

La relazione io-altro in Pantaleo Carabellese

Augusto Ponzio

The I-Other Relationship in Pantaleo Carabellese

We examine here the relation that can be glimpsed, à propos the conception of the I-other relation, between Pantaleo Carabellese and Emmanuel Levinas, taking into account Giuseppe Semerari's interpretation of Carabellese's works. Levinas's conception of intersubjectivity can be associated to Carabellese's largely thanks to recognition that otherness is not denial of the I or what the I denies. The Other is not an empirical subject, and the otherness cannot be assimilated to the quality of an object. If this were the case, the otherness would not be expression, it would not have a sense in itself, but would be an object for that subject of which and for which it is other.

Keywords: Otherness, Understanding, Corporeality, Interpersonal Relationship

Pantaleo Carabellese è collegato, nella mia memoria e nel mio attuale interesse per la sua opera, con Giuseppe Semerari e con Emmanuel Levinas.

L'inizio è la mia tesi di laurea *La relazione interpersonale* discussa nel 1966, relatore Giuseppe Semerari, in cui testo di riferimento centrale è il libro di Emmanuel Levinas del 1961¹, *Totalité et Infini*, tesi poi pubblicata nel 1967² con un'introduzione a firma dello stesso Semerari, di Antonio Corsano e Cesare Vasoli.

Il prof. Giuseppe Semerari, allora, oltre che ordinario di Filosofia teoretica, anche incaricato di Filosofia morale, mi dette la sua copia, che aveva sul tavolo, di *Totalité et Infini* quando (siamo agli inizi del '64) andai nel suo studio per chiedergli se volesse svolgere il ruolo di relatore della mia tesi, che – era questo il mio progetto – doveva essere un'analisi fenomenologica della relazione io-altro.

¹ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai su l'extériorité*, L'Aia, Nijhoff 1961; 2a ed. 1965, 3a ed. 1968, 4a ed. 1971; tr. it. di A. Dell'Asta, intr. di S. Petrosino, *Totalità e Infinito, Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1980, 2a ed., 1990, 9a ristampa 2016.

² A. Ponzio, *La relazione interpersonale*, Adriatica Editrice, Bari 1967.

Il secondo capitolo di *La relazione interpersonale* intitolato *L'alterità nella relazione sociale* inizia con l'accostamento di alcune affermazioni di Levinas in *Totalité et Infini* sul rapporto io-altro con quelle tratte da *Il problema dell'esistenza in Kant* di Pantaleo Carabellese³. E, in tutto il lavoro, particolare attenzione viene data alla possibilità di rivenire punti di convergenza tra la riflessione levinasiana, la concezione di Giuseppe Semerari del fare filosofia, che possiamo indicare, facendo riferimento al suo libro del 1973 *Filosofia e potere*, come “filosofare dal basso”⁴, e l’“ontologismo critico” di Pantaleo Carabellese, che già dal primo anno della mia iscrizione alla Facoltà di Filosofia conoscevo essendo *Storicismo e ontologismo critico*⁵ di Semerari tra libri di riferimento del suo corso di Filosofia morale dell'anno accademico 1962-63.

C'è certamente un rapporto tra la critica che, attraverso la messa in discussione dello “Storicismo”, Carabellese svolge nei confronti del concetto di Storia e l'individuazione da parte di Levinas nella relazione intersoggettiva, nel rapporto con altri, nella relazione di “volto a volto”, di “unico a unico” ciò che ha un senso per sé, che non attende l'intenzionalità conoscitiva, la visione totalizzante, la comprensione del senso della Storia, per essere significativa. Il *volto nudo* è, in Levinas, metonimia e metafora dell'alterità, un'alterità non relativa, un'alterità assoluta. Esso, precisa Levinas⁶ non è esclusivamente la faccia. Levinas, per spiegare ciò che egli intende come volto, ricorre a una pagina di *Vita e destino* di Vassilij Grossmann (III parte, cap. 24) dove è descritta una visita alla Lubianka a Mosca da parte dei familiari, uomini e donne, dei detenuti politici, in cerca di informazioni su di loro e che davanti agli

³ P. Carabellese, *Il problema dell'esistenza in Kant*, 3 voll, Castellani, Roma, dispensa universitaria del corso di lezioni di Storia della filosofia, tenute sotto questo titolo negli anni accademici 1941-43 nell'Università di Roma. Riedizione *La filosofia dell'esistenza in Kant*, Nota introduttiva di G. Semerari, collana “Publicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Bari”, Adriatica Editrice, Bari 1969.

⁴ «Il “filosofare dal basso” [...] si mantiene in un permanente stato di domanda, nel quale si rispecchia la struttura problematica sia dell'uomo empiricamente osservabile sia delle sue relazioni transazionali col mondo» (G. Semerari, *Filosofia e potere*, Dedalo, Bari 1973, pp. 11-12. Sulla riflessione filosofica di Giuseppe Semerari, v. A. Ponzio - M. Solimini, *Esperienze del pensiero filosofico nell'opera di Giuseppe Semerari*, in «Idee», 30 (1995), pp. 43-82; poi in *Ragione e storia. Studi in onore di Giuseppe Semerari*, Schena, Fasano, 1997, pp. 199-237; J. Ponzio e F. Silvestri, *Il seme umanissimo della filosofia*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2006; nuova ed. Mimesis, Milano 2007; F. Semerari (a cura di), *Scritti su Giuseppe Semerari con due inediti dell'Autore*, Guerini e Associati, Milano 2008.

⁵ G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico* (1953), Lacaia, Manduria 1960.

