

Temi ed eventi

# Comparare l'incomparabile. Un'oscillazione interculturale

Bernhard Waldenfels

Articolo pubblicato su invito, ricevuto il 26 maggio 2012, accettato il 24 luglio 2012

**Riassunto** Gli studi comparati che hanno a oggetto le culture altre mirano a comparare ciò che non è comparabile; e mirano a farlo esclusivamente nei termini di ciò che appare in quanto tale all'interno delle procedure comparative stesse. Si rende uguale ciò che uguale *non è*. Ogni pratica comparativa è una pratica parziale, poiché il luogo della comparazione è sempre parte di una determinata cultura. Il nostro approccio fenomenologico, per un verso, tiene conto di quel che precede ogni procedura comparativa in termini di intreccio *interculturale*, e, per altro verso, rispetta ciò che travalica ogni procedura comparativa nei termini di un'eccedenza *transculturale*. Solo le culture che riusciranno ad essere più che mere culture si proteggeranno dal cadere nel sonno della normalizzazione.

PAROLE CHIAVE: Fenomenologia; Interculturalità; Estraneità; Comparazione; Ordinamento.

**Abstract** *Comparing What is not Comparable. An Intercultural Swinging* - Comparative studies of other cultures compare what is incomparable, and this in terms of what only appears as such through our comparison. One equalizes what is not equal. Any comparison is partial because the place of comparison is always part of a certain culture. Our phenomenological approach takes into account on the one hand, what precedes all comparison in terms of an *intercultural* intertwining, and respects on the other hand, what exceeds all comparison in terms of a *transcultural* surplus. Only cultures which turn out to be more than mere cultures are protected from falling into the sleep of normalisation.

KEYWORDS: Phenomenology, Interculturality, Alienness, Comparison, Order.



## Il dilemma della comparazione

DAL MOMENTO IN CUI – a partire dagli scorsi due secoli – abbiamo imparato a prendere sul serio l'irriducibile molteplicità di lingue, costumi

e culture ci siano trovati a dover fronteggiare il rischio di passare da un estremo all'altro.

Talvolta sovrastimiamo l'estraneità al punto tale da rinchiudere i mondi della vita e della cultura in ambiti normativi e di senso nei loro

---

Il testo qui pubblicato riproduce una conferenza tenutasi presso l'Università di Tübingen nella primavera del 2012 all'interno di un ciclo di conferenze sul tema dell'interculturalità. Una versione lievemente modificata e ampliata è stata pubblicata in B. WALDENFELS, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Surkamp, Frankfurt a.M. 2012. La versione che qui si presenta al lettore italiano è stata curata da Sara Dellantonio, Luigi Pastore e Ferdinando Menga.

B. Waldenfels - Institut für Philosophie - Ruhr-Universität Bochum (✉)  
E-mail: bernhard.waldenfels@rz.ruhr-uni-bochum.de



propri confini, come se si trattasse di molluschi rinchiusi nel loro guscio; e invece talaltra la minimizziamo al punto da portare l'estraneo a confondersi all'interno di un presunto *ethos* dell'umanità, affidandolo a un regime cosmopolitico o collocandolo, sottoforma di un azionariato culturale, in una sorta di borsa valori globalizzata.

La prima tendenza finisce con l'assumere i tratti di un culturalismo che promuove su scala allargata la "cieca mania collezionistica" dello storicismo.<sup>1</sup> La seconda promuove una considerazione approssimativa della cultura, certamente non priva di tratti imperialistici, in cui specifici processi di globalizzazione, dall'indiscutibile potenziale, sono attribuiti a un globalismo occidentale.

Nell'un caso come nell'altro è impossibile parlare di interculturalità nei termini di un inter-evento, un accadere che ha luogo in un framezzo, in cui culture diverse si fecondano reciprocamente, entrando anche in aperto conflitto, qualora si arrivi alla resa dei conti. Il fatto che l'estraneità interculturale non coincida necessariamente con l'ostilità interculturale è altrettanto palese quanto il rischio per cui ogni estraneità possa trasformarsi in aperta ostilità. Questa è la briciola di verità insita nello slogan dello *scontro di civiltà*.<sup>2</sup>

Il problema generale che sta alla base della culturalizzazione dell'estraneo può essere espresso con una formula tratta da Lévinas, il quale definisce quella forma di giustizia non affidata soltanto a un giudice, ma che è pretesa da ciascuno di noi nei confronti dell'altro, alla stregua di una "comparazione dell'incomparabile o degli incomparabili".<sup>3</sup> In questa formula si esprime un dilemma peculiare: nel bene o nel male viene *posto* come uguale ciò che di per sé uguale *non è*.

La ponderazione messa in atto in tale equiparazione non permette che sia fatta giustizia piena a ciò che è singolare. Questo dilemma prende corpo ogni volta che si presenta qualcosa di singolare che non può essere colto né come parte di un tutto capace di inglobarlo né come caso particolare di una legge generale. Esso si presenta quindi sia sul piano di culture

che si sono formate a livello regionale o nazionale, sia sul piano di culture mondiali.

Per quanto concerne la formula sopra menzionata, questa può essere letta con accentuazioni differenti, enfatizzando l'elemento della comparazione o quello dell'incomparabilità, e viceversa. E tuttavia il carattere peculiare dell'esperienza interculturale scompare, quando questi due momenti vengono separati l'uno dall'altro. L'elemento saliente consiste proprio nella paradossale tensione che si produce in una comparazione tra ciò che è e resta incomparabile – e che tuttavia soltanto nella comparazione stessa si rivela come incomparabile.

Si tratta della stessa tensione che aveva in mente Nietzsche quando, in *Su verità e menzogna in senso extramorale*, aveva riportato ogni concetto che trascende un'impressione momentanea a una "equiparazione di ciò che non è uguale". Il "lasciar cadere ciò che è disuguale", che rende possibile la comparazione, e il "trascurare ciò che è individuale", cosa con cui soltanto la comparazione si realizza, non rappresentano affatto una colpa culturale, ma fanno parte delle condizioni fondamentali della cultura. Questa visione delle cose però non è affatto scontata.

La "inconsapevolezza", con la quale la comparazione si realizza, e l'"oblio", che di solito la avvolge, alimentano l'illusione di una cultura vera, la quale ignora il suo stesso carattere di condizionatezza. Riteniamo quindi vero ciò che si è rivelato tale dal punto di vista pragmatico. Questo per quanto concerne Nietzsche. Resta solo da chiedersi come sia possibile affrontare questo oblio, senza cadere vittima di nuove illusioni.

