

Armando Rigobello

IL CIRCOLO MAIEUTICO: ALTERITÀ, ESTRANEITÀ, PERSONA

1. *Differenza di piani e continuità di circuito*

Al di là di note e lineari definizioni, chiare e limpide nel loro aspetto formale, la persona rimane una nozione problematica se vogliamo pensarla fino in fondo e coglierla in ciò che di più proprio che la differenzi da concetti contermini variamente connessi con la soggettività. Il tema della persona nelle varie immagini in cui è stata configurata, oppure il suo confronto con l'impersonale sono modi di approccio al tema su cui ci siamo soffermati in altra sede; ora invece vorremmo riproporre il problema a partire dal circuito che si viene a stabilire tra la persona, l'alterità e l'estraneità. Un corto circuito tra posizioni antitetiche o un circolo maieutico, maieutico nei confronti della persona? È possibile pervenire ad una maggiore comprensione della persona attraverso la sua tensione con l'altro, un altro radicalizzato nella condizione di estraneo? La nostra ricerca va nel senso di questa seconda posizione, ossia nel senso della fecondità maieutica del confronto, anche se il confronto non manca di dar luogo a situazioni conflittuali, segnate dal disagio e dell'inquietudine e talvolta dal paradosso. Delineamo nei suoi tratti essenziali l'ipotesi che proponiamo per poi analizzarne la dinamica e gli esiti con un più approfondito esame degli snodi centrali del discorso, una visione d'insieme da sottoporre poi all'analisi. Si tratta di raggiungere la persona attra-

verso la dinamica del vissuto ad iniziare dall'impatto che l'alterità provoca nell'intimità del soggetto ripiegato su se stesso, custode della sua identità. L'alterità mette in crisi l'intenzionale esclusività della solitudine del soggetto; è una crisi feconda, prima tappa di una maieutica.

L'obiezione di solipsismo rivolta alla concezione husserliana della coscienza e la fenomenologia dell'altro che appare nel contesto della coscienza stessa, come via per superare il pericolo solipsistico, segnano una messa in questione del soggetto autosufficiente. Il suo statuto non può più essere quello dell'*io penso* kantiano che "deve poter accompagnare" ogni rappresentazione, la stessa rappresentazione di sé è contestata e la sua identità si fa precaria. Al riferimento kantiano succede in alcuni aspetti salienti della filosofia contemporanea, specie francese, quello ad Hegel, ma all'Hegel della *Fenomenologia dello spirito* interpretata da Kojève. Husserl aveva cercato di comporre la frattura nell'assolutezza della fenomenologia costitutiva, ma l'hegelismo eterodosso (almeno nei confronti della storiografia tradizionale) ne rimette in discussione la rinnovata trascendentalità. All'immaginazione trascendentale produttiva che in Kant spiega l'unità e la continuità all'interno della appercezione pura, succede la dialettica, il peso del negativo, l'alterità come contestazione. Kojève infatti inaugura una revisione del pensiero hegeliano nel senso di una dialettica che non si compone nell'assolutezza pacificatrice, ma che pone l'accento sulla negatività per giungere poi alla differenza di Derrida e alla disseminazione con Deleuze. Lévinas d'altro lato critica in forma radicale la conclusività della dialettica hegeliana, il panlogismo della interpretazione tradizionale, facendone un bersaglio della sua rivolta contro ogni totalizzazione. L'altro, la presenza irrelata dell'altro, la sua testimonianza insormontabile che sconvolge l'identità della stessa coscienza e interrompe la sua intenzionalità conoscitiva, rimangono il tema del dibattito e dello scontro nell'interpretazione di Hegel, ma soprattutto nel prendere posizione sul consistere del soggetto o sulla sua decostruzione, sulla portata della differenza, sull'essenza stessa della libertà. In questo contesto si inserisce con caratteri originali il più recente contributo speculativo di Paul Ricoeur che, nel volume *Soi-même comme un autre*, raggiunge il suo compimento ed insieme indica una vasta gamma di possibili itinerari per ulteriori sviluppi. Entro tale orizzonte speculativo succintamente richiamato si situa la

proposta che intendiamo brevemente delineare. Essa nasce in maniera autonoma ma poi si ritrova, per temi e linee di ricerca, sul piano del dibattito accennato.

