



M. Adinolfi, L. Alici, F. Cambria, G. Cantillo,
M. Donà, C. Meazza, M. Moschini, C. Sini

Figure dell'alterità

A cura di Giuseppe Pintus

Zeugma

Collana diretta da:
Massimo Adinolfi e Massimo Donà

Comitato scientifico:
Andrea Bellantone, Donatella Di Cesare,
Ernesto Forcellino, Luca Illetterati,
Enrica Lisciani-Petrini, Carmelo Meazza,
Gaetano Rametta, Valerio Rocco Lozano, Rocco Ronchi,
Marco Sgarbi, Davide Tarizzo, Vincenzo Vitiello.

Zeugma | Lineamenti di Filosofia italiana
12 - Proposte

Massimo Adinolfi, Luigi Alici, Florinda Cambria,
Giuseppe Cantillo, Massimo Donà,
Carmelo Meazza, Marco Moschini, Carlo Sini

Figure dell'alterità

a cura di Giuseppe Pintus





Pubblicazioni del *Centro di ricerca di Metafisica e Filosofia
delle Arti* dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano
DIAPOREIN

© 2019, INSCHIBBOLETH EDIZIONI, Roma.
Proprietà letteraria riservata di
Inschibboleth società cooperativa sociale,
via G. Macchi, 94 - 00133 - Roma

www.inschibbolethedizioni.com
e-mail: info@inschibbolethedizioni.com

Zeugma
ISSN: 2421-1729
n. 12 - aprile 2019
ISBN – Edizione cartacea: 978-88-85716-84-1
ISBN – E-book: 978-88-5529-011-1

Copertina e Grafica:
Ufficio grafico Inschibboleth
Immagine di copertina: *bowler hat and apple,
homage to Rene Magritte painting The Son o*
© nito – stock.adobe.com

*Figure del terzo e dell'altro**

Carmelo Meazza

Incomincerò con una citazione di J. Derrida, da uno scritto molto noto: *Violenza e metafisica*.

Che l'altro non si manifesti come tale se non nel suo rapporto allo stesso è una evidenza che i Greci non avevano avuto bisogno di riconoscere nell'egologia trascendentale.¹

La questione, com'è noto, è la seguente e coinvolge direttamente la proposta di Levinas: può darsi un'esperienza di alterità, di un assolutamente altro, di un altro senza condizioni?

La risposta di Derrida in questo saggio è molto netta: l'altro non può sottrarsi alla sua enunciazione, l'altro è già sempre mediato con il *logos*. Non è *altro* dal *logos*.

Derrida è quasi sul punto di affermare, si trattiene, per così dire, un attimo prima: l'altro è sempre figura del *logos*, alterarsi

* Il saggio conserva la forma didattica della *lectio* con cui è stato presentato alla decima edizione dell'International Summer School of Higher Education and Philosophy, "Metafore: figure dell'alterità", a Castelsardo (SS), il 24-07-2018.

1. J. Derrida, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, in Id., *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1990, p. 163.

del *logos*, un *logos* che nell'altro esprime *nient'altro* che il suo differenziarsi e il suo oggettivarsi.

La lingua lo dimostra nella sua estensione senza un *fuori*, lo dimostra mostrando che il *fuori* non è altro che un suo sogno. Sogno che, in ultima analisi, scrive in questo testo Derrida, da sempre incoraggia ogni *empirismo*. *L'empirismo* è il sogno della filosofia di pensare l'altro come *eterologo*.

Questo riferimento all'*empirismo* non è casuale.

È stato Levinas in *Totalità e infinito* che in alcune precise circostanze ne rivendica una certa eredità. Derrida in questo saggio ritiene che il volto sia sotto l'ipoteca e quindi nell'ingenuità del sogno empirista. Se c'è qualcosa che compromette l'alterità dell'*altro* o dell'altro come *volto*, di un altro nell'epifania del volto, sarebbe la sua datità empirica. Il volto va come liberato da questa empiricità, va complicato nel *logos* perché il *logos* stesso senza sognare un'alterità come fuori di sé possa trovare nell'iperbole di sé il differire da sé, come alterità di sé.

Come si sa questa critica di Derrida ebbe molta influenza sull'evoluzione di Levinas. Ha portato Levinas a quella speciale attenzione al *dire* o al *disdire* dell'enunciato filosofico in *Altrimenti che essere* e a quella speciale tessitura quasi performativa di molti momenti del suo lavoro filosofico.

Dobbiamo chiederci tuttavia se questa critica di *empirismo* di Derrida (critica com'è noto che subirà una complessa evoluzione nel corso degli anni) non abbia contribuito a lasciare in un certo margine, quasi di lato, un'implicazione decisiva e radicale: quella cioè tra il *volto* e l'*esteriorità*. *L'empirismo* a cui rimanda infatti Levinas in *Totalità e infinito* è una rivendicazione di un singolare pensiero dell'*esteriorità*. Non sapremmo ereditare la difficile questione dell'*alterità* senza questa convertibilità totale con l'*esteriorità*. Persino l'*altro* del volto, o il *volto* dell'altro, corre rischi di varie cadute o derive se non si

compromette con l'apparente ingenuità di una nozione quasi empirica di *esteriorità*. Come se potessimo osare un'ipotesi un po' estrema. Se il *volto* non si compromette come *esteriorità*, nell'*esteriorità* dell'altro, prende a fissarsi, trova la sua *acme* di intensità fenomenale in un *occhio* che guarda.