⁶ Cfr. E. Levinas, *Paix et Proximité, Cahiers de la nuit surveillée*, Verdier, Paris 1984, pp. 339-346; tr. it. *Pace e prossimità*, in «Lettera internazionale», 7 (1986), pp. 27-30.

sportelli formano una fila in cui ciascuno vede solo le spalle degli altri, e legge in esse tensione e preoccupazione, spalle dalle scapole tese che “sembravano gridare, piangere, singhiozzare”.

La critica da parte di Carabellese nei confronti della concezione allora dominante dello storicismo è accostabile alle considerazioni con cui ha inizio *Totalité et Infini* di Levinas, alla sua presa di posizione contro l’idea secondo cui la totalità dell’essere si rivela nell’oggettività della storia, perché solo il futuro può mostrare il senso obiettivo, che quindi non esiste fuori dalla totalità e fuori dalla storia, sicché le identità individuali e collettive aspettano il giudizio della storia

La relazione intersoggettiva fa parte dell’esperienza concreta di ciascuno dei soggetti della relazione stessa. «Noi conosciamo questa relazione», scrive Levinas «solo nella misura in cui la realizziamo»⁷.

Analogamente Pantaleo Carabellese osserva «L’alterità è possibile solo a partire da me». Perché vi sia questa relazione «bisogna», scrive, «che io soggetto mi metta in prima persona e non nell’astratta terza persona in cui soglio essere posto quando si parla di me e si dice invece e si parla dell’io sostanzializzandomi»⁸

I corsi di Filosofia teoretica degli anni 1963-64 e 1964-65 sul tema «Esperienza e Predicazione»⁹, erano dedicati da Giuseppe Semerari al libro di Husserl *Esperienza e giudizio*¹⁰. E quindi ad Husserl facevo anche riferimento, osservando che pure per Edmund Husserl – come fa notare René Toulemont¹¹ analizzando gli inediti *A III 12* e *E III 8* di Husserl –, il carattere specifico della relazione sociale consiste nel fatto che essa non è provocata da un’azione estrinseca agli stessi soggetti della relazione. Proprio per questo, egli aggiunge, la società non può essere considerata come un “insieme”, come la somma degli individui che la compongono.

⁷ E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 10; tr. it., cit. p. 38.

⁸ P. Carabellese, *Il problema dell’esistenza in Kant*, 1941-43, vol. II, p. 90.

⁹ G. Semerari, *Esperienza e predicazione*, Lezioni 1963-64 dagli appunti di Maria Solimini, cura e intr. di J. Ponzio e F. Silvestri, inedito.

¹⁰ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Acedemia-Verlag, Praga, 1938; tr. it di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio*, Silva, Milano 1960. Nuova ed. Bompiani, Milano 1992. Traduzione degli stessi, nuovamente rivista, dall’edizione, Felix Meiner, Amburgo 1999, con testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2007, collana “Il pensiero Occidentale”.

¹¹ R. Toulemont, René, *L’essence de la société selon Husserl*, Presses Universitaires de France, Parigi 1962, pp. 312-314; v. anche C. Sini, *La fenomenologia*, Garzanti, Milano 1965, pp. 301-302.

Scriva Husserl, in *Erfahrung und Urteil*¹²: «Un insieme è una oggettività originariamente preconstituita mediante un'attività colligente che connette gli uni agli altri degli oggetti disgiunti; la prensione attiva di questa oggettività consiste in una schietta riprensione di ciò che è stato prima costituito».

Mediante una prensione ricomprensiva il *collectivum*, preconstituitosi tramite l'operazione politetica del collegare, diviene un oggetto unitario, un oggetto sostrato, che è detto "insieme". L'"insieme" presuppone, dunque, la formazione, per opera della coscienza, di una pluralità, di una collezione. Ora, la relazione tra i termini di una collezione – i quali possono essere simili e favorire il loro collegamento da parte della coscienza, ma anche del tutto disparati –, in quanto è dovuta all'operazione di una coscienza colligente che considera unitamente più oggetti, è puramente esteriore.

Per contro, l'unità sociale non è dovuta, come l'unità di un collettivo, al fatto che i suoi componenti siano considerati in una sola "presa" della coscienza. I termini della relazione intersoggettiva sono legati intrinsecamente gli uni agli altri. Scrive Husserl: «La nostra vita è una vita degli uni *con, per, contro* gli altri, e, per conseguenza, in tutti i casi, una vita consistente non in una collezione esteriore di esseri che sono insieme nello spazio e nel tempo ma che sono uniti in una partecipazione *interna* alla vita degli altri, dall'esperienza sensibile, dal pensiero, dagli affanni, dall'amore, dall'avversione»¹³

L'"insieme" è una oggettività categoriale che si costituisce mediante la prensione attiva della totalità preconstituitasi mediante un'attività colligente, totalizzante.

Ma l'io e l'altro, dice Levinas, "*ne se totalisent pas*", non sono riducibili l'uno all'altro, sono eccedenti rispetto alla loro somma e quindi fuoriescono dall'insieme. L'altro, osserva Levinas "non è sul mio stesso piano"¹⁴. La congiunzione *e* che unisce l'io e l'altro "non indica addizione"¹⁵. L'io e l'altro non sono elementi di una totalità del tipo del collettivo $A + B$, "in cui il cogliere parziale concentrato ora di A e poi di B funziona come un genere di esplicazione, come il precorrimento dell'oggetto totale $A + B$ "¹⁶.

