

Università degli Studi di Pisa - Facoltà di Scienze Politiche

**LUOGHI DELL'ALTRO E ASIMMETRIE DELLA
PRASSI**

contributo al seminario di filosofia della politica del 20-21 maggio 1994

titolo del seminario: *Asimmetria della morale e della giustizia*

relatore: dr. Giorgio Giacometti

coordinatore: prof. Alberto Signorini

Indice

Introduzione.....	3
Irriducibilità dell'altro? (La tesi di Levinas).....	4
Ineffabilità dell'altro?	7
Implicazione dell'Altro nel linguaggio: il <i>τοπος</i> e la metafora (la lezione di Derrida e Ricoeur)	11
Implicazione dell'altro nell'essere e nel pensiero (l'eredità di Platone).....	13
Implicazione dell'Altro non altrove che nel soggetto (la lezione di Lacan).....	17
Effetti politici dell'(implic)azione dell'Altro. L'asimmetria della prassi.	19
Bibliografia.....	23

Introduzione

La filosofia politica non può certo ignorare la crisi che *storicamente* investe la sua *essenza* di filosofia, prima ancora che la sua *qualificazione* come politica. Si potrebbe perfino formulare la seguente ipotesi. Se la crisi dell'idea filosofica di *πολιτεία* risale all'epoca nella quale si è avvertita per la prima volta come urgente la necessità di una fondazione autonoma dello Stato per mezzo della dottrina del contratto sociale, ciò è avvenuto anche perché tale autofondazione è sembrata eludere le aporie di una filosofia (da sempre teologica) in crisi. Ma altre aporie sono germogliate in seno a questo modello politico proprio per la sua radicale infondatezza. Sarebbe così che la filosofia in crisi investirebbe di sé anche la politica che cerca di sfuggirle, lasciando uno scarno spazio solo a quella prassi provvisoria e un po' confusa, a quella procedura refrattaria a ogni fondazione, che chiamiamo democrazia moderna.

Ma qualcuno potrebbe osservare che la crisi della filosofia sia anche il suo atto di nascita come critica del mito, nell'epoca arcaica ma ricorrente del tramonto dei miti di fondazione, come quell'interrogazione circa il senso dell'essere che non ha mai avuto convincente risposta (dove la crisi)¹. In questo quadro, che è quello della-metafisica-e-della-sua-critica, come si potrebbe pensare di avere risposta a questioni particolari, quale quella *politica*, semplicemente emancipandole, machiavellicamente, dal tutto?

Da questo imbarazzo alcuni hanno creduto di sottrarsi nell'età contemporanea evocando una fuoriuscita dalla metafisica come onto-teologia. Si potrebbe dubitare che cambiando discorso si possa riuscire ad ascoltare una risposta, che sia possibile farlo, che evitando quell'*interrogazione* si possa uscire dall'imbarazzo, che vi sia un mondo empirico, umano, reale ad attenderci altrove per abbracciarci, al di fuori di quell'interrogazione. Se quel mondo è mai esistito, le testimonianze ci suggeriscono però che esso non fosse affatto reale, ma mitico.

Ma l'istanza orientata ad uscire dall'imbarazzo, anche politico, resta. Essa si appella volentieri a qualcosa o qualcun Altro, nel momento in cui riconosce l'insufficienza dello Stesso, cioè del tema della metafisica di origine greca. Ma quest'Altro, possiamo domandare, è o non è iscritto, sia pure come presupposto, come vincolo atematico, nello Stesso? Non è l'altra faccia della metafisica, il punto di domanda della sua interrogazione? Se così fosse anche una politica che tematizzasse l'alterità dell'altro e che, anzi, si fondasse su di essa, da un lato manifesterebbe bensì la propria necessità come impossibilità di una fondazione perentoria delle relazioni umane su qualcosa di più di un'interrogazione, dall'altro forse non sfuggirebbe alle aporie nelle quali si imbatte la tradizione filosofica, a partire da Platone, quando interroga o

¹ Cfr. Derrida J., *Violenza e metafisica, saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas* (1964), in *La scrittura e la differenza* tr., Torino, Einaudi 1971, p. 99: «Che la filosofia sia morta ieri... o che sia sempre vissuta sapendosi moribonda..., che essa sia morta un giorno, nella storia, o che sia sempre vissuta di agonia e nel tentativo di aprire violentemente la storia per trovarvi la sua possibilità contro la non-filosofia..., che al di là di questa morte... il pensiero abbia un avvenire... sono tutte interrogazioni (che Derrida vuole lasciare aperte) alle quali non si può dare una risposta»..

presuppone l'altro come tale, senza tuttavia poterlo mettere a tema. Vorremmo accennare brevemente alle fecondità e (secondo noi) intrascendibilità di queste aporie.

Irriducibilità dell'altro? (La tesi di Lévinas)

Nessuno forse più di Emmanuel Lévinas ha cercato instancabilmente di salvare il senso dell'agire, l'eticità del discorso, nella *prossimità al volto dell'altro* come altro, volto che come ricorda Jacques Derrida nel suo penetrante saggio sull'opera del filosofo israelita, è insieme sguardo e parola², inteso come sottratto per sempre alla presa della «logica formale»³ del discorso filosofico tradizionale la cui matrice affonda nel pensiero greco. Si tratta di un tentativo generoso e disperato che meriterebbe molta più attenzione di quella che in questo contesto non sia possibile prestargli. Il significato (implicito, certo) dell'opera lévinassiana per la filosofia politica sta tutto - secondo noi - nella suggestione di un'*etica* che sfugga alle maglie dell'ontologia tradizionale, un'*etica* fondata sul volto dell'altro e sulla responsabilità nei suoi confronti.

Noi vorremmo - dichiara Lévinas in *Le temps e l'autre* (1948) - avviarci verso un pluralismo che non tenda a fondarsi in unità; e *se la cosa è mai possibile* rompere con Parmenide⁴.

E' appunto sulla possibilità di questa rottura, che fonda, *in Lévinas*, il dire (e quindi l'agire) come «rispondere ad altri»⁵, che ci dobbiamo interrogare per sapere che cosa per Altri si possa intendere e che cosa, invece, non si possa intendere affatto.

Lévinas, come spiega Derrida, «ci invita alla dislocazione del logos greco; alla dislocazione della nostra identità e forse dell'identità in generale; ci invita ad abbandonare il luogo greco, e forse il luogo in generale, verso ciò che non è nemmeno più una sorgente o un luogo..., verso una *respirazione*, verso una parola profetica già effusa non solo a monte di Platone, non solo a monte dei presocratici, ma al di qua di ogni origine greca, verso l'altro dal Greco»⁶. Se Derrida discute nel suo saggio questa possibilità e le sue aporie, noi potremmo osservare che un tentativo come quello lévinassiano implica comunque almeno *una certa* interpretazione, che non è però l'unica possibile, del logos greco da cui si vorrebbe emancipare. Ci chiediamo allora: la violenza dell'identificazione che il pensiero dell'altro di Lévinas vorrebbe smascherare nella tradizione ontologica *appartiene veramente* ad essa, oppure è piuttosto soltanto

² Cfr. Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 121.

³ Cfr. Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 115.

⁴ Lévinas E., *Le temps et l'autre*, in AA.VV., *Le Choix - Le Monde - L'Existence*, Grenoble-Paris, Arthaud 1947, p. 130. Cfr. su questa frase Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 113 e Lévinas E., *Altrimenti che essere, o al di là dell'essenza* (1978) tr., Milano, Jaca Book 1983, p. IX.

⁵ Lévinas E., *Altrimenti che essere* cit., p. 60.

⁶ Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 104.

l'effetto ottico della sua moderna interpretazione nei termini di quella che forse a ragione sembra a Lévinas in fondo nulla di più di una «logica formale» (per esempio Hegel)?

In ogni caso Lévinas, almeno nelle sue opere precedenti all'intervento derridiano, cerca di articolare un pensiero non classico, fondato sull'immediata *esperienza*⁷, della *relazione etica*, come «rapporto non violento all'infinito come infinitamente-altro, ad altri»⁸, che si vorrebbe irriducibile a qualsiasi *illuminazione* ontologica (che sarebbe appropriazione dell'altro e sua riduzione al medesimo). Il rapporto all'altro come altro si fonda sulla radicale *solitudine*⁹ del soggetto, dell'io, anzi di me stesso, come di alcunché di non generalizzabile nemmeno per analogia. *Il y a Moi*, prima di ogni *esserci*, di ogni heideggeriana apertura della domanda, ancora metafisica, sul senso dell'essere. Questa solitudine sembra a Lévinas la condizione di un parricidio che non sia, come quello platonico, mera finzione teatrale¹⁰.

