

Horror alieni e politiche dei confini. Gli ordinamenti e l'ambiguo rispondere all'estraneo

Ferdinando G. Menga¹

*La pluralità delle culture è un qualcosa di autoevidente;
eppure, l'interculturalità quasi mai viene problematizzata*
B. Waldenfels²

1. Quanta estraneità riesce a sopportare una società multiculturale?

Probabilmente il principale *leitmotif* che ha attraversato l'intero arco del pensiero politico di Cornelius Castoriadis è stato quello di evidenziare il tratto assieme storico e contingente di ogni istituzione sociale. In un suo importante saggio dedicato alla questione del razzismo, l'autore lo esplicita in questo modo:

Non può esserci alcuna vera e propria fondazione dell'istituzione (fondazione "razionale" o "reale"). Giacché il suo unico fondamento è la credenza in essa e, più specificamente, il fatto che essa ha la pretesa di rendere coerenti e dotati di senso il mondo e la vita, l'istituzione si trova in pericolo di vita non appena viene fornita la prova che esistono altri modi di rendere coerenti e dotati di senso il mondo e la vita³.

In questo brano, due sono, a ben vedere, gli aspetti che vengono sottolineati. In primo luogo, si evidenzia il fatto che tutte le compagini politiche, sociali e culturali, in quanto strutture dotate di un ordine regolato in modo più o meno stringente, risultano essere configurazioni che offrono significato unitario e orientamento alle componenti che abbracciano. Ma, al contempo, alla luce di questa delineazione, si rileva anche un'altra condizione strutturale: ogni ordine, ogniqualvolta si trova a confrontarsi con ordini contrastanti, non può che fare esperienza della propria limitatezza, ovvero insuperabile contingenza.

Questa che pare essere un'acquisizione assodata per ogni pensiero politico basato sulla consapevolezza della finitezza e storicità al fondo di ogni organizzazione collettiva necessita nondimeno di indugi e approfondimenti. E questo dal momento che una tale finitezza pare non costituire un ostacolo insormontabile, se la cornice

¹ Professore Ordinario di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università della Campania «Luigi Vanvitelli».

² B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2015, p. 406.

³ C. Castoriadis, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Ed. du Seuil, Paris 1990, p. 31.

strutturale entro cui è concepita viene a essere rappresentata dal paradigma della totalità, altra grande impalcatura che ha dominato buona parte dell'arco della tradizione culturale dell'Occidente. In linea con tale paradigma, in effetti, la mancanza di completezza di un determinato ordine non impone in alcun modo il riconoscimento di una finitudine costitutiva e irremissibile, ma chiama all'appello soltanto l'intervento di una dinamica dialettica mediante cui ogni elemento di limitatezza dell'ordine medesimo, per quanto assunto, si rivela comunque destinato a essere superato e inglobato in un ordine onnicomprensivo finale, un ordine cioè capace di mediare e contenere in sé l'insieme delle differenze particolari e i possibili elementi di contrasto.

Cominciare da tale sottolineatura non è affatto banale, poiché, a ben vedere, oggi, a non aver perso forza ed efficacia è esattamente un paradigma dialettico del genere, nonostante la pletora di discorsi e impostazioni guidate sempre più dalla convinzione che le forme di vita siano attraversate dall'irriducibilità dell'elemento storico, plurale e multiculturale. In effetti, se si guarda con attenzione a tale cornice, l'articolazione dialettica affiora non appena si osserva che il multiculturalismo è strutturalmente definito in termini di un insieme multiplo di contesti di vita, che sono tuttavia potenzialmente contenuti all'interno di un ordine globale, in grado di riunirli sotto una comunanza unitaria⁴. Pertanto, indipendentemente dall'atteggiamento con cui la globalizzazione può essere concepita – vuoi positivamente, quale compagine di conciliazione tra le differenze culturali, vuoi negativamente come responsabile della distruzione delle forme comunitarie particolari –, ciò che comunque non muta è la coerenza strutturale sotto la quale questo fenomeno viene interpretato: salutata con favore o respinta, la globalizzazione continua a caratterizzarsi, comunque, nella sua capacità di comprendere – o anche produrre – il mondo come spazio unitario di vita. Di conseguenza, ciò che una impostazione del genere sostiene, in ultima analisi, è la possibilità stessa dell'universalità come forma capace di superare ogni confine e barriera, abbracciando così ogni pluralità e particolarità culturale nei termini di una relazione fra un tutto e le sue parti⁵.

Tuttavia, operando in questo modo, ciò che la maggior parte dei discorsi sul multiculturalismo e sulla globalizzazione ignora, o manca di realizzare, è che ogni processo di ordinamento – come si ricordava poc'anzi con Castoriadis – implica una genealogia contingente⁶. Implica, cioè, il fatto stesso della sua istituzione: ovvero, la

⁴ Cfr. H. Lindahl, *Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, p. 246 e ssg.

⁵ Un paradigma del genere è, per esempio, quello esemplarmente sostenuto da visioni filosofico-politiche come quella cosmopolitica di O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, C. H. Beck, München 1999.

⁶ Su questo punto, mi permetto di rinviare al mio studio: F. G. Menga, *Ausdruck, Mitwelt, Ordnung. Zur Ursprünglichkeit einer Dimension des Politischen im Anschluss an die Philosophie des frühen Heidegger*, Fink Verlag, Paderborn 2018, in part. p. 139 e ssg.

condizione per cui, sin dalla sua fondazione, l'ordine parte «da qualche parte»⁷ e non da una posizione fluida e ubiqua a una totalità universale⁸, da cui esso deriverebbe e a cui, quindi, potrebbe anche tornare.

