

# L'INCONTRO CON L'ALTRO NEL "TOUT-MONDE"<sup>1</sup>

Gianluca VIOLA

**Abstract:** This article substantially analyzes the different ways in which the relationship between Europe and its “other” has historically developed. It schematically considers how the dual Greek and biblical significance of alterity is modified by encountering the real “other,” especially during the fundamental moment of discovering the New World. From this point, various thoughts on alterity are taken into account, ranging from anthropology to the philosophy of Lévinas and formulations from the era of globalization. In this exploration, the philosophical category of encounter assumes an irreplaceable value. Through it, identity can open itself to alterity and engage in a relationship where both are fully at stake, leading to a novel form. Finally, the connection between encounter and the “*fatum*” – already present in the everyday use of the same term “encounter” – prompts a reconsideration of the concept of “chance”, considered as it is explained in Georges Bataille’s works. The encounter as “chance” is related to the new historical–philosophical phase experienced by contemporary Europe: the one that has been defined «provincialization of Europe». Thus, the transformative encounter with the other becomes a decisive possibility for contemporary European consciousness, capable of overcoming the impasse it has seemingly faced for many years.

**Keywords:** Encounter, Chance, Europe, Otherness, Globalization.

Gracias quiero dar al divino  
Laberinto de los efectos y de las causas  
Por la diversidad de las criaturas  
Que forman este singular universo.

Jorge Luis Borges<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> L’espressione deriva dall’opera poetica, letteraria e filosofica di Edouard Glissant; si vedano almeno: Edouard GLISSANT, *Tout-Monde*, Gallimard, Paris 1993; Edouard GLISSANT, *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, Gallimard, Paris 1997.

<sup>2</sup> Jorge Luis BORGES, *Otro poema de los dones*, in *El Otro, el Mismo*, Emecé, Buenos Aires 1964, tr. it. Domenico Porzio, in ID., *Tutte le Opere*, vol. II, Mondadori, Milano 1985, p. 174.

## 1. La *preistoria* dell'incontro con l'Altro

Parleremo della *chance* dell'incontro, dell'incontro come *chance*, dell'esperienza di quest'incontro e di questa *chance* nel nostro presente, segnato da fenomeni che a un tempo eccitano e a un tempo inibiscono questa *chance*, questo *incontro*; a un tempo eccitano, a un tempo inibiscono l'esperienza dell'*Altro*. *Chi è l'Altro?*

Domanda esigente, rispetto alla quale ogni scolaro si ritrova impreparato; un dedalo di sfide gli si profilano all'orizzonte quando accenna una risposta, soggetta al giudizio inesorabile di chi, finora, ha tenuto le redini – filosofiche e non – di questo Altro e, d'altro lato, dell'Altro stesso, il quale, ormai in grado di controbattere, accetta assai malvolentieri di essere, ancora una volta, definito e, con ciò, limitato. Una domanda così mal posta non ci permetterebbe di raggiungere alcuna risposta soddisfacente, qualora, non paghi, pretendessimo soddisfazione dalla risoluzione degli interrogativi; a ben vedere, il problema non sta nella domanda né nel domandare – sempre lecito, secondo la vulgata – ma nella forma stessa dell'interrogazione, non sottoposta a critica da un interrogare che non fa altro se non ripetere la sua stessa modalità di porsi, nella sua torsione conoscitiva, sognando un'oggettività almeno improbabile, dal momento che porre la domanda *Chi è l'Altro?* presuppone la precedenza logica di una soggettività del Medesimo, a partire dalla quale l'Altro verso cui apre l'interrogativo è tenuto distante, separato, se non perfino talvolta ostile dalla mano sinistra, mentre è pronto ad essere predato, assimilato, conquistato dalla mano destra.

Non pretendo di aver dato in poche righe una descrizione accurata dei rapporti storici – poiché è di questo che qui andremo a discutere – intercorsi fra l'arroganza del Medesimo e la docilità dell'Altro, i rapporti fra l'Europa e ciò che essa stessa ha considerato l'Altro; essi sono complessi e tendenzialmente irriducibili alla predazione, all'assimilazione, alla conquista, sebbene sia stata questa la forma primaria nella quale si è consumata questa relazione, per larga parte fittizia e indegna di essere definita mediante questo termine. Ryszard Kapuściński, il noto reporter, grande viaggiatore – grande *incontratore* –, ha stilato questo schema per descrivere i rapporti storico-culturali fra l'Europa e l'Altro, «suddivisi in quattro fasi»:

- la fase dei mercanti e degli ambasciatori, in cui la gente entra in contatto con gli altri attraverso le vie commerciali o perché inviata in ambasceria in un altro paese da qualche potente dell'epoca. Questo periodo dura più o meno fino al XV secolo;
- la fase delle grandi scoperte geografiche [...]. È l'epoca della conquista, della carneficina e del saccheggio, veri secoli bui nei rapporti tra gli europei e gli altri. Dura alcune centinaia di anni;
- la fase dell'Illuminismo, dell'umanesimo, dell'apertura verso gli altri e dei primi tentativi di capirli: si allacciano contatti umani e si sviluppa lo scambio non solo di merci, ma anche di valori culturali e spirituali.

- Dall'Illuminismo ha origine una nuova epoca, tuttora in atto e contraddistinta a sua volta da tre fasi:
  - la fase degli antropologi;
  - la fase di Lévinas;
  - la fase multiculturale.<sup>3</sup>

In figura schematica, insufficiente ma indicativa, ecco passata in rassegna la parentesi storica – strana parentesi che finisce col coincidere con la *Storia* – nella quale si è formato il pensiero dell'Altro, ecco il terriccio sul quale la pianta dell'Altro è cresciuta; in ognuna di queste fasi, l'esperienza dell'Altro, concretamente vissuta, si è sovrapposta continuamente alla risultante astratta di questa esperienza, la quale contribuisce all'immagazzinamento di un insieme di nozioni che concorreranno all'invenzione, appunto, dell'Altro in quanto oggetto di ricerca – a discapito dell'Altro concreto, incontrato, attorno al quale s'andrà ad addensare una sinistra nube di pregiudizio, di discredito, perfino di odio.

Due grandi tradizioni fondano il pensiero dell'Altro – le due grandi tradizioni a cui si richiama, spesso ipocritamente, anche l'Europa contemporanea: 1) Da un lato, non si può far altro che risalire alla greicità e così accorgersi che i Greci fecero almeno tre differenti esperienze dell'Altro, sul piano concreto e sul piano astratto: l'Altro era per i Greci innanzitutto lo straniero e la sua ambiguità – il barbaro disumano che può essere temuto, ma è rispettato pur scontando il riconoscimento della sua stabilita inferiorità, almeno per quel che concerne gli “orientali”, e lo straniero ellenizzato al quale non si può negare l'ospitalità, in base all'antica usanza della *xenia*,<sup>4</sup> l'Altro, dal *Sofista*<sup>5</sup> in poi, è la figura logica alla quale si lega la necessità della relazione, della predicazione e, quindi, in qualche misura, del divenire;<sup>6</sup> l'Altro era infine il grande Dioniso, dio dell'ebbrezza e dello scatenamento, dio della vita e della morte, ai margini eppure al centro della *polis*, e dunque *perturbante* nel suo offrire «la rivelazione di un'altra dimensione dell'esistenza, l'esperienza dell'altrove, dell'aldilà, direttamente inseriti nel

---

<sup>3</sup> Ryszard KAPUŚCIŃSKI, *Ten Inny, Znak*, Krakòv 2007, tr. it. Vera Verdiani, *L'altro*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 21-22.

<sup>4</sup> Sui rapporti tra i Greci e lo straniero si veda: Cinzia BEARZOT, *I Greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, Salerno Editrice, Roma, 2012; ma anche: Umberto CURI, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010, pp. 57-85 e Mario LENTANO, *Straniero*, Inschibboleth, Roma 2021, pp. 22-31.