La passione del comprendere è una antica e costante passione del soggetto. Il comprendere inteso come riduzione a sé e come processo totalizzante in sede conoscitiva è un allargarsi della sfera dell'io che investe pure l'azione nelle forme più svariate dell'approccio e del possesso. Lévinas è stato un maestro nello smascherare la violenza implicita in questi percorsi totalizzanti. L'altro, è polo intenzionale del comprendere ma è allo stesso tempo un ostacolo, l'alterità si precisa come estraneità. La nozione di altro ci descrive soltanto una differenza, quella di estraneità vi aggiunge la nota della non appartenenza, qualifica la differenza come eterogeneità e quindi come impedimento alla compiuta realizzazione dell'intenzionalità totalizzante, come resistenza a quella passione di comprendere in senso forte, esaustivo da cui siamo partiti nell'esposizione. Ma che cosa è in fondo questo limite? Non è un semplice accadimento lungo un itinerario, un incidente di percorso, ma è connesso alla struttura ontologica del soggetto, di questo soggetto di cui abbiamo conoscenza per esperienza diretta o per comparazione empirica, esperienza confermata da un referto fenomenologico ottenuto attraverso rigorose procedure.

Il limite, come interruzione di un processo di comprensione totalizzante e come insuperabile presenza dell'estraneità nel soggetto impegnato a comprendere, in un primo tempo ci appare, per così dire, *von unten*, elemento di contrasto, fonte di conflittualità, a volte di drammatica presa di coscienza di una povertà insuperabile, di un fallimento. L'avvertimento dell'ostacolo, l'impatto con ciò che resiste alla presa gnoseologica e pratica che situazioni determinano nella coscienza del soggetto? Come si inscrivono in quella fondamentale variante della passione del comprendere che è la comprensione di sé? Questo è il primo momento di un processo e la crisi che interrompe un programma; le reazioni ad essa possono avere sbocchi diversi nella mobilità psicologica e nella differente sensibilità morale. Cerchiamo quindi di trovare un fondamento comune sul piano ontologico, nello statuto ontologico del soggetto stesso.

La riflessione ontologica sul limite o, se si preferisce, l'ermeneutica del referto fenomenologico in cui esso appare, nel loro tentativo di

offrirci un'ipotesi di senso, possono portare ad esiti diversi. Essi vanno dallo sbocco nichilistico in un'ontologia negativa come nella lucida sartriana consapevolezza del dissolversi dell'essere nel nulla, o nell'incurvarsi dell'essere nell'orizzonte della temporalità in una panica attesa come in Heidegger. Le connessioni di senso che costituiscono la nostra ipotesi interpretano la dinamica che il limite introduce nel soggetto come dovuta ad un più complesso intreccio di relazioni. Considerato *von unten* l'ostacolo ci porta al conflitto con gli altri, oppure al conflitto con un mondo esterno, col limite empirico, oggettivo, fattuale. Ma l'ostacolo, ed è qui il nodo centrale della nostra proposta di senso, non è soltanto *von unten* ma pure *von oben*; la stessa passione per il comprendere, la stessa istanza totalizzante rivelano una dinamica che non si giustifica in una soggettività segnata soltanto dalla finitezza. Vi deve essere una dimensione che fondi l'intenzionale absolutezza e su cui tuttavia si misuri una finitezza non superabile. Questa dimensione è una dimensione avvertita come estranea, pur essendo la radice di una interna costitutiva intenzionalità. Una estraneità con cui il soggetto si confronta, con cui a volte si impegna polemicamente in quanto la coglie come causa di alienazione e come un ostacolo ad un dominio, di cui quella dimensione è una qualche immagine. L'istanza di absolutezza, la richiesta radicale di senso testimoniano una presenza che ci fonda ed insieme ci trascende, che talvolta ci appare in concorrenza con quel naturale desiderio ad assolutizzare la propria soggettività particolare, desiderio di cui la totalizzante passione del comprendere è una variante.

In questo contesto coscienziale, percorso da contrastanti tensioni, la costante istanza di mantenimento o di recupero di unità, è vivacemente messa in questione, l'impossibilità di portare a compimento ogni tentativo di totalizzazione rifrange il soggetto in una pluralità di figure che ridisegnano una fenomenologia dello spirito: l'intenzionalità totalizzante, l'avvertimento del limite, l'intreccio di direzioni *von unten* e *von oben*. Siamo così giunti ad un punto qualificante tutto il discorso e si può riassumerlo in una domanda: si possono comporre, mediante una *Aufhebung*, le varie e contrastanti figure dell'accennata fenomenologia dello spirito? In altri termini ci si chiede se sia possibile superare ed insieme conservare il limite considerando il soggetto ad un livello diverso sia da quello delle dinamiche totalizzanti che da quello proprio del ripiegamento nichilistico, aspetti op-