Riflessioni di questo tipo mi hanno indotto a concepire l'estraneo come qualcosa di straordinario, che oltrepassa i confini di ordini mutevoli, rendendoli così, al contempo, visibili. L'extra-ordinario, nella sua incomparabilità, scaturisce da ciò che è ordinario, che rende possibile le comparazioni – e questo accade anche nell'ambito dell'interculturalità.<sup>4</sup>

## ■ Il processo della comparazione

Cominciamo col processo della compara-

zione. Non si può rinunciare alle comparazioni per dispiegare caratteristiche peculiari di tipo personale e collettivo, così come non vi si può rinunciare per scoprire se stessi e gli altri. Io sono io perché sono diverso da te; noi siamo noi perché siamo diversi da voi. Già l'uso stesso dei pronomi personali indica che ogni auto-riferimento è accompagnato da una differenza, come già il nome proprio, che il bambino ripete dopo averlo ascoltato dagli adulti, segnala quanto ciò che è estraneo penetri in ciò che è proprio.

La condizione di mancanza di paragoni che nel *Secondo discorso* Rousseau attribuisce al selvaggio si basa sull'assunzione che il selvaggio, che vaga nei boschi, vive ancora completamente chiuso in se stesso, privo di socialità, e che soltanto l'uomo civilizzato vive al di fuori di se stesso, spronato dalla prossimità con gli altri a fare paragoni (*comparaisons*) e a nutrire sentimenti di preferenza (*sentiments de préférence*).<sup>5</sup>

E tuttavia l'assunto di un'indifferenza e di un'indolenza originaria fa parte di quelle proiezioni retrospettive del desiderio che ci portano a ricercare un'unità perduta e a percepire la differenza come se si trattasse di un difetto. Se c'è qualcosa di incomparabile, questo deve collocarsi al di là e non al di qua della comparazione. La comparazione non scaturisce da una storia di declino, ma costituisce piuttosto il nucleo profondo di una storia dello sviluppo intra- e inter-personale, oltre che intra- e interculturale. Nel comparare, che nasce da un movimento di *détachement* e di *dépayement*, apprendiamo a vedere noi stessi e ciò che ci è proprio con gli occhi dell'estraneo.

Nonostante fantasticasse una natura immacolata e preculturale, anche Rousseau era consapevole di questo tanto da non negarlo, quando mise in evidenza il lato oscuro della civilizzazione. Non per nulla Claude Lévi-Strauss ha menzionato Rousseau tra i padri dell'antropologia culturale e dell'etnologia.<sup>6</sup> Ma come avviene una comparazione?

Ogni comparazione richiede che si estrapolino fili specifici dal tessuto di una forma di vita o da un mondo-della-vita, tanto da otte-

nere tratti comparabili. Poiché le esperienze vissute, le esternazioni e le decisioni sono troppo fugaci, si fa riferimento a produzioni generali, i cui significati, le cui strutture, i cui decorsi e le cui forme espressive si ripetono. Può trattarsi di regole linguistiche, di codici normativi, di costituzioni, ma anche di insediamenti o di forme sociali che restano più o meno anonimi.

*Mutatis mutandis*, queste produzioni possono affiorare in luoghi e tempi differenti ed essere isolate dai loro contesti concreti. Non costituiscono soltanto il precipitato di specifici ordinamenti della vita culturale, ma si contraddistinguono anche per fisionomie, stili e tecniche che sono caratteristici. Così Odisseo ci pone di fronte a una particolare forma di astuta prontezza nello schivare gli ostacoli, invece che scontrarsi con essi; al contrario Michael Kohlhaas mostra un'aspirazione alla giustizia, che non si fa remore a passare sopra i cadaveri. Spesso lo stile tipico, in cui un comportamento o un'opera prende forma, ha una forza espressiva maggiore rispetto al contenuto ideale che incarna.

Ogni comparazione interculturale è però solo una *comparazione parziale*. Una comparazione *in toto* di culture o di lingue sarebbe un'impresa senza speranza, poiché il luogo stesso della comparazione appartiene a una cultura specifica; e il luogo del comparare non coincide con il luogo comparato, a differenza di quanto accade invece nella fisica, in cui il luogo della misurazione fa tutt'uno con il luogo misurato.

Come la traduzione linguistica segue un percorso che va dalla lingua di partenza a quella di arrivo, allo stesso modo lo scambio culturale muove da una cultura di partenza verso una cultura altra, che funge da punto di arrivo. La comparazione si gioca all'interno dell'orizzonte di una determinata cultura e non in un non-luogo transculturale.

Gli orizzonti temporali, spaziali e tematici di cui già ha parlato Nietzsche e poi, in modo più specifico, Husserl, sono linee di confine dell'esperienza che si muovono con noi, come se si trattasse della nostra ombra. Non si la-

sciano abbracciare, né catturare all'interno di schemi concettuali. Perderle avrebbe per noi conseguenze pari a quelle patite da Peter Schlemihl che, assieme alla sua ombra, perse anche una parte di sé.

Chi non riconosce questa condizione e volesse quindi mettersi apertamente a comparare i tedeschi con i francesi, gli uomini del medioevo con quelli della modernità o i bianchi con i neri, non andrebbe al di là degli stereotipi. E in effetti la tradizionale psicologia dei popoli è piena di stereotipi di questo tipo, come lo è la produzione di immagini culturali e nazionali, tanto del nemico che dell'amico, che si nutre di queste scriteriate comparazioni.

E tuttavia la comparazione non presuppone solo qualcosa di comparabile, ma anche *punti di vista comparativi*, noti anche come *tertium comparationis*. Qualcosa o qualcuno somiglia a qualcosa o qualcun altro; le cose devono stare in un qualche rapporto, altrimenti ci troveremmo di fronte a duplicati che lascerebbero la comparazione senza oggetto. Come nel caso dell'immagine completa di Cratilo, avremmo a che fare con due Cratili (*Cratilo* 432 c). L'analogia si presenta quindi selettiva e graduale; per questa ragione non si dà mai in maniera diretta. Non basta dire con Hume che noi individuiamo (*pick out*) ciò che è simile.<sup>7</sup>

Questo vale solo per la normalità dell'esperienza abituale, in cui ciò che incontriamo ci ricorda qualcosa di noto. In ogni esperienza nuova vediamo qualcosa *come/in quanto simile*. Il vedere-come – che gioca un ruolo centrale sia nella descrizione husserliana degli atti intenzionali, sia in quella wittgensteiniana dei giochi linguistici – contraddistingue anche la ricerca delle somiglianze. Il *come/in quanto* funge come una sorta di cerniera mobile, tale da rendere possibile un cambio di aspetto. Nel rintracciare quegli anelli di congiunzione che rendono possibile la formazione di un quadro d'insieme è insito un momento fittivo – e tuttavia creativo – che nella comparazione linguistica assume le sembianze di una metafora originaria e vivente.<sup>8</sup>

La similitudine – che da Hume in poi è an-

noverata tra le forme fondamentali dell'associazione – non si limita a ripetere connessioni, ma ne crea di nuove, anche contro la nostra volontà, come quando siamo sorpresi da una battuta o quando ci abbandoniamo al gioco delle libere associazioni, come Freud impone per la psicoanalisi. La selettività della comparazione implica inoltre che un punto di vista venga preferito a un altro. In tal modo già la forma linguistica del comparativo funge da forma incrementale.