Non si deve mai confondere l'*occhio* con lo *sguardo*, senza una compromissione con l'*esteriorità* il volto diventa un occhio che guarda senza *essere visto*. L'incontro con l'altro si anima della tangenza invisibile dell'*essere visto*.

Chiediamoci: possiamo dire che il volto, la sua alterità esposta nella nudità senza veli, converga nell'animazione di un occhio che vede, che la sua alterità consista nell'invisibilità dell'istante impresente del suo guardarci?

Possiamo dire che l'alterità del volto accada nel rinvio immanente tra un essere visto e uno sguardo invisibile, uno sguardo invisibile che si presenterebbe nella sua stessa invisibilità nella *certezza* di uno sguardo *propriamente* umano?

L'alterità dell'altro si restituisce nell'*umanesimo* di uno sguardo? Nel *propriamente* umano di questo sguardo? Come se solo la *certezza* della sua intensità umana fosse in grado di garantire l'alterità?

La questione presenta diversi aspetti di grande fragilità e delicatezza e occorre muoversi con cura e attenzione. Nella lezione di Derrida possiamo dire che la *certezza* umana di quello sguardo, la sincronia umana di quello sguardo, sia sempre sul filo di lama di convertirsi in una macchina divina, in una divinizzazione dell'umano o umanizzazione del divino. Nella sincronia dello sguardo, laddove lo sguardo è l'intensità di due occhi che si incontrano, c'è sempre una dialettica del servo e del signore. L'economia di un'alleanza o di una guerra si dispongono nel suo *limite*.

Anche quando questo *sguardo che vede senza essere visto* è fuori tema, fuori presa intenzionale, *altro*, così sembra di poter dire, dalla mia comprensione, genera un'elezione, una convocazione elettiva di un soggetto. Un soggetto che si promuove, che promuove la sua stessa elevazione, il suo stesso *egotismo* nell'intimità divina di questa convocazione. Nella *certezza divina* di questo sguardo invisibile un soggetto costituisce la sua salda evidenza. Qui si crea un annodamento tra l'io e l'altro, tra l'altro e un dio, un dio divino di cui il soggetto trova il proprio respiro. Proprio il *soggetto* del *moderno* dimostra come esso sia innominabile senza l'alterità intima di un dio, di un dio che è sempre un altro nella forma di un *mio dio*, di un *dio proprio*.

Alcuni di voi ricorderanno un saggio di Derrida sullo sguardo di un gatto, meglio, della sua gatta, che lo osserva sotto la doccia. «È come se, nudo di fronte al gatto, ne provassi vergogna, ma avessi nello stesso tempo vergogna di vergognarmi»².

Non c'è tempo per commentare l'analisi accurata sulla nudità e sul pudore, tra uomini e animali.

Mi limito a segnalare questo passaggio. Scrive Derrida:

L'animale è lì prima di me [...]. Possiede un suo punto di vista su di me. Il punto di vista dell'assolutamente altro, e niente mi ha mai fatto pensare tanto all'alterità assoluta del vicino o del prossimo, quanto i momenti in cui mi vedo visto nudo sotto lo sguardo di un gatto.³

Lo svolgimento coerente sarebbe dunque il seguente: uno sguardo non restituisce l'alterità dell'altro, dell'assolutamente altro, se non ripete o magari intensifica ciò che ci accade nel

2. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, tr. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 38.

3. Ivi, p. 47.

mit-sein con lo sguardo di un gatto. Non è l'altro uomo, nella certezza del suo sguardo che mi chiama, che convoca nella sua sincronia, nella presa invisibile del suo momento elettivo, a restituirmi l'assolutamente altro, ma lo strano avvenire di questo sguardo cieco e senza fondo, indecidibile sul suo riguardarmi e spettrale tra una *cosa*, un *occhio* e uno *sguardo*.

Ora, non si tratta di una conversione animalista di Derrida, non si tratta di fronteggiare l'umanesimo di molte antropologie con la passività animale o con una riabilitazione ecologista.

Intanto, scrive Derrida, questo sguardo cosiddetto animale mi fa «vedere il limite abissale dell'umano [...] il passaggio delle frontiere oltre il quale l'uomo osa annunciarsi a se stesso, chiamandosi così con il nome che crede di darsi»⁴.

Si chiama in causa una frontiera, un fronte o un limite, la potenza di un limite-frontiera. L'esperienza dell'animale che guarda, questa esperienza che diverse genealogie di concetti, un'immensa storia della filosofia, avrebbero disconosciuto, mostrebbe i limiti abissali dell'umano. Di un umano che si edifica nel passaggio stesso di questa frontiera. In un passaggio di frontiera in cui è lo stesso limite tra *umano* e *animale* a stabilirsi, a stabilirsi con la certificazione di una dogana. Passaggio di frontiera in cui un limite dialettizza un identico e un differente.