Nonostante alcune maggiori attenzioni al motivo dell'implicazione inconscia dell'Altro nel Medesimo fondamentale rimane ancora in *Altrimenti che essere*, opera del 1974, successiva, dunque, alla critica derridiana espressa in *Violenza e metafisica*, l'accentuazione dell'irriducibilità *dell'altro* in relazione all'irriducibilità *all'altro* di me stesso, della differenza intrascendibile tra me e te, tra sé e Altri. I temi della persecuzione di sé per Altri, della responsabilità, della passività e della soggezione, dell'accusatività, dell'insostituibilità (mia e della sostituibilità di altri da parte mia), di un sacrificio di sé che diverrebbe apologia del sacrificio umano se il sé fosse sostituibile da altri¹¹ etc., si snodano lungo un percorso linguisticamente accidentato e deliberatamente *accidentale*, non geometrico, né topologico, ricostruibile forse solo da una matematica di *frattali*, percorso che ha al suo cuore, come negli altri libri di Lévinas, il canto dell'Unico e della sua improprietà, del suo non appartenere neppure a se stesso, del suo essere meno che nulla. Ecco, nelle seguenti citazioni, il ricorrere e il rincorrersi dei caratteristici temi lévinassiani:

Ma sono io - io e non un altro che sono ostaggio degli altri; in sostituzione si disfa il mio essere mio e non di un altro... Il sé dell'essere è esattamente il «non potersi sottrarre» ad un'assegnazione che non mira alcuna generalità. Non c'è ipseità comune a me e agli altri, io sono l'esclusione di questa possibilità di paragone non appena il paragone si pone. L'ipseità è di conseguenza un privilegio o una elezione ingiustificabile che mi elegge io (*moi*) e non l'io. Io unico ed eletto. Elezione per soggezione¹².

⁷ Cfr. Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 105.

⁸ Cfr. Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 104.

⁹ Cfr. *Le temps et l'autre*, cit., *passim* e Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 113.

¹⁰ Cfr. Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 114.

¹¹ Cfr. Lévinas E., *Altrimenti che essere*, cit., p. 159.

¹² Lévinas E., *Altrimenti che essere*, cit., p. 160.

Nella responsabilità il Medesimo, l'Io, sono io, convocato, provocato come insostituibile e così accusato come unico nella suprema passività di colui che non può sottrarsi senza carenza¹³.

Ci chiediamo se l'esposizione da parte di Lévinas della costituzione del soggetto come soggezione pre-originaria ad Altri che non ammette scelta non possa essere molto pericolosa, molto più pericolosa della stessa violenza metafisica che essa vorrebbe smascherare nel dogma dell'identificazione con l'altro, anche se a proposito di questa assenza di scelta, nel soggetto in soggezione, Lévinas, che forse pensa alla critica derridiana, afferma:

(L'assenza di scelta, la soggezione del soggetto) può passare per violenza solo ad una riflessione abusiva o affrettata o imprudente, poiché essa precede la coppia libertà non-libertà¹⁴.

In effetti Derrida non è il solo ad alludere a questa latente violenza¹⁵, ma l'avvertenza di Lévinas («può passare per») implicita in questa controaccusa di abusività e impudenza mostra un'interessante incertezza. In effetti come impedire che la distruzione del fondamento dell'identità con l'Altro, identità che si traduce di solito nel luogo comune della similitudine degli uomini fra loro e degli uomini con Dio, esponga l'uno e l'altro a ogni genere di scambio, dal dono della vita a quello della morte? Come si può pensare a un riconoscimento dell'alterità come tale che non sia mediato dal sé, dall'identità, senza che l'alterità non possa essere fatta oggetto di ogni uso ed abuso? Non è abusare di sé come altro dall'altro la soggezione di cui parla Lévinas? Lo strumento non è appunto quella cosa che ha con me una relazione di sconcertante alterità e insieme di prossimità al punto tale che non gli conferisco neppure la dignità di cosa mentre me ne servo, rimanendomi esso affatto inconscio nella sua opaca estraneità? Il mio sacrificio per l'altro, se questo è mio simile, non è forse di per sé significativo, nel mondo di cui la metafisica è linguaggio, di tutte le sue possibili replicazioni, non è dunque un pericoloso invito ad altri al mimetismo, a sacrificarsi per altri ancora, in quel perverso circuito della compassione che già Nietzsche aveva denunciato e da cui tuttavia Lévinas ha creduto di sottrarsi col marcare l'ultimatività dell'io come proprio io¹⁶? Osservazioni di semplice valore etico, come si vede, affatto prive di ogni giustificazione ontologica, ma tali forse da mettere in questione appunto ogni etica che si voglia estranea a una filosofia (non fu proprio il non altruista Machiavelli a immaginare una *politica* altrettanto estrinseca?).

Un'altra osservazione: parlare per esempio della «quotidianità stra-ordinaria della mia responsabilità per *altri uomini*»¹⁷ non significa celebrare con un linguaggio che si rifiuta al contraddittorio (il quale sarebbe probabilmente per Lévinas un permanere in

¹³ Lévinas E., *Altrimenti che essere*, cit. p. 170.

¹⁴ Lévinas E., *Altrimenti che essere*, cit., p. 145.

¹⁵ Cfr. Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 133-134 e p. 162.

¹⁶ Cfr. Lévinas E., *Altrimenti che essere*, cit., p. 147, n. 21: «Il vortice: sofferenza dell'altro, la mia pietà per la sua sofferenza, il suo dolore a causa di questo dolore, ecc., si arresta in me».

¹⁷ Cfr. Lévinas E., *Altrimenti che essere*, cit. p. 177.

un inaccettabile orizzonte dialettico!), con un linguaggio, dunque, esso sì scritturale, quasi oracolare, un certo qual senso comune (Derrida più benevolmente parlava di empirismo) che ripugnerebbe tuttavia al sentimento, se non al pensiero, di coloro che, per esempio, mettessero in questione l'insieme di pregiudizi che si raccolgono sotto il titolo dell'antropocentrismo?

Non pecca, infine, di un certo «sionismo» della ragione, di un razzismo al contrario, un pensiero della persecuzione come elezione e dell'elezione come persecuzione? Peccato ben escusabile se si pensa che *Altrimenti che essere* è stato scritto «alla memoria degli esseri più vicini tra i sei milioni di assassinati dai nazional-socialisti». Tuttavia ci si potrebbe chiedere se questa memoria debba essere celebrata come un'ossessione teoretica, nel 1974, se avesse ragione Adorno nel dire che dopo Auschwitz non fosse più concesso scrivere poesie, o se queste concessioni della filosofia alla storia e all'evento non rappresentino una certa qual resa postuma ai nazional-socialisti e all'efficacia permanente della loro azione.

Ma queste osservazioni non colgono forse ancora le questioni filosofiche di fondo che Lévinas agita.

Ineffabilità dell'altro?

Sorgono due questioni (o due facce della stessa). La prima. Come parlare di ciò che ripugna al linguaggio, perché il linguaggio lo ridurrebbe a immagine di sé? Se l'Altro è altro anche rispetto al nostro linguaggio, perché nessun dire può risolverlo, nessuna legge gli può essere prescritta, perché egli appartiene all'ordine dell'evento piuttosto che a quello della forma (logica), come possiamo parlarne?

Plotino dice dell'Uno, che è *ετεροτης* (alterità) intelligibile¹⁸, che se ne può parlare solo per cenni, Lévinas parla di traccia, Jaspers di cifra.

Wittgenstein ci rammenta lapidariamente che di ciò di cui non si può parlare è meglio tacere.