A essere presupposto è *un criterio di paragone*. In proposito possiamo distinguere tra un traforo (*Maßwerk*), che viene incorporato nelle strutture e nella forma delle cose da esso collegate e percepito unitamente con esse, e un'unità di misura (*Maßstab*) formale, che viene invece posto come un metro pieghevole o una stadia per imporre all'esperienza regole prefissate.<sup>9</sup> Le figure e le leggi della *comparazione* trovano la loro collocazione tradizionale all'interno di discipline come la retorica, la linguistica, la teoria della conoscenza, la logica, la deontologia e la matematica.

E tuttavia il *comparare* – che deve essere distinto dalla comparazione proprio come il dire dal detto – non è mai puramente cognitivo; vi partecipa ciò che chiamo *pathos* e risposta, *risponso*: qualcosa ci appare come simile, perché ci si presenta come tale o perché suona come...

In questo modo quel che ci colpisce è qualcosa<sup>10</sup> a cui rispondiamo con domande, supposizioni, considerazioni oppure appunto con vere e proprie comparazioni. Ciò che è in questione e ciò che suscita il nostro interesse non si determina mai solo a partire dalla cosa in oggetto. Nella differenza si insinua immancabilmente una *preferenza*.

Questa viene espressamente alla luce quando il paragone è funzionale a una stima di valore e quando vengono apposte delle *unità di misura di carattere valoriali*, tali per cui qualcosa viene classificato come superiore e qualcos'altro come inferiore. L'alterità si lega così a qualcosa che viene sovraordinato o subordinato. Una cosa non è solo più pesante rispetto a un'altra, ma è anche migliore.

A quanto Hume definisce come *gentle force* della connessione tra idee<sup>11</sup> appartiene lo sforzo di proteggere le differenze, che per noi sono importanti, dall'indifferenza, utilizzando la gerarchizzazione. Non appena si pone attenzione alla diversità delle culture, dei popoli, delle lingue, dei sessi, delle scienze, delle arti, delle professioni, delle religioni, ma anche a quella tra destra e sinistra, si risveglia la propensione a sostituire il predicato "altro da" con "meglio o peggio di" o, in maniera più sfumata, con il predicato "più importante di".

Questo però è molto problematico. L'unità di misura che si costituisce e si modifica nell'atto del comparare viene trasferita su ciò che è oggetto di comparazione, tanto da farlo apparire come determinato dalla natura stessa, come creato da Dio, o come vantaggioso da un punto di vista razionale o evolucionistico.

È evidente come nel comparare la differenza fra *proprio* ed *estraneo* assume un ruolo particolare. Robert Musil, che visse in prima persona il tramonto dello stato plurinazionale austriaco, ha affrontato questo problema con la sua abituale ironia scettica già all'inizio del suo grande romanzo *L'uomo senza qualità*. Ulrich, l'uomo senza qualità, prende le distanze dal patriottismo dilagante nella misura in cui già nel suo compito scolastico sul tema dell'amore per la patria afferma «che un vero patriota non deve mai reputare la propria patria la migliore di tutte».<sup>12</sup>

Con questo non si nega ciò che è proprio, ma se ne ricusa l'equiparazione con il migliore. Come si preserva l'elemento patriottico dagli aberranti sviluppi nazionalistici? Il giovane Ulrich inizia la fuga in avanti aggiungendo alla prima frase sospetta una seconda altrettanto sospetta, ossia «che probabilmente anche Dio preferisce parlare del mondo da lui creato servendosi del congiuntivo potenziale (*hic dixerit quispiam...*) perché Dio fa il mondo e intanto pensa che potrebbe benissimo farlo diverso».<sup>13</sup>

La direzione scolastica austriaca non sa bene se questo duplice diniego debba essere considerato come una bestemmia contro la patria o contro Dio. Così è il padre che – stizzito per l'umiliazione inflittagli – manda il fi-

glio in terra straniera, in un istituto di formazione belga. Il successo formativo fu duplice: lì Ulrich imparò a conferire una dimensione internazionale al suo disprezzo per gli ideali degli altri.

Kant, ancora ignaro delle successive aberrazioni nazionalistiche, nella sua *Antropologia* se la cava smorzando le lodi per i caratteri del popolo europeo con un elenco di carenze tipiche. Si concede così all'italiano la «libertà che *gondolieri e lazzaroni* si possono prendere di fronte ai superiori»,<sup>14</sup> ma si eccepisce sul fatto che le sue "conversazioni" sono simili a «un mercato di borsa, in cui [...] si comunicano le novità del giorno; senza che si richieda l'amicizia, ci si attarda fino a notte con la piccola compagnia che si è scelta».<sup>15</sup> Al francese è riconosciuto il suo "spirito di libertà", ma di un genere che passa il segno, poiché esso «coinvolge nel suo gioco la ragione stessa».<sup>16</sup>

Ai tedeschi sono attribuite lealtà e dedizione per la famiglia, «qualità che non rendono brillanti»;<sup>17</sup> inoltre è riconosciuta loro una certa disponibilità a emigrare e la capacità di apprendere lingue straniere, riuscendo così a cavarsela ovunque nel mondo e, in quanto «negozianti all'ingrosso di erudizione»,<sup>18</sup> riescono ad aprire «solchi che altri utilizzeranno poi con gran frastuono».<sup>19</sup>

Al contrario, viene rimproverata loro una "passione per il metodo" e un debole per i titoli, tale per cui «chi non ha professione, quindi *titolo*, non è nulla».<sup>20</sup> La lista si conclude segnalando la mancanza di maturità europea da parte dei popoli periferici: i russi, che *ancora non* sono riusciti a formare un carattere tipico capace di svilupparsi; i polacchi, che *non* esibiscono *più* un carattere tipico; i turchi europei, che *non sono mai stati e mai saranno* in grado di esibire un vero e proprio carattere tipico.

