

## ANALISI D'OPERE

J. DE FINANCE, *L'affrontement de l'autre. Essai sur l'altérité*, Università Gregoriana ed., Roma 1973. Un volume di pp. 354.

È doveroso segnalare il recente saggio dell'autore sull'alterità. Essa è analizzata nelle sue manifestazioni, nelle sue strutture, nella sua tipologia ed infine giustificata nel suo fondamento ultimo. Intorno all'alterità abbiamo una fenomenologia ed una ontologia.

L'alterità è molto evidente nella realtà umana, che la evidenzia in sé e fuori di sé, e tocca, sia pure in modi diversi, la realtà del mondo fisico ed anche della divinità. Essa comporta ai vari livelli o, almeno, al modo di considerare proprio della mente umana, una dialettica tra un positivo (l'altro è *uno* in sé e nel contesto in cui è immerso o a cui tende) e tra un negativo (l'altro, rispetto all'altro o agli altri è sempre un altro dell'altro).

Nella totalità dell'essere — secondo una rigorosa qualificazione ontologica ed integrazione teologica — l'alterità considerata negli enti finiti può essere di tipo « categoriale » e, quindi, radice di negatività, di limitazione e di male; nel rapporto tra gli esseri finiti e l'Assoluto di tipo « trascendente »; nella realtà divina potremmo dire di tipo « relazionale » (cfr. pp. 343 ss.). In un contesto di ontologia generale potremmo riscontrare nell'alterità un « trascendentale » (nel senso classico), o un « quasi trascendentale » (per usare un'espressione che troviamo in S. Tommaso), oppure (secondo una espressione usata già dal de Finance in *Connaissance de l'être*, p. 100) un « trascendentale minore ». Essa coinvolge, come l'unità, il vero, ecc., tutte le manifestazioni dell'essere o per fondare la distinzione degli enti (l'alterità sostanziale), i principi e le parti di cui sono composti, la diversità delle loro facoltà, operazioni ed azioni, l'opposizione tra l'essere finito o creaturale e l'Assoluto (l'alterità trascendente), la distinzione nella realtà divina delle tre Persone (l'alterità relazionale). Inoltre l'alterità in campo logico e psicologico ci impedisce di fare del Tutto una unità indistinta, quasi un punto matematico senza parti né dimensioni, e ci rende possibile di configurare il Tutto come un universo ricco di aspetti diversi e complessi.

Con l'ultimo saggio il de Finance corona i suoi studi metafisici condotti nell'arco di oltre un trentennio con modestia, però con sagacia, chiarezza e senza ambiguità. In essi le classiche tesi del Tomismo sono difese, rieste ed integrate con i più validi risultati della nostra cultura contemporanea dalla fenomenologia, all'esistenzialismo, alla psicanalisi, alla linguistica, ecc. Il saggio sull'alterità se ne avvantaggia ancora di più perché coinvolge tematiche care al pensiero moderno, da Hegel, a Heidegger, a Sartre, ecc.

In opere precedenti l'autore aveva considerato l'alterità, come la condizione strutturale necessaria della « intenzionalità umana » (« la racine commune de la pensée e du vouloir », p. 6), nelle sue componenti soggettive in una prospettiva fenomenologica-trascendentale e non psicologista. Tale prospettiva è conservata nel saggio sull'alterità, e utilizzata per individuare le componenti oggettive dell'alterità. Soggettivo ed oggettivo conservano sempre una dimensione ed una consistenza ontologica anche se non considerate — considerazione per altro impossibile per la mole di ricerche che avrebbe richiesto — nelle loro manifestazioni particolari concrete. Le strutture trascendentali dell'alterità oggettiva sono sufficienti a dar corpo ad una tipologia dell'agire umano:



« toute typologie de l'agir humain est une typologie de nos attitudes envers l'autre, plus précisément envers l'altérité de l'autre » (ibid.).

Non ogni alterità comporta sempre la distinzione sostanziale del soggetto in cui essa è presente: teoreticamente l'alterità sostanziale non è un immediato accertato, anzi la sua deduzione rigorosa richiede aver prima, come si dirà in seguito, chiuso il discorso metafisico in uno teologico (razionale) con l'affermazione che l'Assoluto è trascendente e che l'ente finito non può essere un assoluto. Tanto meno poi dobbiamo ridurre ad univocità il concetto di alterità: questo, come ogni trascendentale, è analogico.