Dunque l'altro di cui parliamo non può essere, appunto, che l'altro di cui parliamo. Ne parliamo forse come di un altro *ancora*, un altro dall'altro di cui parliamo, forse la *causa* indicibile del nostro stesso dire? Ma così non facciamo che parlare della seconda potenza o ennesima potenza dell'altro. Così Kant poteva paradossalmente *sapere* che la Cosa in sé non era, né poteva essere oggetto di alcuna *conoscenza*, senza però poter uscire a sua volta dal circolo del linguaggio, del sapere e della conoscenza. Se indichiamo questa paradossale Cosa in sé con la lettera *a*, come Lacan, dobbiamo persistere nell'indicare anche quest'Altro altro con la *A* maiuscola.

In *Altrimenti che essere* Lévinas cerca di sottrarsi alle critiche che gli erano state mosse da Derrida, da un punto di vista curiosamente (per Derrida) quasi «dialettico», per mezzo di una sorta di autocritica giocata sulla differenza tra il Dire e il Detto:

¹⁸ Cfr. Plotino, *Enneadi*, II, 4, 5, 27.

L'altrimenti che essere si enuncia in un dire che deve anche disdirsi per strappare così *l'altrimenti che essere* al detto in cui *l'altrimenti che essere* si metta già a significare un *essere altrimenti*¹⁹.

Il tentativo è quello di aprire un luogo (dicibile) dell'altro in cui l'altro possa parlare e in cui di lui si possa parlare senza che egli sia ridotto alle categorie dell'io o del sé (ivi compresa appunto quella dell'essere)²⁰ che informerebbero la tradizione ontologica:

L'alterità vale al di fuori di ogni qualificazione dell'altro per l'ordine ontologico..., vale come prossimo di una prossimità che conta in quanto socialità che «eccita» attraverso la propria alterità pura e semplice²¹.

Il rischio è che il linguaggio, che a quest'ordine ontologico forse deve *tutto*, fallisca in questo tentativo e, paradossalmente, consegna l'altro allo Stesso. Lévinas si sforza di sottrarsi a questo rischio non evitando il problema, ma anzi cercando di esorcizzarlo, mostrando come non Altri dipenda dall'essere, ma l'essere dal linguaggio e questo, in definitiva, dal rapporto con Altri:

Il Dire eccede l'essere stesso che tematizza per annunciarlo ad Altri²².

Consapevole dell'intreccio ineludibile tra discorso dell'altro (nel doppio senso della specificazione, come genitivo soggettivo e come argomento) e ontologia Lévinas cerca di rovesciare le gerarchie per mostrare che solo nella relazione ad Altri

si dovranno comprendere le condizioni nelle quali le filosofie nei loro Detti, nell'ontologia, possono significare la *verità*²³.

E' impossibile seguire tutti gli sviluppi del discorso di Lévinas.

Quello che tuttavia ci sembra importante sottolineare è che dopo la critica derridiana Lévinas, forse sollecitato da Derrida, sembra riconoscere i germi di trascendenza (di alterità come alterazione dell'essere) propri della stessa tradizione filosofica classica, come quando si riferisce al Bene (neo)platonico al di là

¹⁹ Lévinas E., *Altrimenti che essere*, cit., p. 10.

²⁰ Questa riduzione dell'essere e dell'identico all'io deve molto di più alla lettura lévinassiana della metafisica quale è espressa per esempio in Lévinas E., *Totalità e infinito* tr., Milano, Jaca Book 1980, p. 35., che non alla tradizione stessa che, almeno classicamente, ignora la questione dell'io e del soggetto e pone soltanto quella dell'essere. D'altra parte nel nostro tempo un Lacan ha potuto mostrare come l'io rappresenti appunto la menzogna, l'immaginario (quasi un'invenzione del discorso, soprattutto moderno o borghese) in relazione allo sfondo di una Verità ineffabile, i cui contorni ci sembrano affatto neoplatonici.

²¹ Lévinas E., *Altrimenti che essere*, cit., p. 21.

²² Lévinas E., *Altrimenti che essere*, cit., p. 23.

²³ Lévinas E., *Altrimenti che essere*, cit., p. 25.

dell'essenza²⁴, motivo nel quale è difficile non vedere una ripresa della pur contestata metafisica della luce²⁵, o quando evoca l'implicazione, nella *dialettica* platonica dei generi sommi «essere» e «altro»²⁶, della dinamica del *dialogo* socratico. In questo senso sembra che la rottura con Parmenide che Lévinas voleva ottenere riscopra o riconosca se stessa nel più antico parricidio platonico, commesso nel *Sofista* e nel *Parmenide* (parricidio che, tuttavia, in Platone *sembra* solo essere tale, mentre forse vuol essere, pronunciato com'è dallo Straniero di Elea, massima fedeltà allo spirito, se non alla lettera parmenidea). Come lettura, feconda, di questi luoghi *dei dialoghi di Platone* (si noti: non della profetica biblica o del Talmud), Lévinas propone:

Il va e vieni silenzioso di domanda e risposta, col quale Platone caratterizza il pensiero, si riferisce già ad un intrigo in cui si annoda - dall'Altro che comanda il Medesimo - il nodo della soggettività, perfino quando, rivolto verso l'essere nella sua manifestazione, il pensiero conosce *se* stesso. Il domandarsi e l'interrogarsi non sciolgono la torsione del Medesimo e dell'Altro come soggettività, ma rinviando ad essa. Intrigo dell'Altro e del Medesimo che non riconduce ad una apertura dell'Altro al Medesimo. L'altri a cui si rivolge la domanda della questione non appartiene alla sfera intelligibile da esplorare. Esso si mantiene nella prossimità. E' a questo livello che la *quis-sità* del *chi* si sradica dalla quiddità ontologica del *che cosa* ricercato che orienta la ricerca. Il Medesimo ha a che fare con Altri ancor prima che - a qualunque titolo - l'altro appaia a una coscienza. La soggettività è strutturata come l'altro nel

²⁴ Cfr. Lévinas E., *Altrimenti che essere*, cit., p. 12: «La storia della filosofia in alcuni suoi momenti luminosità conosciuto questa soggettività che rompe, come in una giovinezza estrema, con l'essenza. Dopo l'Uno senza essere di Platone fino all'Io puro di Husserl, trascendente nell'immanenza, essa ha conosciuto il metafisico sradicamento dall'essere, anche se poi, immediatamente (?), nel tradimento del Detto, come sotto l'effetto di un oracolo, l'eccezione, restituita alla regola e al destino, rientrava nella regola e conduceva solo "dietro il mondo"». Si può chiedere: il tradimento del Detto non è molto più in chi lo legge che in lo pronuncia? La responsabilità della sacralizzazione equivoca della Scrittura a dispetto del dialogo orale non appartiene proprio a quella tradizione *interpretativa* ebraico-cristiana che Lévinas evoca non fosse altro che nel suo lessico? (cfr. per esempio l'espressione della condizione del soggetto come «elezione nella persecuzione», in Lévinas E., *Altrimenti che essere*, cit., . 72). Come ricorda Derrida (*Violenza e metafisica*, cit., p. 108) quest'attenzione al tema del bene *επεκεινα της ουσιας* risale in Lévinas a *De l'existence à l'existant* (1949) e a *Totalité et Infini* (1961), dove si coniuga al motivo della carezza amorosa (cfr. Lévinas E., *Totalità e infinito*, cit., p. 266); mentre l'attenzione alla parola orale è «almeno il secondo tema platonico di *Totalité et Infini*» (Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 128)

²⁵ Cfr. Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 108.

²⁶ Ma Derrida, in *Violenza e metafisica*, cit., p. 133 e p. 161, si era già chiesto se l'*Autrui* lévinassiano non fosse più imparentato di quello che Lévinas stesso non credesse con l'*ετερον* platonico.

Medesimo, ma secondo una modalità diversa da quella della coscienza... La soggettività è l'Altro nel Medesimo secondo una modalità diversa da quella della presenza degli interlocutori, l'uno all'altro, in un dialogo in cui essi sono in pace e in accordo l'uno con l'altro. L'Altro nel Medesimo della soggettività è l'inquietudine del Medesimo inquietato dall'Altro... Il nodo annodato in soggettività - che nella soggettività divenuta coscienza dell'essere si testimonia ancora nell'interrogazione - significa una fedeltà del Medesimo all'Altro, prima di ogni coscienza, significa un'affezione per l'Altro che io non conosco e che non potrebbe giustificare alcuna identità e che non si identificherà, in quanto Altro, a niente²⁷.