La ragione universale sopporta dunque errori e deviazioni dalla regola, perfino presso i "popoli più civili della terra", ossia inglesi e francesi, scendendo a compromessi con il fatto che, ai margini dell'Europa, ma anche all'interno degli Stati che formano il cuore dell'Europa, il dominio della ragione si sfilacci, per non parlare di ciò che si incontra poi nei

“selvaggi luoghi” di continenti stranieri.<sup>21</sup>

Da tedesco Kant si guarda bene dal collocare i tedeschi sul gradino più alto della scala, in modo da non tramutare la lode in autoincensamento. Ciononostante, egli non si fa problemi nell’elogiare, da europeo, gli europei, poiché questa lode è ben mascherata nelle vesti della lode della ragione, che, a ben guardare, si rivela in fin dei conti superflua.

La coincidenza di fatto tra ciò che è proprio con ciò che è universale crea quel che si può definire come eurocentrismo.<sup>22</sup> La sola preferenza, che alla fine conta davvero, è quella tributata alla ragione; la preferenza per coloro che parlano in nome della ragione. Il grossolano etnocentrismo che esalta ciò che è proprio viene così sostituito da un etnocentrismo illuminato, che si richiama a un *logos* universale.

Si potrebbe essere tentati di depotenziare la contrapposizione logocentrica tra civilizzazione e barbarie o la differenza tra civilizzazione occidentale e orientale, facendo valere solo le differenze e non le preferenze. Il *tertium comparationis*, quale struttura di mediazione formale, trasformerebbe così il proprio e l’estraneo in semplici varianti.

Qualcosa del genere può essere applicato senza problemi ai punti cardinali: l’Est non è il Non-ovest; l’Ovest non è il Non-est, e così via. Io distinguo invece fra l’estraneo, dal quale prendono le mosse richieste singolari, e il terzo che, quale osservatore neutrale o giudice, sottomette il proprio e l’estraneo a punti di vista o leggi generali. È certo che senza il ruolo del terzo non ci sarebbe alcun ordine e/o cultura. Chi trascura questo ruolo procede gradualmente verso il caos. Sennonché, se il comparare finisce per prendere il sopravvento, il terzo legittimo, che in forma comparativa o conciliativa *interviene* nell’esperienza dell’estraneo, si trasforma in un terzo usurpatore, che *elimina* le differenze tra l’estraneo e il proprio. E con ciò la comparatistica perde la propria innocenza metodologica. Questo è quanto chiamo tentazione strutturalista o, più in generale, universalista.

Se si cede a questa tentazione, si mantiene

uno schema culturale universalistico che viene amministrato da specialisti della cultura e garantisce una *comparabilità universale*.

E tuttavia, così facendo, con i resti del proprio ci saremmo sbarazzati anche dell’estraneo. Di quell’incomparabile, che dà colore a tutte le culture, rimarrebbero soltanto macchie colorate.

A questo punto si deve rispondere all’obiezione per cui, contestando la possibilità di una comparazione universale, si cede necessariamente a un relativismo tale da far decadere la contrapposizione normativa tra giusto e ingiusto o tra bene e male, a mere gradazioni d’alterità.

Prendiamo in considerazione alcuni esempi per mettere alla prova la nostra posizione. Consideriamo per esempio la schiavitù, praticata presso i Greci, i cristiani e i musulmani; consideriamo la repressione delle donne nelle strutture familiari tradizionali; consideriamo la tortura, i crimini di guerra e gli attentati terroristici; consideriamo paraistituzioni criminali come la mafia o la camorra. Evidentemente esistono condizioni insanabili rispetto alle quali assumiamo che non sia possibile migliorarle, ma solo destituirle.

Ciò non significa forse che almeno in alcuni casi estremi applichiamo unità di misura universali, richiamandoci ai Diritti dell’Uomo o istituendo corti di giustizia internazionali? In proposito la mia risposta è che bisogna distinguere fra un relativismo dei valori vigenti (*Relativismus von Geltungen*) e un’inevitabile relatività delle condizioni di validità (*Relativität von Geltungsbedingungen*).<sup>23</sup>

Anche nei casi sopra menzionati si giunge a comparare ciò che non è comparabile, poiché i delitti o i crimini perpetrati collettivamente trovano terreno fertile per prosperare in una data cultura. I crimini contro l’umanità non sono commessi dall’umanità, ma da uomini che appartengono a una determinata cultura. Così come ci sono idiomi del pensiero, ci sono anche idiomi della crudeltà e della violenza: «la morte è un maestro tedesco i suoi occhi sono azzurri» (P. Celan, *Todesfuge*).

Se lo sterminio degli ebrei, quello degli indiani e quello degli armeni fossero del tutto

incomparabili, li si potrebbe al massimo combattere, ma non condannare. Se fossero invece del tutto comparabili, verrebbe cancellato lo specifico coinvolgimento delle rispettive culture in tali eventi. Ciò che travalica le culture di volta in volta coinvolte ne fa senz'altro parte, eppure solo in una certa misura.

### ■ Ciò che precede la comparazione

Facciamo però un passo indietro. Fino a che punto ciò che è proprio può davvero essere separato da ciò che è estraneo? A meno di non voler dar credito all'assunto – difficilmente sostenibile – secondo cui le culture cadono dal cielo o spuntano come funghi belle e fatte, dobbiamo prendere le mosse da un processo di differenziazione che non ha un inizio e una fine univocamente determinabili.

Le culture non possono essere classificate come elementi chimici e perfino in questo caso esistono affinità elettive governate da forze di attrazione e repulsione. L'esperienza interculturale presuppone che le culture in questione si relazionino reciprocamente. Esse sono inserite in una rete di mondi-della-vita e non vivono in compartimenti stagni. Per questo ciò da cui dobbiamo partire è un *intreccio* formato da culture diverse.

Culture che entrano a fare parte di uno scambio e di una discussione reciproci sono intrecciate e incatenate le une alle altre. Sono esse stesse a *separarsi* l'una dall'altra e non già di per sé separate come entità indipendenti. L'idea di culture pure e incontaminate, cui ancora Kant credeva,<sup>24</sup> si rivela essere una chimera, assolutamente discutibile e tuttavia efficace. Effettivamente nel proprio ambito ogni cultura interseca i percorsi di altre culture.

Questo vale tanto per l'Europa così cosmopolita, ricca di confini e gravida di storia, quanto per gli stati dell'America Latina, nei quali culture autoctone si sovrappongono ad altre introdotte o imposte dall'esterno, quanto per gli stati dell'Africa, le cui popolazioni sono state decimate dalla schiavitù e la cui cultura ereditaria si è estraniata da se stessa attraverso la politica coloniale, ma è stata attraverso que-

sta anche ricreata.

