

$$\frac{A_{10}}{908}$$

Il presente volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umanistiche e Sociali, Università degli Studi di Sassari.

Sono a cura di Simona Cocco le pagine 177–241, di Massimo Dell’Utri le pagine 47–128 e di Simonetta Falchi le pagine 3–46 e 129–176.

L'altro

I molteplici volti di un'ineludibile presenza

a cura di

Simona Maria Cocco

Massimo Dell'Utri

Simonetta Falchi



Copyright © MMXII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133/ A-B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-5657-8

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: novembre 2012

a Giulia Pissarello

Indice

- IX *Prefazione*
- 3 *Saggio introduttivo*
Stefano Brugnolo
Su alcuni usi e abusi del concetto di alterità nella critica letteraria
- 29 Greta Perletti
Il corpo dell'altro: l'ebreo nel discorso medico e letterario di fine Ottocento
- 47 Simonetta Falchi
The Wandering Jew and his Other Self: Faust
- 61 Alessandra Cattani
«Es ergo sum»: l'importanza dell'“altro” nel dialogo–monologo di Dostoevskij
- 75 Bachisio Meloni
“Le regarde du poète”: Blanchot e l'uscita dall'universo heideggeriano nel pensiero di Lévinas
- 95 Dina Bonu
«Imparare a essere consapevolmente molti uomini e a tenerli tutti insieme». Identità e alterità in Canetti

- 113 Paolo Lagazzi
Alla ricerca dell'altrove: sulle orme di Segalen
- 129 Giovanni Fenu
La musica dell'altro: l'evento musicale come condivisione di significati emotivi
- 145 Caterina Viridis
Dislocazioni. Da un linguaggio all'altro
- 155 IMMAGINI
- 165 Fiorenzo Toso
Qualche considerazione sulla lingua degli altri
- 177 Cecilia Varcasia
Meeting the Other in a Lingua Franca: the Case of Requests
- 193 Serenella Massidda
The Lost World of Fansubbers, the Other Translators
- 211 Justin Sargeant
Found by Translation: Translation for the Lost Souls of the Other Christianity
- 223 Valeria Ravera
El otro: ¿otro más o de más? El papel del intérprete en los procesos comunicativos
- 241 Cristina M.P. Hernández
Representar(se): la reflexividad en dos lenguas afines, portugués y español

Prefazione

Noi non possiamo immaginarci senza gli altri, non possiamo nemmeno figurare mentalmente come sarebbe se gli altri non esistessero. Gli altri sono importanti per noi in un senso “profondo”: non tanto perché le imprese di maggior spessore che riusciamo a conseguire presuppongono la cooperazione di più persone, e non tanto — più in generale — perché ormai la nostra società è caratterizzata da una capillare divisione del lavoro, quanto perché non possiamo nemmeno concepire noi stessi in un mondo in cui non ci sono, o ci sono stati, anche gli “altri”.

Non sorprende allora che il rapporto che connette la sfera della soggettività a quella dell’alterità abbia a più riprese suscitato l’interesse di filosofi, psicologi, poeti, romanzieri, linguisti, artisti — in breve, di quanti hanno a cuore una comprensione non superficiale della natura umana. Che sia un rapporto *fondamentale* è assodato. Si prenda ad esempio quanto dichiara Adam Smith nella sua *Teoria dei sentimenti morali*: «Per quanto egoista si possa ritenere l’uomo, sono chiaramente presenti nella sua natura alcuni principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui, e che rendono per lui necessaria l’altrui felicità, nonostante da essa egli non ottenga altro che il piacere di contemplarla».

Eppure, a dispetto della diffusa consapevolezza dell’importanza radicale del rapporto con l’altro, il carattere di questo rapporto rimane, al contempo, certo e misterioso: la difficoltà non è infatti di costatare che facciamo esperienza degli altri — questo è per noi ovvio —, bensì di chiarire quella che (con un’espressione cara ai filosofi) potremmo chiamare la “condizione di possibilità” di questa