<sup>5</sup> PLATONE, *Sofista*, 255 a-e, tr. it. Attilio Zadro, in ID., *Opere*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 419-420.

<sup>6</sup> A questo proposito: François JULLIEN, *Alterità. Lezioni milanesi per la cattedra Rotelli*, tr. it. Caterina Piccione, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 75.

nostro mondo e nella nostra vita».<sup>7</sup> 2) L'altra radice alla quale richiamarsi è ovviamente quella ebraica: l'Altro, in questo caso, è l'incommensurabile, il Dio unico, lontano dagli uomini eppure sempre vicino, remoto eppure sempre presente, straniero celeste non passibile d'assorbimento in un rapporto qualsiasi, non re-integrabile dalla ragione sottesa all'operazione logica e, perciò, misterioso, segreto e, a tratti, inconoscibile<sup>8</sup> – l'alterità di questo Dio, del resto, fa da contraltare all'alterità storica rappresentata dal popolo eletto, straniero in Egitto prima della peregrinazione nel deserto e, fino al recente passato, straniero dappertutto, il che rende ovviamente diversa la stessa rappresentazione, per l'ebreo, dello straniero<sup>9</sup> e prescrive, in certo modo, le leggi dell'«ospitalità abramitica».<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Pierre VIDAL-NAQUET, *Le Dionysos masqué des Bacchantes d'Euripide*, in *Mythe et tragédie deux*, La Découverte, Paris 1986, tr. it. Clara Pavanello – Alessandro Fo, *Il Dioniso mascherato delle Baccanti di Euripide*, in Jean-Pierre VERNANT – Pierre VIDAL-NAQUET, *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Einaudi, Torino 2018, p. 238.

<sup>8</sup> JULLIEN, *Alterità* pp. 76-79.

<sup>9</sup> Si vedano: Carmine DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Città Aperta, Troina, 2006; Armido RIZZI, *Per un pensiero dell'esodo: alterità ed eticità*, in Emilio BECCARINI (a cura di), *Il pensiero nomade. Per una antropologia planetaria*, Cittadella Editrice, Assisi 1994, pp. 151-160; sulla «dialettica dell'identità ebraica» fra l'«esilio» e il «Regno»: André NEHER, *Clefs pour le Judaïsme*, Seghers, Paris 1977, tr. it. Elio Piattelli, *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti, Genova 1988, pp. 9-18; André NEHER, *L'existence juive. Solitude et affrontements*, Seuil, Paris 1962; e i saggi contenuti in: Stefano LEVI DELLA TORRE, *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, Donzelli, Roma 1995. A questa dimensione fa riferimento il «pensiero dialogico» di un certo ebraismo novecentesco, soprattutto nelle figure di Martin Buber (specialmente MARTIN BUBER, *Ich und Du*, Insel-Verlag, Leipzig 1923, tr. it. Andrea Poma, *Io e Tu*, in *Il pensiero dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993, pp. 59-157) e di Emmanuel Lévinas, sul quale presto ritornerò. Si veda: Irene KAJON, *Il pensiero ebraico del Novecento. Una introduzione*, Donzelli, Roma 2002, pp. 91-131 (su Buber); pp. 165-205 (su Lévinas). Jacques Derrida s'interroga sulla sua stessa Judéité ponendo come essenziale la questione dell'alterità nel suo: Jacques DERRIDA, *Abraham, l'autre*, in Joseph Cohen-Raphaël ZAGURY-ORLY (ed.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Galilée, Paris 2003, tr. it. Tatiana Silla, *Abramo, l'altro*, Cronopio, Napoli 2005.

<sup>10</sup> I fondamentali studi di Louis Massignon dimostrano che tali leggi – la cui scena primaria è descritta nel celebre racconto di Lot a Sodoma – accomunano, mediante la figura di Abramo, le tre grandi religioni monoteiste: ebraismo, cristianesimo ed islam. La «prima preghiera di Abramo», per mezzo della quale egli tenta di salvare gli abitanti di Sodoma dalla distruzione divina, è fondata su un'«amicizia della connaturalità umana», sull'«ospitalità che Dio ci chiede di donare al prossimo, allo straniero, all'incirconciso, all'ospite di Dio, in nome del quale Dio stesso ci accoglierà al momento del Giudizio» (Louis MASSIGNON, *Les Trois prières d'Abraham, père de tous les croyants*, Seuil, Paris 1949, tr. it. Domenico Canciani, *Le tre preghiere di Abramo, padre di tutti i credenti*, in ID., *L'ospitalità di Abramo. All'origine di ebraismo, cristianesimo e islam*, Edizioni Medusa, Milano 2002, p. 133.). Si veda anche: Jacques DERRIDA, *Passo d'ospitalità. Quinta seduta (17 gennaio 1996)*, in Jacques DERRIDA – Anne DUFOURMANTELLE, *De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques*

Queste due differenti radici, piuttosto eterogenee, strutturano simbolicamente la percezione dell'alterità come concetto, ben prima dell'esperienza assolutamente fondante della coscienza europea del diverso, dell'estraneo, dell'Altro: la conquista del Nuovo Mondo, il genocidio delle popolazioni indigene e l'ingresso trionfale, per l'Europa, in quella che sarà poi definita *era moderna*.<sup>11</sup> Come ha dimostrato Tzvedan Todorov – analizzando i differenti resoconti dati dai protagonisti di quella vicenda,<sup>12</sup> dallo «scopritore» Colombo al conquistatore Cortés e al domenicano Bartolomé de las Casas –, è a partire da quel momento che è possibile realizzare una «tipologia dei rapporti con l'altro», differenti atteggiamenti impiegati, nel triste spettacolo della storia, dagli europei di fronte a questo nuovo Altro, e riscontrabili tanto nella «fase della conquista» tanto in quella «illuministica» di cui parlava Kapuściński; la «problematica dell'alterità» ruota adesso attorno a «tre assi»:

C'è, in primo luogo, un giudizio di valore (piano assiologico): l'altro è buono o cattivo, mi piace o non mi piace, o meglio, come si diceva allora, è mio pari o è un mio inferiore (perché ovviamente, il più delle volte, io sono buono, ho stima di me stesso,...). Vi è, in secondo luogo, l'azione di avvicinamento o di allontanamento nei confronti dell'altro (piano prasseologico): io abbraccio i valori dell'altro, mi identifico con lui; oppure assimilo l'altro a me stesso, gli impongo la mia propria immagine; fra la sottomissione all'altro e la sottomissione dell'altro vi è anche un terzo termine, la neutralità o

---

*Derrida à repondre*, Calmann-Lévy, Paris 1997, tr. it. Idolina Landolfi, *Sull'ospitalità*, Dalai Editore, Milano 2000, pp. 129-132.

<sup>11</sup> «Amerigo Vespucci lo Scopritore arriva dal mare, in piedi, vestito, corazzato, crociato; porta le armi europee del senso e ha dietro di sé i vascelli che riporteranno verso l'Occidente i tesori di un paradiso. Di fronte, l'indiana America: donna stesa, nuda, presenza innominata della differenza, corpo che si risveglia in uno spazio di vegetazioni e di animali esotici. Scena inaugurale. Dopo un attimo di stupore su questa soglia segnata da un colonnato d'alberi, il conquistatore si appresta a scrivere il corpo dell'altro ed a tracciarvi la propria storia. [...] Ma quella che viene così avviata è [...] la scrittura conquistatrice: userà il Nuovo Mondo come una pagina bianca (selvaggia) dove scrivere il volere occidentale; trasforma lo spazio dell'altro in un campo di espansione per un sistema di produzione; a partire da una frattura tra un soggetto e un oggetto dell'operazione, tra un voler scrivere e un corpo scritto (o da scrivere), fabbrica storia occidentale» (Michel DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975, tr. it. Silvano Facioni, *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 1-2).