Là dove la violenza straniera ha portato la cultura autoctona al limite della sua cancellazione, questo non è stato fatto con un conferimento di senso ermeneutico; serve piuttosto una forma radicale di riscrittura (*Rewriting*), che si realizza in un "luogo terzo" del passaggio.<sup>25</sup> In generale si può dire che una reciproca estensione delle culture può essere realizzata tanto attraverso il libero commercio quanto attraverso un confronto ostile; quando va bene l'oppositore ci trasforma esigendo da noi nuove forze.

Così Tacito mette di fronte agli occhi dei Romani i Germani quale contro modello di una cultura meno rammollita. Per secoli il Giappone ha arrestato l'avanzata di influenze straniere e questo ha conferito alla sua cultura tratti difensivi di tipo particolare. L'antioccidentalismo è stato forgiato dalla sua controparte proprio come l'antiorientalismo.

L'intreccio crea *zone di confine* nelle quali lo scambio culturale raggiunge una particolare consistenza. Questo vale sia per zone costiere come l'antica Asia Minore, per regioni e stati di confine come la Galizia, l'Armenia e la Georgia così come, a periodi e a tratti, per la Renania. Nei tempi caldi del nazionalismo del Reno si diceva: "fiume della Germania, non confine della Germania".

Tutte le zone di confine, nel momento in cui si assottigliano in linee di confine, corrono il pericolo di trasformare la terra straniera in terra nemica. "Perché mi uccidete? – Ma come! Non abitate forse dall'altra parte del fiume?" Chi abita sull'altra sponda diviene letteralmente il "rivale".

Per Pascal anche i Pirenei costituiscono un possibile spartiacque morale tale per cui dall'una parte si considera giusto ciò che dall'altra è visto come ingiusto e viceversa. Proprio per questo ci si mette in salvo attraversando i confini, là dove le zone di confine diventano zone di morte come fu per Walter Benjamin e per innumerevoli altri profughi politici.

E come la mettiamo con le Alpi? Il Brennero segna il confine fra Austria e Italia o non è esso in realtà un passo, cioè un luogo del pas-

saggio fra Nord e Sud? Una città che in ucraino si chiama *Lwiw*, in russo *Lwow*, in polacco *Lwów* e in tedesco *Lemberg* rivela già attraverso la pluralità delle sue denominazioni che essa non appartiene completamente ad alcun luogo. Anche il processo di uniformità geopolitica dei segnali delle località equipara ciò che non è completamente uguale.

E anche la storia ha le sue maree, alte e basse, durante le quali l'intreccio e la compattazione interculturale aumenta o diminuisce. Una denominazione come quella di "romano-germanici" può essere capovolta in "germano-romani".

Tali denominazioni non indicano essenze miste, ma figure in cui dall'intreccio ha origine qualcosa di nuovo che non può essere ripartito fra le culture nazionali. Il fatto che la grande edizione delle opere di Nietzsche sia dovuta all'iniziativa di italiani mostra quanto i fili si muovano di qua e di là. Quando si attraversano i confini si vede, si sente e si legge con occhi diversi.

Io stesso ho scoperto Husserl a Parigi e da lì ho intrapreso il progetto di delineare e sviluppare *percorsi di pensiero tedesco-francesi*.<sup>26</sup> L'estraneo comincia nel proprio, senza però arrestarsi in esso. Così come si parla di bilinguismo, si potrebbe parlare anche di biculturalismo.

L'unità dell'Europa attinge la propria forza da rapporti bilaterali, la cui molteplicità selettiva non può essere compensata dall'inclusione dell'altro in un ordine universale. Allo stesso modo non è possibile eliminare l'ambivalenza insita in ogni processo in cui si tracciano confini.

Infine, l'intreccio delle culture può configurarsi come *più o meno stretto* a seconda del grado di parentela e di prossimità. Anche in questo caso i rapporti linguistici sono istruttivi. Per noi tedeschi l'olandese è più vicino del polacco, così come per gli italiani lo spagnolo è più vicino dello sloveno. In più c'è da tener conto anche di una interna polifonia con i suoi ibridi linguistici, senza il cui intervento il polologo di Bachtin somiglierebbe semplicemente a un'orchestra ampliata.<sup>27</sup>

E tuttavia la prossimità e lontananza cultu-

rale non si ferma alla lingua, ma prosegue nella situatività corporea e nella motilità spaziale. Gli eccessi di una geopolitica che in Germania, durante il Terzo Reich hanno trovato il supporto di una "geografia tedesca" che tradiva ogni *ethos* scientifico, non dovrebbero però indurci nella tentazione di sacrificare le prospettive geopolitiche e anche geomorali alle direttive di una politica mondiale e di una morale universale. Per noi tedeschi la Polonia è uno stato confinante di tipo particolare.

Nel suo romanzo di confine *Levins Mühle* Johannes Bobrowski riporta come in Masuria i tedeschi si chiamassero Kaminski, Tomaszewski o Kossakowski, mentre i Polacchi portassero invece nomi come Lebrecht o Germann. Qui si incrociano diversi elementi. La stretta vicinanza non permette di escludere il sussistere di ostilità come quelle interne alle famiglie e nemmeno permette di escludere che crescano a dismisura inimicizie elettive assimilabili alle ben note affinità elettive.

In proposito va ricordato che l'*ethos* greco rimanda a un luogo abituale e che anche alla nozione biblica di "prossimo" è insito un aspetto di vicinanza spaziale, sebbene, come sottolinea insistentemente Emmanuel Lévinas, la *proximité* etica faccia saltare l'ambito dell'abituale. Questi sono fattori di una vicinanza e lontananza sociale che non sono assimilabili ad alcuna visione di un *global village*.

La continua telepresenza nei media può facilmente illudere che non esistano più vicinanza e lontananza. Oggi potremmo sorridere di fronte all'episodio del *Faust* di Goethe in cui si narra dei cittadini che, al sicuro durante la passeggiata di Pasqua, si trastullano al pensiero della grande distanza dai massacri rumorosi: «non so nulla di meglio, nei giorni di domenica e di festa, che parlare di guerra e di rumor di guerra, mentre, laggiù, lontano, in Turchia, i popoli si scagliano l'uno contro l'altro».<sup>28</sup>

Per noi la lontananza appartiene alla quotidianità dei media, legata però al pericolo che, da passanti, ci lasciamo scivolare addosso un atto di violenza, che ha luogo accanto a noi per la strada, proprio come se fosse uno spettacolo

televisivo. Così spegnere il televisore viene a essere assimilato al distogliere lo sguardo o l'udito, anche quando nell'esperienza restano aperte spaccature e non si riesce del tutto a dimenticare la disuguaglianza.