L'esperienza di questo sguardo indecidibile di un gatto che mi guarda afferma una delle nozioni centrali dell'ultima stagione di Derrida: si afferma l'esperienza dello spettrale o dello spettro. Spettro che non si dovrebbe mai confondere con il *fantasma* e ancora meno con l'economia di un segreto abissale. Questo sguardo resta indecidibile nel suo riguardarmi. La sua spettralità sta in questa indecidibilità. Se posso provar vergogna

4. Ivi, p. 49.

del vergognarmi delle mie nudità esposte alla sua *curiositas* è perché resto sospeso nella possibilità che non mi riguardi. Che mi guardi senza riguardo. *Forse mi guarda*. L'altro che Derrida evocava nel passaggio precedente, l'alterità dell'altro, accade per così dire nella spettralità indecidibile di questa impossibile congiuntura, in questo fra-tempo non umano ma neppure felino. Questo *forse*, questo essere *forse* sotto-vista di questo sguardo indecidibile ripete in altro modo ciò che Derrida esprime a proposito di un *altro* Abramo. Quando l'*altro* Abramo è l'Abramo per cui l'*altro*, come altissimo, resta fuori congiunzione tra chiamata e chiamante, tra dono e il suo invio. Un po' come se potessimo dire: lo sguardo felino è altro poiché il dono del fondo del suo sguardo resta senza certificazione di dono o senza certezza di dono. Non è forse questo il messianico di Derrida, non è questa ontoetica del *forse* lo spettro messianico che Derrida ci consegna?

Ora, che dire del volto di Levinas? Proprio Derrida ricorda che per Levinas nel guardare lo sguardo dell'altro ci si deve dimenticare del colore dei suoi occhi. Come se non dovessimo confondere lo sguardo con l'istante invisibile dell'occhio e, ancora di più, dovessimo sovrapporre o convergere lo sguardo e il volto. Sguardo e volto che evidentemente, in un certo senso, dovremmo sottrarre all'animazione di un occhio. Come se nel *ri-guardo* di un occhio che chiama, nella certezza dell'inevitabilità del suo istante in cui *mi tocca* si perdesse la nudità fenomenale. Gli studiosi di Levinas sanno che questo *limite* tra sguardo e occhio resta qualche volta oscillante e instabile. Sono quei momenti in cui Derrida può trovare conferma del fatto che anche Levinas sarebbe inscrivibile in quell'immensa tradizione per la quale l'esperienza dell'*essere-visti* da uno sguardo animale non ha mai costituito un problema dirompente. Sono gli stessi momenti nei quali Derrida mette insieme un certo Patočka, un certo Ricoeur un certo Marion. In tutti, in diverso

modo, uno *sguardo invisibile che chiama senza essere visto* si correla con un *eccomi*, dove un principio di responsabilità convoca immediatamente l'economia sacrificale.

Del resto, non dobbiamo dimenticare che è la traduzione di Cicerone nel *De legibus* dell'antico *prosopon* con *vultus* a fare testimonianza di una speciale predilezione dell'occhio sul volto.

Con questa traduzione tende a smarrirsi una certa indistinzione tra *facies* e *vultus*. Tende a smarrirsi una certa visibilità di ciò che si presenta, *visibilità* nel punto di indistinzione tra *facies* e *vultus* del mostrarsi stesso del qualcosa. Più che indistinzione dovremmo dire, piuttosto, rimando interno tra *vultus* e *facies*. Come se perdessimo qualcosa di decisivo dell'uno e dell'altro senza questo rimando interno. *L'aspetto* delle cose, non solo dei viventi, come si tenderebbe a dire nel mondo greco, rimanda al volto, ma il volto non è tale se non rimanda a sua volta all'*aspetto* di *visibilità* degli enti.

Smarrire questo rinvio significa mutare il volto in un occhio e l'ente in una semplice cosa, cosa manipolabile e appropriabile.

Sappiamo quanto Levinas per primo conosca il rischio della chiamata elettiva. Non si comprende la sua radicalità se la chiamata, o l'appello, di cui parla non viene distinta da quell'*intimità* a cui rimanda la voce del *Dasein* dello Heidegger di *Essere e tempo*. Non sappiamo ereditare questa chiamata se non seguiamo il filo della sua pretesa di giungere da un *altrove* rispetto agli orizzonti dell'ontologia.

Del resto l'intimità elettiva della chiamata di Levinas è, per così dire, recisa su due lati: come si sa, è fuori da ogni sincronia, arriva da un passato mai stato presente, risposta già sempre in ritardo sulla chiamata, inoltre il volto co-accade nel *terzo*. Il *terzo* è in congiuntura con il volto.