esperienza. In filosofia, in particolare, è stato a lungo egemone il paradigma epistemologico stabilito da René Descartes, secondo cui io posso avere piena consapevolezza di me stesso in quanto *cosa pensante*, nettamente separata dal mio corpo — la *cosa estesa*. Ebbene, questa consapevolezza è questione del tutto privata: su tale base non posso ottenere conoscenza certa degli altri, ma solo di me stesso. In questa prospettiva, l'altro rimane per me qualcosa che posso ricavare solo per analogia, a partire dall'esperienza che ho di me stesso. Ma qui sorgono i problemi: e se quest'analogia fosse sbagliata? se gli altri fossero ad esempio automi e non esseri umani come me? E se anche riuscissi a concludere che sono esseri umani in carne e ossa, perché dovrei rispettarli? perché dovrei ritenerli *davvero* uguali a me? perché dovrei avere con loro una relazione *morale*? E, in caso, sarebbe una relazione dettata dalla natura e come tale suscettibile di un approccio squisitamente scientifico? sarebbe cioè sufficiente una cornice naturalistica per trattare le questioni di tipo etico? Anche un rapido sguardo all'odierna letteratura svela che, sebbene diversi importanti filosofi contemporanei — Donald Davidson, Hilary Putnam, Jürgen Habermas, Martin Buber, Emmanuel Lévinas, per nominarne solo alcuni — abbiano messo al centro della loro riflessione l'esperienza degli altri, tali interrogativi non hanno perso di attualità.

Questi e altri interrogativi sono affrontati da linguisti, letterati, storici dell'arte, musicologi e filosofi nel presente volume che, muovendo da una prospettiva plurale, cerca di gettare luce sulle possibili declinazioni dell'Altro: il nostro prossimo più vicino, oppure il linguisticamente altro, o il religiosamente altro, o il culturalmente altro, fino ad arrivare al "totalmente altro" — Dio oppure il nulla.

Simona Cocco
Massimo Dell'Utri
Simonetta Falchi

Saggio introduttivo

Stefano Brugnolo

Su alcuni usi e abusi del concetto di alterità nella critica letteraria

Altro e alterità sono parole chiave del discorso critico moderno e con esse di solito ci si riferisce a modi di essere, sentire, pensare diversi o alternativi a quelli dominanti e cioè a quelli che caratterizzerebbero la cultura e la tradizione occidentale. Occidentale è un aggettivo che non gode oggi di buona fama e con questa parola si intendono tante cose, ma direi che allorché lo si usa ci si riferisce in buona sostanza al razionalismo occidentale le cui (infondate) pretese universalistiche veicolerebbero in realtà strategie di violenza e di omologazione dei diversi: le minoranze etniche, le classi subalterne, le donne, gli omosessuali, ecc. Insomma, dietro la volontà di conoscere e sapere non ci sarebbe altro che la volontà di dominare e controllare i corpi e le menti di tutti. Si attribuisce perciò valore di alterità positiva a tutto quanto resiste a queste strategie di razionalizzazione e omologazione.

Voglio subito esprimere qualche perplessità preliminare a questo proposito. È davvero limitativo vedere nello sviluppo del pensiero razionale e illuminista solo questa volontà di controllo e dominio sull'altro, come fa una certa linea di pensiero che viene da Nietzsche passa per Adorno ed è giunta fino a Foucault. L'illuminismo è stato soprattutto pensiero critico e tutte le manifestazioni che criticano la violenza e i poteri arbitrari sulla base di principi di giustizia e tolleranza derivano necessariamente dall'illuminismo. Perciò è paradossale che certe idee elaborate in difesa dei diritti delle minoranze o di movimenti di liberazione arrivino a criticare la cosiddetta

Ragione. Senza quella base di pensiero critico–razionale e necessariamente universalistico non sarebbero possibili quelle critiche.

A me pare infatti che i valori della diversità possono essere propugnati solo in un contesto di universalismo razionale; il che significa in buona sostanza che possiamo concepire e rispettare la diversità degli altri solo perché ci concepiamo tutti uguali: altrimenti la loro diversità sarebbe solo negativa. Non esiste dunque contraddizione tra i valori della diversità e quelli dell'universalità. A patto che noi concepiamo l'alterità come valore relativo e non assoluto, come spesso si tende a fare. Ecco perché sarebbe preferibile parlare degli *altri*, al plurale, piuttosto che dell'*Altro*, scritto con la maiuscola e al singolare. Tanto più che spesso questo Altro viene inteso come una dimensione inconoscibile e ineffabile, che resiste a tutti i tentativi di conoscenza. In quei casi, che lo si voglia o no, fa capolino dietro quelle suggestioni l'idea di Dio e cioè dell'Altro assoluto. Il presupposto illuminista che qui intendo difendere è che invece non esista Alterità che non sia, almeno potenzialmente, conoscibile, e cioè che non sia comparabile alla nostra Identità, qualunque essa sia.