posti di una medesima orizzontalità della coscienza. La persona, nel contesto della proposta di senso che avanziamo, costituirebbe lo spessore ontologico di questo nuovo livello. L'*Aufhebung*, che trasforma il limite da scacco della totalizzazione a testimonianza di una intenzionalità unificante nella pluralità di piani, segnerebbe il livello in cui si articola l'esperienza personale, luogo della sua descrizione fenomenologica ed insieme spessore ontologico in cui l'orizzontalità del referto si complica nella complessità di piani diversi ed intersecantesi. La persona si presenterebbe quindi come una soggettività che ha la consapevolezza del suo limite, una consapevolezza che è insieme riconoscimento e recupero, riconoscimento di un dato e interpretazione di esso alla luce di una duplice considerazione della sua genesi: *von unten* e *von oben*. La complessa e quindi problematica struttura della persona troverebbe infine una garanzia formale nella definizione di persona sul terreno etico e su quello giuridico, un'idea di persona come ideale regolativo e come soggetto di un ordinamento.

La circolarità tra il soggetto proprio, il soggetto altrui, l'estraneo, nella proposta che avanziamo, non danno luogo ad un corto circuito poiché una *Aufhebung* differenzia i piani senza interrompere il circuito. Questa singolare operazione che interrompe ed insieme garantisce la continuità, che conserva ed insieme muta, poiché mutato è il punto di vista, la prospettiva, è operazione maieutica. Dalla crisi della soggettività ripiegata nell'esercizio delle sue istanze egocentriche e particolaristiche, si passa a considerare la situazione ad un livello in cui la crisi si trasfigura e il limite, incontrato *von unten*, rivela la sua genesi *von oben*. Il luogo di questa singolare *Aufhebung* è la persona, una persona il cui senso non si esaurisce in quello delle sue definizioni formali, ma si articola in una complessità che impone una costante ripresa dei propri temi. L'itinerario maieutico al riconoscimento della realtà personale in noi inizia con un analogo del convincimento socratico di ignoranza, cioè con la presa di coscienza dei limiti che interrompono la nostra pretesa di assolutezza. L'itinerario si compie con l'analogo dell'ascolto della voce del demone che si concreta nella richiesta di senso, oltre ogni deludente risposta, nella riproposizione continua di un bene affermato, anche se non compiutamente conosciuto. Si aggiunga che il circolo maieutico, per la natura della stessa maieutica, non può svilupparsi tra termini appiattiti su di una univoca dimensione. La maieutica è un portare alla luce, è un atto di rico-

noscimento: un sollevare per riconoscere, un portare con sé ad un livello più alto. L'*Aufhebung* può quindi essere considerata una figura emblematica della maieutica stessa.

2. *Aufhebung* o decostruzione?

Il discorso potrebbe anche fermarsi qui poiché presenta una certa completezza argomentativa; nella sua linearità potrebbe tuttavia apparire una lettera di intenti che assume come punti fermi delle posizioni che non sono tali perlomeno se iscritte nel dibattito contemporaneo o su l'alterità, la differenza, il tramonto del soggetto, il dibattito da cui siamo partiti. A qualcuno potrebbe anche sembrare un discorso pacato ed edificante condotto a buon esito per rassicurare quel fanciullo di Cebeta che talvolta ci accompagna con le sue esitazioni ed i suoi timori anche quando pensiamo di tessere rigorosi discorsi. È opportuno quindi continuare, secondo quanto ci eravamo proposti, con un più approfondito esame degli snodi centrali dell'argomentazione. Uno di questi snodi è la nozione di *Aufhebung*.

Aufhebung è un termine che ha una sua storia nella storia della filosofia, da Kant ad Hegel e, attraverso di essi, nella speculazione contemporanea, ne abbiamo fatto riferimento nell'avanzare la nostra proposta, ne vorremmo ora approfondire la natura ed il ruolo nell'ambito di tale contesto. Il nodo speculativo che maggiormente ci interessa riguarda la dinamica dell'*Aufhebung*, la genesi e i modi del suo esplicarsi. La risposta ad una domanda su questi aspetti potrebbe essere semplice: si tratta di uno sviluppo dialettico. Se risaliamo alla fonte di questo movimento dialettico ci troviamo però, ancora una volta, di fronte ad una richiesta di senso. La genesi del processo è in questa posizione originaria alla luce della quale il limite viene non solo riconosciuto ma anche interpretato. All'avvertimento del limite è sufficiente l'impatto empirico, invece, per intendere il ruolo che il limite gioca nella presa di coscienza della condizione umana, occorre il confronto del limite stesso con l'esigente richiesta di senso. Di lì il disagio, la messa in questione di se stessi, la ricerca del superamento in una dimensione diversa in cui il limite assuma un diverso significato. Tale differente significato consiste nell'essere esso occasione, da un lato della salutare esperienza dell'impossibilità di portare a compimento un conato di totalizzazione, dall'altro di indurre a riflettere

sulla genesi del contesto stesso, su quella esigenza di senso totale che non si spiega con la nostra soggettività empirica. Essa testimonia la presenza di una alterità che muove il processo dalla quale discende la scossa maieutica che solleva la soggettività al livello di persona. Questa considerazione intende chiarire un'affermazione fatta sopra: "il limite incontrato *von unten*, rivela la sua genesi *von oben*. Il luogo di questa singolare *Aufhebung* è la persona".