<sup>12</sup> Val la pena ricordare l'operazione di senso contrario, compiuta dall'antropologo Miguel Leon-Portilla, il quale ha recuperato differenti visioni indigene sul genocidio e l'impresa coloniale. Si veda: Miguel LEON-PORTILLA, *El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas, incas*, Editorial Planeta Mexico, Ciudad de Mexico 1964, tr. it. Giuliana Segre Giorgi – Gabriella Lapasini, *Il rovescio della Conquista. Testimonianze atzeche, maya e inca*, Adelphi, Milano 1974; ma anche, in questo senso: Nathan WACHTEL, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, Gallimard, Paris 1992, tr. it. Gabriella Lapasini, *La visione dei vinti. Gli indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Einaudi, Torino 1977.

indifferenza. In terzo luogo, io conosco o ignoro l'identità dell'altro (piano epistemologico); qui non vi è, evidentemente, alcun assoluto, ma un'infinita gradazione fra stati conoscitivi minimi e stati conoscitivi più elevati.<sup>13</sup>

Questi tre piani differenti sono indipendenti l'uno dall'altro e ad essi si accompagna tanto l'impresa coloniale nel suo insieme quanto l'esperienza dei primi viaggiatori, dei missionari, di coloro che, per un motivo o per l'altro, erano riusciti a mettersi in contatto con quest'Altro: allora si può pensare l'Altro concreto, l'Altro *storico*, come inferiore per motivi linguistici – fu il caso greco –, etnici, religiosi oppure si può simpatizzare con l'idea dell'Altro al punto da idealizzare la sua figura di «buon selvaggio»; si possono abbracciare i valori dell'Altro in contrasto rispetto ad una certa posizione del Medesimo, così come si può assimilare l'Altro al Medesimo – con la coercizione e la violenza di quell'immenso discorso del Medesimo noto con il nome di colonialismo. Il problema conoscitivo è più intricato ed esso ci fa fare un passo avanti nel nostro schema, portandoci a contatto con la «fase degli antropologi», campo del sapere specifico attorno all'Altro storico, indissociabile, alla sua origine, dall'impresa coloniale e ugualmente innervata dalla tensione propria alla fase precedente, quella «illuministica»,<sup>14</sup> umanitaria, condizionata anche, com'è stato felicemente notato, dalla lezione di *apertura*, pur completamente immaginaria, di Jean-Jacques Rousseau.<sup>15</sup>

«L'antropologia», secondo Kapuściński, in estrema sintesi «è rivolta verso l'altro e a esso esclusivamente dedicata. Promuove l'idea della comprensione dell'altro attraverso la sua conoscenza e l'accettazione della diversità in quanto caratteristica costitutiva del genere umano»: <sup>16</sup> idea sicuramente ingenua, ma non del tutto estranea alle buone intenzioni – delle quali, non dimentichiamolo, sono lastricate le strade delle bolge infernali – con le quali etnologi ed antropologi partivano alla ricerca non tanto dell'Altro, quanto di una possibile conoscenza dell'Altro, mediante la quale dare testimonianza rispetto alla varietà culturale del mondo e la fondamentale diversità dei costumi. Non c'è dubbio che il discorso antropologico, per lo meno al suo principio,

<sup>13</sup> Tzvetan TODOROV, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris 1982, tr. it. Aldo Serafini, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 1984, p. 225.

<sup>14</sup> Mondher KILANI, *L'invention de l'Autre. Essais sur le discours anthropologique*, Payot, Lausanne 1992, tr. it. Annamaria Rivera, *Il discorso antropologico e il secolo dei Lumi*, in ID., *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Dedalo, Bari 1997, pp. 93-122.

<sup>15</sup> Claude LEVI-STRAUSS, *Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme*, in AA. VV., *Jean-Jacques Rousseau*, Editions de la Baconnière, Neuchâtel 1962, tr. it. Paolo Caruso, *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, in ID., *Razza e Storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967, pp. 83-96.

<sup>16</sup> KAPUŚCIŃSKI, *L'altro*, pp. 22-23.

non fosse del tutto neutrale:<sup>17</sup> la volontà di conoscere l'Altro rinsalda le maglie della relazione soggetto–oggetto e, in ultima istanza, non restituisce l'Altro senza cessare di inventarlo,<sup>18</sup> così come avviene in ogni altra operazione conoscitiva; la «fase antropologica» introduce però un cambiamento piuttosto significativo del paradigma dei rapporti con l'Altro, insistendo sulla necessità autentica dell'*incontro*, sia nella sua accezione fisica – la ricerca sul campo, da Malinowski ai giorni nostri,<sup>19</sup> diventa la modalità essenziale in cui questa disciplina si sviluppa: lo spostamento dunque, dell'antropologo, dall'*Occidente* in cui ha luogo la sua attività di studioso verso gli altri continenti in cui i suoi studi andranno condotti –, sia in un'accezione più profonda, legata ad un primitivo, forse a tratti ingenuo, desiderio di *apertura*, di messa in discussione del Medesimo e di *gioco*, del Medesimo, con l'Altro. È importante

---

<sup>17</sup> Irrinunciabili, da questo punto di vista, le critiche al discorso antropologico contenute nel celebre: James CLIFFORD – George E. MARCUS (ed.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley-London 1986; e, in questo volume, soprattutto: James CLIFFORD, *Introduction: Partial Truths*, pp. 1-26 e Paul RABINOW, *Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*, pp. 234-261.

<sup>18</sup> KILANI, *La scoperta e l'invenzione dell'altro nel discorso antropologico. Da Cristoforo Colombo a Claude Lévi-Strauss*, in ID., *L'invenzione dell'altro*, pp. 77-91.

<sup>19</sup> Il «metodo sperimentale» inaugurato da Malinowski con l'esperienza sul campo alle Isole Trobriand ha come condizione fondamentale quella di instaurare un vero e proprio contatto con gli indigeni, annullando la distanza fra essi e l'osservatore, il quale deve – secondo Malinowski – non solo risiedere presso le tribù o i popoli studiati, ma anche sviluppare una «sensibilità per le buone e cattive maniere indigene» e una «capacità di provare piacere in loro compagnia e di dividere alcuni dei loro giochi e dei loro divertimenti» (Bronislaw MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge, London 1922, tr. it. Maria Ariotti, *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, vol. 1, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 17); il fine di questo metodo rimane però, in ogni caso, «afferrare il punto di vista dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, rendersi conto della sua visione del suo mondo» (*ivi*, p. 33). Francis Affergan ha sintetizzato così questo metodo, problematizzandolo: «L'etnografo avrà come compito quello di consentire l'adeguamento fra l'interpretazione o la rappresentazione e il dato di fatto vissuto da lui, dato di fatto vissuto personalmente immerso in un dato di fatto vissuto dagli indigeni. Si tratta di procedere a una dialettica dell'io e degli altri e di recuperare, a posteriori, una totalità sintetica» (Francis AFFERGAN, *Exotisme et Altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, PUF, Paris 1987, tr. it. Enzo Turbiani, *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Mursia, Milano 1991, p. 168). Da un punto di vista di epistemologia dell'antropologia, ciò pone diversi problemi legati allo statuto della soggettività dell'etnologo nel processo di conoscenza dell'Altro, analizzati con grande attenzione da Affergan nel suo volume: *ivi*, pp. 167-177. Sull'esperienza sul campo si veda anche: James CLIFFORD, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1997, tr. it. Michele Sampaolo – Giuliana Lomazzi, *Pratiche spaziali: il lavoro sul campo, il viaggio e la definizione dell'antropologia come disciplina*, in ID., *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 70-121.

soffermarsi su questa significazione profonda dell'incontro, giacché essa regge l'impianto dell'intera argomentazione e consente, allo stesso tempo, di approcciare le ultime due fasi dello schema precedente, la «fase di Lévinas» e la «fase multiculturale».