Vediamo qui da un lato l'abbandono o la messa in parentesi della concezione dell'Altro secondo la modalità della presenza fisica degli interlocutori, che ricorda l'ambigua *presenza del volto dell'altro* che sembrava ancora cara al Lévinas di *Totalità e infinito*, ma che richiama anche il concetto husserliano di appresentazione come identificazione implicita; dall'altro lato il profilarsi di un ritorno alla tradizione classica almeno nei suoi momenti alti (platonici), cioè alla figura del *dialogo* filosofico come introduzione a un riconoscimento dell'Altro come presenza inconscia capace di inquietare il Medesimo, tanto più inquietante quanto più prossima.

Se ricordiamo che per Lévinas il dire è un effetto dell'Altro a cui si rivolge, sembra infine proprio di essere nei paraggi del riconoscimento dell'inconscio come linguaggio e desiderio dell'Altro, risultato di quella sorta di autoanalisi della psicoanalisi freudiana che è stata l'opera - ben nota a Lévinas come a Derrida - di Lacan. La differenza²⁸ con Lacan sembra marcata dal rifiuto della logica identificatoria con l'altro (stadio dello specchio, in Lacan) di cui Lévinas, come sempre, cura e preserva l'incommensurabilità.

Ma identificazione - osserviamo - non è identità: a che cosa ci si può identificare meno che a se stessi (ragione per la quale il Sé, che si esprime come linguaggio, come differenza, rimane inconscio)? E' possibile che all'ultimo Lévinas sfugga ancora ostinatamente l'essenziale complicazione di sé e dell'Altro nel soggetto assoluto della filosofia occidentale stessa, l'intrascendibile orizzonte platonico dell'essere uno-molti? Forse questa apparente cecità di Lévinas dipende da una sua assunzione della filosofia classica che le fa torto, come fa torto al suo linguaggio.

²⁷ Lévinas E., *Altrimenti che essere*, cit., pp. 31-32.

²⁸ Un'altra differenza è indicata esplicitamente da Lévinas quando considera insufficiente l'eterimanzione della soggettività del soggetto (nel senso della sua soggezione e della sua passività) il *ça parle* lacaniano («c'è chi parla, la lingua stessa parla, si parla», etc.). Cfr. Lévinas E., *Altrimenti che essere*, cit., p. 60. Tuttavia questa presa di posizione enfatizza una strana passività di un soggetto che trae dalla sua soggezione quello che, in termini lacaniani, sembra molto più un suo *immaginario* riscatto che la confessione della propria impotenza o prematurazione, insomma un *vittimismo* che nasconde forse più presunzione di quello che non sembri.

Implicazione dell'Altro nel linguaggio: il *τοπος* e la metafora (la lezione di Derrida e Ricoeur)

L'altra questione (non vista, a quanto pare da Lévinas) è. Di che cosa, in fondo, si potrebbe dire, non parliamo in modo cifrato? Di che cosa non abbiamo *altro che* tracce? Che cosa non è *altro* da come viene detto, ivi compreso l'io e il sé? Il dire è già metafora. Lo stesso *dicere* (cfr. *digitum*) traspone in altro luogo (*μετα-φερει*) l'atto dell'*indicare*. Lo spazio del linguaggio è per se stesso metaforico, è *altro*. I *luoghi* della retorica (*τοποι*), le figure del linguaggio, sono già letteralmente *oltre* i luoghi in cui giacciono le cose di cui *attraverso* di essi si parla.

Derrida in un lungo passo di *Violenza e metafisica* (1964) che mette conto di riferire quasi integralmente evoca, come farà anche in *Mythologie blanche* (1971), questa natura del linguaggio:

Che si debba dire *nel* linguaggio della totalità l'*eccesso* dell'infinito sulla totalità, che si debba dire l'Altro nel linguaggio dello Stesso, che si debba pensare la *vera* exteriorità come non-*esteriorità*, cioè ancora attraverso la struttura del Dentro-Fuori e la metafora spaziale, che si debba ancora abitare la metafora in rovina, vestirsi dei brandelli del diavolo, questo significa forse che non c'è logos filosofico che non debba innanzitutto lasciarsi espatriare nella struttura (*scil.*: linguistica) del Dentro-Fuori. Questa deportazione del proprio luogo verso il Luogo, verso la località spaziale, questa *metafora* gli sarebbe congenita. Prima ancora di essere procedimento retorico del linguaggio, la metafora sarebbe l'insorgenza del linguaggio stesso. E la filosofia non è altro che questo linguaggio; nel migliore dei casi e in un senso strano del termine, non può che *parlarlo*, dire la metafora *stessa*, il che significa pensarla nell'orizzonte silenzioso della non-metafora: l'Essere... Ci si sforzerebbe invano, per svezzare (il linguaggio) dall'esteriorità e dall'interiorità, per svezzarlo dallo svezzamento, di dimenticare le parole «dentro», «fuori», «esterno», «interno», ecc... Non si ritroverebbe un linguaggio senza rottura di spazio, linguaggio aereo o acquatico nel quale, d'altra parte, l'alterità sarebbe ancora più sicuramente perduta... Dire che l'esteriorità infinita dell'Altro *non* è spaziale, è non-esteriorità e non-interiorità... non significa riconoscere che l'infinito... non si dice?... Quello che viene... importato dentro la speculazione attraverso quell'ascendenza non speculativa (il linguaggio naturale, la lingua storica), è sempre una certa equivocità²⁹.

²⁹ Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., pp. 142-144.

Ricoeur a sua volta, in *La metafora viva* (1975), ha buon gioco nel dimostrare che anche chi, come Heidegger, denuncia il carattere sempre implicitamente metafisico del linguaggio metaforico della filosofia occidentale³⁰, nella sua stessa «messa in guardia» non può prescindere da un «uso non tematizzato della metafora»³¹, da cui nessun discorso in quanto tale può prescindere.

Ma quando Ricoeur cerca di invalidare la serrata argomentazione derridiana (in *Mythologie blanche*) che allora, appunto, lo stesso discorso *sulla* metafora presuppone la metafora stessa e, con essa, implica tutta la metafisica³² (segnatamente la metafisica platonica della luce e del Sole, il «circolo dell'eliotropio»³³), egli non può che proporre un'altra ontologia, a sua volta metaforicamente fondata.

La tensione irriducibile che sembra stare particolarmente a cuore a Ricoeur tra metafora e concetto, o tra poetico e speculativo, non sembra che un'*immagine* della tensione stessa che istituisce il campo metaforico, i cui poli sono il *proprio* e il *traslato*. In questo campo il concetto, se preso come tutt'uno con la parola e la metafora, sta dalla parte del *traslato*, mentre se preso come ciò di cui è metafora, come *pensiero* tutt'uno con l'essere, sta dalla parte del *proprio*, cioè di quel luogo inaccessibile sia per il linguaggio sia per la metafisica, che fonda entrambi (e non importa qui che lettera e spirito siano solo momenti correlativi, reciproci e non assoluti). E' quest'ultima collocazione del concetto e della speculazione nel *pensiero* come ciò a cui la metafora continuamente allude la sola possibile *intentio* dell'attribuzione alla filosofia, da parte di Ricoeur, del compito, tolto alla semplice indagine semantica, di «pensare il rapporto tra linguaggio e realtà come tale»³⁴. Ma Ricoeur sembra dimenticare che il *discorso* della filosofia non può che rinnovare il gesto stesso della semantica (nel $\tau\iota\ \varepsilon\sigma\tau\iota$ socratico che la fonda), come interrogazione radicale circa il senso dell'essere, dunque mantenere l'apertura della metafora, quasi raffinatissimo poema cifrato nelle pieghe del trattato o del saggio (che sembra dire o nascondere, ma in fondo, come l'Apollo di Eraclito, *significa*). La filosofia forse non differisce essenzialmente dalla poesia neppure per l'uso ostinato di *concetti* apparentemente impoetici, se essi sono solo metafore assopite che qualcuno può sempre risvegliare nella loro originaria vocazione, nella loro *causa*.

I tentativi estremi, paradossali di scavare dei margini intorno e fuori di quella che coralmente tutti evocano come l'onto-teologia e di cui un Heidegger sarebbe insieme l'accusatore e il corifeo non concludono letteralmente a *nulla*. Perché forse metafisica è anche tutto ciò che è sembrato contraddirla (ivi compresa la poesia, l'esperienza, il linguaggio). Perché l'iscrizione di sé e dell'Altro nel circolo dell'essere, nel senso metaforico della filosofia classica, è - forse - intrascendibile.