Si ci riferiamo ad Hegel, la comune interpretazione è che l'*Aufhebung* sia la struttura dialettica che porta al trascendentale idealistico, essa supera le antitesi, compone le negazioni, tutto risolve nella "quieta semplicità"¹ della compiuta comprensione. L'*Aufhebung* nel contesto del nostro discorso si avvicina maggiormente ad una trasposizione in termini kantiani. Non intendiamo riferirci all'*aufheben* usato da Kant nella celebre frase sui rapporti tra *wissen* e *glauben*, ma al rapporto che si potrebbe istituire tra l'*aufheben* e la struttura del trascendentale. Le note caratteristiche del trascendentale kantiano sono quelle della applicabilità esclusivamente a-priori e quella della considerazione genetica dell'attività conoscitiva. Ci soffermiamo soprattutto sulla seconda nota: la considerazione genetica dell'atto conoscitivo. L'*Aufhebung* ha la sua genesi nella richiesta di senso e, sotto questo aspetto, è un analogo del trascendentale intenzionalmente rivolto alla determinazione completa. La *durchgängige Bestimmung*, la determinazione completa, ideale trascendentale del giudizio determinante, corrisponde alla compiuta realizzazione del processo dialettico di cui la *Aufhebung* è la struttura portante. La presenza non superabile del limite rende tuttavia impossibile il compimento di questa intenzionalità, ma trasforma lo scacco in una salutare presa di coscienza. Il duplice volto del limite porta al guadagno ontologico dell'idea di persona. Il circolo maieutico così si chiude nelle sue strutture portanti, ma non in relazione alla infinita varietà dei contenuti dell'esperienza personale di cui non si dà determinazione completa prefigurata a-priori.

Quest'ultima considerazione ci introduce a discorrere della seconda nota del trascendentale kantiano, la sua applicabilità esclusivamente a-priori. Nel contesto del nostro discorso la dinamica che muove l'*Aufhebung* (la richiesta di senso) precede sì ogni esperienza, ma si

¹ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 1812-1816, 1832; trad. it. a cura di A. Moni, C. Cesa, L. Lugarini, Bari 1968, vol. I, p. 99.

applica a situazioni già fenomenicamente configurate. Se fosse altrimenti si ripeterebbe il percorso speculativo che dal kantismo porta all'idealismo trascendentale. L'alterità, l'estraneità, le persone sarebbero svuotate di senso autonomo e non sarebbero recuperabili attraverso un'*Aufhebung* nel modo che abbiamo cercato di delineare. Ciò ha portato in noti sviluppi della recente speculazione alla radicale inversione di rotta: dal processo di totalizzazione alla decostruzione del soggetto; al passo innanzi, che è costitutivo della struttura stessa dell'*Aufhebung*, si è passati al passo indietro di Heidegger ed ai successivi esiti nichilistici: l'assolutizzazione della differenza, l'*ybris* ermeneutica, la disseminazione.

Rimane da chiarire ulteriormente la nozione di persona cui conduce il discorso portato innanzi. Essa ha un suo nucleo ontologico, ed in ultima istanza metafisica poiché è strettamente connessa alla nozione di senso. L'idea di senso (e quindi non semplicemente di significato) non è disgiunta da quella di essere. Il senso è positività, affermazione, essere piuttosto che nulla. Il nucleo ontologico della persona non presenta tuttavia la rigidità di una definizione formale. Le tipiche definizioni della persona da Beozio in poi fino all'ampia formalizzazione etico-giuridica del suo valore e delle garanzie che richiede segnano dei confini entro cui si svolge la vita personale, non ne esauriscono il senso. Il nucleo ontologico della persona, entro questi confini, fa da supporto ed insieme da *telos* alla complessa dinamica esistenziale e morale che situa la persona nella concretezza temporale e storica. La realizzazione dell'intenzionalità della vita personale verso il senso che salva passa attraverso il superamento del particolarismo egocentrico, sia a livello di fruizione individualistica che di violenta affermazione di sé in un conato di possesso totalizzante. La presenza dell'altro, il confronto con l'estraneo sono i termini che fanno scoprire nella soggettività il valore di persona e costituiscono in tal modo gli elementi di un circolo maieutico fecondo.