## 2. Significato dell'«incontro»

«Incontrare», scrive François Jullien, «dice il solo rapporto possibile con l'Altro in quanto Altro, nella misura della sua possibilità, ossia in quanto non si è ancora stabilito un rapporto con l'Altro che lo disappropri della sua qualità di Altro»;<sup>20</sup> l'antropologo, suo malgrado – o, meglio, malgrado la sua impresa, al di là della sua volontà – inaugura questa modalità esistenziale dell'incontro: nonostante lo sguardo antropologico fissi l'Altro, come oggetto, all'interno di un rapporto conoscitivo già prefissato, la sua prossimità con l'Altro concreto rompe, talvolta, l'illusoria totalità – del sapere – a cui quello stesso sguardo aveva vincolato l'incontro. Se è vero che il discorso antropologico vorrebbe giustappunto avvicinarsi all'Altro destabilizzando la sua alterità problematica – e riducendo, mediante classificazioni, comparazioni, valutazioni, constatazioni di *differenze* e *somiglianze* l'Altro a *variazione* del Medesimo –, è vero allo stesso modo che, mediante il raffinamento della modalità esistenziale dell'incontro, l'antropologia – esercitando una critica spietata alla sua stessa funzione all'interno di una specifica cultura, in uno specifico mondo – ha finito per fare emergere l'Altro in quanto Altro, rompendo i rapporti predefiniti con l'alterità, le «tipologie dei rapporti con l'altro». Da ciò si potrà comprendere come un vero incontro con l'Altro sia, innanzitutto, una messa in questione del sé o dell'Io al quale viene affidata la rappresentazione di sé; quando mi volgo all'incontro dell'Altro, allora, dovrei aver rinunciato, almeno apparentemente, alla totalità del Medesimo dietro le cui sbarre ritenevo d'essere rinchiuso: ciò significa, certamente, la retrocessione da una posizione di compiutezza soggettiva, la tentazione di riaprire le maglie della soggettività e la tensione verso l'«ignoto» dell'incontro, mediante il quale il possesso dell'Altro – dell'idea dell'Altro per come essa si era formata in me e radicata all'interno della cultura della quale pensavo d'essere espressione – si trova *contestato*, tanto quanto una certa nozione del sé o dell'Io posto a rappresentanza di questo sé. Ancora Jullien ha notato:

L'ignoto dell'incontro produce una disappropriazione del soggetto, spossessato della proprietà del suo io. La completa padronanza del soggetto si trova un istante sospesa: il soggetto è disorientato, esce dalle fondamenta del suo io, attraverso l'incontro. Qui sta il tratto proprio dell'incontro: da una parte, ciascuno conserva un sé, da cui derivano lo *choc* e la messa in tensione, non vi è dunque fusione, l'io non viene del tutto abolito; ma, d'altra parte, il sé è scalfito nella sua chiusura, spossessato di ciò che lo rassicura e lo

---

<sup>20</sup> JULLIEN, *Alterità*, p. 79.



chiude in quanto io. [...] L'incontro è tanto più reale, effettivo, quanto più, attraverso di esso, si mette in questione e si mette al lavoro [...] l'appartenenza del soggetto ripiegato su se stesso. In questo senso, l'incontro è etico, è finanche al principio dell'etica.<sup>21</sup>

Queste formulazioni ci conducono ad una nuova fase dei rapporti con l'Altro, la «fase di Lévinas». Insistendo sulla categoria esistenziale dell'incontro, Lévinas ha di fatti pensato all'etica esplicitamente come «rapporto-con-Altri», rapporto nel quale si tratta, innanzitutto, di mantenere l'Altro in quanto Altro, per sfuggire dalla tendenza all'assimilazione e al dominio dell'Altro da parte del Medesimo; ad essere fondamentale, in questo senso, è la rivelazione dell'Altro in quanto «volto», giacché «noi chiamiamo volto il modo in cui si presenta l'Altro, che supera *l'idea dell'Altro in me*»: <sup>22</sup> è l'incontro con la significazione dell'alterità contenuta nel «volto» – la presenza, in esso, della «traccia» di quell'infinita alterità divina – a farmi scoprire la realtà dell'Altro, rispetto alla quale l'Io deve retrocedere dalla sua posizione di compiutezza e totalità, accettando la sfida etica della responsabilità, nell'uscita da sé e dai propri limiti, per ospitare ed accogliere l'Altro in quanto Altro. Quest'uscita da sé è consentita soprattutto dalla specificità della prossimità dell'Altro, nella sua concretezza carnale – ma, nello stesso tempo, nella sua dimensione divina e universale<sup>23</sup> – la quale sovverte, disorienta e, soprattutto, supera, annullandola, la mia idea dell'Altro: sarebbe a dire, l'esistenza dell'Altro come relativa a sé, la relazione logica con l'alterità e la violenza ontologica del Medesimo. A questo proposito, Lévinas ha potuto affermare: «Il rapporto con Altri non si trasforma, come la conoscenza in godimento e in possesso, in libertà. Altri si impone come un'esigenza che domina questa libertà e, quindi, come ciò che è più originario di tutto quanto accade in me. Altri, la cui presenza eccezionale si iscrive nell'impossibilità di ucciderlo in cui io mi trovo ad essere, indica la fine dei poteri».<sup>24</sup>

L'impossibilità di uccidere l'Altro a partire dall'«epifania del volto» – e non solo di ucciderlo ma anche di dominarlo, violentarlo, di disporre di lui in qualunque modo – è il lascito di un'etica dell'incontro nella quale «nel momento in cui incontro l'Altro, e

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>22</sup> Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961, tr. it. Adriano Dall'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, p. 48.

<sup>23</sup> Secondo Silvano Petrosino: «Il volto è un "Tu particolare", ma nella sua particolarità (individualità) questo volto non può essere isolato, esso nella sua dignità esce da sé e "rivela" l'Altezza dell'Infinito»; in tal senso, non c'è contraddizione fra una prospettiva particolaristica dell'etica lévinassiana ed una prospettiva universale, giacché il "Voi" dell'universale «non indica l'umanità come categoria astratta, e neppure la molteplicità della folla; esso segnala ultimamente la profondità del volto nella quale si "rivela" la creazione tutta, Dio e gli Altri» (Silvano PETROSINO, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2018, p. 139n).

<sup>24</sup> LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, p. 86.

nella misura in cui incontro l'Altro, dal fatto stesso dell'incontro [...] deriva una presa in considerazione dell'Altro in quanto Altro, debordante l'io, che disfa l'egocentrismo»;<sup>25</sup> questo cambiamento di paradigma – in cui il riconoscimento dell'Altro, debordando l'io, mostra in tutta la sua luce la *maestà* dell'Altro, poiché è solo tramite l'alterità che la libertà dell'io si svela in quanto responsabilità infinita, appunto, per l'Altro – non è però privo di enigmi, di ombre: innanzitutto, questo Altro religiosamente posto come il *prossimo*, non sarà forse il vicino che posso riconoscere a partire dalla nostra comune situazione esistenziale e quindi culturalmente determinata – tenendo conto di quanto segnante sia stata, nella fondazione di questa filosofia, l'esperienza ebraica della Shoah e lo sterminio degli ebrei europei, il totalitarismo invece del colonialismo? In questo senso, Kapuściński ha evidenziato che: «l'altro di cui parla Lévinas appartiene alla nostra stessa razza bianca e al nostro stesso ambiente culturale occidentale. La situazione presa in esame da Lévinas non è quella dell'incontro tra il bianco e un altro che ha la pelle di colore diverso dal nostro, che crede in altri dèi e parla una lingua incomprensibile». <sup>26</sup> La filosofia dell'Altro di Lévinas si porrebbe allora all'estremo limite di un discorso che è ancora quello del Medesimo – a causa della visione universalistica e della natura prescrittiva di questa etica –, ma che già tenta di decostruirsi, di trasformarsi, di suscitare un'apertura feconda, una fenditura, una ferita nel proprio monologo. Sarà allora la «fase multiculturale» a cercare di coniugare l'amore per il remoto dell'antropologia all'amore per il prossimo di Lévinas.