Ogni istituzione d'ordine deve essere intesa dunque come storica e strutturalmente limitata, nonostante le pretese "totalizzanti" che accampa. E questo, per quanto paradossale possa sembrare, vale anche per la globalizzazione. La globalizzazione, difatti, non può essere intesa come l'auto-manifestazione del tutto; l'esplicitazione di una totalità capace di racchiudere in sé (anche se solo potenzialmente o prospetticamente) tutti gli ordini particolari. Essa deve essere interpretata, piuttosto, come la pretesa derivante da un ordine determinato, la cui configurazione resta tutta ancora contingente, epperò nella guisa peculiare del suo tentativo più esorbitante e titanico di auto-superamento e auto-proiezione universali.

Da una lettura di questo tipo si deve desumere un'ulteriore conseguenza: contingenza e inevitabile situatività di ogni istituzione d'ordine impongono altresì che quest'ultimo operi in modo costitutivamente selettivo. E questo significa: nel racchiudere e includere qualcosa, ogni processo di ordinamento deve contemporaneamente escludere qualcos'altro, che, quindi, può sempre sfidare e minacciare la stabilità dell'ordine o la sua volontà d'espansione assolutizzante (o la volontà di superare ogni tipo di "delimitazione")⁹.

Alla luce di questo, ciò che, di volta in volta, è inevitabilmente escluso nel processo di ordinamento può essere visto come un elemento estraneo, che impedisce strutturalmente all'ordine di chiudersi definitivamente, mantenendolo, così, in un movimento permanente (di carattere storico e non conciliabile attraverso un intervento dialettico)¹⁰.

In ultima analisi, dunque, lo smascheramento della sua provenienza contestuale (e non universale), esibisce il limite strutturale in seno a ogni progetto teso a realizzare una pretesa di totalità. Ed è bene ribadirlo: essendo ogni processo di ordinamento costitutivamente selettivo e legato a un'alterità limitante, neppure il progetto di globalizzazione rappresenta un'eccezione al riguardo: anch'esso, infatti, è

⁷ H. Lindahl, *Fault Lines of Globalization. Legal Order and the Politics of A-Legality*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 266.

⁸ Cfr. B. Waldenfels, *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005, p. 336 e ssg.

⁹ Il tratto di limitatezza e assieme ubicitezza degli ordinamenti politico-giuridici costituisce uno dei punti chiave attorno a cui Lindahl fa ruotare la sua critica a tutte le visioni globalizzanti. Su questo, si veda, in particolar modo, H. Lindahl, *Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion*, cit. Sul punto mi permetto di rinviare ai miei contributi di approfondimento: F. G. Menga, *Contextualizing Hans Lindahl's Legal-Philosophical Oeuvre*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», 2019, vol. 21, fasc. 3, pp. 363-369; F. G. Menga, *Sulla teoria dell'ordinamento giuridico di Hans Lindahl*, Introduzione all'edizione italiana di H. Lindahl, *A-legalità, Autorità, Riconoscimento. Riconfigurazioni giuridiche nell'epoca della globalizzazione*, Giappichelli, Torino 2020, pp. 5-26.

¹⁰ Cfr. F. G. Menga, *Political Conflicts and the Transformation of Legal Orders. Phenomenological Insights on Democratic Contingency and Transgression*, in «The Italian Law Journal», 2019, vol. 5, fasc. 2, pp. 549-564.

necessariamente riferito a un'alterità insuperabile, che rompe la sua volontà di assolutezza e unitarietà.

2. Il paradigma dell'interculturalità

Queste riflessioni introduttive ci impongono, dunque, un indugio teorico peculiare, se le caliamo lungo la traiettoria della ricerca di un'adeguata comprensione della contingenza radicale che ogni ordine esperisce nell'incontro con l'alterità. In effetti, visto che il modello della multiculturalità cade vittima di una forma di seduzione totalizzante, la domanda che si pone è quella di trovare un paradigma alternativo e davvero in grado di essere all'altezza di un genuino afferramento del fenomeno dell'incontro con l'altro.

L'*inter-culturalità* è, a mio avviso, il modello alternativo da dover approfondire se si vuole cogliere il confronto effettivo e concreto con ordini estranei o con compagini altre di vita. Un confronto interculturale implica, in effetti, un incontro che si svolge sempre qui e ora a partire dalla prospettiva determinata dell'ordine di volta in volta investito; giammai la posizione sicura e neutrale offerta da una presunta terza parte mediatrice¹¹.

Nello specifico, ciò che accade nella situazione dell'interculturalità è che l'ordine coinvolto nell'incontro, lungi dall'essere investito da ciò che può essere semplicemente definito come un *altro* estrinseco o un *estraneo* da superare, scoprire, invece, attraverso questo confronto, un'estraneità che si ubica al cuore stesso della propria ipseità. Il confronto con l'estraneo ricorda, così, a ogni ordine la sua stessa provenienza costitutiva di carattere contingente. Gli rammenta, cioè, il fatto concreto che esso si rivela incapace di operare traduzioni conclusive da un *fuori* a un *dentro*; e ciò non tanto a causa della mancanza di un modello di comparazione di carattere terzo e neutrale, quanto piuttosto perché è esso stesso il risultato inevitabile e incompiuto della propria traduzione *interna*. Si tratta, in effetti, di una traduzione che esso è andata producendo, sin dall'inizio, a partire dall'assenza di un modello originale di fondazione. In questo senso, la fondazione, secondo quanto ci ha ricordato sopra Castoriadis, quale elemento inappropriabile e improprio all'interno della costituzione stessa dell'ordine, ne esibisce la caratterizzazione primordiale d'estraneità all'interno, imponendone altresì un processo di auto-traduzione senza fine.