La differenziazione del mondo-della-vita in mondo vicino e mondo lontano, mondo familiare e mondo estraneo, di cui Husserl ci ha reso consapevoli, non è diventata obsoleta. Mentre siamo qui, siamo sempre anche altrove. Questo vale oggi semplicemente in misura maggiore e il tutto si gioca sulla possibilità di coniugare l'apertura globale di spazi comunicativi con la necessaria partecipazione che si effettua localmente, cioè sul posto.

Chi dunque crede di poter iniziare dalla mera comparazione, comincia già troppo in avanti. Infatti, le coperture e le sovrapposizioni di proprio ed estraneo precedono ogni processo di sondaggio. Il processo della comparazione prende piede attraverso impercettibili spostamenti o improvvise ricusazioni che provocano le comparazioni. Di ciò fanno parte anche i conflitti di confine. Esperienze di uguaglianza vengono destate quando qualcosa si impone come simile o dissimile, prima ancora che noi stessi possiamo intraprendere comparazioni di nostra iniziativa.

Le sfere di somiglianza, di cui parla Husserl rifacendosi a Hume,<sup>29</sup> si estendono come le onde quando un sasso cade nell'acqua. Il *divenire uguale* ha il carattere di eventi che ci accadono (*Widerfahrnisse*) e oltrepassa ogni *rendere uguale*. Ogni comparazione è dunque aperta verso il basso; nasce da un'esperienza che – prendendo spunto dall'esperienza antepredicativa di Husserl – possiamo definire come *precomparativa*.

### ■ Ciò che eccede la comparazione

E tuttavia bisogna fare un passo ulteriore. L'atto della comparazione non è aperto solo verso il basso, ma anche verso l'alto; l'una cosa dipende dall'altra. C'è un *incomparabile* che si sottrae alla comparazione interculturale proprio perché non poggia su elementi separati appartenenti a un insieme circoscritto, ma sca-

turisce da un intreccio interculturale. Eppure questa non è l'unica ragione. In più vi sono eccedenze *transculturali*, in cui ogni cultura supera di volta in volta se stessa.<sup>30</sup>

Anzitutto dobbiamo guardarci dal cadere in un estremismo culturalista, attribuendo l'incomparabilità alla cultura come tale. Ciò che si rivela essere incomparabile non sono opere e valori immanenti alla cultura, nei quali la cultura in questione si incarnerebbe in maniera particolarmente pregnante.

Diversamente da quanto possa immaginare chi sostiene una filosofia della cultura (disciplina recentemente di nuovo in voga), il mondo estraneo non si può tramutare in un "mondo d'opera" che si riduce a un "attestato del fatto che gli uomini vengono a capo della loro esistenza" e a una "manifestazione oggettuale della cultura".

Se la "correlazione fra uomo e mondo si suppone essere un dato ineludibile" e la filosofia si considera in ultima istanza come "parte della cultura", allora la cultura non continua a far altro che avvitarsi su se stessa; la filosofia non sarebbe altro che un'espressione ideologicamente esposta, appartenente a una cultura data. Proprio questo ritengo essere il culturalismo.

E le cose di certo non migliorano se si lascia intervenire lo spirito del tempo (*Zeitgeist*) quale istanza di mediazione fra la storia contingente e la ragione universale, poiché in questo modo i confini della monocultura dominante vengono soltanto fluidificati, ma non si ha un'eccedenza capace di oltrepassarli. Per un mondo di uomini che "non ha nulla al di fuori di sé", il mondo estraneo riferito alla nostra sfera di proprietà viene ridotto alla caricatura di un "mondo esterno estraneo". Nel caso in cui avesse successo, il vago progetto di una "umanizzazione del mondo", che ci invischia in quell'aporia messa in luce da Michel Foucault in termini di autoumanizzazione, porterebbe alla riduzione dell'interculturalità a un culturalismo assunto acriticamente.<sup>31</sup>

Torniamo dunque alla questione dell'incomparabilità. Come la tradizione ermeneutica unanimemente riconosce, non ha senso mettere in reciproca relazione diretta Dante e

Shakespeare, Leonardo e Cézanne, Rodin e Brancusi o il Pantheon e il tempio di Ryoanji, come se avessimo a disposizione delle possibilità di classificazione. Lo stesso vale per la cultura ordinaria, si pensi alla vita di strada che si conduce a Roma e a Tokio, o si pensi anche al classicismo viennese e il Jazz classico.

Quelle classificazioni che oggi sono tanto in voga e che trovano il loro culmine nei centri di eccellenza, in questo caso falliscono. Bisogna chiedersi: perché? Non certo per il fatto che gli elementi della comparazione sarebbero in assoluto reciprocamente incomparabili. Certamente potremmo commisurare fra loro Dante e Shakespeare come effettivamente fa per esempio T.S. Eliot in uno dei suoi saggi di teoria della letteratura.

Parimenti si può paragonare la densità del traffico a Tokio e a Roma, senza per questo far riferimento alle caratteristiche d'insieme della città. Elmar Holenstein documenta con diversi esempi, tutti appropriati, come l'ermeneutica intra- e interculturale sono reciprocamente concatenate, anche solo per il fatto che molte variazioni interculturali trovano il loro *pendant* in variazioni intraculturali.<sup>32</sup>

In questo modo alcune esperienze di stupore interculturale, legate a ciò che si percepisce come sorpresa di fronte a qualcosa di "totalmente altro", come rivelazione extramondana, fa leva in realtà sulla semplice ignoranza della propria cultura. L'incomparabilità non può dunque significare che qualcosa sia assolutamente chiuso rispetto alla comparazione, ma può però ben significare che qualcosa si sottrae alla comparazione *nello svolgersi stesso della comparazione*. In questo modo, l'incomparabile si identifica con il diseguale di cui si è già parlato; quest'ultimo può essere rinvenuto nell'equiparazione e da nessun'altra parte.

Alcuni chiarimenti a questo proposito. Il luogo dell'estraneo non si lascia afferrare mediante la comparazione binaria di interno ed esterno, poiché l'estraneo non è né semplicemente interno, né semplicemente esterno. Si tratta piuttosto di un fenomeno di soglia. Ci imbattiamo in territori stranieri, senza tuttavia abitarvici. Per delineare questo carattere di

soglia, parlo di estraneo radicale in termini di ciò che è extra-ordinario, di ciò che oltrepassa i confini dell'ordine culturale che di volta in volta viene a essere implicato.

Questo estraneo *extra-ordinario* si distingue anzitutto dall'*estraneo esotico*, che salta all'occhio in modo lampante, determinandosi così in maniera assoluta in forza della sua opposizione rispetto all'interno. Se per un verso l'estraneo è semplicemente il non-proprio, per l'altro continua a restare comunque attaccato con tutti i fili a ciò che è proprio, così come il non-io germoglia dall'io. Si apre qui un campo di proiezioni, movimenti di fuga e ritorni, che non abbandonano il terreno di ciò che è proprio.