### 3. La globalizzazione e il *Tout-Monde*

La «fase multiculturale» caratterizza l'epoca della *globalizzazione*, la quale, in Occidente, è stata avvertita tanto dai suoi sostenitori quanto dai suoi critici come il discorso del Medesimo dell'epoca post-coloniale e post-nazionale:<sup>27</sup> esportazione

<sup>25</sup> JULLIEN, *Alterità*, p. 84.

<sup>26</sup> KAPUŚCIŃSKI, *L'altro*, p. 30. Kapuściński si chiede anche che cosa accadrebbe all'etica di Lévinas qualora fosse sottoposta a questo incontro alternativo; egli riporta così la risposta data a questo quesito dalla filosofa polacca Barbara Skarga, secondo la quale: «La filosofia di Lévinas è uno spazio che dobbiamo riempire con le nostre personali esperienze e osservazioni. Lévinas cerca continuamente la via verso l'altro, vuole strapparci dalle pastoie dell'egoismo e dell'indifferenza, metterci in guardia dalla tentazione del separarci, distaccarci, chiuderci in noi stessi. Ci mostra una nuova dimensione dell'io: non l'individuo isolato, ma un individuo che comprenda in sé anche l'altro e in tal modo dia vita a un nuovo genere di persona e di essere» (*ibid.*).

<sup>27</sup> Si vedano, in questo senso: Anthony GIDDENS, *Runaway World. How Globalization is Reshaping Our Lives*, Routledge, London 2000, tr. it. Rinaldo Falcioni, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino, Bologna 2000; Ulrich BECK, *Was ist Globalisierung?*

forzata dell'ideologia della crescita e dello sviluppo, occidentalizzazione del mondo e creazione di un mercato planetario attorno al quale ruotano gli spostamenti di merci, idee ed esseri umani, omogeneizzazione delle politiche globali sull'agenda del liberismo e della democrazia, visto il suo successo a stelle e strisce e la sua *desiderabilità*.<sup>28</sup> Attraverso il sistema delle telecomunicazioni, la progressiva facilitazione dell'accesso ai mezzi di trasporto internazionale e le molteplici migrazioni dovute al lato oscuro del processo di globalizzazione, con le sue guerre, le sue distruzioni e la sua creazione di miseria in quei paesi definiti – a partire dal modello del Medesimo – «sottosviluppati», la distanza fra il prossimo e il remoto pare, se non annullata, quanto meno saldamente smentita dalla nuova configurazione del mondo.

La fase attuale della globalizzazione – il suo più difficile momento di crisi, mentre qualche impero futuro prepara già una “contro-globalizzazione”... – presenta questo cupo scenario: l'occidentalizzazione del mondo è riuscita, ma a discapito dell'Occidente stesso – sarebbe a dire: dell'*idea di Occidente* –, il quale si trova adesso improvvisamente decentrato dall'emergere di nuovi soggetti i quali, reclamando appunto la loro stessa soggettività, decretano il fallimento parziale di questo progetto, denunciandolo come una forma di dominio ancor più subdola rispetto al colonialismo del passato; la «fine della pax americana»<sup>29</sup> – del controllo culturale, politico, economico e militare del globo da parte della potenza statunitense e dell'egemonia

---

*Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Surhkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997, tr. it. Emanuele Cafagna – Carlo Sandrelli, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 2009; Saskia SASSEN, *A Sociology of Globalization*, W.W. Norton&Company, New York 2007, tr. it. Piero Arlorio, *Una sociologia della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2008; Joseph E. STIGLITZ, *Globalization and its Discontents*, W.W. Norton&Company, New York 2002, tr. it. Daria Cavallini, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2006; Serge LATOUCHE, *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La Découverte, Paris 1989, tr. it. Alfredo Salsano, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

<sup>28</sup> È la celebre tesi intorno alla «fine della storia» di: Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992, tr. it. Dalfo Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1996.

<sup>29</sup> L'espressione è stata introdotta da: Naoki SAKAI, *The End of Pax Americana. The Loss of Empire and Hikikomori Nationalism*, Duke University Press, Durham-London 2021. Così l'autore la chiarisce: «What I want to indicate by “the end of Pax Americana” is, first of all, this sense of growing historical irrelevance, the sense that, in some way, our conventional categories for historical narrative are rendered increasingly extraneous; we are in one way or another facing the proliferating sense of worthlessness of such categories as the West, the Rest of the World, and so forth, whose cogency we used to take for granted. These basic categories by which we used to envision the world, comprehend global events, and imagine our futures now seem unhinged, dislocated, or ineffective» (p. 3).

culturale dei valori illuministici europei<sup>30</sup> –, con l'insistere dei venti di guerra da Kiev a Gaza e il potere, sul piano internazionale, guadagnato da autocrazie quali Russia e Cina – in vera la definizione di «fase multiculturale» rispetto all'attuale, giacché il mondo globalizzato e multipolare si presenta non più come cosmo omologato alla tirannia del Medesimo, ma come *caos* indeterminato conseguente all'esplosione globale dell'Altro: è in questo preciso punto che va situata la «risorsa» – per riprendere il termine di Jullien<sup>31</sup> – della globalizzazione per un pensiero dell'Altro e per l'esperienza dell'incontro con l'Altro.

Questo un *possibile sviluppo* di questa «risorsa»: secondo il grande poeta antillano Edouard Glissant, il colonialismo e la successiva globalizzazione, in quanto «sistemi», impongono deterministicamente una «meccanica» delle relazioni fra il Medesimo e l'Altro, finalizzata a rendere il più prevedibile possibile l'esito degli incontri nel piccolo cosmo coloniale o nel grande cosmo globale; in questo modo, l'uniformazione forzata dell'economia globale sul modello liberista e della politica globale sul modello democratico avrebbero dovuto garantire la continuità storica della conquista e il perpetuarsi, creduto infinito, del modello di crescita e sviluppo. «Per molto tempo – bisogna sempre ripeterlo – per molto tempo l'erranza occidentale, che è stata un'erranza di conquista, un'erranza di fondazione di territori, ha contribuito a realizzare quella che oggi potremmo chiamare la “totalità-mondo”»: <sup>32</sup> questa totalità-mondo – soggetto decentrato dell'era globale: soggetto che contiene in sé molteplici soggetti –, pur deterministicamente costituita, assume, grazie alle variabili dell'incontro, esiti *imprevedibili* – l'ibridazione,<sup>33</sup> in questo modo, sarebbe tanto probabile quanto una

---

<sup>30</sup> A tal proposito risulta preziosa l'analisi di Manlio Iofrida, secondo cui: «il famoso declino dell'Occidente, di cui si discorre ormai da un secolo, non è più una prospettiva possibile, uno scenario più o meno prossimo; questo declino è ormai avvenuto, è un dato di fatto. E, naturalmente, esso è innanzitutto una crisi degli Stati Uniti, della loro incapacità, non dico di dominare, ma nemmeno di regolare in un modo sensato il complesso della politica mondiale. Dell'Europa, che non è mai riuscita nemmeno a costituirsi come un'entità autonoma e con una propria voce e identità, non è nemmeno il caso di parlare, e, di nuovo, questi ultimi anni sono una triste conferma di questo fatto. Il punto è che guardare al mondo e alle sue prospettive da Washington o New York, da Parigi o da Berlino è falsante e disorientante: ormai il centro è altrove e l'Occidente ha perso, il baricentro oscilla lungo una linea frastagliata e discontinua che passa da Istanbul e Teheran, dal Sudafrica all'Arabia Saudita e è spostato in modo decisivo verso Oriente: verso Pechino e Nuova Delhi» (Manlio IOFRIDA, *Una nuova civiltà? Verso nuovi orizzonti*, in ID. (a cura di), *La Crisi dell'Occidente. Verso una Nuova Civilisation?*, Mucchi Editore, Modena 2024, p. 8).

<sup>31</sup> JULLIEN, *Alterità*, pp. 33-35.