La connessione di traduzione ed estraneità, che il paradigma dell'interculturalità rivela, può quindi essere considerata come un paradigma fecondo attraverso il quale la costituzione di ogni ordine può essere compresa nei suoi caratteri fondamentali di storicità, contingenza e relazione originaria con l'alterità. Nelle pagine che seguono,

¹¹ Cfr. C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, cit., pp. 25-38.

cercherò di enucleare meglio questa connessione, sviluppandone i lineamenti strutturali.

3. Traduzione come risposta all'estraneo

La dinamica della traduzione, che ho scelto qui come nozione d'orientamento per questa indagine, può essere generalmente delineata in questo modo: da un lato, c'è la mia lingua, ovvero la cultura che reputo a me familiare e *propria*; dall'altro, c'è, contrapposta alla mia, la lingua o cultura *estranea*¹². L'opera di traduzione significa rendere comprensibile nei miei propri codici ciò che altrimenti non mi sarebbe accessibile e mi permarrebbe, dunque, non-familiare. Tradurre la cultura estranea implica, in tale prospettiva, ri(con)durla a ciò che sono in grado di comprendere a partire da quella a me propria. Non a caso, in casi del genere, parliamo del fenomeno dell'"ap-propria-azione".

Senonché, questa operazione di traduzione, che riduce l'estraneo a ciò che mi è familiare, dà luogo a un problema cruciale: nel tradurre non mi è sfuggito (di *tradurre*) l'elemento più peculiare di ciò che traduco? Ovvero: non mi è sfuggito l'essere estraneo di ciò che è estraneo, la non-familiarità di ciò che mi risulta non familiare? Questo elemento non è secondario se teniamo conto del fatto che, forse, le ragioni dell'estraneo traggono la loro forza, il loro significato e la loro giustificazione proprio da quello stesso luogo che ci appare non-familiare/estraneo, e che noi riduciamo o perdiamo nel processo di traduzione. Un esempio della peculiarità relativa all'estraneità dell'estraneo può essere dato nel momento in cui analizziamo il processo di traduzione delle espressioni idiomatiche dello straniero, le quali detengono il loro senso pieno solo nella lingua stessa dello straniero. Detto in modo ancora più specifico, queste espressioni acquisiscono il loro significato vero e proprio esattamente da quello stesso luogo che ci appare estraneo¹³. Non appena, operando una traduzione, rimuoviamo la loro stranezza (estraneità), rischiamo di rimuoverle come tali.

Lasciando da parte questo esempio specifico, sorge qui la domanda cruciale: come tradurre le culture evitando la loro riduzione? In questo, in fondo, si articola la posta in gioco fondamentale del riuscire a relazionarsi all'estraneità dell'estraneo senza «dissolverlo»¹⁴, ovvero «senza derubarlo della sua estraneità»¹⁵.

¹² Si noti che il carattere costitutivo dell'opposizione tra il proprio-familiare, da un lato, ed estraneo-straniero, dall'altro, si applica non solo al dominio dell'incontro tra ordini linguistici e culturali, ma anche all'ambito degli ordinamenti politico-giuridici in senso stretto. Su questo si veda ancora H. Lindahl, *Fault Lines of Globalization*, cit.

¹³ Si veda, a questo proposito, F. Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, Paris 2008, cap. 9, § 2.

¹⁴ J.-L. Nancy, *L'intrus*, Galilée, Paris 2000, p. 12.

Certo è che, per capire (l'estraneo), (lo) dobbiamo tradurre! Tuttavia, questo non ci impedisce di guardare alla traduzione in modo diverso, cioè come una *risposta* all'estraneo e non come un suo superamento¹⁶. Detto altrimenti, la traduzione non rappresenta una dissoluzione finale di ciò che è estraneo, dove l'elemento d'estraneità è da considerarsi come qualcosa di transitorio e che può o deve essere eliminato. Al contrario, la traduzione può essere affrontata come un processo che non può mai raggiungere – non può mai appropriarsi completamente de – l'estraneo. Jean-Luc Nancy trasmette perfettamente l'elemento di disturbo rappresentato dall'estraneo, allorché scrive: «la sua venuta non cessa mai: continua a venire, e non smette mai di essere in qualche modo un'intrusione»¹⁷.

Alla luce di ciò, l'elemento estraneo richiede un «lavoro permanente di traduzione»¹⁸, uno sforzo che prende coscienza della sua incompiutezza ontologica. Invece di rivendicare la sua fedeltà all'originale, e di considerare il confronto con l'estraneo come uno stato temporaneo – al termine del quale si intende ottenere l'accesso all'origine –, l'operare della traduzione accetta l'origin(al)e come estraneo, rendendosi così conto dell'impossibilità di acquisirne un accesso immediato¹⁹. L'estraneità, con ciò, non connota più lo stato intermedio che, una volta superato attraverso la traduzione, permette di chiudere il cerchio, di stabilire una piena appropriazione del senso. È, piuttosto, ciò che mantiene aperto il cerchio e, quindi, richiede un costante processo di traduzione come dinamica di risposta.

In questo senso, il fenomenologo tedesco Bernhard Waldenfels scrive: «La richiesta dell'estraneo non ha un senso e non segue alcuna regola, ma provoca il senso, sconvolgendo i riferimenti di senso e violando i sistemi di regole vigenti»²⁰.

L'unico modo di relazionarsi con l'estraneo, tale da evitarne la riduzione, è pertanto la risposta stessa imposta dall'appello da esso scaturente. Questo è il vero evento della *responsività*, di cui ci parla Waldenfels:

L'estraneo diventa ciò che è in nessun altro luogo se non l'evento di risposta; ciò significa che esso non permette mai di essere completamente e univocamente definito. *Ciò a cui* rispondiamo supera sempre *ciò che* diamo nella risposta. L'estraneo non permette che a esso si risponda come si fa con una domanda

¹⁵ B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997, p. 50.

