesorabile che mi rende colpevole. Il paradosso di questo intransigente pensiero dell'altro è che alla fine esso nasconde *un difetto di alterità*, che è determinato dalla radice soggettivista a cui resta attaccato. Quello che Lévinas vuole infatti garantire all'io da cui parte il movimento verso l'altro, è che la trascendenza di quest'ultimo possa rappresentare per il *primo* termine della relazione una riserva *infinita* di senso rispetto all'orrore dello "*il y a*". Sotto questa tematica fondamentale Lévinas pensa infatti l'estraneità dell'essere "che ci soffoca come la notte", il suo anonimato tenebroso e terribile, l'indistinzione entro cui s'inabissano le forme. L'esperienza che permette di immaginare "il vuoto assoluto prima della creazione". Mentre dunque l'essere – concepito secondo un'analogia impressionante con "*l'être en soi*" di Sartre – non dà risposte alla mia angoscia, l'altro è colui che rivolgendomi il suo appello mi sottrae all'incubo della mia solitudine. L'essere dell'altro non trova così la sua ragione segreta nel bisogno di senso dell'io?²² E non è questa la forma trasfigurata del bisogno di certezza che si afferma come il principio della metafisica moderna a partire da Cartesio? Anche l'io ha dunque un principio (metafisico), che lo porta a cercare la sua estrema protezione nel mistero dell'altro.



1. "Nous ne connaissons cette relation que dans la mesure où nous l'effectuons. L'alterité n'est possible qu'à partir de moi". E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), M. Nijhoff, The Hague 1984, pp. 9-10.

2. *Ib.* p. 267. Ho corretto il testo, adattandolo all'andamento del mio discorso, senza alterarne il senso. Scrive Lévinas: "L'homme en tant qu'Autrui nous arrive du dehors, séparé – ou saint – visage. Son extériorité - c'est-à-dire son appel à moi, est sa vérité".

3. *Ib.* p. 10.

4. Per il rapporto fenomenologia-ermeneutica, e in particolare per l'idea di un'ermeneutica della differenza, si veda, di chi scrive, il volume *I fenomeni e le parole*, Marietti, Genova 1992 (cap.I: *La finitezza dell'esistenza, l'alterità dell'essere, il linguaggio*; cap.II: *La differenza ermeneutica*).

5. "Le seul point de départ sûr est l'intériorité du cogito [...] je dois m'établir 'dans mon être' et poser le problème d'autrui à partir de mon être", J. P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Gallimard, Paris 1988, p. 289 (sottolineature MR).

6. *Ibid.* p. 289; per quanto riguarda la posizione di Sartre rispetto a Hegel a proposito del *cogito* e del problema del solipsismo si veda *ivi*, pp. 280-289; trad. it. pp. 301-311.

7. "C'est seulement en tant qu'il s'oppose à l'autre que chacun est absolument pour soi; il affirme contre l'autre et vis-à-vis de l'autre son droit d'être individualité [...] l'autre est ce qui m'exclut en étant soi, ce que j'exclus en étant moi". *Ibid.* p. 281; trad. it. p. 302. Questo allargamento del *cogito* è ripreso con brevità e chiarezza nel

manifesto del 1946, *L'existentialisme est un humanisme*. Si vada in particolare alle pp. 68-71 della trad. it., Mursia 1974. Ma si deve notare che se a p. 69 la "verità assoluta" del *cogito*, "semplice, facile a raggiungerci, comprensibile da tutti, consiste nel *cogliere se stessi senza intermediari*", alle pagine seguenti l'integrazione dell'altro nella dimensione della certezza originaria avviene tramite l'affermazione che "L'altro è indispensabile alla mia esistenza, così come alla conoscenza che io ho di me [...] *la mia interiorità* mi rivela al contempo l'altro come una libertà posta di fronte a me", *ib.* (sottolineature MR). Sembra così che l'altro entri nel rapporto di me con me stesso ("l'altro è sicuro per noi come siamo sicuri di noi medesimi") e che dunque non possa che inclinare il primato di autocertezza di "io", se io non posso che ritrovarlo entro l'esperienza di me, come elemento indispensabile al suo costituirsi.

8. *Ib.* 283 e 298; su tutta la problematica si veda lo studio magistrale di M. THEUNISSEN, *Der Andere* (1964), De Gruyter, Berlin 1977, pp. 187-230.