A questo punto ci poniamo nuovamente, e non in forma retorica, la domanda intorno al valore speculativo delle argomentazioni proposte, oltre che sul loro efficace impatto con la cultura filosofica contemporanea. In altre parole, anche dopo alcuni approfondimenti, la nostra proposta sulla persona e sul circolo maieutico tra alterità, estraneità, persona va al di là di una lettera di intenti o di un discorso edificante? Ci sforzeremo di rispondere "sine ira et studio". Per va-

lutare la distanza del discorso condotto fin qui da uno scenario di filosofia contemporanea che ha un vasto credito sul terreno culturale, in articolazioni che si estendono anche fuori dei circuiti accademici, basterà far riferimento ad una pagina di Vincent Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Il volume risale al 1979 ed è uscito quasi contemporaneamente nelle edizioni dell'Università di Cambridge e a Parigi presso "Les éditions de minuit". Vincent Descombes si riferisce ai decenni successivi alle ricordate lezioni di Kojève, ad una stagione che giunge fino a noi, fino a Derrida, Deleuze, Guattari e che può essere riassunta in un programma di radicale capovolgimento della filosofia trascendentale: "decostruzione del soggetto".

Nel capitolo *L'Humanisation du néan*, Descombes accenna, ad un certo punto, a tre tesi, tra loro inseparabili, che caratterizzano uno degli aspetti più salienti del contesto speculativo illustrato nel libro. Esse sono: "Positivité de l'être, humanité du néan, essence négative de la liberté"². La positività dell'essere ha un significato del tutto diverso da quello che abbiamo usato: positivo qui significa causale, dato osservabile. L'essere così concepito è un fatto, una serie di fatti, non un problema; l'essere è, ci sta di fronte appiattito nella sua positività. La natura è identica a sé, non è dialettica, non ha storia. La negazione è invece connessa con l'azione umana: "Il proprio dell'azione umana, che qui eredita il privilegio divino della teologia cristiana, è d'intrattenere una relazione con il *nulla*. Essa introduce il nuovo mondo"³. Il nuovo viene dall'azione poiché la volontà non cerca di conservare se stessa, ma di realizzarsi negando, si realizza nel nuovo che viene dal nulla. L'atto di negazione è tipicamente umano, agire è *umanizzare il nulla*, la libertà è per essenza *dé-poser*, rimuovere, contestare, negare; la sua essenza è negativa. La differenza autentica è quella che emerge dal negativo attraverso un atto di volontà creatrice che rimuove, contesta, nega l'identità effettuale dell'essere.

Non è neppure il caso di ricordare l'ispirazione nietzschiana di queste posizioni ed è altrettanto chiaro che l'*Aufhebung* delineata nelle pagine precedenti non è applicabile a questo contesto: la negazione porta sì a qualcosa di nuovo, ma non toglie per conservare, non sco-

² V. DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1935-1978)*, Paris 1979, p. 37.

³ V. DESCOMBES, *op. cit.*, p. 48.

pre, innova radicalmente, nessuna continuità si stabilisce, ogni mediazione è respinta, la differenza si fa divaricazione. Emblematico di questa prospettiva è il pensiero di Gilles Deleuze che in *Différence et répétition*, che esce significativamente nel 1968, porta alle estreme conseguenze il rovesciamento della *Aufhebung* hegeliana e pone in evidenza il dissolversi di ogni soggettività come entità definita. Nel pensare la differenza nell'identità, Deleuze va oltre Heidegger, radicalizzando la pur radicale posizione di Heidegger e rendendo evidente l'impossibilità di arrestare il processo di fronte al mistero del linguaggio e dell'evento che in esso si annuncia. La differenza per Deleuze è ri-petizione (da *re-petere*) e quindi continuo differire. Pensare la differenza nell'identità porterebbe ad una mobile trama di rinvio ad altro. L'identità sarebbe il frutto di un gioco prospettico, un'illusione ottica, una simulazione oltre la quale non rimane che differenza e ripetizione. La distanza tra quanto abbiamo proposto e questo emblematico contesto di cultura filosofica contemporanea è quindi molto netta. I due termini *Aufhebung* e decostruzione nel loro presentarsi antitetici segnano l'ampiezza della distanza, la non recuperabile alterità.

Questi sono i termini della questione. Ci domandiamo tuttavia le ragioni per cui si dovrebbe chiamare discorso edificante un discorso che illustra la complessità del soggetto umano e tenta di chiarirne gli equilibri e si dovrebbe invece indicare come discorso rigoroso quel discorso che racconta la decomposizione del soggetto, il suo dissolversi in un gioco di relazioni. Anche quest'ultimo tipo di discorso può assumere toni emotivi, fare appello ad una retorica dolente, al limite patetica, essere cioè un discorso edificante alla rovescia. E ciò vale anche quando la debolezza illustrata si trasforma in febbrile esaltazione e si infiamma di volontà di potenza.