In riferimento ad un legame esteriore, come è quello che lega fra di loro gli elementi di una totalità, l'io e l'altro si presentano come assolutamente separati:

¹² E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, tr. it. cit., p. 277.

¹³ E. Husserl, *Manoscritto E III 8*, in R. Toulemont, cit., p. 14; v. anche C. Sini 1965, p. 303.

¹⁴ E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 9; tr. it., cit., p. 37.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, tr. it. cit., p. 275.

ogni soggetto rispetto all'altro è, da questo punto di vista, assolutamente altro, è "l'Étranger". La relazione tra i termini di un insieme, costituitosi mediante l'attività colligente di una coscienza, gode della proprietà di essere reversibile. Non è infatti essenzialmente stabilito l'ordine della successione dei termini.

Esso è del tutto arbitrario e dipende dall'interesse della coscienza totalizzante. Al contrario, la relazione intersoggettiva, come fa notare Levinas, è irreversibile¹⁷. Ciò non significa che non sia possibile un movimento intenzionale che vada tanto da un soggetto della relazione ad un altro soggetto, quanto da quest'ultimo al precedente. La relazione interpersonale è irreversibile nel senso che il movimento intenzionale che va dall'io all'altro non può svolgersi in senso inverso, iniziando dall'altro, se questi non si ponga come io, come soggetto in prima persona, in quanto il movimento che va dall'io all'altro è un movimento di questo io stesso e non dello sguardo di una coscienza che dal di fuori della relazione percorra uno dopo l'altro i termini di essa. Nell'ambito della relazione con l'altro

«il pluralismo non è una molteplicità numerica. Perché si realizzi un pluralismo in sé, che la logica formale non sia in grado di riflettere, bisogna che si produca in profondità il movimento che va da me all'altro, un atteggiamento di un io nei confronti di Altri (atteggiamento già *qualificato* come amore o odio, come obbedienza o comando, come apprendimento o insegnamento, ecc.) che non sia una specie della relazione in generale; il che significa che *il movimento che va da me all'altro non potrebbe offrirsi come tema ad uno sguardo oggettivo liberato da questo accostamento dell'Altro, ad una riflessione*»¹⁸.

L'alterità dell'altro io presuppone l'identità dell'io che lo esperisce come altro. Reciprocamente la coscienza della propria identità egologica richiede il rapporto di alterità come intrinseco all'essere stesso dell'io. Scrive Pantaleo Carabellese: «L'alterità sempre afferma chi dice io, il quale ciò dicendo, anche trascendentalmente si distingue, senza per questo separarsi assolutamente, da un chi che riconosce di fronte a sé [...]. Con questo chi egli afferma una relazione reciproca con la quale attua l'egoità [...]. *Soggettività ed egoità pura sono sempre pura alterità*»¹⁹.

¹⁷ E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., pp. 5-6; tr. it. cit., pp. 33-34.

¹⁸ *Ivi*, pp. 93-94; tr. it. cit., p. 221.

¹⁹ P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, Tipografia del Senato, Roma, 1931. Ristampa anastatica, a cura di E. Mirri, Edizioni Scientifiche Italiane, collana: "Università degli Studi di Perugia, Napoli 1994, pp. 42-43.

L'io è tale in quanto esso stesso alterità, alterità non soltanto per altri, ma alterità per se stesso, esso stesso *altro da sé*. La soggettività è insieme identità ed alterità. L'alterità non è né il contrario, né il limite dell'identità. Essa costituisce il contenuto stesso del soggetto esperito come altro, cioè la sua identità, ed è pertanto "anteriore a ogni iniziativa, a ogni imperialismo del Medesimo"²⁰.

Ciò significa anche che l'identità dell'io non si costituisce per opposizione dialettica all'altro. In quanto momento antitetico, l'altro non sarebbe rigorosamente altro, ma farebbe parte del processo di costituzione dell'io, rientrerebbe nel mondo dell'io. La relazione di alterità presuppone che l'altro e il medesimo siano tali non "relativamente ma assolutamente"²¹.

L'alterità dell'altro è la sua infinità. L'infinità dell'altro è la finità, la relatività dell'io come coscienza totalizzante. L'identità egologica non appare riducibile, come vorrebbe la logica tradizionale della identità – legata alla concezione sostanzialistica –, alla enunciazione tautologica "l'io è l'io". Questo giudizio permane come analitico, anche se dopo la copula "è" si sostituiscono al termine "io" uno o più attributi: infatti se l'io è dato a-priori, ogni determinazione non aggiunge nulla che non sia già contenuto nel soggetto. Come scrive Emmanuel Levinas²², l'io che è "l'identità per eccellenza [...] non è un essere che resta sempre lo stesso, ma l'essere il cui esistere consiste nell'identificarsi, nel ritrovare la propria identità attraverso tutto quello che gli succede". L'io, la cui struttura essenziale è quella della temporalizzazione, si presenta come il paradosso dell'io-altro, della identità e della differenza,

L'ipseità è la "possibilità di possedere", cioè di annullare l'alterità del mondo; è il limite ideale di un processo aperto di identificazione, attraverso la presa di coscienza ed il superamento delle alterazioni subite e ritenute nella protensione verso l'esterno. Dal momento che l'io è il limite di un processo di soggettivazione dell'oggettività – attraverso la prassi e attraverso l'attività conoscitiva – l'alterità del mondo rispetto all'io appare come un'alterità soltanto formale, non assoluta. Essa "si riassorbe nella mia identità di pensante o di possidente"²³. Il mondo "è altro solo a prima vista ed altro rispetto a me"²⁴; e non ha senso per sé, ma lo riceve dal movimento intenzionale della coscienza.