¹⁶ Cfr. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, Den Haag 1961; B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994.

¹⁷ J.-L. Nancy, *L'intrus*, cit., pp. 11-12.

¹⁸R. Iveković, *De la traduction permanente (Nous sommes en traduction) / On permanent Translation (We are in translation)*, in «Transeuropéennes», 2002, vol. 22, pp. 121-143.

¹⁹ Cfr. J.-L. Nancy, *Le partage des voix*, Galilée, Paris 1982.

²⁰ B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, cit., p. 52.

determinata e non consente di essere risolto come nel caso di un problema definito²¹.

Ne consegue, dunque, che avere a che fare con l'estraneo implica non intenderlo come un qualcosa che ci sta semplicemente là di fronte, bensì prendere le mosse proprio da «ciò a cui rispondiamo e inevitabilmente dobbiamo rispondere»; vale a dire, dalla sua «richiesta, sfida, stimolo, chiamata, appello (*Anspruch*) [...] Ogni nostro rivolgere lo sguardo (*Hinsehen*) e prestare ascolto (*Hinhören*) sarebbe un "rispondere guardando e ascoltando"; ogni nostro parlare e agire sarebbe una sorta di comportamento "responsivo"»²².

Interpretata come un processo di risposta, la traduzione può essere, quindi, descritta, in modo assai più adeguato, come una scena di chiusura dell'ordine che però lascia spazio all'aperto; una volontà di appropriazione, che intraprende l'inevitabile via dell'espropriazione; una volontà di potenza che viene sottoposta alla prova della fragilità. Insomma, può essere intesa come una politica del confine, che lo abita continuamente senza mai superarlo dialetticamente o dissolverlo poderosamente.

Ma questo statuto della traduzione non riguarda, tuttavia, la sola sfera dell'estraneo fuori dal proprio. Esso implica, piuttosto, una forma d'estraneità che coinvolge anche la nostra identità più intima. Un'estraneità del genere si manifesta, in effetti, come l'impossibilità di avere accesso immediato al proprio sé originario. In altre parole, ciò che penso mi sia più familiare e comune, ciò che chiamo la *mia cultura* e il *mio io* – e a cui mi identifico e penso di avere accesso diretto –, non si rivela affatto tale. È, piuttosto, il prodotto stesso di una traduzione primordiale e costante: una familiarizzazione – un'appropriazione – di qualcosa che è originariamente estraneo e che, quindi, mi ha già sempre espropriato del possesso di me stesso. Scoprire questa originaria estraneità significa prendere coscienza del fatto che una proprietà trasparente e inconcussa è solo il fantasma del desiderio di possedermi totalmente, giammai il terreno effettivo sul quale mi muovo²³.

Questo senso d'estraneità interno al proprio è quello che si legge, per esempio, già nel "dionisiaco" di Nietzsche²⁴, ma anche nello *Unheimliche* di Freud²⁵; e ancora: nella descrizione di Merleau-Ponty dell'esperienza del ritardo nel presente vivente²⁶, nella

²¹ Ibidem (corsivi aggiunti). Cfr. anche Id., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006, cap. 3.

²² Id., *Topographie des Fremden*, cit., p.109; cfr. Id., *Antwortregister*, cit., p. 269.

²³ Per una lettura di questa tematica, che connette impostazione psicoanalitica e fenomenologica, si veda: B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002, cap. 7; Id., *Erfahrung, die zur Sprache drängt – Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Suhrkamp, Berlin 2019.

²⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, in Id., *Sämtliche Werke*, KSA, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. 1, De Gruyter, München 1999.

²⁵ Cfr. S. Freud, *Das Unheimliche*, in Id., *Aufsätze zur Literatur*, Fisher, Frankfurt a. M. 1963.

²⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

posteriorité de l'antérieur di Lévinas²⁷, nel supplemento d'origine di Derrida²⁸ e in tutta l'opera di Waldenfels²⁹.

Quest'ultimo autore, in particolare, mostra chiaramente come in ogni esperienza cruciale, in cui mi identifico con me stesso e mi definisco pienamente come me stesso, l'estraneità si sia già sempre incuneata alla stregua di un vero e proprio un «pungolo»³⁰ (*Stachel*). Vale la pena, al riguardo, di riportare la sua descrizione precisa e pregnante:

La mia esperienza del tempo risale all'esperienza originale della mia nascita, a un passato primordiale, un «passato che non è stato mai presente» (Merleau-Ponty) e che non sarà mai il mio presente, giacché arrivo sempre troppo tardi per poterlo cogliere in flagrante [...] Anche il nome che porto, e che sento chiamare, l'ho ricevuto da altri [...]; mi è stato parlato prima ancora di parlare con gli altri. [...] Lo spavento di fronte alla propria immagine, quella che viene dallo specchio o da una foto e che, in casi estremi, può portare a tentativi di suicidio, sarebbe inconcepibile se "io" fossi semplicemente "io" o se potessi tornare pienamente in me stesso. Mi ritrovo sempre sotto lo sguardo degli altri³¹.

L'originarietà e irriducibilità dell'estraneo, descritta secondo tali lineamenti, ci spinge così a interpretare in modo ancora più enfatico la traduzione secondo quanto espresso in precedenza. La traduzione, cioè, non è semplice e mera appropriazione dell'estraneo, ma esperienza primordiale di confronto con esso, tanto fuori quanto dentro il soggetto³². Essa non può essere mai chiusa o compiuta, dal momento che si rivela esattamente la reazione responsiva al suo appello inesauribile.