È innegabile tuttavia che le posizioni che per brevità possiamo indicare come "decostruzione del soggetto" riescano ad interpretare più adeguatamente ed ampiamente la situazione contemporanea e informare di sé la cultura, le espressioni letterarie e dello spettacolo, ad affermarsi nelle comunicazioni di massa e ad influenzare largamente il costume. Ciò non avviene soltanto per una maggiore capacità di iniziativa o spregiudicatezza: i contesti psicologici e morali e spesso etico-politici favoriscono realmente, in forma implicita o esplicita, le teorie della crisi e l'abbandono della centralità del soggetto. La difesa della persona, l'affermazione della sua complessità ontologica,

della differenza interiore appaiono al confronto come azioni di retroguardia, di copertura di un sistema di idee che arretra dinanzi allo scollamento generale accompagnato da evasioni estetistiche o da spregiudicatezza pratica. Descombes, nell'introduzione al volume sulla filosofia francese contemporanea che abbiamo citato, afferma che nel privilegiare nell'esposizione certi autori o correnti si era fondato su "ciò di cui si parla" ossia su "ciò che ha fatto rumore in un uditorio più vasto". E aggiunge: "Questo approccio *bruyante* (a seconda del rumore) della filosofia è per forza ingiusto poiché lascia da parte ciò che non è stato inteso da parte del pubblico o non lo è stato nel medesimo grado, ma avrebbe talvolta meritato di esserlo"⁴. Non sono infatti argomenti speculativi quelli del clamore che si riesce a suscitare, ma tuttavia quello del clamore è documento che non si può trascurare se l'esercizio della filosofia è anche intervento etico-politico, coinvolgimento del pensiero in vissute questioni di senso. Per questo ritorniamo ancora sul nostro discorso nel tentativo di esplicitare ulteriormente le ragioni interne a quel "circolo maieutico" che è il tema centrale di queste pagine.

3. Azione di copertura o interpretazione della speranza?

L'attenzione per ciò che emerge e talvolta urge nel contesto sociale o comunque diventa dimensione pubblica, se in sé non è un fatto speculativo ha tuttavia un significato più ampio di quello proprio della risonanza e del costume. In altre parole, ci deve pur essere, al di là della moda culturale, una giustificazione più profonda che ha implicite radici speculative. L'ipotesi che avanziamo in proposito è strutturalmente connessa alla prospettiva delineata nelle considerazioni precedenti. Ci sembra che l'apertura sull'altro, sia che attinga i livelli dell'intima comunione, sia che si configuri in un normale rapporto di alterità ed estraneità, sia resa possibile soltanto nel contesto di una soggettività a statuto ontologico complesso. L'apertura all'altro è una estensione organica dell'*Aufhebung*: la dinamica della costituzione interiore del soggetto diventa un analogo della comunicazione e della comprensione intersoggettiva nella compiuta realizzazione di questa dinamica, il soggetto si presenta come persona ed il contesto sociale assume la forma della comunità. L'avvertimento del limite ed insie-

⁴ V. DESCOMBES, *op. cit.*, p. 12.

me la richiesta di senso nel rispondere alla quale il limite compare, determinano nel soggetto una asimmetria che richiede l'avvio di una integrazione. Sia la richiesta di senso che la percezione del limite rinviano necessariamente all'altro, escludono ogni esito solipsistico. Il senso, nel significato forte del termine, e il limite sono grandezze non omogenee che instaurano nel loro rapporto una tensione che, per provocare un corto circuito, deve dar luogo ad una pluralità di trascendimenti sia verso l'alto che orizzontalmente. Il rapporto senso-limite diventa quasi una metafora della struttura del soggetto personale e della socialità che diventa comunità. In entrambi i casi vi è infatti superamento di tensioni univoche.

La radice delle dinamiche descritte e il conato iniziale cui obbediscono sono elementare supporto, quasi biologico, ad un processo che non si svolge necessariamente nel senso indicato. Una concezione del soggetto che lo presenti dominata dall'*ybris* totalizzante appiattisce infatti l'intenzionalità intersoggettiva lungo l'unica dimensione della fruizione totale come risultato di una aggressività. D'altra parte una concezione del soggetto che si estenui, che si congedi da ogni riferimento ontologico, è ugualmente estranea alla *Aufhebung* delineata; il soggetto che la caratterizza pure esso si pone in una dimensione univoca. In questo caso l'altro, l'estraneo non vengono certo aggrediti dall'intenzionalità totalizzante, ma rimangono sullo sfondo, il contesto intersoggettivo appare come uno scenario in cui si consuma un'evasione estetistica anche se talvolta segnata da una *pietas* per l'umano, in un clima autunnale percorso da inquietanti presentimenti.