²⁰ E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit. p. 9; tr. it. cit. p. 34.

²¹ *Ivi*, p. 6; tr. it., p. 37.

²² *Ivi*, p. 6; tr. it., p. 34.

²³ *Ivi*, p. 3; tr. it., p. 31.

²⁴ *Ivi*, p. 8; tr. it., p. 36.

L'io però non si costituisce in privato. La sua emersione graduale, attraverso lo sforzo di significazione del mondo, avviene in una rete di rapporti intersoggettivi inerenti alla sua stessa appartenenza al mondo ed anteriori ad ogni suo movimento intenzionale. L'io che è il tentativo di totalizzazione del mondo si trova "in faccia" all'altro, il quale, "refrattario alla categoria"²⁵, costituisce una "messa in questione del Medesimo (*du Même*)"²⁶, della sua spontaneità egoista. La presenza dell'altro comporta la rottura dell'io-totalità. L'altro è l'assolutamente altro dell'io al livello categoriale.

Al livello della quasi-coscienza, accanto all'intenzionalità in prevalente passività – cioè come "volgersi-verso" non volontario, in seguito al bisogno di qualcosa –, che precede e motiva, al livello della coscienza, l'intenzionalità verso la completa soddisfazione, vi è un altro tipo di intenzionalità: tale intenzionalità non può concludersi con l'assorbimento dell'intenzionato e non provoca nell'io, come la prima, un movimento secondo una spirale, in cui, cioè, l'uscire fuori di sé si concluda col ritorno (provvisorio) "*chez soi*"; ma comporta un movimento rettilineo verso l'infinito. Questo secondo tipo di intenzionalità, in concreto strettamente connesso con il primo e da esso separabile solo in sede di analisi, è diretto verso l'altro io; Levinas lo indica come "desiderio dell'altro" o come "desiderio dell'infinito" o come "desiderio metafisico".

La trascendenza dell'altro rispetto a me è dovuta al fatto che ognuno di noi esiste interiormente; il che impedisce ogni conoscenza, ogni possesso d'altri quale altri è. L'altro è oggetto di intenzioni vuote. Per questo Husserl definisce l'altro come "un'assenza".

La trascendenza assoluta dell'altro è decisiva nella modellazione del rapporto io-mondo. Il mondo che da un punto di vista solipsistico può apparire come semplice non-io rispetto all'io, come momento negativo del processo di totalizzazione, riacquista la sua autonomia e la sua durezza attraverso l'esplicitazione fenomenologica della struttura interpersonale dell'io concreto.

L'intenzionalità coscienziale trova nel rapporto intersoggettivo la possibilità di realizzazione, in quanto l'altro, mettendo in discussione il punto di vista dell'io, "il mondo che mi è alla mano", spinge a ricominciare sempre di nuovo la riflessione sul mondo. La relazione interpersonale garantisce il rispetto dell'esteriorità del mondo da parte dell'io. "La relazione con altri, nostro maestro, rende possibile la verità". Un criticismo radicale non si attua fondando la

²⁵ *Ivi*, p. 10; tr. it., p. 38.

²⁶ *Ivi*, p. 13; tr. it., p. 41.

conoscenza sulla conoscenza stessa. «Identificare il problema del fondamento con una conoscenza oggettiva della conoscenza, significa ritenere fin dal principio che la libertà [cioè la possibilità dell'io di determinazione, di oggettivazione] può fondarsi solo su se stessa»²⁷.

Attraverso il rapporto con l'altro si giustifica l'attività teoretica e pratica dell'io. Non solo *post festum*, nel senso cioè che attraverso il rapporto interpersonale l'io mette in discussione e riprende di nuovo la sua attività significatrice del mondo; ma anche nel senso che, fin dal livello della percezione, la vita intermonadica condiziona le modalità di evidenziazione del mondo, e che, pertanto, nella vita intermonadica va ricercata la motivazione di ogni operazione dell'io, in quanto egli si individua e opera nella sua unità costitutiva con gli altri. L'altro è condizione indispensabile per la costituzione del mondo. Scrive Husserl: «Io esperisco in me, entro il mio vivere coscienziale puro e trascendentale, il mondo insieme agli altri; ed è nel senso di questa esperienza che io non abbia esperienza del mondo e degli altri quasi come mie formazioni sintetiche private, ma che esperisca il mondo, in quanto a me estraneo, come *intersoggettivo* [...], un mondo che è per tutti»²⁸.

L'interiorità dell'io è la sua alterità. L'io è io, solo essendo anche altro, non solo rispetto ad altri ma anche rispetto a sé. L'alterità dell'io, come dice Levinas, non è un'alterità formale, un'alterità per l'altro, un'alterità rispetto al punto di vista dell'altro, non è, come si esprime Carabellese, un' "alterità empirica", cioè che non sarebbe, se l'altro non ne avesse esperienza, ma è "alterità assoluta" (Levinas), è "alterità pura"²⁹.

Se la mia alterità fosse tale solo rispetto ad un io, io non sarei un soggetto, ma un oggetto, e l'io rispetto al quale sono altro sarebbe un io assoluto. Negare l'alterità assoluta, l'autonomia dell'alterità di ciascun io, e renderla dipendente dalla sua contrapposizione all'io assoluto, è negare la sua soggettività.