Secondo l'autore abbiamo tre tipi di alterità (tipologia accertata fenomenologicamente): « l'altérité objet-objet ou altérité *au dehors* »; « l'altérité sujet-objet ou altérité *du dehors* »; « l'altérité intérieure au sujet ou altérité *du dedans* ». Cognitivamente la prima è colta dalla percezione, la seconda è vissuta, la terza in parte esperita in parte vissuta (cfr. p. 9). La cognizione dell'alterità interna è condizione perché sia conosciuta anche l'alterità esterna (cfr. pp. 42-43).

A livello umano l'altro si distingue e si definisce in opposizione al soggetto, l'ego, o « partenaire et terme de référence de l'autre ou, si l'on veut, en tant que l'autre de l'autre » (cfr. nota a p. 6). La soggettività avvolge ed è avvolta dall'altro (cfr. pp. 94 ss.).

Nella sfera coscienziale dell'io l'altro appare o come oggetto (*aliud*), o come un altro soggetto (*alius*). A sua volta l'*alius* è esistenzialmente vissuto come persona, il Tu o il « partenaire d'une communication humaine, personnelle » (p. 15, la sottolineatura è dell'autore) ed allora il rapporto intersoggettivo è quello del « Je-Tu »; oppure come un quasi-oggetto « Il », allora il rapporto « Je-Il » si avvicina al rapporto soggetto-oggetto e si può qualificare con la formula « Je-Cela » (cfr. pp. 14 ss.). L'*alius* si configura anche nella forma dell'alterità collettiva o sociale (*alii*).

Le possibili configurazioni di tali rapporti sono svariatissime, però si possono raggruppare secondo modalità prevalentemente positive o prevalentemente negative: dipende dall'azione che di volta in volta mette in atto il soggetto. Nei rapporti dell'*ego* con l'*alius* o l'*aliud* difficilmente il negativo o il positivo si presentano in modo esclusivo in quanto in ogni loro rapporto (e perché ci sia rapporto) sono insopprimibili tanto la positività dell'*ego* e dell'altro quanto il loro reciproco non-essere (cfr. pp. 46-47). Il rapporto del positivo con il negativo (il negativo non è mai privazione assoluta: in questo caso sarebbe il nulla e come nulla non darebbe mai vita ad un rapporto) è di tipo dialettico, volto quindi a ridurre l'opposizione nell'unità, poiché l'*ego* e l'altro sono ambedue radicati nell'universo dell'essere (cfr. p. 29).

L'autore concede largo spazio all'esame dell'alterità oggettiva nelle sue configurazioni negative e positive intercorrenti tra l'*ego* e l'altro. L'*ego* nella sua interiorità (struttura immateriale) aspira all'unità totale e trova nell'altro oggettivo opacità mediatica all'Assoluto, per cui esistenzialmente l'altro provoca nell'*ego* il senso della finitudine, ma anche atteggiamenti contraddittorii ora di distruzione, ora di assimilazione ora di utilizzazione (cfr. pp. 64-146).

L'*alius* e gli *alii*, analogamente all'*ego*, presentano aperture all'Universo e all'Assoluto e possono dar vita a rapporti con l'*ego* che non hanno riscontro nella alterità oggettuale. L'*ego* si rapporta con l'*alius* personale e sociale secondo modalità ora positive ora negative con i relativi atteggiamenti soggettivi di indifferenza, di detestazione, di gelosia, ecc., o di desiderio, di concupiscenza, di amore, ecc. (per una approfondita analitica fenomenologica, cfr. pp. 186-258).

L'una e l'altra alterità hanno un grosso limite: sono incapaci di assolutizzare o deificare l'*ego*, di arrestare il processo egotale verso una sua definitiva unificazione con la totalità dell'essere, ma non sono del tutto preclusive all'uno. Infatti attraverso l'evaluazione e la valorizzazione dell'alterità oggettuale e personale (per la distinzione appena accennata cfr. pp. 260 ss.), l'*ego* scopre un altro tipo di alterità che gli renderà possibile una definitiva soluzione del suo desiderio di assoluto: l'alterità del valore e del sistema dei valori, che darà senso e significato all'azione etica dell'*ego*.