9. "*Il faut partir du cogito, mais on peut dire de lui [...] qu'il mène à tout à condition d'en sortir*", *ib.* pp. 112 e 297, dove il passo tradotto nel testo suona così: "*Il faut que le Cogito, examiné une fois de plus, me jette hors de lui sur autrui, comme il m'a jeté hors de lui sur l'En soi [...]. Ainsi c'est au Pour soi qu'il faut demander de nous livrer le Pour autrui, à l'immanence absolue qu'il faut demander de nous rejeter dans la transcendance absolue: au plus profond de moi même je dois trouver non des raisons de croire à autrui, mais autrui lui même comme n'étant pas moi*". Come è noto, la sovversione sartriana all'interno del *cogito* riguarda prima ancora il recupero della dimensione di un *cogito* preriflessivo: "*il y a un cogito préreflexif qui est la condition du cogito cartésien*" (*ib.* p. 20; trad. it. p. 18). Sartre sostiene che "ogni coscienza posizionale d'oggetto è nello stesso tempo coscienza non posizionale di se stessa". Questo significa che la presenza a sé non va pensata come auto-oggettivazione della coscienza. Il tema è di grande importanza nell'ambito della fenomenologia e in generale per un'analisi della struttura dell'autocoscienza (cfr. M. FRANK, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Reclam, Stuttgart 1991; alcuni accenni nel volume dello stesso autore. *Lo stile in filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1994, a cura del sottoscritto). In Sartre si ricollega alla tesi, elaborata già nello *Essai sur la transcendance de l'Ego* (1936) e ripresa rapidamente in *L'être et le néant*, che la coscienza è prima dell'io, anche se non per questo è impersonale: "infatti ciò che conferisce a un essere l'esistenza personale, non è il possesso di un Ego - che non è che il segno della personalità - ma il fatto di esistere per sé come presenza a sé". (*Ib.* p. 143; tr. it. p. 151). Così intesa, la coscienza è comunque la radice dell'io, il cui carattere non originario, ma derivato, non conduce oltre il primato dell'io, su cui stiamo riflettendo in queste pagine, al contrario pone meglio in luce che questo primato è vincolato all'assunzione della

coscienza come fondamento, che Sartre non mette in discussione, ma radicalizza. "È la coscienza nella sua ipseità fondamentale che permette l'apparizione dell'Ego, in certe condizioni, come il fenomeno trascendente di questa ipseità" (*ibid.*). La presa di distanza dall'Ego in nome del primato della coscienza come presenza a sé, esaspera la dimensione dell'"interiorità" soggettiva come fondamento dell'esperienza del mondo, come appare dalla rapida analisi del rapporto con altri, svolta in queste pagine. Come dire che la coscienza preriflessiva è in realtà la formulazione più radicale del principio dell'io, ovvero dell'io come principio.

10. Ma è poi veramente pensabile, questa piena coincidenza con sé della realtà, che sarebbe lo stesso svanire del sé? Kant la chiama "la coincidenza dell'identico [e cioè] la vera pienezza dell'essere" (*ib.* pp. 115). Ciò che si vuole pensare al di fuori di ogni relazione con la coscienza è, nel senso brutale che ha consistenza, e basta; non coincide, ma è semplicemente, perché la coincidenza è già una relazione di sé a sé, che non è detto che sia possibile nei termini di una perfetta adeguazione, ma che certamente è impensabile per ciò che non ha rapporto a sé. La pietra, chiusa nella sua materialità, coincide forse con sé? Ma può essere la pietra che è, se non è per una coscienza che apre ad essa, nel mondo, lo spazio del suo niente per accoglierla, distinguendola da ogni altra realtà? La domanda radicale diventa allora se ha senso guadagnare la necessaria non-identità della presenza a sé sullo sfondo del "pieno d'essere" dell'in-sé sartriano, che non è che un feticcio. Questo massiccio in-sé, piuttosto che l'esistenza del per-sé, è veramente di troppo e schiaccia sotto il suo peso l'ontologia fenomenologica di Sartre.

11. *ib.* pp. 115-116: "*Cette fissure est donc le négatif pur [...]. Ce négatif qui est néant d'être et pouvoir néantisant tout ensemble, c'est le néant*".