Più feconda di quella di Lévinas potrebbe sembrare, a questo riguardo, la via esplicitamente teologica presa da un Buber: l'altro non è l'altro, l'altro *sei tu* (o mio

³⁰ Cfr. Heidegger M., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske 1957, pp. 77-90.

³¹ Cfr. Ricoeur P., *La metafora viva* (1975)tr., Milano, Jaca Book 1976., p. 376.

³² «La metafora impegna nella sua totalità l'uso della lingua filosofica, niente altro che l'uso della lingua naturale *nel* discorso filosofico, cioè la lingua naturale *come* lingua filosofica», cfr. Derrida J., *Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)*, in *Marges de la philosophie*, Paris, éd. de Minuit 1972, p. 1.

³³ Cfr. Derrida J., *Mythologie blanche*, cit., spec. pp. 35 ss..

³⁴ Ricoeur P., *La metafora viva*, cit., p. 401.

Signore). Effettivamente se l'altro, come nel primo Lévinas, risponde al vocativo e al dativo, non è solo volto, ma anche parola, è iscritto bensì nel linguaggio e non vi sfugge, ma - sembrerebbe - vi è iscritto non nei modi del dire apofantico (Aristotele) o referenziale (Jakobson) proprio della tradizione metafisica (ma anche dell'uso naturale del linguaggio al modo indicativo). Ma allora ancora una volta dell'altro non si può parlare, come di un argomento, non gli si possono dedicare libri, gli si può solo rivolgere, nella preghiera, nell'abbandono, nell'aiuto, nella bestemmia (ma perfino nella violenza di una guerra, perché no?, confusa originariamente con il dono). Ma questo *prossimo* levinassiano che merita, per dirla col Benjamin del saggio sulla lingua, non denominazione o esclamazione (*Ausruf*), ma appello (*Anruf*)³⁵, non può essere tematizzato come Altro, non può essere tematizzato in nessun modo, perché, se tematizzato, esso non sfugge alla precipitazione parmenidea e platonica del diverso nell'identico. Di certo non vi può sfuggire nei libri e nei dibattiti moderni, come non vi poteva sfuggire nei poemi e nei dialoghi antichi (i cui autori erano perfettamente consapevoli della natura del *medium* e dei suoi limiti invalicabili, non meno dell'Infinito a cui lo stesso *περας*, come tale, accenna).

Implicazione dell'altro nell'essere e nel pensiero (l'eredità di Platone)

Se così è, l'Altro è molto meno altro di quello che sembra. Esso è *ab origine* nel medesimo, perché ciascuno di noi, prima di essere altro all'altro, *deve* essere, per il fatto stesso di essere, altro a se stesso. E' la scoperta platonica, commessa in un parricidio quanto mai illuminate circa l'*ἀληθεια* stessa rivelata da colui che si vorrebbe ucciso (Parmenide), scoperta originaria circa l'alterità implicita dell'essere, matrice di tutte le posteriori dialettiche.

Piuttosto che riprendere la lettera platonica che diamo per nota può essere utile ricordare la prosopopea di Derrida quando finge a un certo punto che Parmenide (o lo Straniero di Elea) interroghi Lévinas:

Tutte le proposizioni (di Lévinas) possono essere rovesciate senza difficoltà. Ci si accorgerà subito che se il Parmenide del *Poema* ci lascia credere che, attraverso fantasmi storici frapposti, si è più di una volta prestato al parricidio, la grande ombra bianca e terribile che parlava al giovane Socrate continua a sorridere mentre noi intavoliamo grandi discorsi intorno agli esseri separati, all'unità, alla differenza, allo stesso e all'altro. A quali esercitazioni potrebbe abbandonarsi Parmenide in margine a *Totalité et Infini* se noi tentassimo di fargli intendere che *ego* è uguale a *stesso* e che l'Altro è quello che è solo in quanto assoluto, infinitamente altro assolto dal suo rapporto allo stesso!

³⁵ Cfr. Benjamin W., *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Torino, Einaudi 1982, p. 181.

Per esempio: 1) l'infinitamente altro, forse direbbe, non può essere quello che è se non se è altro, cioè altro *da*. *Altro da* deve essere *altro da* me. Ma allora, non è più assolto dalla relazione con un ego. Quindi non è più infinitamente, assolutamente altro. Non è più quello che è. Se poi fosse assolto, anche in questo caso non sarebbe l'Altro ma lo Stesso (nel senso, possiamo intendere, che non si potrebbe determinare in alcun modo la sua alterità dallo Stesso, in quanto esso sarebbe prosciolto dal suo legame di alterità con lo Stesso); 2) l'infinitamente altro può essere quello che è - infinitamente altro - solo se non è assolutamente lo stesso. Vale a dire, in particolare, se è altro da sé (non-ego) (Infatti, possiamo intendere, se è identico a sé non differirebbe in nulla dall'identico che è a sua volta identico a sé, sarebbe l'*alter ego* husserliano che riconosco (appresento) a partire da me stesso). Poiché è altro da sé, non è quello che è. Quindi non è infinitamente altro ecc³⁶.

La conclusione a cui ci sembra di poter giungere con Derrida è che

c'è una violenza trascendentale e pre-etica, una *dissimetria* (in generale) al cui archia è lo *stesso* e *che permette ulteriormente* la dissimetria inversa, la non-violenza etica di cui Lévinas parla³⁷.

Per quanto violenta possa, dunque, essere la metafisica come ontologia sembra che il discorso etico rivolto all'altro, la responsabilità in prossimità del suo volto, la sua irriducibile alterità non possano - a dispetto di Lévinas - che essere iscritti in tale ontologia come forme forse di *sospensione*, ma non di redenzione del *πολεμος* implicito, da Eraclito in poi, nell'armonia discorde e insieme unitaria del mondo.

L'impossibilità di tradurre nella coerenza razionale del linguaggio il mio rapporto ad altri - avverte Derrida - questa contraddizione e questa impossibilità non sono segni d'«irrazionalità»: sono piuttosto il segno che qui non si respira più *nella* coerenza del *Logos*, ma che il pensiero si toglie il respiro nella regione dell'origine del linguaggio come dialogo e differenza³⁸.

Ma non è appunto ciò che la filosofia, almeno quella degna di essere ricordata come tale, ha sempre fatto? La filosofia ha sempre conosciuto perfettamente il suo altro.

³⁶ Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 160.

³⁷ Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 162.

³⁸ Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 162.

Essa è ben lungi dall'essersi espressa come monologo, come luce senza ombre. Anzi essa ha sempre avuto orrore del solipsismo.

Numenio di Apamea poteva tranquillamente riconoscere l'anteriorità di Mosè a Platone senza deflettere da un radicale platonismo. Lo stesso si può dire di Origene. Plotino sapeva che dell'Uno (Alterità) si poteva parlare solamente *come se* (οἷον)³⁹ fosse il bene. Platone sapeva bene come del bene in quanto causa dell'essere non si potesse *propriamente* dire che fosse qualcosa (επεκειναι της ουσιας)⁴⁰. Prima di Blumenberg e Derrida, di Ricoeur e Gadamer, di Foucault e di Lacan sembra che la filosofia sapesse del tratto metaforico del proprio dire e dell'insufficienza delle proprie parole rispetto alle cose.

Di qui l'appello, sorprendente, del maestro contemporaneo delle decostruzioni e delle disseminazioni, del lavorio quasi parassitario ai margini della filosofie:

Bisogna, in un certo modo, ridiventare classici e ritrovare altri motivi di divorzio tra la parola e il pensiero. E' una via molto, forse troppo abbandonata oggi. Tra gli altri, anche da Lévinas⁴¹.

Non si può negare l'uso consapevole dell'analogia e della metafora a fini di conoscenza in Platone. La giustizia sta alla città e all'anima come la salute all'uomo (analogia). La giustizia è, dunque, la salute della città e dell'anima (metafora)⁴². Il Sole sta ai viventi come il Bene alle idee o all'essere (analogia). Il Bene è, dunque, il Sole delle idee o dell'essere (metafora)⁴³. Così in Aristotele:

Quale infatti è la vista nel corpo, così è l'intelligenza nell'anima⁴⁴.