²⁷ Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Den Haag 1974.

²⁸ Mi riferisco qui, in particolar modo, a J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967.

²⁹ Per una disamina dei principali temi che solcano la filosofia di Waldenfels, mi permetto di rinviare ai miei contributi: F. G. Menga, *La «passione» della risposta. Sulla fenomenologia dell'estraneo di Bernhard Waldenfels*, in «aut aut», 2003, vol. 316-317, pp. 209-237; Id., *The Experience of the Alien and the Philosophy of Response*, prefazione al numero monografico *The Paths of the Alien. On the Philosophy of Bernhard Waldenfels*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XIII, 2011, vol. 3, pp. 7-15; Id., *Bernhard Waldenfels – Phänomenologie des Fremden und unhintergehbare Kontingenz von Weltordnungen*, in T. Keiling (hrsg.), *Phänomenologische Metaphysik. Konturen eines Problems seit Husserl*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, pp. 317-330.

³⁰ B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990.

³¹ Id., *Topographie des Fremden*, cit., pp. 30-31.

³² Cfr. J. Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris 1988.

4. Forme di misconoscimento dell'estraneo

Una tale logica della traduzione operante nella sfera del sé non può che avere il suo risvolto anche nel campo dell'interculturalità. In effetti, se si parte dal presupposto che resta interdetta una piena esperienza di *proprietà* all'origine – se quello che definiamo proprietà, in fondo, risulta sempre contaminato dal lavoro di traduzione con un'estraneità –, ciò che viene meno è la presunzione di procedere da un fondamento a partire dalla cui posizione si possa avanzare la pretesa di eseguire una traduzione che riguardi soltanto la cultura dell'altro.

È esattamente questo tipo di certezza indiscussa, che ascrive una chiara priorità al proprio, l'atteggiamento che ha guidato tradizionalmente – ma guida ancora a tutt'oggi – quelle operazioni filosofiche di confronto intersoggettivo che, seppure da un lato prevedono un'indubbia partecipazione o intervento dell'estraneo, dall'altro ritornano troppo facilmente (e, a volte, rapidamente) al proprio. Nulla, difatti, può davvero mettere in discussione e sconvolgere il proprio se, fin dall'inizio, a quest'ultimo viene riconosciuto e garantito un predominio gerarchico o un carattere di maggiore originarietà.

Lungo questa linea di pensiero incontriamo la dialettica di Hegel, in cui l'estraneità appare solo nei termini di *Entfremdung* (alienazione), cioè come forma transitoria lungo un processo in cui la coscienza tende a «superare l'essere estraneo» e a «scoprire» il mondo e il presente «come proprietà»³³. Qualcosa di simile avviene anche con l'ermeneutica di Gadamer, il cui compito, nonostante le sue pretese più mitigate rispetto al progetto hegeliano, rimane comunque quello di un superamento dell'estraneo³⁴, cioè di un recupero della comprensione quale condizione più originaria, in cui la proprietà del senso è da presupporre a ogni interruzione prodotta da un'incomprensione estranea³⁵. La stessa dinamica è all'opera anche nel discorso comunicativo di Habermas, che, partendo dal presupposto di un *logos* comune e di una ragione comunicativa, non consente l'intervento di un estraneo radicale, ma solo la partecipazione di un estraneo relativo³⁶ – un estraneo che può, quindi, essere fatto sempre confluire in una strategia d'inclusione riuscita³⁷. In questo senso, la logica comunicativa di Habermas, fondandosi sulla premessa di una reciprocità simmetrica

³³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, p. 586.

³⁴ Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1965, pp. 217, 345, 445.

³⁵ Cfr. Id., pp. 167, 368.

³⁶ Su un tale esito interpretativo cfr. B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, pp. 94-119.

³⁷ Cfr. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996.

dei partecipanti, lungi dal darsi come «interregno del dialogo»³⁸ tra il proprio e l'estraneo, funziona invece come un monologo dialogicamente inscenato³⁹.

Con ciò, tuttavia, non si intende, in alcun modo, negare l'esistenza di ciò che viene chiamato "il proprio" e, nello specifico, la "propria cultura". Quanto si vuole sostenere, invece, è soltanto che l'accesso alla propria cultura implica sempre – nelle sue radici più profonde e non solo derivativamente – un rapporto con l'estraneità. Questo non è difficile da dimostrare se siamo d'accordo sul fatto che non esiste alcuna cultura propria che possa rivendicare uno sviluppo isolato, cioè senza relazionarsi con le altre culture⁴⁰.

Naturalmente, assistiamo sempre più spesso a esempi di comunità e società che affermano con veemenza estrema un'origine pura ed esclusivamente propria. Solo che quanto risulta piuttosto sospetto in ognuna di queste affermazioni è la loro pressoché costante connessione a discorsi d'ostilità verso l'estraneo, quando non, addirittura, a vere e proprie esternazioni xenofobe. Di qui, la domanda: perché mai l'affermazione privilegiata di una cultura, che si vuole soltanto propria e legittimata dalla presunta esibizione di un'origine incontaminata ed esclusiva, tende a scivolare sempre nell'odio verso lo straniero? Non sarà forse perché è esattamente questo *xénon* ad albergare nel nucleo più intimo della sfera di proprietà, talché, ostacolandone la vagheggiata affermazione di purezza, innesca inevitabilmente dinamiche che impongono la sua rimozione o «annienta[mento]»⁴¹?