Essere soggetto è essere alterità per sé, alterità che non consiste nell'opposizione ad un altro soggetto, perché ciò significherebbe fare di quest'altro soggetto un soggetto assoluto e trasformare il primo in soggetto empirico, anzi, come dice Carabellese³⁰, in "oggetto empirico", giacché "a costituire questo concetto di soggetti empirici non c'è altro elemento che quello

²⁷ *Ivi*, p. 57, tr. it., p. 84.

²⁸ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane* (1931), tr. e intr. di F. Costa, Bompiani, Milano 1960, p. 142

²⁹ P. Carabellese, *L'Essere e la sua manifestazione*, Parte II, *L'io*, Castellani, Roma 1946, p. 103.

³⁰ P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 39.

della negazione della vera e propria soggettività³¹, cioè della negazione dell'autonomia della loro alterità.

Finché si ammette che essere altro è essere altro da un io, non può esserci effettiva alterità. Ciascun altro non è un altro *da me*, un altro rispetto al mio punto di vista, ma un altro *per sé*, un altro *di me*, dice Carabellese³², un altro come pure io sono, ed esistiamo come reciprocamente altri indipendentemente dal nostro esperirci come altri. Per non essere con il tu il medesimo, per poter essere trascendente rispetto all'esperienza di un soggetto, l'io deve essere anche intrinsecamente altro. Se io non fossi *altro a-priori*, cioè prima di essere per-altri, non sarei altro neppure *a-posteriori*, dice Carabellese³³, cioè non potrei essere esperito come altro. Essere *altro a-priori* è, nel linguaggio di Levinas, essere *assolutamente altro*, è vivere interiormente.

Ciò non significa che l'altro non sia necessario alla costituzione genetica dell'io e che l'io non sia da sempre con gli altri, ma, al contrario, significa che la mia alterità, il mio essere *altro*, il mio essere di fronte agli altri, è anteriore al nostro reciproco scoprirci con gli altri come individui distinti, e che io sussisto nella pluralità e sono un altro, prima di riconoscermi come io.

È questo il punto che differenzia nettamente questo modo di considerare il rapporto io-altri da quello di Sartre dell'*Essere e il Nulla*: l'essere-per-altri non è il modo di essere originario dell'alterità; l'alterità è alterità *con* gli altri prima di essere alterità *per* gli altri. Ma questo *con altri* non è neppure il *Mitsein* di Heidegger – che giustamente Sartre mette in discussione³⁴ – in cui la pluralità e la differenza in Heidegger è annullata dall'assenza di effettiva alterità.

E proprio il fatto che ciascuno sia altro separatamente, indipendentemente dall'altro, e si trovi, indipendentemente da qualsiasi sua iniziativa, di fronte all'altro come altro per sé, significa che la relazione con gli altri è originaria e che essa sussiste prima di essere un essere insieme rispetto al punto di vista di un soggetto. In quanto gli io sono altri indipendentemente dal punto di vista di ciascuno, la relazione di alterità è una relazione intrinseca e non provocata da una coscienza relazionante.

Pluralità, identità, unità non si escludono a vicenda, ma si richiedono reciprocamente. Io ho la mia identità in quanto sono altro, in quanto sono un

³¹ *Ibidem*.

³² P. Carabellese, *L'Essere e la sua manifestazione*, Parte II, *L'io*, cit., p. 55.

³³ *Ivi*, p. 100.

³⁴ Cfr. J.-P. Sartre, *L'Essere e il Nulla. Saggio di ontologia fenomenologica* (1943), tr. it. di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 1964, pp. 326, 504, 519.

altro degli altri, e posso essere tale perché sono plurimo. Reciprocamente, come mostra Levinas, la molteplicità richiede per sussistere che ognuno degli altri sia un altro di essi, cioè conservi rispetto agli altri la propria identità³⁵.

Come mostra Carabellese, non può esserci essere, quando si neghi di esso la “plurimità” (non diciamo “pluralità” perché implica che ci sia più di uno stesso, un insieme di stessi, come avviene grammaticalmente nel plurale) e non la diversità, l’alterità. Un tale essere sarebbe non essere. Tale è l’essere parmenideo del quale si esclude la pluralità e la diversità per affermare l’unità e l’identità, e che finisce, per essere rigorosamente uno, con l’essere negato come essere – per opera di Plotino che perfeziona la concezione parmenidea –, perché, in quanto essere, sarebbe altro e diverso dall’uno³⁶.

Nulla è, se si nega la plurimità. L’identità che sussista in sé e per sé e non come alterità, come relazione – come osserva Semerari – non esiste: nulla (di sostanziale) esiste (Gorgia)³⁷. La soggettività è relazione. Perché io sia, l’altro non deve essere non-essere. Io, in quanto uno, non sono non-altro, e l’altro, in quanto altro, non è non-uno. Se l’io fosse unità senza alterità e l’altro alterità senza unità, l’io e l’altro esisterebbero come negazione l’uno dell’altro, e l’io non sarebbe tale per sé, ma solo nell’opporsi all’altro come non-altro; e l’altro non sarebbe altro per sé, ma solo nell’opporsi all’io come non-io. Entrambi non esisterebbero che per la coscienza dell’altro.

Se l’io e l’altro non sono una semplice negazione, un “semplice e puro non”, come si esprime Carabellese³⁸, ciascuno di loro deve esistere interiormente, cioè deve avere un’egoità e un’alterità in sé, non dovute all’opposizione all’altro. In quanto altro, l’io non si riduce ad “empirica cosalità”, ad oggetto dell’altro, ma si rivela come soggetto, come individualità, come singolarità. In quanto è uno degli altri, “un ciascuno”, l’io non può essere neppure un io assoluto che esclude tutti gli altri, un io senza tu, che non potrebbe essere più io³⁹.