L'alterità valorale contiene in sé un'ulteriore apertura, l'alterità « radicale » dell'Essere e degli esseri (cfr. p. 282), che consentirà all'*ego* di aprirsi alla Trascendenza del valore prima e « de l'Etre absolu, identiquement Vérité et Valeur absolues, condition

de toute existence, de toute pensée, de toute liberté, de tout amour: celui que la langue religieuse et, à sa suite, la langue philosophique nomment Dieu » (p. 283).

L'alterità nelle sue diverse configurazioni porta l'ego a convincersi da una parte di essere radicato nell'essere (cfr. p. 29), dall'altra di essere nell'impossibilità di completamente ridurre a sé l'altro, gli altri, i valori, Dio stesso: « je ne suis pas toi, avant tout parce que ni toi ni moi sommes Dieu » (p. 295). Dialetticamente positività e negatività si condizionano e si integrano, e ciò è possibile perché l'una e l'altra hanno il loro fondamento originario in Dio, che è ad un tempo totalità e alterità trascendente l'ego, l'altro, gli altri e le singole totalità parziali quali l'io, le persone, il mondo, ecc., le singole unità sostanziali.

La ragione fondamentale per cui l'ente finito si distingue da Dio, ha in se stesso parti ed è molteplice sta nel non-essere-Dio; per questo l'ego pur in comunione con Dio e con gli altri, non può qualificarsi come l'unica sostanza (di tipo spinoziano) che riduce a modalità sue la totalità dell'altro e degli altri, ed è ancora per questo che l'ego, con il proprio essere e la propria determinatezza, si costituisce in una « totalità » particolare distinta dalle altre totalità e dal « Tout autre », Dio (cfr. p. 296).

Mi sembra che con una simile impostazione l'autore, anche se non lo tematizza in un discorso esplicito e rigorizzato, apra la strada alla deduzione della distinzione sostanziale dei singoli io, in quanto ogni io singolo è incapace da una parte di conglobare in sé le totalità e la Totalità a cui è aperto conoscitivamente ed operativamente e l'altro, a sua volta, persiste ad essere trascendente all'io conoscente ed operante.

La via alla dimostrazione delle unità sostanziali finite è meno breve di quanto ci potremmo aspettare: richiede che sia dimostrata l'esistenza di Dio e la sua radicale trascendenza. E questo mi sembra uno dei guadagni dell'opera accanto all'organica ricerca delle forme fenomenologiche e no dell'alterità. Questa comporta un « affrontement », uno stare l'uno di fronte all'altro che è opposizione, ma anche integrazione sorvegliate attivamente, come l'autore afferma in un epilogo « metafilosofico », da una « Positività originaria », che amorosamente ed in segreto lega le opposizioni e le negazioni parziali in un « mystère d'unité » (cfr. p. 345).

REMO TAPPELLA

J.-C. FRAISSE, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, Paris 1974. Un volume di pp. 504.

La riflessione filosofica sulla *φιλία* è, secondo l'autore un « problema perduto e ritrovato » (p. 3): questo è il filo conduttore dell'opera, uno studio sulle varie soluzioni filosofiche proposte nel corso del pensiero antico, al problema della natura, del valore e dei fini del rapporto interpersonale della *φιλία*.

Infatti solo nella filosofia moderna e contemporanea (Hegel, Husserl, Scheler, Merleau-Ponty) si ritrova la riflessione sul valore teoretico e morale del rapporto con l'altro — « un certo numero di filosofi moderni o contemporanei [...] [considerano] la presenza dell'altro come uno degli elementi costitutivi del nostro orizzonte teoretico e come definente il luogo della nostra esperienza morale » (p. 472) — e la riflessione sulla *φιλία* ha una dimensione filosofica, come l'aveva avuta presso i greci, per i quali « lo studio della *φιλία* [...] è indissociabile dalla metafisica e dalla morale » (p. 18). Il giudizio dell'autore è qui limitato al pensiero greco classico, e non si può estendere a tutta la filosofia antica, in quanto nella sua fase finale la riflessione sull'amicizia si limita a descrizioni e considerazioni di ordine morale.

Prima di affrontare l'esame dei testi platonici e aristotelici, che costituisce, naturalmente, il nucleo centrale dell'opera, l'autore considera brevemente la tradizione popo-