Judith Butler definisce una tale logica d'eliminazione dell'alterità intima al proprio, che ne impedisce il desiderio di chiusura totalizzante, nei termini di una vera e propria «economia paranoica»⁴². Rada Ivekovič, da parte sua, preferisce ricorrere, invece, alla semantica di un «autismo comunitario»⁴³ per elucidare siffatta dinamica. Nello specifico, così si esprime questa autrice:

La formazione di nuove identità è prodotta e accompagnata da nuove narrazioni che permettono l'auto-rappresentazione comunitaria, la rifondazione e l'omogeneizzazione. L'origine (a partire dall'altro) deve quindi essere dissimulata. [...] Avviene così che un soggetto violento (politico) prende forma. Si dà un'identità chiusa e autistica, che rifiuta ogni scambio e differenza, [...] un'identità oggettiva che esige il sacrificio. Il sacrificio dell'altro⁴⁴.

³⁸ Cfr. B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1971.

³⁹ Cfr. Id., *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., pp. 226-233.

⁴⁰ Cfr. Id., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, cit., cap. 6.

⁴¹ J. Butler, *Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism*, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London-New York 2000, p. 22.

⁴² Ibidem.

⁴³ R. Ivekovič, *L'autisme communautaire*, in «Transeuropéennes», 9, 1996-97, p. 68.

⁴⁴ Id., pp. 68-69.

È questo il punto in cui ogni ordine comunitario pretende di aver raggiunto la sua totale autoreferenzialità e, quindi, lo stato di affrancamento da qualsivoglia traduzione. Tuttavia, se l'estraneità – come si è detto sopra – rappresenta un carattere costitutivo e non ancillare, questa situazione di presunta autoreferenzialità totale dell'ordine non può davvero raggiungere lo stato di una liberazione dall'estraneo. Anzi, proprio in questi casi estremi d'autismo comunitario – vuoi vagheggiato, vuoi pianificato – si verifica un particolare tipo d'«astuzia dell'estraneità»⁴⁵; un'astuzia che affiora nel semplice – ma assai significativo – fatto che «chi costruisce muri, li costruisce non solo contro gli altri, ma anche contro sé stesso»⁴⁶.

Neppure un ordine presuntivamente globalizzato rappresenterebbe un'eccezione rispetto a questo stato di cose. Anch'esso, in effetti, nonostante la sua volontà di abbracciare tutte le culture e trasgredire tutti i confini, nel suo progetto di costruzione di un mondo universalmente unitario (in cui tutto e tutti appaiono familiari e propri), non può evitare le sue peculiari forme di confini o barriere. Permarrà sempre e comunque un discorso di globalizzazione delimitato e, di conseguenza, in qualche misura, egemonico.

Per quanto, dunque, le si voglia dissimulare – magari dietro la promessa di un processo d'universalizzazione in via di perfezionamento –, le *cinte murarie* di una globalizzazione, che separa un *dentro* da un *fuori*, continueranno comunque a esistere⁴⁷. E continueranno a rendersi manifeste in tutte quelle forme di vita residuali che, volta per volta, verranno necessariamente sacrificate al suo impeto includente, foss'anche si tratti del processo di globalizzazione equipaggiato delle migliori intenzioni, come quello di cui è intessuto, ad esempio, il discorso universalizzante dei diritti umani. Quandanche si abbracciasse, infatti, una visione universalizzante dei diritti umani, sì da realizzare finalmente e compiutamente la pretesa del celebre detto di Terenzio, secondo cui l'umano non conosce più nulla d'estraneo (*homo sum, humani nihil a me alienum puto*)⁴⁸, il rischio, in cui si incorrerebbe, è quello – come ci rammenta Hans Lindahl – di dover necessariamente «sostenere la sua tesi contraria»⁴⁹ non appena si verifica l'eventuale incontro con l'estraneo (evento, questo, inevitabile, dacché l'estraneità rappresenta una dimensione costitutiva dell'esperienza). Tesi contraria che, fatalmente, recita: «ciò che è estraneo è inumano»⁵⁰. Oppure, pur scongiurando il pericolo di produrre nuove forme d'umanità, che fluttuano al di fuori della fortezza di un esperanto finalmente realizzato dei diritti

⁴⁵ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 243.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Questa tesi di fondo è espressa da Hans Lindahl nella sua indagine fenomenologico-giuridica ultima, in cui, non a caso, a tema è proprio la questione di un *Inside and Outside Global Law*, in «Sidney Law Review», 2019, vol. 41, fasc. 1, pp. 1-34.

⁴⁸ Questa risulta essere, ad esempio, la prospettiva di Jeremy Waldron (cfr. J. Waldron, *What Is Cosmopolitan?*, in «Journal of Political Philosophy», 2000, vol. 8, in part. p. 243).

⁴⁹ H. Lindahl, *Fault Lines of Globalization*, cit., p. 247.

⁵⁰ Ibidem.

umani, si finirebbe, quantomeno, per dover contemplare la possibilità secondo cui – per dirla con Waldenfels – «a colui il quale nulla di umano risultasse più estraneo, a costui diverrebbe estraneo l'umano stesso»⁵¹.

5. Parlare «a partire dall'estraneo»: per una politica responsiva

Questa digressione, che ci ha consentito una più compiuta descrizione dei lineamenti fondamentali dell'estraneità e le forme del suo misconoscimento, rilancia più che mai la necessità dell'approfondimento di un accesso discorsivo genuino a tale fenomeno. Come parlare, insomma, dell'estraneo in modo autentico e rispettoso?

Come già accennato, la soluzione che Waldenfels prospetta è quella di un linguaggio responsivo. Tale linguaggio, secondo Waldenfels, permette di superare l'ostacolo rappresentato dall'alternativa fra un discorso che destituisce l'estraneo prima ancora di dargli voce e un mutismo ossequioso che, per troppo rispetto, neppure lo fa entrare in scena.