<sup>32</sup> Edouard GLISSANT, *Introduction à une Poétique du Divers*, Gallimard, Paris 1996, tr. it. Francesca Neri, *Introduzione a una poetica del Diverso*, Meltemi, Milano 2020, p. 74.

<sup>33</sup> Sull'ibridazione nel contesto della globalizzazione si veda: Jan NEDERVEEN-PIETERSE, *Globalization and Culture. Global Mélange*, Rowman&Littlefield, Lanham 2003; e in una prospettiva post-coloniale:

«produzione differenziata delle culture»<sup>34</sup> – trasformando la totalità compiuta del mondo occidentalizzato nel «caos-mondo» contemporaneo.

In tal modo, la globalizzazione, intesa come sistema deterministico, lascia il passo ad una «mondializzazione»<sup>35</sup> fondata sui concetti di *coesistenza* e *condivisione*, all'emersione di un «Tout-Monde». Ancora Glissant: «Chiamo caos-mondo [...] lo choc, l'intreccio, le repulsioni, le attrazioni, le connivenze, le opposizioni, i conflitti tra le culture dei popoli, nella totalità-mondo»;<sup>36</sup> questa inedita situazione congiunge il remoto e il prossimo all'interno non più di un sistema predefinito quanto piuttosto lascia intravedere la via per una «poetica» della relazione con l'Altro, fondata sul concetto stesso dell'incontro: «così accanto, tutt'altro».<sup>37</sup> La prossimità della presenza dell'Altro convive poeticamente con la distanza da esso, necessaria ad impedire l'assimilazione e la predazione, lasciando l'Altro, pur accanto a noi, esprimere tutta la sua potenza di alterità, alla quale è legato un certo senso di mistero e di segreto, estraneo alla prospettiva della mera “differenza”, al punto che:

Nessuna operazione globale di politica, di economia o intervento militare sarà capace di cominciare a intravedere una soluzione alle contraddizioni di questo sistema erratico che è il caos-mondo se l'immaginario della Relazione non avrà eco nelle mentalità e nelle sensibilità delle umanità di oggi, spingendole a capovolgere il valore poetico, cioè a concepirsi come molte umanità e non come un'unica Umanità, in un mondo nuovo.<sup>38</sup>

La globalizzazione può favorire allora una dinamica dell'incontro nella quale l'avvicinamento all'Altro non significhi necessariamente una sua consunzione né un suo assorbimento; un incontro nel quale il sé è messo in questione dalla rottura,

---

Homi BHABHA, *The Location of Culture*, Routledge, London 1994, soprattutto: ID., *Locations of cultures*, *ivi*, pp. 1-27; ID., *Signs taken for wonders. Questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi*, May 1817, *ivi*, pp. 145-174.

<sup>34</sup> Jean-Loup AMSELLE, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris 2001, tr. it. Marco Aime, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 21.

<sup>35</sup> Il pensiero va in questo caso all'opera di Jean-Luc Nancy, nella quale si legge: «L'unità di un mondo non è davvero un'unità: è fatta di una diversità, che giunge fino alla disparità e all'opposizione. L'unità di un mondo è fatta di questo, che non è qualcosa di aggiunto o qualcosa che l'unità può eliminare. L'unità di un mondo, in realtà, non è altro che la sua diversità, e quest'ultima è a sua volta una diversità di mondi. Un mondo è una molteplicità di mondi, e la sua unità è la condivisione (*partage*) ed esposizione reciproca, in questo mondo, di tutti i suoi mondi» (Jean-Luc NANCY, *La Création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2001, tr. it. Davide Tarizzo, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003, pp. 113-114).

<sup>36</sup> GLISSANT, *Introduzione a una poetica del Diverso*, p. 70.

<sup>37</sup> JULLIEN, *Alterità*, p. 79.

<sup>38</sup> GLISSANT, *Introduzione a una poetica del Diverso*, p. 76.

dall'interruzione della sua continuità storico-culturale e dell'accettazione del suo gioco imprevedibile. È un elemento, questo, sul quale è necessario soffermarsi seppur brevemente: l'imprevedibilità dei contatti attuali fra culture diverse – così come fra diversi individui appartenenti a diverse culture –, come descritta da Glissant, richiama uno dei cardini fondamentali dell'esperienza dell'incontro: il suo carattere di *chance* e il suo affidamento, in una qualche misura, al caso.<sup>39</sup>

#### 4. L'incontro come *chance*

Nel senso comune, quotidiano, del termine "incontro" è contenuto un suo rimando alla casualità evenemenziale della sua contingenza; perciò, Jullien può affermare che «l'incontro, in primo luogo, lascia sempre la sua parte all'imprevisto» ed esso è addirittura «un lancio di dadi, un gioco d'azzardo», poiché «anche quando non è fortuito, inatteso [...] non si sa mai come l'incontro andrà a finire. I piani fatti in anticipo, le aspettative proiettate sull'Altro, sono sempre minacciati, o in ogni caso un po' sospesi».<sup>40</sup> Il legame profondo dell'incontro con il caso si esprime in una duplice dimensione: da un lato, l'*imprevedibilità* dell'incontro rispetto ai possibili esiti dell'incontro apre, per la soggettività che esperisce l'incontro, uno spazio di *possibili*; d'altro lato, il disfarsi della dimensione progettuale – dei «piani fatti in anticipo» – pone la soggettività stessa su un piano di *incertezza* in cui non vigono le «tipologie di rapporti con gli altri», ma si è, piuttosto, *in balia* dell'ignoto dell'incontro e, quindi, della *chance*. Nessuno quanto Georges Bataille ha chiarito il significato profondo del concetto di *chance*, quando ha scritto:

In me l'angoscia contesta il possibile.

Essa oppone al desiderio oscuro un oscuro impossibile.

In questo momento la chance, la sua possibilità, contestano in me l'angoscia.

L'angoscia dice: «impossibile»: l'impossibile resta *in balia di una chance*.

La chance è definita dal desiderio, eppure non tutte le risposte al desiderio sono chance.

Soltanto l'angoscia definisce completamente la chance: è chance ciò che in me

<sup>39</sup> André Breton aveva accolto questa dimensione dell'incontro – limitata all'incontro amoroso – come «capitale»; nel suo contesto non è più possibile distinguere fra una «casualità esteriore» ed una «finalità interna», ed esso si potrebbe definire un coup de chance capace di mettere in gioco l'intera vita dei due soggetti dell'incontro stesso. (André BRETON, *L'Amour Fou*, Gallimard, Paris 1937, tr. it. Ferdinando Albertazzi, *L'Amour Fou*, Einaudi, Torino 1974, pp. 22-27); è in questo senso che, secondo Ferdinando Albertazzi: «l'incontro [...] decifra le pulsazioni attraverso cui consistono, e contemporaneamente, la reinvenzione di sé e il gusto della scoperta, sviluppati (nell'accezione fotografica) dalla disponibilità nei confronti dell'amore e, per estensione, della vita» (Ferdinando ALBERTAZZI, *L'aspettazione nell'attesa*, *ivi*, p. 150).

<sup>40</sup> JULLIEN, *Alterità*, p. 80.

l'angoscia ha ritenuto impossibile.

L'angoscia è contestazione della chance.

Ma io afferro l'angoscia in balia di una chance capace di contestare – essa può farlo – il diritto di definirci che ha l'angoscia.<sup>41</sup>

È fondamentale chiarire il significato di queste posizioni nell'ottica del discorso fin qui sviluppato.