Si sa che ancora un Cusano attribuiva potere di conoscenza, come passaggio dal noto all'ignoto, alle immagini o alle analogie tratte dalle matematiche, almeno per ciò che si riferiva a Dio.

Di più: la filosofia antica sapeva della necessità maieutica che il vero sorgesse nell'*altro*, nell'*altro uomo*, in un parto (altra metafora) spontaneo al culmine di in un *dialogo* fitto tra maestro e discepolo⁴⁵ nel quale le parole erano/fossero (se parto doveva avvenire) riconosciute, finalmente, propedeutiche a un atto di *gnosi*, da cui esse differissero incommensurabilmente. Nel dialogo, a differenza che nel conflitto eristico ciascun interlocutore

³⁹ Cfr. Plotino, *Enneadi*, VI 8, 13, 45.

⁴⁰ Cfr. *Repubblica*, VI, 509b.

⁴¹ Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., pp. 194-95.

⁴² Cfr. *Repubblica*, II, 368e-369a.

⁴³ Cfr. *Repubblica*, VI, 509b.

⁴⁴ Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 6, 1096b28-29.

⁴⁵ Cfr. *Teeteto*, 148e-151d.

fonda la propria risposta su ciò che l'altro riconosce di sapere egli stesso⁴⁶,

dunque su ciò di cui le parole sono solo allusione, in quanto evocano un sapere innato.

Il metaforico, saputo tale, implica, come ci ricorda Derrida, il metafisico, il luogo *altro* da quello che sembra indicato, altro essenzialmente dall'indice, dal linguaggio, ma per ciò stesso - diciamo noi - *proprio* dell'anima o dell'essere. A differenza di quello che sembra talora credere Derrida non c'è - a quanto pare - nessuna possibile disseminazione del luogo e dell'essere che non vi sia già ricompresa.

Si tratterà piuttosto, per una semplice necessità filologica ed ermeneutica (ma in senso antigadameriano), di far parlare i testi antichi, di ascoltarli, di leggerli in filigrana *senza* la sovraimpressione del palinsesto dato dalla loro *Wirkungsgeschichte*⁴⁷, che ridonda nelle nostre orecchie per i suoi effetti sul nostro stesso linguaggio, in modo da ringiovanire, come dice Ricoeur, le loro metafore morte⁴⁸. In effetti si tratta sempre di metafore assassinate. I colpevoli, per lo più, si nasconderanno tra le mura delle «scuole», tra i discepoli stessi dei filosofi scomparsi, passati dalla viva voce alla lettera morta. Colui che desidera attingere alla sapienza di un filosofo scomparso, filosofo che non gli potrà quindi mai più essere maestro, deve quindi cercare di essere egli stesso filosofo, e insieme filologo e *detective*.

Si dirà che Platone (come i classici) non si esprimeva solo per metafore o similitudini, ma «tentava le essenze», impresa che da Galileo in poi ci sembra peraltro *storicamente* preclusa, cioè costruiva concetti, assassinava egli stesso le sue vive immagini. Ma si mediti la celebre accusa che Aristotele muove ai platonici:

Dire che le forme sono modelli e che le cose sensibili partecipano di esse significa parlare a vuoto e far uso di mere immagini poetiche⁴⁹.

E tale accusa contiene peraltro una verità che può illuminare anche il discorso di chi l'ha sollevata là dove Aristotele evoca l'abisso dei molti modi (le categorie reciprocamente irriducibili, in quanto ciascuna immagine dell'altra e tutte dell'essere) in cui l'essere è riconosciuto (metaforicamente?) dirsi⁵⁰.

⁴⁶ Cfr. *Menone*, 75c-d.

⁴⁷ Cfr. Gadamer H. G., *Verità e metodo* (1960) tr., Milano, Bompiani 1983, p. 350

⁴⁸ Cfr. Ricoeur P., *La metafora viva*, cit., p. 387.

⁴⁹ Aristotele, *Metaph.*, Δ, 9, 991a19-22.

⁵⁰ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, Γ, 2, 1003a33-b6 e *Fisica*, A 2-3. E' vero che Ricoeur, in polemica con l'implicazione reciproca riconosciuta da Derrida tra metaforicità del linguaggio (o giro del discorso) e *analogia entis* (cfr. Derrida J., *Mythologie blanche*, cit. pp. 18-23), offre una penetrante analisi della differenza tra i due concetti nello stesso Aristotele e nella scolastica (cfr. Ricoeur P., *La metafora viva*, cit., pp. 340-372). Tale differenza, tuttavia, ci sembra riassorbirsi, come ogni *differenza* in quanto tale, nell'ambiguità intrinseca del dire (e insieme nella sua metafisicità), come risulta dall'efficace dimostrazione che Derrida offre nel suo saggio dell'*intentio* fondamentale che lo muove.

Si dirà che con queste considerazioni tendiamo ad assorbire lo scandalo dell'altro in ciò che Lévinas chiama «logica formale», misconosciamo l'irriducibilità del suo *evenire*, di un'*eventualità* imprevedibile. Ma in primo luogo, se facciamo questo, non siamo certo noi a farlo: la colpa è già stata commessa, da sempre, dal linguaggio che non possiamo non parlare, di cui i classici, Platone *in primis*, si sono semplicemente *accorti*. In secondo luogo non è che chi allude alla radicale alterità dell'altro come cuore di un'*etica*, nel senso di Lévinas, non adoperi categorie che, anzi, a volte, rischiano di essere tanto più immaginarie quanto più sono opache circa la propria genesi dalla matrice stessa da cui si vogliono svezzare, quanto più non vogliono sentir parlare di genealogia della loro morale.

Così: l'*evento*, l'improvviso (εξαίφνης) è già nozione platonica⁵¹, come l'irriducibilità dell'individuo alla scienza del genere e dalla specie, la sua *differenza* originaria è nozione nota ad Aristotele. I paletti che segnano i confini di un linguaggio che parla per similitudini, che è esso stesso similitudine di ciò che non può dire altrimenti sono stati già piantati dai classici. Quanta parte di ciò che Derrida ascrive a un ebraismo filosofico, a un tentativo di sfuggire alla grecoità fondamentale, deve più alle categorie platoniche e gnostiche che all'esperienza storica del popolo errante degli Israeliti?

Avendo proferito l'επεκεινα της ουσιας, avendo riconosciuto fin dalla sua seconda parola (per esempio, nel *Sofista*) che l'alterità doveva circolare all'origine del senso, accogliendo l'alterità in generale nel cuore del logos, il pensiero greco dell'essere si è protetto per sempre contro ogni convocazione assolutamente *sorprendente*⁵².

Viceversa. Quanto più si isola l'altro da me, come sembra fare Lévinas, tanto più lo si distanzia, credendo così di preservarne la differenza, tanto più lo si fa un altro me stesso, un altro singolo, un soggetto, un individuo, un *alter ego* (come nell'appresentazione husserliana). L'assenza di relazione toglie la possibilità stessa di mettere in luce la differenza.

Implicazione dell'Altro non altrove che nel soggetto (la lezione di Lacan)

Ma non potendosi dire nulla di lui, non potendosi oggettivare, l'Altro (o Dio) non può più essere distinto (concettualmente) da me stesso. Ancora una volta l'altro è implicito nella forma stessa dell'io. La modalità di questa inclusione è stata indicata da tempo - ciò su cui forse anche Lévinas concorderebbe - come la forma del desiderio.

Già con Nietzsche, come ricorda Ricoeur

⁵¹ Cfr. la cd.. *VII Lettera*.

⁵² Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 197.

abbiamo visto una maniera «genealogica» di interrogare i filosofi, che non si limita a raccogliere le loro intenzioni esplicite, ma le sottopone al sospetto e risale dalle ragioni ai motivi e agli interessi⁵³.

Lacan, in un modo che qui possiamo solo accennare e a cui possiamo rinviare, ha messo a nudo con efficacia, perché si è servito di un linguaggio necessariamente bizzarro, sintomatico di alcunché di indicibile, proprio perché lo causa, la struttura di un Altro che ci fa credere di essere quello che non siamo, che ci fa dire io⁵⁴, proprio per mezzo del linguaggio. Lacan sembra attingere il luogo in cui si scopre l'originaria asimmetria onde non sono io che debbo o posso rispettare un altro che ho di fronte, piuttosto è l'Altro che con amore e/o con estrema violenza mi fa essere io, o meglio, mi fa essere lacerato tra l'io e il niente, per mezzo della struttura del desiderio.