Così, come la non sincronia depona l'effetto dalla causa, e un effetto senza causa è come un dono indecidibile nel suo essere dono, così un volto che *ospita* il terzo, in apertura del terzo, rompe la totalità dell'uno e dell'altro, o dell'uno con l'altro. Potremmo dire così: senza questa apertura del terzo l'uno e l'altro si incontrano nel limite o nella sincronia di uno sguardo animato da un occhio, nel limite di una lama o nello scintillio di una lama in cui un'alleanza e una guerra sono sul punto di accadere.

Questa doppia recisione, recisione dal lato dalla chiamata, chiamata da un passato memorabile, fuori intimità di un ascolto, e recisione dal lato di un *terzo* che coaccade nel volto, resta forse l'eredità più straordinaria che Levinas ci lascia.

Mentre sul passato memorabile, su questo passato mai stato presente, non si è cessato in questi anni di indagare e di rilanciare in vario modo, sul *terzo* del volto, o sul terzo nell'imminenza del volto, l'analisi si è focalizzata quasi esclusivamente sulla questione della giustizia: ha interrogato l'aporia della relazione tra la necessità della *comparazione* con l'*incalcolabile*.

Mi chiedo se non vi sia qualcosa che attende, per così dire, uno svolgimento più estremo. Se alcune coerenze non restino ancora sospese e non dispiegate sino in fondo.

Quando Levinas scrive che nel volto si inaugura il terzo, che il terzo è coimmanente al volto, sta evocando un'ospitalità che reinveste il tema difficile dell'intenzionalità. È in gioco o in scena il tema della *datità*. Come se la questione del *terzo* sviluppata secondo la pretesa che avanza non potesse che incontrare la datità o anche la fenomenalità. La fenomenalità come datità. Direi che un passo dedicato da Levinas allo Husserl delle prime *Ricerche logiche* sia largamente sottostimato dagli interpreti. È quel passo in cui si dice:

La tesi husserliana sul primato dell'atto oggettivante [...] porta alla filosofia trascendentale, all'affermazione – così sorprendente dopo i temi realisti cui sembrava avvicinarsi l'idea dell'intenzionalità – che l'oggetto della coscienza, distinto della coscienza, è quasi un prodotto della coscienza come “senso” dato da essa come risultato – della *Sinnggebung*.⁵

Troviamo il richiamo a un certo *realismo* e un interesse per il tratto antiidealistico dell'intenzionalità. Interesse e attenzione per la prima intuizione husserliana di un *Dasein* dell'ente non ancora coperto dall'animazione oggettivante. Verso una *datità* dell'ente non risolta nell'immagine rappresentativa, precedente l'oggettivazione rappresentativa. Potremmo dire: *esteriorità* dell'ente all'atto oggettivante. *Datità* non riducibile al suo prospettarsi, *datità* non riducibile al suo orizzonte prospettico, non riducibile al suo orizzonte.

C'è un *realismo* fenomenologico di Levinas in cui la *datità* è l'esteriorità di un *dato* come *altro*. Un'alterità che si consegue nell'immanenza della relazione al volto. Come se il volto fosse l'*orizzonte* del dato.

Il dato non avrebbe *esteriorità* se il *volto* dell'altro non fosse il suo *orizzonte*. Dire orizzonte vuol dire, stiamo attenti, che il fuoco della cometa intenzionale, ricordate la celebre cometa husserliana delle indagini sulla temporalità, ebbene, questo *fuoco* della cometa è il *volto* dell'altro. Come se al centro dello schematismo dell'immaginazione trascendentale ci fosse il *volto* dell'altro. Il dato non sarebbe *datità*, non sarebbe nella sua esteriorità di dato, nella sua improprietà di dato, si ridurrebbe a un semplice *objectum*, sarebbe per così dire nel differire dello stesso, nel differire autistico di un soggetto solitario, se

5. E. Levinas, *Totalità e infinito*, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1990, p. 124.

il dato non fosse nell'esposizione del volto, diciamo pure nel ritiro esposto dell'altro.

Ci interessa però premere qui su un punto troppo spesso trascurato: l'altro del volto non è l'*al di là* del volto, il volto non è mai segno che rinvia a qualcos'altro, la sua alterità accade nel fatto quasi empirico di non rinviare ad altro che al suo mostrarsi.

Da Levinas dunque apprendiamo a pensare l'esteriorità del dato nell'esteriorità del volto. Apprendiamo a pensare nel non rinvio ad altro del volto uno strano effetto senza causa del dato, meglio ancora apprendiamo a pensare nel non rinvio ad altro del volto il non rinvio ad altro del dato. Come se il volto dell'altro fosse la condizione senza condizione del *nient'altro* del dato, quindi del *nient'altro che ente* di un ente.

Dobbiamo ripetere un po' questa formula: *nient'altro che ente*. Ente che non rinvia a nient'altro, che è altro, dato come altro proprio perché non rinvia a nient'altro. *Altro* come ciò che non rinvia a *nient'altro*.

Proviamo a riassumere: laddove il volto non è semplicemente un occhio che guarda, è sempre coimmanente con un *terzo*. Il volto è l'ospitalità del terzo, nel suo ritiro senza traccia, nel ritiro di un passato mai stato presente, nel *messianico* di questo passaggio mai passato, il terzo è *dato*.