Rispondere, per Waldenfels, implica, in ultima analisi, un passaggio cruciale: quello che da un parlare *dell'estraneo* si volge a «un parlare *dall'estraneo*»⁵². In effetti, ciò che si consuma nel «registro della risposta»⁵³ è sempre un prendere le mosse dalla richiesta, appello, provocazione o ingiunzione con cui l'estraneo di volta in volta si annuncia, costringendoci a reagire.

Se si approfondiscono i lineamenti che attraversano la risposta quale *logos* in grado di portare genuinamente ad espressione l'estraneo, ci si imbatte immediatamente nel carattere contemporaneamente *originario e ritardato* dell'atto responsivo. L'originarietà della risposta fa capo al fatto che l'estraneo, nel suo manifestarsi solo attraverso la sua sottrazione, non ha altro spazio di apparizione se non la risposta stessa che esso sollecita. L'estraneo cioè non appare se non come il "ciò a cui" il rispondere si rivolge. Il ritardo della risposta, invece, fa riferimento al fatto che questa «non prende le mosse da se stessa, ma piuttosto da altrove»⁵⁴, ossia dalla previa provocazione dell'estraneo. Perciò, la risposta, lungi dal costituirsi come luogo di dominio sull'estraneo, si rivela, al contrario, essere luogo che ne vive costantemente il *pathos*. Detto altrimenti, la risposta, nel suo ritardo, mostra i tratti di quell'imprescindibile passività che connota l'originaria irruzione dell'evento estraneo inanticipabile da parte di una qualsivoglia strategia di pensiero da parte del proprio e, nella sua originarietà, garantisce nondimeno l'accesso alla richiesta dell'estraneo, altrimenti inacquisibile. Il che, naturalmente, non vuol dire che la risposta anticipi e

⁵¹ B. Waldenfels, *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Göttingen, Wallstein Verlag 2001, p. 8.

⁵² Id., *Sozialität und Alterität*, cit., p. 22.

⁵³ Cfr. Id., *Antwortregister*, cit.

⁵⁴ Id., *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 188.

così neutralizzi l'estraneo che la provoca. Al contrario, significa che la risposta, benché unico luogo in cui l'evento estraneo può rivelarsi, parte già sempre in ritardo, per cui non può che affidarsi a un accesso inevitabilmente indiretto all'estraneo. Insomma, in termini che possono forse suonare paradossali, si può affermare che l'estraneità originaria è tale proprio perché non si lascia mai anticipare in alcun accesso diretto, ma si manifesta sempre e soltanto nel ritardo della risposta, cioè nel fatto che l'estraneo, col suo appello, provoca la risposta nella quale solamente compare⁵⁵.

Inoltre, la risposta ha il carattere della *limitatezza*. Infatti, ogni risposta, giungendo già sempre troppo tardi rispetto alla provocazione che la mette in moto, non può mai esaurire l'estraneo a cui risponde e, perciò, meno ancora può sottrarsi alla costante apertura a successive provocazioni e a ulteriori risposte⁵⁶. Dunque, laddove c'è estraneo, c'è richiesta di risposta e laddove c'è risposta provocata dall'estraneo, questa risposta non può esaurire ciò che l'ha provocata proprio per il fatto che essa è messa in moto solo attraverso tale sollecitazione. In tal modo, il confronto con l'estraneo non assurge mai a risposte definitive, bensì resta sempre una pratica che permane sul confine; su un confine aperto a ulteriori spazi di risposta. E ciò accade ogniqualvolta nuove ingiunzioni dell'estraneo provocano nuovi confronti e rinegoziazioni stesse dei limiti.

Il carattere d'*inevitabilità* della risposta si riferisce, invece, alla situazione per cui la risposta non può anticipare ciò che la provoca, cioè l'estraneo; e, non potendolo evitare, è già sempre costretta a rispondere nel momento in cui viene innescata⁵⁷. Anche un rifiuto di risposta risulta essere un modo di rispondere all'estraneo⁵⁸. Quest'ultima annotazione non è affatto marginale, se cominciamo a pensare ai possibili risvolti all'interno dei contesti socio-politici, in cui il silenzio di fronte all'appello dell'estraneo, o anche il passare sotto silenzio l'appello stesso, risulta essere una vera e propria strategia (più o meno consapevolmente) perseguita e carica di effetti⁵⁹.

Vi è poi il carattere dell'*asimmetria* della risposta. Un tale tratto consiste nel fatto che la relazione fra proprio ed estraneo non può essere mai genuinamente colta a partire dallo sguardo di sorvolo di un terzo. Non c'è alcun punto di vista neutrale, tale da essere davvero transculturale o universale e a partire da cui si possa disporre di proprio ed estraneo prima dell'evento di risposta, rendendoli così confrontabili, misurabili o interscambiabili. Piuttosto, la relazione fra proprio ed estraneo si dà esclusivamente nella risposta stessa, cioè soltanto nel rispondere del proprio, il quale

⁵⁵ Cfr. Id., p. 59.

⁵⁶ Cfr. Id., *Topographie des Fremden*, cit., p. 52.

⁵⁷ Cfr. Id., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, cit., p. 63.

⁵⁸ Cfr. Id., *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006, p. 50.