Tuttavia va osservato che in tutto questo la psicoanalisi lacaniana (come lo stesso Lévinas *malgré lui*), proprio in quanto è anch'essa in preda al linguaggio, non si distacca, né può farlo, dalla tradizione filosofica come potrebbe sembrare. Il carattere fantasmatico e paranoico del discorso dell'io non sembra differire essenzialmente dal linguaggio fantasmagorico che Platone attribuisce ai sofisti e ai loro seguaci (pressoché a tutti i Greci, non filosofi, che ne sono irretiti). La verità indicibile del *ça* ricorda quella dell'Uno (neo)platonico e più in generale *greco*⁵⁵. *L'altro* è occasione del dialogo analitico, è dunque interno alla vicenda ambigua dell'essere e della verità.

Curiosamente, come il dialogo platonico, così è un'altro dialogo⁵⁶, quello del gabinetto psicoanalitico, che del primo ripete e riprende la mitologia iniziatica⁵⁷, i

⁵³ Ricoeur P., *La metafora viva*, cit., p. 373.

⁵⁴ Cfr. Lacan J., *Scritti* (1966), Torino, Einaudi 1974, p. 423: «L'Altro è il luogo in cui si costituisce l'io».

⁵⁵ Cfr. Lacan J., *Il seminario, libro XX, Ancora* (1972-73) tr., Torino, Einaudi 1983, p. 32-33: «Meno male che Parmenide ha scritto in realtà dei poemi. Non usa egli forse - e qui eccelle la testimonianza del linguista - di apparati di linguaggio che assomigliano molto all'articolazione matematica, alternanza dopo successione... Ora, è proprio perché era poeta, che Parmenide dice quello che ha da dirci nel modo meno stupido. Altrimenti, che l'essere sia e il non-essere non sia, non so che cosa dice a voi, ma quanto a me, lo trovo stupido. E non si deve credere che mi diverta a dirlo. Comunque quest'anno avremo bisogno dell'essere, del significante Uno, verso cui l'anno scorso vi ho aperto la strada col dire - *C'è dell'Uno...* Allora trarremo qualche riferimento alla tradizione filosofica», p. 29 «Tutto un discorso, che non è da imbrattacarte trattandosi del *Cratilo* di Platone, consiste nello sforzo di mostrare che ci deve pur essere un rapporto, e che il significante vuol dire, di per sé, qualcosa», p. 47: «Questo Uno di cui tutti si riempiono la bocca, è innanzitutto della stessa natura di quel *miraggio dell'Uno* che si crede di essere (*scil.*: l'io)... Di Uni ce ne sono quanti se ne vogliono - e si caratterizzano nel non rassomigliarsi in nulla, vedere la prima ipotesi del *Parmenide*».

⁵⁶ La differenza è indicata da Lacan in *Il seminario*, cit., p. 138.

⁵⁷ Cfr. Lacan J., *Scritti*, cit., p. 97: «Questa via apparentemente iniziatica non è che trasmissione per ricorrenza, di cui non è il caso di stupirsi perché è inerente alla struttura stessa, bipolare, di ogni soggettività».

motivi maieutici⁵⁸, il carisma del maestro, le dinamiche dell'ερως, il dramma dello scambio dei ruoli, il luogo in cui qualcuno, non sapremmo dire chi, possa cogliere al di qua (piuttosto che al di là) dei luoghi propri e metaforici del dire, attraverso il dire stesso, qualcosa come la verità che viene (non) detta, *ça, id, es, ev*, insomma l'Altro che struttura ciascuno e tutti.

Effetti politici dell'(implic)azione dell'Altro. L'asimmetria della prassi.

L'asimmetria profonda di ogni agire, prima che una morale lo codifichi, dipende forse da questa radicale mancanza ad essere dei suoi soggetti, da questa loro alterità a se stessi (anima/corpo), prevista dalla tradizione filosofica che non considera perfetto che il divino, piuttosto che da uno scambio faccia a faccia con altri, empiricamente intesi. L'Altro con cui abbiamo a che fare con inquietudine dall'alba della filosofia e del linguaggio non va cercato tanto lontano. La sua prossimità è quella del sé..

Perfino nella coppia, nel *duo*, l'*amore* a cui il linguaggio cortese⁵⁹, non la natura, ci ha educato, non sembra essere che un gioco d'inganni, di specchi, sotteso da un radicale narcisismo. E' divenuta celebre la definizione lacaniana dell'amore come un «dare ciò che non si ha a qualcuno che non lo vuole»⁶⁰

La colpa, che non c'è, è fatta essere per poter essere perdonata. Alla tenerezza si intreccia in modo inestricabile l'aggressività. L'odio è immancabile nell'amore. Ogni gesto evoca il suo contrario e se non lo si comprende è perché lo si vuole o deve rimuovere. Il desiderio è desiderio di se stesso, esso esige la distanza e/o la distruzione dei propri oggetti.

Forse Lacan non è mai stato tanto chiaro nell'articolare la struttura di un desiderio, trasversale rispetto al linguaggio, capace di collocarvi tanto l'essere quanto l'Altro e di spiegarvi l'inganno fondamentale dell'amore, che in un noto passo di *La direzione della cura*:

Il desiderio è ciò che si manifesta nell'intervallo scavato dalla domanda al di qua di se stessa in quanto il soggetto, articolando la catena significante (= il linguaggio), porta alla luce la mancanza ad essere insieme all'invocazione a riceverne il complemento dall'Altro, posto che l'Altro, luogo della parola, è anche luogo di questa mancanza. In tal modo ciò che all'Altro è dato di colmare, e che è proprio ciò che non ha perché anche a

⁵⁸ Cfr. Lacan J., *Scritti*, cit., p. 286, che in margine a un riferimento a Hegel afferma: «Questo non significa che non abbiamo nulla da imparare dall'elasticità della maieutica di Socrate, o dal procedimento affascinante della tecnica con cui Platone ce la presenta, - non foss'altro per sperimentare in Socrate e nel suo desiderio l'enigma intatto dello psicoanalista, e per situare in rapporto alla scopia platonica il nostro rapporto con la verità»

⁵⁹ Cfr. Lacan J., *Scritti*, cit., p. 257, dove possiamo leggere l'invito al «riconoscimento autentico di ciò che l'amore deve al *simbolo* e di ciò che la *parola* comporta d'amore».

⁶⁰ Cfr. Lacan J., *Scritti*, cit., p. 613.

lui l'essere manca, è proprio ciò che si chiama amore, ma anche odio e ignoranza⁶¹. Ed anche passioni dell'essere, ciò che è evocato da ogni domanda al di là del bisogno che in essa si articola, e di ciò il soggetto rimane tanto più privato quanto più è soddisfatto il bisogno articolato nella domanda. Più ancora, la soddisfazione del bisogno appare come l'illusione in cui la domanda d'amore va a schiantarsi, rimandando il soggetto al sonno in cui questi frequenta il limbo dell'essere, lasciandolo parlare in esso.... Il desiderio si produce nell'al di là della domanda perché, articolando la vita del soggetto alle sue condizioni, essa ne sfronda il bisogno; ma esso si scava anche nel suo al di qua perché, come domanda incondizionata della presenza e dell'assenza, essa evoca la mancanza ad essere sotto le tre figure del *rien* che costituisce il fondo della domanda d'amore, dell'odio che giunge a negare l'essere dell'altro, e dell'indicibile di quel che s'ignora nella sua richiesta. In questa aporia incarnata... il desiderio si afferma come condizione assoluta⁶².

L'amore, che non si limita al godimento del corpo dell'altro, domanda dunque solo l'amore, cioè insoddisfazione⁶³.

L'analisi dimostra che l'amore nella sua essenza è narcisistico, e denuncia che la sostanza del preteso oggettuale - tutte ciance - è di fatto quel che, nel desiderio è resto, cioè la sua causa, e lo sostiene con la sua insoddisfazione, anzi con la sua impossibilità⁶⁴.