La datità accade in questo ritiro senza traccia di ritrazione. Ma cosa evochiamo con questo ritrarsi senza traccia? Se ci pensiamo bene evochiamo il terribile problema della differenza tra essere ed ente. Stiamo affermando: l'essere differisce dall'ente di una differenza che non fa traccia, di una differenza che non traccia il suo differire. Stiamo dicendo: l'essere non è l'ente e tuttavia non è altro dall'ente. Se differisse dall'ente sarebbe *fatalmente* un altro ente.

Per ereditare questa grande questione rispettandola in tutta la sua sfida dobbiamo dire: l'essere differisce dall'ente differendosi dal suo differire. La differenza deve portarsi via, deve differire dal differire se vuol rispettare l'essere dell'ente come non ente. Ma una differenza condotta all'estremo del suo differire non lascia altro che un ente come nient'altro che ente. Levinas direbbe a Heidegger: affinché l'aperto non si confonda con un orizzonte occorre pensare l'implicazione tra il volto dell'altro e quel nient'altro.

L'ente come altro è dunque un ente che non rinvia a nient'altro che al suo darsi. Il reale del dato è questa datità. Ma questo reale del dato, questo ente come nient'altro dell'ente, quest'essere dell'ente che non si innalza come altro dell'ente, non ci riporta alla semplice identità di essere e ente? Non ci riporta al punto che volevamo abbandonare, non ci riporta semplicemente a un è dell'essere come ente?

Quale sarebbe il *segno* che dice questo *nient'altro che ente*? Sarebbe un segno che non rinvia a una relazione tra enti, non dice l'ente in relazione a un altro ente. Un segno di questa relazione, lo conosciamo bene, dice l'ente in relazione ad altro, cioè in relazione di differenza, dice ad esempio che quella *porta* è porta in quanto *non è* finestra. E quella finestra è finestra in quanto *non è* un pavimento. Questo genere di differenza, lo sappiamo, include il non essere altro nell'essere di qualcosa. Questa logica celebra in vario modo l'idea che qualcosa è solo nel rinvio del sistema differenziale di cui partecipa.

Nient'altro che ente pretende invece un'altra determinazione dell'ente. E se ci pensiamo pretende un'altra determinazione dell'altro. Evoca un segno il cui *altro* a cui rinvia non è l'altro del *differire*.

Per certi versi questa alterità rimanda o rivendica la problematica della differenza ontologica. La segue all'estremo: chiede conto di una differenza portata al suo esito di un differire

che differisce dal suo stesso differire, in questo esito pretende l'esperienza di una datità che non rinvia a nient'altro che alla sua esteriorità. A chi replicasse che in questo esito del differire ci si ritrova in mano un semplice ente, un ente in oblio della questione dell'essere, si può rispondere che l'ente qui in scena non è l'ente *semplicemente* presente, poiché l'ente semplicemente presente è l'ente che si correla sempre nella logica di un differire. Qui si chiama in causa una manifestatività di altra natura rispetto alla semplice presenza ontica.

Il tempo che abbiamo a disposizione costringe a violare molti passaggi e riferimenti che sarebbero necessari.

Ma poniamoci questa domanda, riprendiamo la domanda: qual è il segno che non rinvia ad altro se non a un certo mostrarsi? Levinas risponde il *volto*. Il volto sarebbe questo segno senza rinvio ad altro. Nel momento in cui riprendiamo fino all'estrema coerenza la questione del *terzo* dobbiamo dire: poiché il terzo del volto è simultaneo del volto, coimmanente all'apertura del volto, la datità come terzo ha il contrassegno di un segno che non rinvia a *nient'altro*. E solo in quanto non rinvia a nient'altro, almeno non a quel niente altro della differenza dei segni, che accade come *altro* dell'uno e dell'altro. Poiché in fondo è questa la radicalità della questione del terzo che si apre dopo Levinas. Terzo come altro dall'uno e dall'altro.

La datità avrebbe dunque il *segno* del volto. Nel volto avrebbe il proprio *contrassegno*. Quale esperienza possiamo evocare di questo contrassegno? Da tempo, in vario modo, ormai lo sappiamo, si lavora sul segno delle arti. Si interroga l'arte come esemplare della fenomenalità. L'arte sarebbe esemplare di un fenomeno che non rinvia a nient'altro. Sarebbe esemplare della *riduzione*. Sarebbe esemplare di un segno che mostra l'alterità senza rinviare altrove. È interessante il fatto che diversi

ambiti della ricerca contemporanea interroghino le arti con la stessa intensità con cui qualche decennio fa la filosofia interrogava le scienze, lo statuto delle scienze. Che rapporto tra fenomenalità dell'arte e alterità? Dovremmo dire: l'arte esperta del *nient'altro*. Esperta di una differenza ontologica portata all'estremo. Heidegger si trova in questi dintorni nel celebre saggio sull'*opera dell'arte*, è in questi dintorni quando si ritrova a interrogare la *cosa*, la *cosa* ritrovata *nuda* dal suo esser-mezzo.