Alle tre «ferite inferte al narcisismo universale» storicamente rintracciate da Freud – l'eliocentrismo e la fine della credenza per la quale la Terra sarebbe stata al centro dell'universo, l'evoluzionismo e la fine della credenza per la quale l'uomo sarebbe «signore» del regno animale, la psicoanalisi e la fine della credenza per la quale l'Io sarebbe «padrone in casa propria»<sup>42</sup> – per la nostra coscienza attuale si profila una *quarta ferita*: la «provincializzazione dell'Europa» – ovvero di una «figura immaginaria» dell'Europa, «profondamente intessuta nelle *forme schematiche e stereotipiche* costitutive di alcuni dei modi di pensare abituali»<sup>43</sup> – produce oggi, in noi, una profondissima «crisi della presenza»,<sup>44</sup> dovuta alla decomposizione dell'ordine mediante il quale trovava giustificazione una certa idea dell'identità – e quindi dell'alterità – così come l'idea correlata di “mondo”; questa nuova ferita narcisistica rimette in questione entrambi i poli delle nostre precedenti certezze, non più sostenibili a partire dai “discorsi” per mezzo dei quali esse si erano storicamente costituite, fino ad atrofizzare l’“Europa” in una dimensione sterile e non più feconda. Questa «crisi della presenza» dovuta alla perdita dei riferimenti soggettivi e oggettivi genera una particolare *angoscia*, la sensazione di una improvvisa perdita del mondo e, con questa, di una perdita di sé; l'angoscia del decentramento, intensa ferita per l'Europa attuale e per l'intero mondo occidentale, può trasformarsi in un pericolo – il rischio è che tale perdita di un ruolo dominante possa risvegliare, come già avviene, istinti guerreschi e disperati tentativi per mantenere l'unità di un mondo che continuamente si disfa sotto i nostri occhi mediante la violenza, la coercizione e gli antichi metodi di dominio –,

---

<sup>41</sup> Georges BATAILLE, *Sur Nietzsche*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. Andrea Zanzotto, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994, pp. 140-141.

<sup>42</sup> Si veda: Sigmund FREUD, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, “Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften”, Bd. V (1917), S. 1-7, tr. it. a cura di Cesare Musatti, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in ID., *Opere. 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1978, pp. 657-664.

<sup>43</sup> Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton 2000, tr. it. Matteo Bortolini, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Milano 2004, p. 16.

<sup>44</sup> Si fa riferimento, ovviamente, al concetto introdotto da: Ernesto DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Boringhieri, Torino 1973.

ma, allo stesso tempo, può divenire, ancora una volta, una «risorsa»: «*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*».<sup>45</sup>

«Provincializzare l'Europa» non significa, infatti, negare al pensiero di quest'ultima ogni validità nel mondo attuale, ma constatarne nello stesso tempo l'irrinunciabilità e l'insufficienza – il che vuol dire: «provincializzare l'Europa si trasforma nella sfida di scoprire come questo pensiero – un'eredità che ormai appartiene a tutti e influenza tutti – possa essere rinnovato dai margini e per i margini»;<sup>46</sup> ai margini del discorso storico europeo si pone l'Altro e, soprattutto, l'incontro con l'Altro: in questo modo ritorna preminente l'elemento della *chance*. L'angoscia della crisi della presenza definisce la *chance* dell'incontro che, a sua volta, contesta all'angoscia la possibilità di definirci: è vero che l'incontro concerne la possibilità di un'apertura dei possibili, ma la nostra angoscia di europei contemporanei pone l'incontro come impossibile, contestando – attraverso la chiusura nichilistica, l'esasperazione dell'individualismo, l'isolamento e molti altri mali del nostro presente – le possibilità da esso aperte. Ma, a ben vedere, solo l'angoscia dovuta alla *perdita* è favorevole alla *chance*: «Ciò che è chance per l'individuo è “comunicazione”, è il perdersi l'uno nell'altro. La “comunicazione” è “durata della perdita”»;<sup>47</sup> la perdita genera l'angoscia, ma la *chance* sarebbe l'accentuazione della perdita e, proprio mediante essa, «la chance è il *disconoscimento* dell'angoscia»<sup>48</sup> e il suo superamento.

L'incontro con l'Altro – essendo l'imprevedibile che intensifica l'angoscia –, se vissuto nella dimensione fin qui evocata, rimane *in balia della chance*, diviene la *chance* stessa per la *metamorfosi* della coscienza europea; per riprendere le «tre metamorfosi» descritte da Nietzsche, lo spirito europeo – dopo un lungo apprendistato da «cammello» – ha assunto per secoli la forma regale del «leone», la libertà dai vincoli, la posizione di un «io voglio» e quindi la celeberrima «volontà di potenza»: ma è pur necessario, per lo spirito, che il leone diventi «fanciullo», giacché «Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco [...] un sacro dire di sì».<sup>49</sup> «La *volontà di potenza* è il leone», dice giustamente Bataille, «ma il bambino non è forse la *volontà di chance*?»;<sup>50</sup> e, in questa «volontà di *chance*», volontà dell'incontro con l'Altro, si

<sup>45</sup> Celebre verso di Hölderlin, traducibile come: «Dov'è il pericolo, cresce anche ciò che salva» (Fredrich HÖLDERLIN, *Gedichte*, Eugen Diederichs, Jena 1909, tr. it. Enzo Mandruzzato, *Patmos*, in ID., *Le liriche*, Adelphi, Milano 1977, p. 666).

<sup>46</sup> CHAKRABARTY, *Provincializzare l'Europa*, p. 34.

<sup>47</sup> BATAILLE, *Su Nietzsche*, p. 158.

<sup>48</sup> Georges BATAILLE, *Le Coupable*, Gallimard, Paris 1944, tr. it. Angela Biancofiore, *Il colpevole. L'alleluia*, Dedalo, Bari 1989, p. 101.

<sup>49</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*, E.W. Fritsch, Leipzig 1886, tr. it. Mazzino Montinari, *Così parlò Zarathustra*, in ID., *Opere*, vol. VI, tomo I, Adelphi, Milano 1973, p. 25.

<sup>50</sup> BATAILLE, *Su Nietzsche*, p. 180.



comincia ad intravedere quella «*new figure of Europe*»<sup>51</sup> auspicata, un po' sorprendentemente, da Jacques Derrida.

La *tâche* filosofica dell'Europa – giacché l'Europa è la filosofia – diverrebbe allora l'interrogazione su concetti quali la *coesistenza*, il *partage*, l'*amicizia* e, appunto, l'incontro; ciò ridefinisce in maniera integrale il nostro rapporto con l'Altro e ci conduce in una nuova fase, ancora difficilmente circoscrivibile, nella quale «piuttosto che di invitare l'altro a condividere lo stesso mondo» – di invitarlo o di costringerlo, naturalmente – «si tratta di liberarlo dal mondo – dal mio ma anche dal suo» – da una certa «immagine del mondo», nel senso heideggeriano<sup>52</sup> – «per restituirlo a una libertà che sta prima della presa in una rete di relazioni che lo imprigiona, come un destino ineluttabile».<sup>53</sup>

La *chance* dell'incontro – l'incontro come *chance* – è allora, nel «Tout-Monde», la fine della *preistoria* dei rapporti con l'Altro e la pietra di fondazione della *nostra storia comune*.

### Riferimenti bibliografici

Francis AFFERGAN, *Exotisme et Altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, PUF, Paris 1987, tr. it. Enzo Turbiani, *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Mursia, Milano 1991.

Jean-Loup AMSELLE, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris 2001, tr. it. Marco Aime, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Georges BATAILLE, *Sur Nietzsche*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. Andrea Zanzotto, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994.

Georges BATAILLE, *Le Coupable*, Gallimard, Paris 1944, tr. it. Angela Biancofiore, *Il colpevole–L'alleluia*, Dedalo, Bari 1989.

---

<sup>51</sup> Giovanna BORRADORI, *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. A Dialogue with Jacques Derrida*, in ID., *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago-London 2003, p. 116.

<sup>52</sup> Martin HEIDEGGER, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950, tr. it. Pietro Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in ID., *Sentieri Interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 71-101.

<sup>53</sup> Luce IRIGARAY, *Le partage du monde*, tr. it. Roberto Salvadori, *Condividere il mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 110.