L'altro, l'estraneo sono quindi stabilmente situati ai confini del soggetto, richiamati dalla sue interne dinamiche, si trovano in un rapporto non eludibile ma che può avere configurazioni diverse. Ne abbiamo delineato una che può essere emblematicamente raffigurata nel circolo maieutico tra l'altro, l'estraneo e la persona. Posizione questa che comunque è spesso considerata minoritaria nella filosofia contemporanea. Il discorso speculativo, come pure quello etico, non si fondano certo su maggioranze o sulla rilevanza pubblicistica che li accompagna, pur essendo sempre discorsi coinvolti. Possono anche interpretare voci presenti, diffuse, che non suscitano clamore ma che costituiscono però un tessuto sociale ampio sebbene sommerso. Jean-Paul Sartre nella prima delle *Questioni di metodo* che fanno da introduzione alla *Critica della ragione dialettica*, nell'affrontare i rapporti tra

marxismo ed esistenzialismo, dice che quando comincio ad interessarsi del marxismo lesse il *Capitale* e *L'ideologia tedesca*, ma non ne trasse grandi lumi, "quello che cominciava a mutarmi – afferma –, invece, era la *realtà* del marxismo, la pesante presenza, al mio orizzonte, delle masse operaie, corpo enorme e cupo che *viveva* il marxismo, che lo *praticava*, e che esercitava a distanza un'irresistibile attrazione sugli intellettuali piccolo-borghesi"⁵. Potremmo dire anche noi che c'è una moltitudine di persone che non hanno voce nella cultura accademica e non accademica di cui pensiamo di interpretare l'esperienza vissuta, esperienza di vita che a volte è eroica, quotidiana testimonianza. La prospettiva delineata in questa relazione ci pare potersi porre nella linea di un coinvolgimento, e di una interpretazione speculativa, di quella ampia esperienza vissuta e di quell'eroismo senza bandiere.

Alla fine del paragrafo precedente ci eravamo posti la domanda se la nostra prospettiva, cioè, la persona come luogo della *Aufhebung* interiore dell'alterità ed estraneità, si potesse intendere come "un'azione di retroguardia, di copertura di un sistema di idee che arresta dinanzi allo scollamento generale accompagnato da evasioni estetiche o da spregiudicatezza pratica". Possiamo ora rispondere negativamente e per due ragioni. La prima è, in qualche modo analoga alle accennate argomentazioni di Sartre: si avverte infatti un'ampia sfera di istanze sommerse ma vissute in profondità, che nelle più disparate situazioni, popolano di eroismo il quotidiano, che non fanno notizia ma danno motivo di speranza. Non trovano corrispettivo nelle "false sottigliezze", ma praticano l'economia del dono, per usare una felice espressione di Paul Ricoeur.

La seconda ragione è uno sviluppo della prima, ossia riguarda i motivi della speranza che possono emergere dalla prospettiva delineata. Per illustrarla ci rifacciamo, anche in questo caso, a Paul Ricoeur.

Nel ricevere la laurea *honoris causa* in scienze politiche a Teramo il 25 aprile 1993, Paul Ricoeur tenne una lezione su "Le sfide e le speranze del nostro comune futuro"⁶. In tale discorso, specie nelle ultime pagine, troviamo delle affermazioni che gettano una particolare luce

⁵ J.P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, ed. it. a cura di P. Caruso, Milano 1963, p. 25.

⁶ P. RICOEUR, *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in "Prospettiva Persona", II, 4 (1993), pp. 6-16.

sul tema che stiamo trattando. Ricoeur dice con molta chiarezza che è impossibile, in sede filosofica e quindi nella considerazione a livello razionale, pervenire ad una totalizzazione della storia passata e di conseguenza ad una delineazione del senso della storia futura. Gli eventi sono più complessi delle nostre dialettizzazioni e di qualsiasi altra tecnica totalizzante. Eppure nel discorso di Teramo troviamo una considerazione che, pur rimanendo nell'ambito dell'argomentazione filosofica, allude a qualcosa di diverso. Nell'analizzare la compresenza delle varie "città" o mondi entro la società contemporanea (la città civile, quella politica, l'industriale, la domestica, e così via) sottolinea la presenza, tra tali mondi o città, di una "città ispirata" ove "la grandezza delle persone si avvale di una grazia senza rapporto con il denaro, la gloria, l'utilità; è la città degli emarginati, degli artisti e dei contemplativi"⁷. È questa la città ove si attua la "poetica dell'agape" ed "è all'amore e non al senso della storia che bisogna legare la speranza", un amore che si pone in tensione dialettica con la giustizia, un'ardua dialettica tra "lo straordinario dell'amore" e "l'ordinario della giustizia". Da un punto di vista "assolutamente personale", conclude Ricoeur, "spero che vi siano sempre poeti che dicano l'amore poeticamente; esseri eccezionali che gli rendano testimonianza poeticamente; ma anche orecchie comuni che ascoltino e tentino di metterlo in pratica"⁸. Quell'avverbio "poeticamente" ha un particolare significato, indica un modo della creatività spirituale e delle sue espressioni (Ricoeur ricorda il *Discorso della Montagna* e l'inno all'amore nell'*Epistola* paolina ai Corinti), un'espressione che si fa testimonianza.