Il nient'altro dell'ente, un certo modo di darsi della *cosità*, nell'opera dell'arte, aiuta a riscoprire la potenza di una certa *phasis* conto una certa *apophasis*. Potremmo anche dire di una certa *è* rispetto alla logica della predicazione o del giudizio. Questa posizione però, se non viene chiarita e in qualche modo corretta, rischia di dire proprio l'arte come *altro* dall'ente. Mentre la questione è se l'arte nella sua esperienza del nient'altro non sia che una modalità o un'intensificazione del semplice darsi dell'ente come nient'altro. Senza alcun salto quindi tra l'ente come datità in quanto nient'altro e l'arte come esperienza del nient'altro.

Se ci pensiamo bene questa linea di svolgimento trova per strada qualcosa di molto antico. Qualcosa che ci ripetiamo tante volte, come se capissimo bene quello che diciamo o capissimo bene anche quello che ci sembra di non capire. Cioè ritroviamo per strada la reazione aristotelica a un certo parmenidismo e a un certo platonismo. Cioè ritroviamo la questione: *l'essere si dice in molti modi*, ma si dice in molti modi, può *dirsi* in molti modi, può reggere il senso dei modi, solo a partire dall'esperienza del darsi come *sostanza*. Solo *dandosi* come *sostanza* si potrà in vario modo sopportare i modi del *dirsi* di una sostanza. In questi richiami si ritrova anche la seria lezione di un filosofo italiano troppo trascurato, Calogero, reincontriamo la sua questione tutt'altro che ingenua della priorità, del momento *noetico* su quello *dianoetico*.

Non posso certo dilungarmi, ne faccio un cenno solo per indicare le alleanze che si coordinano in questa linea di coerenze.

Mi avvio alla seconda parte di questa lezione riprendendo il tema del nostro incontro e cioè l'alterità e la metafora.

Che può dire la metafora dell'alterità? Soprattutto se l'alterità deve convertirsi con un ente come *nient'altro*, addirittura in un innovativo pensiero della datità come *esteriorità*.

Aristotele scrive: «Metaforizzare bene, equivale a contemplare, vedere, possedere il colpo d'occhio per ciò che è simile»⁶. Si tratta di un *colpo d'occhio*, dunque. Un colpo d'occhio con un particolare talento: occhio per ciò che è *simile*.

Potremmo forse tradurre così: sguardo con una speciale confidenza con ciò che è *simile*. Si tratta di uno sguardo che attraversa una differenza. Il simile ha già attraversato un differire, ha colto l'unità in questo differire o di questo differire. Bisognerebbe essere tenaci studiosi di Aristotele per decidere con sicurezza se il *simile* di cui Aristotele parla nella *Retica* in cui è in gioco la metafora sia il *simile* di cui parla in *Metafisica*, cap. IX. Nel caso della metafora il *simile* viene definito come il *medesimo*. Non si dovrebbe essere del tutto sicuri che questo vedere il *medesimo* nella differenza, nel colpo d'occhio della metafora, sia la stessa cosa del vedere il simile tra cose differenti.

Non dovremmo mai confondere una *somiglianza* con una *simiglianza*. Somigliare non è la medesima cosa e neppure una semplice variante dell'essere simili. Lo aveva capito genialmente proprio Walter Benjamin quando invitata a non confondere l'*affinità* con l'*analogia*. In particolare l'*analogia* come identità di rapporti. E non va dimenticato che quando Benjamin distingue questa affinità o somiglianza senza analogia pensa a un dispositivo in cui comprendere alla radice la stessa questione

6. Aristotele, *Poetica*, 22, 1459a 5-10.

dell' Idea platonica⁷. L' Idea platonica come un certo pensiero della *mimesi*. Tentativo di deessenzializzare l' Idea platonica. Dunque *somiglianza* senza *simiglianza*. Il simile in gioco o in scena nella somiglianza non si opporrebbe in quanto tale al simile della simiglianza, ma costituirebbe un altro regime. Forse non comprendiamo appieno l' istanza metafisica della filosofia se questo scarto tra una *somiglianza* e una *simiglianza* resta oscillante o enigmatico. Anzi si può sostenere che uno degli effetti di una certa istanza metafisica sia proprio quello di rendere enigmatica la relazione tra *somiglianza* e *simiglianza*.

Come ha documentato bene Ricoeur, la riduzione della metafora a una semplice cosmesi decorativa del discorso è stata coerente con la progressiva riduzione della retorica antica a semplice teoria dell' elocuzione, con la progressiva riduzione delle sue parti principali, la teoria dell' argomentazione e la teoria della composizione⁸.

La teoria dell' elocuzione si è trasformata in una classificazione di figure, in un' arida tropologia a sua volta orientata dal paradigma della sostituzione, cioè dall' idea che la figura metaforica altro non sia che una sostituzione di un termine *improprio* a un termine *proprio*, un termine insolito a un termine solito, dove la sua giusta parafrasi altro non sarebbe che la restituzione dell' *improprio* al *proprio*. L' uso figurato delle parole non aggiungerebbe alcuna nuova *informazione*, la metafora cioè non insegnerebbe nulla di nuovo; l' improprio si limiterebbe a colorare decorativamente il proprio, come un semplice rivestimento rimovibile.