Se l’io non fosse altro, non potrebbe avere esperienza degli altri. Ciò per due motivi: a) perché l’esperienza dell’altro richiede, come mostra anche Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*⁴⁰ che l’io sia originariamente in coppia con l’altro,

³⁵ E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 29, tr. it. p. 56.

³⁶ Cfr. P. Carabellese, *L’Essere e la sua manifestazione*, Parte II, *L’io*, cit., pp. 67-70. V. anche Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, cit., pp. 104-108).

³⁷ G. Semerari, *La comunicazione*, cit., p. 181.

³⁸ P. Carabellese, *L’Essere e la sua manifestazione*, Parte II, *L’io*, cit. p. 97.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 98.

⁴⁰ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane* (1931), tr. e intr. di F Costa, Milano, Bompiani, 1960.

sia l'altro della coppia io-tu; b) perché solo nella relazione con l'altro, l'io acquista coscienza di ciò che è altro da sé, come abbiamo precedentemente, e, pertanto, «se altri fossero soltanto i tu empirici (altri, cioè, rispetto al mio punto di vista), e io non fossi anch'io altro, verrebbe meno la stessa esperienza dei tu...»⁴¹. L'alterità di ciascun io è, come scrive Carabellese,

«l'insondabile residuo di meità intraducibile in esperienza dell'altro. Ma questa intraducibilità, che è il limite che la meità ha nell'esperienza, non prova che l'alterità sia soltanto di esperienza e non pura, ma prova, precisamente, il contrario, e cioè che, a fondamento dell'alterità empirica, c'è l'alterità pura come schietta egoità»⁴².

È tale “schietta egoità” l'interiorità di cui parla Levinas, la quale rende ciascuno trascendente, altro rispetto a ciascun altro, e per la quale l'alterità di ciascuno non consiste solo nella *tuità*, nel suo essere tu per altri, ma nella *meità*, nel suo essere un altro per conto suo.

Ciò di cui però non pare rendersi conto Carabellese è che – come fa osservare Semerari in *Storicismo e ontologismo critico*, dedicato alla filosofia di Carabellese⁴³, – poiché l'alterità pura (l'interiorità) che rende possibile il pluralismo della società è, come dice lo stesso Carabellese, il “residuo di *meità* intraducibile in esperienza dell'altro”, tale alterità svanisce, una volta che si elimini tale residuo, con l'affermare, come fa Carabellese, che ciascun individuo “si apre interamente nell'altro”.

Così scrive Carabellese in *La Coscienza*: «Ciascuno dei tanti individui non è finito dall'altro [...] l'individuo è reciproco, cioè l'uno si apre *interamente all'altro* [...] *si può e si deve parlare di individui singolari, senza per questo farli particolari e finiti*»⁴⁴

Osserva Semerari in *Storicismo e ontologismo critico* (1960):

«A Carabellese, dominato dalla visione infinitistica (universalistica ed eternistica) della coscienza, sfuggiva che l'alterità, onde *io* mi riconosco nella mia singolarità con lo stesso atto con cui riconosco nel *tu* un altro *io*, è proprio l'implicazione *finitistica* dell'*io* come del *tu*. È l'esigenza coscienziale dell'*io*, cioè ciò che *io* so e sono quando mi riconosco come *io* di fronte a un *tu*, a impormi il riconoscimento della mia finità quale condizione ed effetto insieme del riconoscimento del *tu*»⁴⁵.

⁴¹ P. Carabellese, *L'Essere e la sua manifestazione*, Parte II, *L'io*, cit. p. 97.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, cit., p. 238.

⁴⁴ P. Carabellese, *La Coscienza*, cit. pp. 217-218.

⁴⁵ G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, cit., pp. 238-239.

E in *La comunicazione*, in *La lotta per la scienza* (1965), aggiunge:

«Il modo [...] come il coscienzialismo ontologico risolve la questione fa rispuntare, le vecchie difficoltà, in quanto, la coscienza concepita ancora idealisticamente come coscienza pura, cioè illimitabile ed infinita, toglie la possibilità di determinare una reale distinzione fra l'io e l'altro, sicché, al limite, la pluralità degli io totalmente aperti gli uni *negli* altri torna a essere la unicità dell'io idealistico con tutte le conseguenze di tale unicità nei riflessi della comunicazione»⁴⁶.

È necessaria la finità della coscienza perché sussista la relazione intersoggettiva. «La pluralità delle coscienze», osserva Maurice Merleau-Ponty, «è impossibile qualora io abbia coscienza assoluta di me stesso»⁴⁷,

Gli io perdono, in tal modo, la loro reciproca alterità, scompare la pluralità e viene meno la possibilità della comunicazione. La pluralità e la comunicazione sussistono e perdurano, perché, come anche mostra Levinas⁴⁸, ciascun io, proprio in quanto radicalmente altro, nel suo essere-per-altri conserva, indipendentemente dalla sua volontà e a sua insaputa, un “certo segreto”, un certo residuo di incomprendimento, di non detto e di non inteso non solo riguardo ad altri ma anche riguardo a se stesso.