12. ARISTOTELE, *De anima*, III, 4, 429 a 10-b 10, spiega il processo dell'intellectazione affermando che il *noûs* dell'anima "poiché pensa tutte le cose, deve essere senza mescolanza, come dice Anassagora, per 'dominare', cioè per conoscere: poiché se manifesta la forma propria accanto a quella estranea, non può che intercettare e fare ostacolo a quest'ultima: pertanto non può avere alcuna natura propria se non quella di essere in potenza". Così è ben giusto dire, conclude Aristotele, che "l'anima è il luogo delle forme" (*tòpos eidôn*). S. Tommaso, *In III De Anima*, lectio 7, n. 680, conclude a sua volta che "se anche l'intelletto avesse una natura determinata, questa natura ad esso connaturale gli impedirebbe di conoscere le altre nature". Sul tema ritorna in *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2. L'idea di fondo è quella espressa sempre nel *De Anima* aristotelico, per cui "l'anima è in certo senso tutti gli esseri", 431 b 21, che in Tommaso, *De Veritate*, I, a. 1, diventa l'idea che l'anima è qualcosa che per natura può conformarsi con ogni realtà ("*aliquid quod natum sit con-*

venire cum omni ente”). In termini duramente cosali è espressa la natura paradossale di quell’ente che non è nulla e nessuno di determinato (al modo in cui lo sono le cose). Il passo che segue da *L’être et le néant* può illuminare sull’insolito accostamento che stiamo proponendo: “Ogni coscienza – Husserl l’ha mostrato – è coscienza di qualche cosa. Ciò significa che non c’è coscienza che non sia posizione di un oggetto trascendente, o, se si vuole, che la coscienza non ha ‘contenuto’ [...]. Un tavolo non è *nella* coscienza [...]. L’esistenza del tavolo costituisce infatti un centro di opacità per la coscienza; è necessario un procedimento infinito per inventariare il contenuto totale di una cosa. Introdurre tale opacità nella coscienza significherebbe prolungare all’infinito l’inventario che questa può redigere di se stessa, fare della coscienza una cosa e rifiutare il *cogito*. Il primo passo di una filosofia deve dunque essere quello di espellere le cose dalla coscienza e ristabilire il vero rapporto di questa col mondo, cioè che la coscienza è coscienza posizionale *del mondo*” (pp. 17-18; trad. it. pp. 16). Tuttavia la radice classica della tematica dell’esistenza era stata segnalata esplicitamente da Heidegger, *Sein und Zeit*, §4. L’accostamento al *pour soi* sartriano è stato invece appena intravisto, ma comunque suggerito, da S. VANNI ROVIGHI, *Uomo e natura*, Vita e Pensiero, Milano 1980, pp. 198-200.

13. *Ib.* p. 116 (sottolineatura MR).

14. *Ib.* p. 222.

15. *Ib.* p. 308 (trad. it. p. 332). Più avanti, con chiarezza: “L’io-oggetto è l’io che io sono” (pp. 332-333; trad. it. p. 359).

16. *Ib.* pp. 334-335 (trad. it. p. 361).

17. E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, pp. 59 e 269.

18. *Ib.* p. 21.

19. E. HUSSERL, *Husserliana*, Bd. 1, p. 139.

20. Su questa problematica ritorneremo nella seconda parte, con accenni all’ampia discussione in corso nell’ambito della filosofia analitica, per la quale è comunque utile rimandare al volume di M. FRANK, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, cit.; nonché ad un importante numero di “Teoria”, XII/1992/1 (Nuova Serie II/1), in particolare agli articoli di G. VARNIER, *Consapevolezza e riferimento oggettivo*; e di A. FERRARIN, *Autocoscienza, riferimento dell’io e conoscenza di sé*.

21. *Ib.* p. 10.

22. Per la tematica dello “*il y a*” si veda di E. LÉVINAS, *De l’existent-*

ce à l'existant, "Fontaine", Paris 1947, p. 28 (trad. it. Marietti, Genova 1986); *Ethique et Infini*, Fayard, Paris 1982, pp.4647. Ottimo lo studio di C. CHALIER, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993 (in particolare per la tematica accennata pp.41-46). Una ricostruzione molto partecipata dei motivi del pensiero lévinasiano. Va notato comunque che i numerosi studi che ormai vengono dedicati ad esso, mentre sottolineano con impegno la polemica contro l'essere di Heidegger, contenuta nel tema dello "il y a", non ne avvertono minimamente l'affinità con il pensiero sartriano dello "en soi". In questa direzione credo che sarebbe necessario e utile scavare ben di più.