7. Cfr. W. Benjamin, *Opere complete. VIII. Frammenti e Paralipomena*, Einaudi, Torino 2014, pp. 39 ss.

8. Cfr. P. Ricoeur, *La metafora viva*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1986.

Seguendo la proposta di Max Black⁹ si può affermare che nessuna teoria della sostituzione riesca a spiegare la forza o la potenza della metafora. Quando la tradizione classica della *retorica* insiste sul fatto che l'espressione metaforica sarebbe un sostituto di un'espressione letterale mancante non può che rendere equivalenti le due espressioni. In questo caso la metafora si potrà sempre tradurre in una parafrasi esaustiva senza comportare alcuna ulteriore informazione rispetto a ciò che sostituisce.

Se la metafora si limita a colmare un vuoto di vocabolario, se non comporta alcuna nuova informazione e quindi alcun supplemento di conoscenza, non può che ridursi a una funzione decorativa.

Ma condivisa e rilanciata questa posizione di Black si pone una questione tutt'altro che marginale: come pensare questo *supplemento* di informazione o di conoscenza? Come pensare il *sovrappiù* che la metafora apporterebbe? Se abbiamo molte analisi sull'insostenibilità di una riduzione della metafora a semplice equivalente dell'espressione letterale, minore è la bibliografia sui rischi che comporta questo *supplemento* di informazione. Forse smarriamo qualcosa di decisivo della realtà metaforica sia quando la riduciamo a un effetto semplicemente decorativo-ornamentale, sia quando, persino maggiormente, diventa incerto lo statuto di questa ulteriorità portata in dote dalla metafora.

Una teoria adeguata della metafora, più che il supplemento di informazione, deve interrogare ciò che stringe insieme *tenore* e *veicolo* dell'enunciato metaforico e il rapporto tra un certo *altro* che la metafora porterebbe in dote e il *nient'altro* che metterebbe in evidenza.

9. Cfr. M. Black, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1962.

Il *supplemento* di informazione o di conoscenza che Black chiama in causa, in altri termini, non scade a sua volta in una semplice evocazione accidentale, se non è *altro* da ciò che esprime.

Si tratta, per questo, di riabilitare un nuovo senso dell'idea di sostituzione e dell'equivalenza, e persino della *tautologia*, senza per questo cadere nella *somma zero* del significato.

In questa linea di svolgimento si può riprendere, con un'altra logica e altre conclusioni, l'affermazione di Black per la quale la comparazione analogica sarebbe un prolungamento o dispiegamento della sostituzione.

Non si deve abbandonare l'analogia, anche se proprio la necessità di non dire o esprimere qualcosa d'altro dal medesimo conduce a valorizzare fino in fondo proprio ciò che Aristotele aveva per primo intuito e cioè l'irriducibilità della metafora a una comparazione abbreviata. Non smarrire l'analogia senza confonderla tuttavia con l'effetto metaforico; non smarrire il ruolo della *simiglianza* senza necessariamente confonderla con la *somiglianza*.

Proviamo, anche per preservare la natura didattica di questa lezione, a sollecitare questo esempio un po' banale: se diciamo *capelli d'oro* per evocare il *biondo* magnifico di certi capelli, non trovo né l'oro né i capelli. L'idea del biondo che l'oro consente di esemplificare afferma il *reale* del biondo. Il biondo si trova a *biondeggiare* nell'oro. Non il biondo ontico del rinvio alla trama degli utilizzabili, quindi, non il suo *essere-per*, ma il suo *per-niente* o *nient'altro* che ente. Potremmo dire, senza aver tempo per sviluppare questa implicazione: una certa parergonalità del biondo *accade* nell'idea-icona dell'oro¹⁰. Vi

10. Su questo rinvio al mio volume *L'effetto del reale e la prossimità del tra-noi. Fenomenologia del parergon*, Guida, Napoli 2019.

accade per una qualche *simiglianza*. Il *biondo* e l'*oro* non potrebbero accostarsi l'uno all'altro se una *simiglianza* non potesse *regolarsi* su qualcosa di comune. Tuttavia la *simiglianza* è solo l'occasione per un'attrazione di due campi semantici. Senza una qualche *simiglianza* non vi sarebbe la *regola* per l'accostarsi l'uno all'altro di due campi semantici.

Il passaggio da *objectum* a *datità* avviene in questo scarto. Il metaforico rileva o consegue una *datità* deponendola dal suo carattere di *objectum*.

In questo senso le metafore sono le *idee* in cui qualcosa espone la propria fenomenalità; idee in cui la *datità* dell'ente trova la sua *esibizione* ed *esposizione*. L'oro come idea del biondo espone per così dire la *biondità* del biondo. Conduce il biondo alla sua *tautologia*. Propone la *tautologia* senza cadere nella logica identitaria.