Ciò che invece rende senz'altro accostabile la concezione dell'intersoggettività di Levinas con quella di Carabellese è il riconoscimento che l'alterità non è la negazione dell'io o ciò che l'io nega. L'alterità dell'altro non è negatività ma autonomia. Altri non è un soggetto empirico, e la sua alterità non è assimilabile alla qualità di un oggetto, non è dello stesso tipo di ciò che rende altre tra loro le cose. Se così fosse, non sarebbe espressione, non avrebbe senso per sé, ma sarebbe un oggetto per quel soggetto di cui è altro e che si presenterebbe come unico, nel senso di “uno solo” (ma ciascun io è, invece, effettivamente unico nel senso che è insostituibile, irripetibile non interscambiabile, “unico” nel senso in cui l'innamorato dice: “tu per me sei unico al mondo”) e assoluto⁴⁹. Altri è un essere in sé, rispetto all'io, un *Étranger*, come dice Levinas.

Manca tuttavia in Carabellese il riferimento nel rapporto io-altro alla componente corporea dei soggetti. È il corpo a rendere i soggetti tra loro non

⁴⁶ G. Semerari, *La comunicazione*, in *La lotta per la scienza*, Silva, Milano 1965, p. 178; nuova ed. a cura di F. Valerio, Premessa di F. Papi, Guerini e Associati, Milano 2013, p. 110.

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 481.

⁴⁸ Cfr. E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., 29; tr. it., p. 55.

⁴⁹ Cfr. P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, cit., pp. 39 e 41-43.

relativamente ma assolutamente altri. Il corpo rende la soggettività irriducibile alla coscienza e alla tematizzazione. Per esso è già dato da sempre, prima di qualsiasi impegno e iniziativa, un rapporto con l'altro al di là della visione, un rapporto di prossimità, di contatto. Ancor prima della distanza necessaria alla visione, alla tematizzazione, alla conoscenza, è data, nella passività corporea, la prossimità dell'altro, il coinvolgimento passivo, materiale, con l'altro. Per la dimensione della corporeità, per la de-possessione della soggettività nei confronti di se stessa come coscienza, si instaura fra l'io e l'altro un rapporto comunicativo che non si esaurisce nello scambio di messaggi, che non concerne solo i significati, ciò che è detto, ma anche, e fondamentalmente, i significanti, il dire stesso. La componente corporea comporta che il linguaggio dica innanzitutto un contatto, un rapporto di coinvolgimento, fa sì che il dire sia già per se stesso significativo indipendentemente dal detto, e che al di là della comunicazione a senso duplice, concernente la circolazione dei messaggi, vi sia una comunicazione asimmetrica in cui il senso del percorso non è indifferente e non è reversibile, e in cui la distanza dall'uno all'altro dei termini della comunicazione non coincide necessariamente con quella dell'altro all'uno.

Giuseppe Semerari individua come caratteristica specifica della rifondazione dell'ontologia da parte di Carabellese la radicalizzazione critica delle istanze filosofiche del pensiero moderno in alternativa alle filosofie egemonizzate dalla logica del Conoscere e quindi riduttivamente impostate in senso gnoseologico (idealismo, neokantismo, neopositivismo, storicismo, ecc.).

Nel titolo del primo libro che Semerari dedicò alla concezione filosofica di Pantaleo Carabellese, *Storia e storicismo. Saggio sul problema della storia nella filosofia di P. Carabellese* (1953, ampliato nella seconda edizione apparsa nel 1960 col titolo mutato in *Storicismo e ontologismo critico*) è immediatamente evidente la presenza del problema della storia nell'ontologismo critico di Carabellese, un ontologismo antistoricistico ma non antistorico. Esso prendeva posizione contro lo storicismo come moderna religione della storia che tutto comprende e giustifica e che conduce al crudo realismo politico e alla affermazione dei valori della forza e della potenza. Il carattere *oggettivamente* politico dell'ontologismo carabellesiano viene individuato da Semerari, in *Storicismo e ontologismo critico*⁵⁰, nell'atteggiamento *effettivamente* storicista che esso assume non accontentandosi dell'esaltazione e passiva accettazione del divenire e della illusoria negazione dell'essere astrattamente contrapposto al

⁵⁰ G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, Lacaita, Manduria 1960.

divenire e inteso come assoluta presenza aproblematica, ma ponendo criticamente e responsabilmente il problema dell'origine, nel senso kantiano e husserliano del fondamento e della validità, del divenire. A Semerari interessa particolarmente evidenziare che, nell'atteggiamento critico di Carabellese nei confronti dell'essere, il riconoscimento della storicità si identifica con l'assunzione di un atteggiamento di *controllo* e di *responsabilità*: due concetti questi particolarmente importanti nella successiva riflessione filosofica di Semerari⁵¹.

Semerari presenta dunque l'ontologismo critico come radicalizzazione dello storicismo. Ciò soprattutto perché esso recupera dell'esistenza, come sua struttura essenziale, la temporalità, senza però trasferire come Heidegger, il fondamento della storicità del nostro esserci nell'Essere stesso, Essere che domina anteriormente ad ogni ente e a partire dal quale deve accadere l'esserci dell'uomo. È così avviata un'analisi critica della filosofia heideggeriana, che Semerari approfondirà successivamente in gran parte della sua opera⁵².

Per Levinas, il cui percorso di ricerca si presenta come distanziamento da Heidegger, ma non nella direzione di "una filosofia pre-heideggeriana" (cfr. Levinas 1932: 407), la questione fondamentale non è non è *perché l'essere e non piuttosto il nulla?* (Heidegger), ma, invece, perché il mio essere qui in questo posto, in questa dimora, in questa situazione, *da cui l'altro è escluso?* Anche per Carabellese la situazione da cui parte la riflessione filosofica è l'esistenza con la sua alterità, pluralità, temporalità, relazione, che fa già parte dell'Essere e, diversamente da Heidegger, non ne dipende a posteriori come ciò in cui l'Essere decadrebbe per esistenzializzarsi⁵³.