La struttura della soggettività che nelle pagine precedenti abbiamo cercato di delineare, struttura caratterizzata dalla dinamica di una *Aufhebung* coinvolta nel rapporto interpersonale, ci sembra la più idonea a coordinare in un programma etico la partecipazione alla città civile e politica con l'attitudine a vivere in comunità autentica. La struttura indicata non è certo sufficiente, né teoreticamente e nemmeno sul terreno etico, a realizzare le speranze di cui si è parlato, è tuttavia loro privilegiata condizione di possibilità.

Una ulteriore domanda sarebbe legittimo porci, ma, per la vastità del tema, in questa sede può essere soltanto accennata. Si tratta di

⁷ P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 10.

⁸ P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 16.

chiederci se la funzione maieutica esercitata dall'incontro con l'altro, con l'estraneo sia feconda anche a livello di scoperta della verità, se il rapporto di alterità sia condizione di una penetrazione più profonda nella conoscenza della realtà stessa. Potremmo ripetere considerazioni già fatte poiché si perviene anche qui ad un ridimensionamento delle prospettive particolaristiche e quindi ad un approccio più libero al senso dell'essere o comunque alla verità o alle verità. Karl Jaspers, in un confronto con il teologo Heinz Zahrnt invita a "sottoporsi alla prova", a ritrovarsi nella "prassi della vita". Il suo discorso si riferisce in particolare alla fede religiosa ma per analogia può applicarsi alle convinzioni filosofiche: "Non è necessario – egli dice – che il linguaggio della fede e il contenuto della fede siano una stessa cosa. Piuttosto non dobbiamo noi attendere e rimanere preparati a quell'attimo nel quale sia possibile – grazie alla situazione comunicativa cui spetta il momento decisivo – incontrare l'altro anche nella sua fede, senza però seguirlo in tale ambito"⁹. Jaspers aveva notato, poche righe sopra, come era stato possibile "in tempo di estremo pericolo" come di fronte al nazismo.

Ciò su cui vorremmo attirare l'attenzione è "quella situazione comunicativa cui spetta il momento decisivo", un attimo di grazia si direbbe in cui il gesto supera il contenuto del gesto, in cui la turgida realtà del vissuto sembra prevalere sulla configurazione concettuale di ciò che si vive. Non siamo in grado di dimostrare la validità teoretica di questo discorso: a certi livelli di radicali e di integralità teoresi e prassi tendono a coincidere. La nostra posizione è meno insofferente di quella di Jaspers verso ogni forma di determinazione oggettiva, la trascendenza per noi non è soltanto una passione della ragione, ma un guadagno intellettuale. Comunque le parole di Jaspers possono provvisoriamente ma adeguatamente concludere il nostro argomentare in quanto predispongono all'accoglienza di quel momento decisivo in cui, sia pure da un'angolatura prospettica, balena la verità. Il primato maieutico della situazione comunicativa rinvia a quel *agnosto Theo*, a quel Dio ignoto sotteso al rapporto intersoggettivo.

⁹ K. JASPERS – H. ZHRNT, *Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch*, Hamburg 1963; *Filosofia e fede nella rivelazione*, trad. it. a cura di G. Penzo, Brescia 1971, p. 89.

P. PASTORI
TRADIZIONE E TRADIZIONALISMI

Pubblicazioni del Dipartimento di Filosofia Sez. Saggi 11 -
pagg. 332

In questa raccolta di saggi l'Autore intende dimostrare sia le ragioni che i fraintendimenti del movimento filosofico-politico, che si creano durante la Rivoluzione francese come reazione alla preconcepita ostilità verso valori ed idee del passato. I risultati della sua ricerca trovano conferma, come si può notare in Gadamer, nella riproposizione del valore della tradizione contro il formalismo tradizionalista.

Edizioni Milella di Lecce Spazio Vivo - Lecce 1997