La somiglianza metaforica dunque *denota* l'ente aderendo al suo effetto di *realtà*. L'oro non mostra qualcosa di diverso dal biondo, non procede al di là del biondo, né trova un punto mediano o oscillante tra il biondo e l'oro. La *simiglianza* si scarta in una *somiglianza* nella quale l'oro fa da idea intelligibile del biondo.

La sua sovrapposizione intensifica il *proprio* del biondo, quindi il biondo come *nient'altro* che biondo; ma un biondo come *nient'altro* che biondo è la *datità* dell'essere biondo di quei capelli. La *datità* è sempre coimmanente a un certo per-altro o per-tutti. Per questo il metaforico afferma la *datità* nel tempo dell'alterità, o almeno di un'alterità che si afferma come tale solo nel *terzo*, altro l'uno dall'altro. Così nell'oro il biondo risuona nella *somiglianza* per cui si afferma la sua *datità* come terzo.

Non la somiglianza per cui i *biondi* hanno in comune il loro essere biondo, piuttosto la *datità* di quel biondo per cui l'uno

e l'altro somigliano tra loro. In questo senso le metafore affermano o promettono il mondo in comune. Sono le modalità privilegiate con cui il nostro linguaggio concorre al nostro in-essere comune.

C'è una considerazione di Davidson che trovo particolarmente importante: «L'errore fondamentale [...] – egli scrive – è quello di pensare che la metafora, oltre al suo senso o significato letterale, abbia anche un altro senso o significato»¹¹.

Non solo non si deve confondere la metafora con l'analogia, non solo la metafora non è una forma di comparazione abbreviata, ma ancora di più la metafora non fa allusioni ad altro da ciò che mostra. Se le metafore vanno prese alla *lettera* vuol dire che esse trovano l'idea per cui si afferma qualcosa come tale. Vorrebbe dire che quando diciamo qualcosa senza alludere a qualcos'altro lo diciamo metaforicamente. Nel colpo riuscito di una metafora. Si tratta di un vero e proprio rimpatrio sull'ente. Si trova l'idea per la quale l'entità dell'ente non rinvia a nient'altro che al suo *come* o alla sua datità d'ente. Per questo si procede nella giusta direzione quando si osserva che le metafore sono opere d'arte in miniatura. Non sono forse le opere d'arte esemplari di enti esposti come nient'altro che enti?

Per questa linea di svolgimento diventa impossibile accettare l'ipotesi di Ricoeur per cui la *è* della metafora oscillerebbe nella tensione tra *è* e *non è*. Tensione che ridurrebbe la metafora a *presagio*, solo il presagio, della presa o identità concettuale. Si potrebbe mostrare che tutto questo contraddica un'acquisizione decisiva per lo stesso Ricoeur e cioè l'iconicità dell'accadere metaforico e la sua emozione ontologica.

11. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, tr. it. di R. Brigati, il Mulino, Bologna 1994, p. 338.

Indice

Massimo Adinolfi, <i>Equivalenza e Idiosincrasia</i>	p. 9
Luigi Alici, <i>Orbis terrae sicut aquarum congeries: alterità e reciprocità secondo Agostino (De civitate Dei XIX)</i>	p. 31
Florinda Cambria, <i>Comporre</i>	p. 63
Giuseppe Cantillo, <i>La cifra dell'Altro e l'Altro della cifra. Esistenza e trascendenza in Karl Jaspers</i>	p. 81
Massimo Donà, « <i>Follia e stramberie pure ed evidenti</i> ». <i>Ariosto tra metafora, incompiutezza e verità. Il gioco tra infinito e indefinito</i>	p. 97
Carmelo Meazza, <i>Figure del terzo e dell'altro</i>	p. 129
Marco Moschini, <i>Metafora e mistica</i>	p. 149
Carlo Sini, <i>Oltre il testo</i>	p. 171

Zeugma | *Lineamenti
di filosofia italiana*
12 - Proposte

Collana diretta da:
Massimo Adinolfi e
Massimo Donà

Comitato scientifico:
Andrea Bellantone,
Donatella Di Cesare,
Ernesto Forcellino,
Luca Illetterati,
Enrica Lisciani Petrini,
Carmelo Meazza,
Gaetano Rametta,
Valerio Rocco,
Rocco Ronchi,
Marco Sgarbi,
Davide Tarizzo,
Vincenzo Vitiello.

In modi diversi, i saggi raccolti nel presente volume si impegnano in una riflessione filosofica sul tema della metafora a partire dalla questione dell'alterità, una riflessione che guarda alle metafore come figure dell'alterità. Il risultato è una raccolta di saggi che da prospettive diverse documentano la complessità e la ricchezza di un tema di assoluta attualità nella discussione filosofica contemporanea. Gli autori richiamati nelle diverse figure proposte abbracciano tutto l'arco della storia della filosofia, da Platone a Ricoeur passando per Aristotele, Agostino, Cusano, Heidegger, Jaspers, Levinas, Derrida e altri ancora. In questo lavoro di riflessione apporti fruttuosi provengono da un dialogo con ambiti diversi dalla filosofia, come la letteratura, la mistica e il teatro.

ISBN 978-88-85716-84-1



9 788885 716841



€ 17,00