- Cinzia BEARZOT, *I Greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, Salerno Editrice, Roma, 2012.
- Ulrich BECK, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Surhkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997, tr. it. Emanuele Cafagna – Carlo Sandrelli, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 2009.
- Homi BHABHA, *The Location of Culture*, Routledge, London 1994.
- Jorge Luis BORGES, *Otro poema de los dones*, in *El Otro, el Mismo*, Emecé, Buenos Aires 1964, tr. it. Domenico Porzio, in ID., *Tutte le Opere*, vol. II, Mondadori, Milano 1985.
- Giovanna BORRADORI, *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. A Dialogue with Jacques Derrida*, in ID., *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago-London 2003.
- André BRETON, *L'Amour Fou*, Gallimard, Paris 1937, tr. it. Ferdinando Albertazzi, *L'Amour Fou*, Einaudi, Torino 1974.
- Martin BUBER, *Ich und Du*, Insel-Verlag, Leipzig 1923, tr. it. Andrea Poma, *Io e Tu*, in *Il pensiero dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993.
- Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton 2000, tr. it. Matteo Bortolini, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Milano 2004.
- James CLIFFORD, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1997, tr. it. Michele Sampaolo – Giuliana Lomazzi, *Pratiche spaziali: il lavoro sul campo, il viaggio e la definizione dell'antropologia come disciplina*, in ID., *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- James CLIFFORD – George E. MARCUS (ed.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley-London 1986.
- Umberto CURI, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010.
- Michel DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975, tr. it. Silvano Facioni, *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano 2006.

- Ernesto DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Boringhieri, Torino 1973.
- Jacques DERRIDA, *Abraham, l'autre*, in Joseph COHEN – Raphaël ZAGURY-ORLY (ed.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Galilée, Paris 20003, tr. it. Tatiana Silla, *Abramo, l'altro*, Cronopio, Napoli 2005.
- Jacques DERRIDA – Anne DUFOURMANTELLE, *De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Calmann-Lévy, Paris 1997, tr. it. Idolina Landolfi, *Sull'ospitalità*, Dalai Editore, Milano 2000.
- Carmine DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Città Aperta, Troina, 2006.
- Sigmund FREUD, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, "Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften", Bd. V (1917), S. 1-7, tr. it. Cesare Musatti, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in ID., *Opere. 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1978.
- Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992, tr. it. Dalfo Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1996.
- Anthony GIDDENS, *Runaway World. How Globalization is Reshaping Our Lives*, Routledge, London 2000, tr. it. Rinaldo Falcioni, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino, Bologna 2000.
- Edouard GLISSANT, *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, Gallimard, Paris 1997.
- Edouard GLISSANT, *Introduction à une Poétique du Divers*, Gallimard, Paris 1996, tr. it. Francesca Neri, *Introduzione a una poetica del Diverso*, Meltemi, Milano 2020.
- Edouard GLISSANT, *Tout-Monde*, Gallimard, Paris 1993.
- Martin HEIDEGGER, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950, tr. it. Pietro Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in ID., *Sentieri Interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Fredrich HÖLDERLIN, *Gedichte*, Eugen Diederichs, Jena 1909, tr. it. Enzo Mandruzzato, *Patmos*, in ID., *Le liriche*, Adelphi, Milano 1977.
- Manlio IOFRIDA, *Una nuova civiltà? Verso nuovi orizzonti*, in ID. (a cura di), *La Crisi dell'Occidente. Verso una Nuova Civilisation?*, Mucchi Editore, Modena 2024.

- Luce IRIGARAY, *Le partage du monde*, tr. it. Roberto Salvadori, *Condividere il mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- François JULLIEN, *Alterità. Lezioni milanesi per la cattedra Rotelli*, tr. it. Caterina Piccione, Mimesis, Milano–Udine 2018.
- Irene KAJON, *Il pensiero ebraico del Novecento. Una introduzione*, Donzelli, Roma 2002.
- Ryszard KAPUŚCIŃSKI, *Ten Inny*, Znak, Krakòv 2007, tr. it. Vera Verdiani, *L'altro*, Feltrinelli, Milano 2007.
- Mondher KILANI, *L'invention de l'Autre. Essais sur le discours anthropologique*, Payot, Lausanne 1992, tr. it. Annamaria Rivera, *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Dedalo, Bari 1997.
- Serge LATOUCHE, *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La Découverte, Paris 1989, tr. it. Alfredo Salsano, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Mario LENTANO, *Straniero*, Inschibboleth, Roma 2021.
- Miguel LEON-PORTILLA, *El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas, incas*, Editorial Planeta Mexico, Ciudad de Mexico 1964, tr. it. Giuliana Segre Giorgi–Gabriella Lapasini, *Il rovescio della Conquista. Testimonianze azteche, maya e inca*, Adelphi, Milano 1974.
- Stefano LEVI DELLA TORRE, *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, Donzelli, Roma 1995.
- Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961, tr. it. Adriano Dall'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980.
- Claude LEVI-STRAUSS, *Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme*, in AA. VV., *Jean-Jacques Rousseau*, Editions de la Baconnière, Neuchâtel 1962, tr. it. Paolo Caruso, *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, in ID., *Razza e Storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967.
- Bronislaw MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*,

Routledge, London 1922, tr. it. Maria Ariotti, *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, vol. 1, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

Louis MASSIGNON, *Les Trois prières d'Abraham, père de tous les croyants*, Seuil, Paris 1949, tr. it. Domenico Canciani, *Le tre preghiere di Abramo, padre di tutti i credenti*, in ID., *L'ospitalità di Abramo. All'origine di ebraismo, cristianesimo e islam*, Edizioni Medusa, Milano 2002.

Jean-Luc NANCY, *La Création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2001, tr. it. Davide Tarizzo, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003.

Jan NEDERVEEN-PIETERSE, *Globalization and Culture. Global Mélange*, Rowman&Littlefield, Lanham 2003.

André NEHER, *Clefs pour le Judaïsme*, Seghers, Paris 1977, tr. it. Elio Piattelli, *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti, Genova 1988.

André NEHER, *L'existence juive. Solitude et affrontements*, Seuil, Paris 1962.

Friedrich NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*, E.W. Fritsch, Leipzig 1886, tr. it. Mazzino Montinari, *Così parlò Zarathustra*, in ID., *Opere*, vol. VI, tomo I, Adelphi, Milano 1973.

Silvano PETROSINO, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2018.

PLATONE, *Sofista*, tr. it. Attilio Zadro, in ID., *Opere*, vol. I, Laterza, Roma–Bari 1974.

Armido RIZZI, *Per un pensiero dell'esodo: alterità ed eticità*, in Emilio BECCARINI (a cura di), *Il pensiero nomade. Per una antropologia planetaria*, Cittadella Editrice, Assisi 1994.

Naoki SAKAI, *The End of Pax Americana. The Loss of Empire and Hikikomori Nationalism*, Duke University Press, Durham–London 2021.

Saskia SASSEN, *A Sociology of Globalization*, W.W. Norton&Company, New York 2007, tr. it. Piero Arlorio, *Una sociologia della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2008.

Joseph E. STIGLITZ, *Globalization and its Discontents*, W.W. Norton&Company, New York 2002, tr. it. Daria Cavallini, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2006.

Tzvetan TODOROV, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris 1982, tr. it. Aldo Serafini, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 1984.

Pierre VIDAL-NAQUET, *Le Dionysos masqué des Bacchantes d'Euripide*, in *Mythe et tragédie deux*, La Découverte, Paris 1986, tr. it. Clara Pavanello – Alessandro Fo, *Il Dioniso mascherato delle Baccanti di Euripide*, in Jean-Pierre VERNANT – Pierre VIDAL-NAQUET, *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Einaudi, Torino 2018.

Nathan WACHTEL, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530–1570*, Gallimard, Paris 1992, tr. it. Gabriella Lapasini, *La visione dei vinti. Gli indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Einaudi, Torino 1977.