Alla *sabbia* del divenire storicistico, della successione storicistica dei fatti in cui legge e valore coincidono con la successione stessa, Carabellese contrapponeva la *roccia* dell'essere concreto, temporale, plurimo, relazionale, a partire

⁵¹ Due questioni, quelle della responsabilità e del controllo, che attraversano l'intera ricerca di Semerari, le cui tappe fondamentali sono segnate dai libri, già significativi, sotto questo riguardo, negli stessi titoli, *Responsabilità e comunità umana* (1960, 2^a ed. 1966); *Scienza nuova e ragione* (1961, 2^a ed. 1966) e *La lotta per la scienza* (1965), questi ultimi entrambi riuniti successivamente in *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini. Per un razionalismo filosofico-politico*, Bertani, Verona 1979; *Filosofia e potere*, Bari 1973. *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*, Spirali, Milano 2005.

⁵² Cfr. fra l'altro il capitolo "L'analitica esistenziale", in G. Semerari, *Scienza nuova e ragione*, cit.; e G. Semerari (a cura di), *Confronti con Heidegger*, Bari, Dedalo 1992.

⁵³ Sulla concezione del tempo in Carabellese, v. il capitolo IV, *L'essere oggettivo: il tempo* in G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, cit., pp. 56-82, dove essa viene confrontata con quelle più significative del pensiero moderno, da Kant a Bergson, a Heidegger.

dal quale è irrinunciabile il problema dell'origine, della fondazione, della validità. La metafora della sabbia e della roccia impiegata dallo stesso Carabellese degli ultimi scritti, viene ripresa nel titolo del libro di Semerari del 1982 dedicato all'ontologismo critico. Essa ben raffigura l'istanza teorica fondamentale nei confronti del problema della storia fatta valere dall'ontologia carabellesiana nella sua contrapposizione allo storicismo tramite il recupero ontologico del tempo e dell'esistenza e in contrasto anche all'interpretazione, ritrovabile in Heidegger, di tempo ed esistenza come *il fuori, il non* dell'Essere meta-temporale e meta-esistenziale, vale a dire come suoi fenomeni decaduti⁵⁴.

Storia e temporalità dunque, ed inoltre alterità, pluralità e relazione. Il soggetto è per Carabellese uno, altro, relazione. L'alterità non è concepita hegelianamente, come negazione dell'egoità, ma la soggettività è costitutivamente alterità; l'unità e alterità dell'io lo aprono alla pluralità.

Rispetto a una ripresa e sviluppo della riflessione di Carabellese l'esigenza maggiormente avvertita da Semerari e già presente in *Storicismo e ontologismo critico* è quella di una radicalizzazione dell'analisi esistenziale e del superamento della riduzione coscienzialistica del concreto. Carabellese non sviluppa l'analisi dell'esistenza sino a rilevarne come costitutiva la finità. E ciò ha conseguenze sulla riduzione della portata della sua importantissima interpretazione della relazionalità intersoggettiva come alterità. Se, come Carabellese dice, ciascuno dei tanti io non è finito rispetto all'altro, ma si apre interamente ad esso, gli io cessano di essere singolarità ed esistenze per sé, confondendosi in un unico io, in un'unica coscienza totalizzante. A Carabellese sfugge, come rileva Semerari, che la relazione intersoggettiva presuppone il carattere finito della esistenza, condizione che implicitamente egli stesso ammette quando parla di trascendenza dell'alterità degli io, per la quale ciascuno è unico e insostituibile⁵⁵.

Ciò che certamente Carabellese e Levinas hanno in comune nell'affrontare il problema del rapporto io-altro è che l'attenzione ad esso è dovuta in entrambi alla loro collocazione in quel processo centrale del pensiero novecentesco che Giuseppe Semerari indica come "Rifondazione dell'ontologia", in cui annovera autori quali Husserl, Hartmann, Bloch, Heidegger, Lavelle, Le Senne, Sartre,

⁵⁴ Cfr. G. Semerari, *La sabbia e la roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*, Dedalo, Bari 1982.

⁵⁵ V. in G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, Cappelli, Urbino 1962, il paragrafo *I limiti dogmatici dell'ontologismo critico*, pp. 155-159, nella sezione 2. *L'antidogmatismo della "critica del concreto" di P. Carabellese*, pp. 113-159; nella nuova edizione a cura di F. Saverio, *Premessa di A. Negri*, Guerini e Associati, Milano 2016, rispettivamente pp. 97-139, 104-11.

Merleau-Ponty, l'ultimo Lukàcs, e a cui io ritengo si possa aggiungere il filosofo russo Michail Bachtin⁵⁶, la cui concezione del rapporto io-altro, insieme, almeno per certi aspetti, a quella di Pantaleo Carabellese, è certamente molto vicina alla concezione levinasiana⁵⁷.

⁵⁶ Cfr. Michail Bachtin e il suo Circolo, *Opere 1919-1930*, a cura di A. e J. Ponzio, Bompiani, Milano 2014; A. Ponzio, *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, Bompiani, Milano 2015.

⁵⁷ Su questo tema, rinvio a A. Ponzio, *Tra Bachtin e Levinas, Scrittura, dialogo, alterità*, Palomarm, Bari 2008; e a A. Ponzio *Con Emmanuel Levinas. Alterità e Identità*, Mimesis, Milano, 2019.