In Lacan non solo l'amore, ma anche il *diritto* implica, in quanto intrecciato al linguaggio che lo sostiene, il differimento infinito della soddisfazione, l'alterità dell'Altro ma in quanto *iscritta*, fin troppo, nel Soggetto. Il diritto la cui essenza consiste nel ripartire il godimento, senza soddisfare l'amore, è interpretato da Lacan alla luce della nozione giuridica di *usufrutto* che «vuol dire che si può godere dei propri mezzi, ma che non bisogna sprecarli»⁶⁵. Nell'amore come nel diritto, in ogni relazione etica, sembra esserci dunque un *resto*, un'alterità irriducibile a cui il linguaggio allude come il

⁶¹ Cfr. il dramma della domanda che il discepolo rivolge a Socrate circa un sapere che quello non possiede e che ritorna sul discepolo come ignoranza, all'interno di una relazione esplicitamente segnata da un ερως che non può soddisfarsi che in modo immaginario, dunque parziale, dell'invisibile (l'idea) e in modo simbolico dello stesso διαλεγεσθαι.. Su ciò cfr. *La figura di Socrate*, in Hadot P., *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1987) tr., Torino, Einaudi 1988, pp. 87-117.

⁶² Lacan J., *Scritti*, cit., pp.623-25.

⁶³ Cfr. Lacan J., *Il seminario*, cit., p. 6.

⁶⁴ Lacan J., *Il seminario*, cit., p. 7.

⁶⁵ Cfr. Lacan J., *Il seminario*, cit., p. 4-5.

proprio esterno o punto cieco ma che non può essere attinto da noi che nel linguaggio da cui siamo irretiti al punto che è il linguaggio stesso che ci fa essere «io».

La giustizia può allora essere intesa *ancora* platonicamente, in quello che Lacan chiamerebbe il registro del *simbolico* nel quale le immagini e i fantasmi del linguaggio si intessono in una trama *vivibile*, come la salute (metafora) dell'organismo sociale, ma nel senso della comunità dei *due* allargata, percorsa dalle correnti di un erotismo segreto, ma neppure troppo se Platone deve evocare nella *Repubblica* una necessità *erotica* come vincolo tra i custodi⁶⁶.

A proposito della barbarie moderna, segnata a partire dall'Ottocento da quell'exasperazione dell'aggressività dell'io e dei suoi fantasmi in competizione (mimetismo dell'antagonista, direbbe forse Girard) che va sotto il nome di darwinismo sociale, Lacan scrive:

Le analisi, segnate da tratti autenticamente psicoanalitici, in cui la *saggezza di Platone mostra le dialettiche comuni alle passioni dell'anima e della città*, possono illuminarci sulla ragione di questa barbarie. E cioè... l'assenza crescente di tutte quelle saturazioni del *super-io* e dell'*ideale dell'io* che sono realizzate in ogni sorta di forma organiche delle società tradizionali... Comunità immensa, al limite tra l'anarchia «democratica» delle passioni e il loro livellamento disperato ad opera della... tirannide narcisistica, - è chiaro che la promozione dell'io nella nostra esistenza (anche dell'io come io, come esistente disposto al sacrificio per Altri?) sfocia, conformemente alla concezione utilitaristica dell'uomo che l'asseconda, nel realizzare sempre più l'uomo come individuo, cioè in un isolamento dell'anima sempre più prossimo all'originale derelizione⁶⁷.

Questa ripresa lacaniana dell'organicismo platonico, sia pure come espediente *simbolico* (ma - si sa - *Eros* è figlio di Poros, Espediente), come battaglia *contro* e (non *per*) la lévinassiana *solitude* (*immaginaria*) di ciascuno dall'altro potrebbe ancora essere letta da Lévinas come ritorno a un'astratta *eliopolitica*, come rifiuto dell'incontro con il volto dell'altro⁶⁸? La consapevolezza del carattere figurale, metaforico, simbolico dell'immagine del Sole, come indice di quel Bene superessenziale e inattuabile che sta giustamente a cuore a Lévinas (o del piccolo oggetto *a* di Lacan o della Cosa in sé kantiana), apre a tutte le possibili variazioni sul tema della luce che il qui ed ora del *καίρος* e dell'*εξαίφνης* può esigere e che possono ben essere espresse o apprese anche dalla ricchezza fisiognomica (e linguistica) di un volto e del suo appello. L'aporetico *eros* platonico, incorporeo, che non attinge mai alla soddisfazione se non per via di mito, tutto dialogo e tutto maieutica, analogamente al desiderio di desiderio lacaniano non è molto simile (o vogliamo dire *prossimo*?) all'*eros* di cui parla Lévinas in *Le temps*

⁶⁶ Cfr. *Repubblica*, V, 458d.

⁶⁷ Lacan J., *Scritti*, cit., pp. 115-16.

⁶⁸ Cfr. Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 114.

et l'autre «nel quale, con la prossimità dell'altro, è integralmente conservata la distanza, nel quale il patetico nasce appunto da questa prossimità e dualità al tempo stesso»⁶⁹?

Così la salute implica la malattia, la giustizia l'ingiustizia, l'eguaglianza di oggi l'ineguaglianza di domani, la costituzione migliore quella peggiore (ανακυκλωσις)⁷⁰. Non sembra esserci giustizia se non come effetto di una guerra e preparazione di un'altra (ancora Eraclito).

Se invece intendiamo riferirci all'eguaglianza formale sancita dal giudizio di un terzo (formalmente *super partes*) la giustizia sembra allora la proiezione astratta della profonda medesimezza dei viventi, sul piano immaginario, non più simbolico, dell'appartenenza comune a un'associazione, una nazione, una specie.

Non a caso proprio Lévinas deve distinguere la vera giustizia (quella che diciamo simbolica) da quella giustizia astratta, neutra, immaginaria che sarebbe

una degradazione dell'ossessione, una degenerazione del per l'altro, una diminuzione, una limitazione della responsabilità anarchica, una «neutralizzazione» della gloria dell'Infinito, degenerazione che si produrrebbe man mano che, per ragioni empiriche, il *duo* iniziale diventerebbe *trio*⁷¹.

Ciò perché

la relazione con il terzo (che fonda la giustizia) è un'incessante correzione dell'asimmetria della prossimità in cui il volto si sfigura (*dé-visage*)⁷².

Come concetto essenzialmente giuridico la critica della giustizia formale (o dell'eguaglianza giuridica) deve probabilmente essere cercata in quella del diritto, ossia cercando di rispondere alla radicale domanda intorno alle passioni che hanno voluto (immaginato) il diritto e il legame giuridico. Non serve ricorrere a Nietzsche per compiere quest'opera di demistificazione se già in Hobbes (e in Machiavelli) possiamo trovare facilmente di che renderci conto del tratto *fantasmatico*, sofisticato della costruzione politica moderna.

⁶⁹ Cit. in Derrida J., *Violenza e metafisica*, cit., p. 115.

⁷⁰ Come emerge con chiarezza a partire dall'VIII libro della *Repubblica*.

⁷¹ Lévinas E., *Altrimenti che essere*, cit., p. 199. Ma quale strana difesa, che enumera con tanta meticolosità i capi dell'accusa da cui deve difendere (senza esserne richiesta)!

⁷² Lévinas E., *Altrimenti che essere*, cit., p. 198.

Bibliografia

Aristotele, *Metafisica, Fisica*.

Derrida J., *Mythologie blanche* (1971), in *Marges de la philosophie*, Paris, éd de Minuit 1972.

Derrida J., *Violenza e metafisica, saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas* (1964) tr., in *La scrittura e la differenza* tr., Torino, Einaudi 1971.

Gadamer H. G., *Verità e metodo* (1960) tr., Milano, Bompiani 1983

Hadot P., *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1987) tr., Torino, Einaudi 1988

Lacan J., *Scritti* (1966) tr., 2 voll., Torino, Einaudi 1974

Lacan J., *Il seminario, libro XX, Ancora* (1972-73) tr., Torino, Einaudi 1983

Lévinas E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1978) tr., Milano; Jaca Book 1983.

Lévinas E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961) tr., Milano, Jaca Book 1980

Platone, *Repubblica, Fedro, Teeteto, Sofista, Parmenide*.

Signorini A., *Secolarizzazione, Mito, Filosofia, Democrazia*, in *Miti, simboli e politica*, Torino, Giappichelli 1992.