⁵⁹ Cfr. J. Butler, *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*, Verso, London-New York 2004, pp. 19-49.

si mette in moto in ritardo a partire dalla richiesta dell'estraneo. Si capisce bene, allora, cosa davvero implichi asimmetria: esattamente che il proprio, non avendo a disposizione nessun luogo d'antiorità rispetto alla provocazione dell'estraneo, non vi si può mai mettere alla stessa altezza e, con ciò, rendersi a quest'ultimo reciproco⁶⁰. La portata dell'asimmetria mostra la sua piena rilevanza proprio se contestualizzata sul piano del discorso interculturale, in cui si verifica pressoché sempre il tentativo di eliminarla, e ciò mediante la ben nota strategia di spacciare per luogo terzo e neutrale del dialogo quel luogo che, invece, a ben guardare, non si identifica che con il luogo in cui il proprio (e non l'estraneo) è di casa. Il risultato di questa strategia è che l'appello dell'estraneo, più che accolto, viene già sempre eliminato, in quanto costretto a rientrare fin dall'inizio in uno spazio di risposta preconstituito, standardizzato, confezionato a misura della cultura del proprio. L'accoglimento del genuino carattere asimmetrico della risposta ci avverte, invece, del fatto che tale luogo terzo e neutrale – nel quale il proprio e l'estraneo verrebbero resi simmetrici e reciproci – non esiste affatto, bensì è già sempre inscenato dal proprio⁶¹.

Ma, a questo punto, si pone la domanda: come evitare questo primato del proprio, se ogni risposta procede comunque da esso, sia che lo si consideri come luogo presuntuosamente neutrale sia che lo si pensi, viceversa, a partire dall'accoglimento della condizione d'asimmetria? A ben guardare, per questo dilemma non esiste soluzione definitiva. L'unica via d'uscita consiste in una pratica storica e contingente dell'asimmetria, come quella indagata attraverso il paradigma della traduzione della presente analisi, e che procede proprio dalla consapevolezza che la seduzione a scambiare il luogo proprio per luogo assoluto e neutrale resta sempre latente. Questa consapevolezza, però, non è una magra consolazione. Tutt'altro: essa è l'unica che consente di mantenere fluido o poroso lo spazio del dialogo interculturale e di tenere alta l'attenzione rispetto a necessari ripensamenti circa i contesti di accoglienza degli appelli dell'estraneo. Detto altrimenti e con estrema semplicità, c'è una bella differenza fra un atteggiamento responsivo da parte del proprio che propina all'estraneo di turno, quasi automaticamente e autisticamente, un modulo di risposta standardizzato (e pretenziosamente universale), e un atteggiamento di risposta del proprio che, invece, partendo dall'irrecuperabile precedenza della richiesta o dell'ingiunzione estranea, si confronta di volta in volta con ciò che l'estraneo chiede, tenendone sempre aperta la possibilità relazionale⁶².

L'ultima caratteristica della risposta è il carattere *creativo*. Esso fa segno alla situazione per cui la risposta, essendo messa in moto a sorpresa – ossia dalla richiesta estranea inanticipabile e, perciò, imprevedibile –, parte già sempre da una certa preparazione e, dunque, da una seppur minima necessità d'invenzione⁶³.

⁶⁰ Cfr. B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 222 e ssg.

⁶¹ Cfr. Id., *Idiome des Denkens*, cit., p. 330 e ssg.

⁶² Cfr. Id., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, cit., p. 128.

⁶³ Cfr. Id., *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 125.

Come si può intuire, il carattere di creatività della risposta discende, anche qui, dall'impossibilità da parte di ogni ordine proprio di poter assurgere a un fondamento universale e transculturale, tale da consentirgli l'elaborazione di una pratica definitiva con l'estraneo. Se ci fosse, infatti, una simile universalità transculturale, tale da collocarci tutti sotto un comun denominatore, ci si potrebbe richiamare costantemente a essa e ogni creatività di risposta risulterebbe già sempre superflua. In altri termini, l'esistenza di una tale transculturalità coinciderebbe con il raggiungimento di una risposta ultima, oltre la quale non si potrebbe andare e che, perciò, più che risolvere il problema della relazione fra proprio ed estraneo, lo dissolverebbe, dal momento che ogni differenza verrebbe ridotta a nient'altro che a una «mera variante»⁶⁴ su un tema prefissato e onnicomprensivo.

L'impostazione responsiva di Waldenfels, invece, conduce esattamente all'esito opposto, in quanto ci avverte che, nella misura in cui ogni nostro parlare e agire comincia da un appello estraneo, allora resta esclusa sia la possibilità di impadronirsi di una «parola prima», sia la possibilità di terminare con l'acquisizione di una «parola ultima». Detto altrimenti, se «in origine era la risposta»⁶⁵, ogni discorso, lungi dall'esser padrone del suo inizio e della sua fine, non può far altro che rilevare il fatto che «noi ci troviamo sempre nel mezzo»⁶⁶. Siamo sempre cioè nel periplo delle risposte, in quello che Maurice Blanchot chiamerebbe un *entretien infini*⁶⁷.

Certamente, in modo incisivo e altamente persuasivo si presentano, oggi, i diversi tentativi di risposta ultima avanzati sia da discorsi istituzionali che mirano a un ordine globale, sia anche da progetti assolutistici di stampo neonaturalistico, i quali cercano di ricondurre, in vari modi, gli aspetti di differenza e le fonti d'estraneità dell'umano a una base d'invarianza universale di tipo neuro-fisiologico. Eppure, una tale risposta risolutiva, che pretendesse di imporsi come nuovo discorso metafisico totale, più che accomunare finalmente l'umano attorno alla sua più vera e unica essenza, a ben vedere, finirebbe per mortificarne il significato più genuino, il quale è radicato proprio nel carattere storico e culturale dei suoi vissuti.

Hannah Arendt la chiamava in modo semplice, ma nondimeno pregnante, l'irriducibile condizione umana della pluralità⁶⁸.

⁶⁴ Id., *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2012, p. 343.

⁶⁵ Id., *Antwortregister*, cit., p. 270.

⁶⁶ Id., *Idiome des Denkens*, cit., p. 171.

⁶⁷ Cfr. M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969.

⁶⁸ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, § 1.