Rispetto a questo è relativamente indifferente se il luogo della fuga sia il mare del Sud, il Polo Nord o un'immaginaria regione marina. Se l'estraneo fosse effettivamente esterno in modo assoluto, lo si potrebbe raggiungere solo intraprendendo un lavaggio del cervello o al prezzo di una schizofrenia culturale. E tuttavia, il carattere di frattura dell'esperienza, senza cui non ci sarebbe alcuna esperienza estranea, si approssima a una vera e propria rottura dell'esperienza, nel momento in cui il traumatizzato resta legato all'evento traumatico come a un corpo estraneo, cosicché *quasi* ogni risposta gli è tolta di bocca. Ci imbattiamo qui in processi-limite, che sono da attribuirsi a una patologia dell'estraneo e in cui l'incomparabilità si manifesta *quasi* nella sua nudità come l'incomparabilità di una ferita, di un atto di violenza.<sup>33</sup>

Sennonché, l'estraneo extra-ordinario si distingue anche dall'*estraneo normale*, il quale, in quanto *estraneo intraordinario*, resta all'interno di un ordinamento e la cui estraneità proprio per questo è solo appunto di tipo comparativo. Ne viene che il singolare non può essere scambiato con il particolare, cioè con la variante individuale di un colore dei capelli, di un genoma, di un abito linguistico o di un delitto inusuale. Tutto questo trova il suo posto all'interno di una struttura di senso o di un sistema di regole generali e, in caso di necessità, attraverso l'ausilio di estensioni di si-

gnificato, adeguamenti normativi e ipotesi suppletive.

Il singolare non appartiene neppure a un mondo più elevato, come se si trattasse di un *estraneo straordinario*, tale da dischiudersi a un'esperienza sovraculturale e, per dirla con Kant, a un'esperienza eccessiva, che sfocerebbe nell'arbitrario. È chiaro che culture particolarmente insolite favoriscono un'esoterica che non mette affatto in dubbio la razionalità vigente, ma semplicemente la travalica. Se si rinuncia "all'attrito con della realtà", si finisce per scambiare il pensiero provocato dallo stupore per l'estraneità con un inventarsi qualcosa a proprio piacimento.

Cosa ci resta, però, se a valere è il principio per cui l'estraneo deve essere colto nella sua incomparabilità?

La mia risposta è che l'estraneo incomparabile non sia afferrabile in maniera diretta, ma indiretta; ossia in quanto *eccedenza* o *eccesso* che supera la misura normale, come *deviazione* che sconvolge un sistema di norme o di valori esistenti, in quanto quell'*in-condizionato* e *impossibile*, che fa saltare il quadro delle condizioni di possibilità.

L'estraneo che irrompe e si insinua, i cui effetti precedono ciò che lo rende possibile, ci porta a vivere, sentire, vedere, pensare e agire diversamente da come facevamo prima. In tutti gli ambiti della cultura, nella scienza, nella tecnica, nella politica e nel diritto, nella morale e nella religione, perfino nella vita privata, ci imbattiamo in eventi istituenti singolari, che – come disse Kant a proposito della Rivoluzione Francese – “non si dimenticano”.

Dimenticarli significherebbe dimenticare se stessi. Un dimenticare di questo tipo è possibile, ma solo nella forma di una rimozione, poiché ciò che viene dimenticato continua comunque a essere effettuale in modo sotterraneo e continua occasionalmente a ripresentarsi.

Come tutto ciò che è estraneo, anche l'estraneo intra- e interculturale esibisce i tratti dell'inconscio che ci colpisce a casa nostra. Il dimenticare reattivo, che rimane attaccato al passato, si contrappone a un dimenticare produttivo, attraverso il quale il vecchio non vie-

ne rimosso, ma solo trasformato nel nuovo.

Gli spostamenti delle strutture d'ordine, che unitamente all'ordine trasformano anche ciò che è a esso esterno, aprono la strada a sfide e rischi imprevisi. Dato che ciò che è escluso dall'ordine sussistente semplicemente non scompare, non solo la storia deve essere sempre di nuovo riscritta, ma anche l'atlante ha bisogno di redazioni sempre nuove. Costellazioni intraculturali e interculturali restano così sempre in movimento.

## Note

<sup>1</sup> In proposito si veda la discussione operata da F. Nietzsche del concetto di *storia antiquaria*, nella *seconda* delle *meditazioni inattuali*. Cfr. F. NIETZSCHE, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), in: F. NIETZSCHE, *Werke – Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. COLLI, M. MONTINARI, Bd. I, De Gruyter, Berlin 1980 (trad. it. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in: F. NIETZSCHE, *Opere*, vol. III, t. 2, a cura di G. COLLI, M. MONTINARI, Adelphi, Milano 1973).

<sup>2</sup> In proposito cfr. B. WALDENFELS, *Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft*, in: «Links», vol. V, 2005, pp. 31-40.

<sup>3</sup> E. LÉVINAS, *Autrement qu'être, ou Au-dela de l'essence*, Kluwer, Den Haag-Dordrecht 1978 (trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, traduzione di S. PETROSINO, M.T. AIELLO, Jaca Book, Milano 1983). In proposito cfr. B. WALDENFELS, *Hyperbolische Gerechtigkeit*, in: B. WALDENFELS, *Idiome des Denkens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, pp. 224-245.

<sup>4</sup> Cfr. B. WALDENFELS, *Ordnung im Zwielficht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987. Questo libro contiene il nucleo dei miei successivi studi sull'estraneità, nei quali la comparazione dell'incomparabile costituisce una figura guida. Le idee fondamentali di quanto sarà discusso qui di seguito sono in B. WALDENFELS, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006 (trad. it. *Fenomenologia dell'estraneo*, a cura di F. MENGA, Cortina, Milano 2008). Si veda in particolare il capitolo finale.

<sup>5</sup> Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et le fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, M.M. Rey, Amsterdam 1755 (trad. it. *Origine della disuguaglianza*, a cura di G. PRETI, Feltrinelli, Milano 1993).

<sup>6</sup> Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, cap. II (trad. it. *Antropologia strutturale*, traduzione di P. CARUSO, Il Saggiatore, Milano 2009). Qui si delinea una chiara vicinanza tra fenomenologia e etnologia. Si veda in proposito B. WALDENFELS, *Topographie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, cap. IV. Cfr. anche I. DÄRMANN, *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, W. Fink Verlag, München 2005.

<sup>7</sup> Cfr. D. HUME, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), in: D. HUME, *Philosophical Works of David Hume*, voll. I-II, ed. by L.A. SELBY-BIGGE, rev. by P.H. NIDDITCH, Oxford University Press, Oxford 1978, I, 1, 7 (trad. it. *Trattato della natura umana*, a cura di P. GUGLIELMONI, Bompiani, Milano 2001, p. 57-73).

<sup>8</sup> Già Aristotele affermò che «saper trasporre (alla lettera: saper comporre metafore) vuol dire saper scorgere il simile» (cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, 1459 a 7 s.). Complessivamente su questa problematica cfr. B. GRIESECKE, *Japan dicht beschreiben. Produktive Fiktionalität in der ethnographischen Forschung*, W. Fink Verlag, München 2001. L'autrice fa appello alle pratiche di descrizione di Geertz, Husserl, Wittgenstein e Ricoeur per mostrare, sulla scorta di esempi paradigmatici giapponesi quanto possa realizzare in termini etnografici una comparazione produttiva.

<sup>9</sup> Cfr. B. WALDENFELS, *Ordnung im Zwielficht*, cit.

<sup>10</sup> Hume aveva sostenuto che “il mondo tocca la mente”; e tuttavia in seguito la genesi della somiglianza viene circoscritta al fatto che la parola permette di rivificare (*revives*) in noi un'idea e con essa la corrispondente abitudine.

<sup>11</sup> Cfr. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, cit., I, 1, 4 (trad. it. pp. 43-49).

<sup>12</sup> R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Bd. I, Rohwolt, Berlin 1930 (trad. it. *L'uomo senza qualità*, vol. I, a cura di A. FRISÉ, traduzione di A. RHO, G. BENEDETTI, L. CASTOLDI, Einaudi, Torino 1996, p. 19).

<sup>13</sup> *Ivi* (trad. it. pp. 19-20).

<sup>14</sup> I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in: I. KANT, *Gesammelte Werke – Akademie Ausgabe*, Abt. I, Bd. VII (trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di P. CHIODI, traduzione di A. BOSI, TEA, Milano 1995, p. 201).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ivi* (trad. it. p. 198).

<sup>17</sup> *Ivi* (trad. it. p. 202).

<sup>18</sup> *Ivi* (trad. it. p. 203).

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ivi* (trad. it. pp. 203-204).

<sup>21</sup> All'interno del popolo, che sotto l'egida della legge si costituisce come unificata in una unità civile chiamata *nazione*, Kant colloca anche la “moltitudine indisciplinata”, che si sottrae alla legge, cioè la *plebe*. In questo modo, a quello extraculturale corrisponde anche, per così dire, un luogo selvaggio infraculturale. Cfr. I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit. (trad. it. p. 195).

<sup>22</sup> Per una trattazione più dettagliata di questa questione cfr. B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, cit., capp. 6-7. È chiaro che il centralismo culturale può assumere anche altre forme quali p.es. quelle di un panslavismo o di un centralismo nipponico. Per ricerche dettagliate a riguardo cfr. I. HIJIIYA-KIRSCHNEREIT (Hrsg.), *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996; D. HERRMANN, M. KELLER (Hrsg.), *Zauber und Abwehr. Zur Kulturgeschichte der deutsch-russischen Beziehungen*, München 2003.

<sup>23</sup> Cfr. B. WALDENFELS, *Ordnung im Zwielficht*, cit.

<sup>24</sup> Cfr. I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit. (trad. it. p. 195 e segg.).

<sup>25</sup> Questo vale per le letterature postcoloniali con la loro peculiare cultura della scrittura. Cfr. M. REIF-HÜLSER, *Fremde Texte als Spiegel des Eigenen. Postkoloniale Literaturen und ihre Auseinandersetzung mit dem kulturellen Kanon*, München 2006, pp. 61-89.

<sup>26</sup> Qui l'Autore si riferisce al titolo di una sua monografia, che porta esattamente tale titolo *Deutsch-Französische Gedankengänge* (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995) [N.d.T.].

<sup>27</sup> In proposito cfr. B. WALDENFELS, *Vielstimmigkeit der Rede*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999.

<sup>28</sup> J.W. GOETHE, *Faust: eine Tragödie*, J.C. Cotta Buchhandlung, Tübingen 1808 (trad. it. *Faust e Urfaust*, vol. I, a cura di G.V. AMORETTI, Feltrinelli, Milano 2004, p. 45).

<sup>29</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Zweites Band*, (1900), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XIX/1, hrsg. von U. PANZER, Kluwer, Den Haag-Dordrecht 1984, §§ 34-37 (trad. it. *Ricerche logiche*, vol. II, traduzione di G. PIANA, Il Saggiatore, Milano 1968).

<sup>30</sup> È il legame col “qui” e “ora” a far sì che l'eccedenza transculturale si distingua dagli universali o dalle costanti transculturali.

<sup>31</sup> Le citazioni si riferiscono alla tesi di partenza, esposta in R. KONERSMANN, *Kulturelle Tatsachen*,

Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, pp. 44; 52-59. Sulla scia di Vico, Simmel, Cassirer e Blumenberg, l'autore cerca una via che conduca dalla "distanza socratica dal mondo" alla "ineludibilità" di un mondo umano. Ma ineludibilità implica anche insuperabilità? A me pare che le analisi concrete della cultura, che l'autore esibisce in gran quantità, non necessitino certo un'enfatizzazione di tipo culturalista. Per quanto riguarda la mia critica al culturalismo, rimando a B. WALDENFELS, *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Wallstein, Göttingen 2001 (trad. it. Phänomenologische Grenzgänge).

<sup>32</sup> Cfr. E. HOLENSTEIN, *Menschliches Selbstverständnis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985; E. HOLENSTEIN, *Kulturphilosophische Perspektiven*, Suhrkamp,

Frankfurt a.M. 1998. In questi studi assai informati, l'accento è posto tuttavia sulla comparazione relativa alla comprensione, la quale si accontenta di una estraneità di tipo relativo.

<sup>33</sup> Parlo qui di un "quasi". Difatti, se la risposta mancasse del tutto e il rapporto di senso fosse completamente cancellato, sarebbe possibile parlare allora solo di danni e non invece di una sofferenza del paziente. In riferimento all'intreccio di estraneità interculturale e patologica cfr. B. WALDENFELS, *Doubled Otherness in Ethnopsychiatry*, in: «World Culture Psychiatry Research Review», vol. II, n. 2-3, 2007, pp. 69-79. Sulla singolarità degli atti di violenza come il genocidio cfr. B. WALDENFELS, *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, capp. VI-VII.