La tendenza a reificare e quasi a ontologizzare l'alterità produce poi un effetto inevitabile: l'assunto che i discorsi *sull'*altro siano sempre moralmente e cognitivamente meno validi dei discorsi fatti *dall'*altro, che i discorsi fatti da osservatori estranei su di una certa comunità di indigeni o autoctoni siano meno validi dei discorsi prodotti da questi ultimi su se stessi. Secondo questo assunto gli italiani, o i francesi, o gli americani ne saprebbero di più su se stessi di quanto ne sanno gli stranieri su di loro. L'accento cade insomma sull'*essere* piuttosto che sul *conoscere*: *sai solo quel che sei*, quel che non sei non lo sai. Paiono proposizioni quasi pacifiche ma a mio modo di vedere non lo sono.

Secondo me è quasi sempre falso che ci conosciamo meglio dall'interno, è più spesso vero l'opposto: che ci conosciamo meglio dall'esterno. O comunque: io in quanto italiano saprò conoscermi e valutarmi meglio se sono “uscito” da me stesso, se mi sono reso estraneo a me stesso. È questa la grande lezione dell'illuminismo che per primo praticò la tecnica dell'estraniamento, e cioè che volle spostare “fuori di noi” il punto di vista “su di noi”, e immaginare

come poteva apparire la società europea all'occhio di stranieri (persiani, uroni, extraterrestri, ecc.). Considerato da quel punto di vista il "nostro" mondo invece che apparire scontato apparve strano e problematico, degno d'essere modificato. Semplificando diremo che il presupposto di questo approccio è dunque il seguente: la verità dell'europeo ce l'hai solo se adotti il punto di vista dell'extraeuropeo; e viceversa. Più in generale: la verità del nativo ce l'hai solo se adotti il punto di vista dello straniero. Il che può spesso significare che sono proprio gli altri a vederci e capirci meglio, e comunque significa che noi possiamo capirci meglio solo se ci facciamo stranieri a noi stessi. È solo se ci dis-europeizziamo, è solo se ci de-italianizziamo, è solo se ci de-regionalizziamo, che noi siamo capaci di comprendere meglio la nostra europeità, italianità, regionalità. Dis-europeizzarsi non significa cessare di essere europei, significa essere capaci di distanza ironico-critica rispetto alla propria condizione di europei. Chi vive in modo integrale e integrato la propria identità, qualunque essa sia, non è capace di penetrarla e rappresentarla in modo sfaccettato e problematico. Direi che è questa l'unica nozione di alterità praticabile, buona, laica, a cui vale la pena riferirsi.

È stato Auerbach a formulare nei termini più incisivi una visione extra-nazionale degli studi letterari: «Dobbiamo ritornare, in circostanze diverse, a ciò che già possedeva la cultura medioevale prima della formazione delle nazioni: al riconoscimento che il pensiero non ha nazionalità». Dopo di che cita Ugo di San Vittore secondo cui «*Delicatus ille est adhuc cui patria dulcis est. Fortis autem jam cui omne solum patria est, perfectus vero cui mundus totus exsilium est*»¹. Che è proprio l'atteggiamento opposto a quello apprezzato oggi negli studi letterari dove si punta invece sempre più a reificare le differenze etniche, di genere, di classe, linguistiche, religiose, ecc. Per prendere le distanze da queste sopravvalutazioni delle differenze non possiamo e dobbiamo certo rifarci ad un punto

¹ «È persona debole colui al quale è ancora dolce la patria. È forte colui al quale è patria ogni paese, ma è perfetto colui per il quale il mondo intero è luogo d'esilio» (Auerbach 2006: 71).

di vista metastorico o metafisico che ci distacchi dal mondo, alla maniera di Ugo di San Vittore. Dobbiamo semmai valorizzare fino in fondo sia la rivoluzionaria idea darwiniana secondo cui gli uomini derivano tutti da un unico ceppo (africano, sia detto *en passant*) e sia l'altrettanto rivoluzionaria idea freudiana secondo cui l'essere umano non è *o* maschio *o* femmina, bensì *e* maschio *e* femmina, cioè bisessuale. Qualunque impostazione che invece ontologizzi queste ed altre differenze risulta inevitabilmente regressiva rispetto a quelle grandi messe a punto.

Ma le ricadute negative delle impostazioni che enfatizzano le "differenze" nel campo degli studi letterari si colgono molto bene nelle polemiche sul canone. Per molti infatti non esisterebbe un canone universale a disposizione di tutti, almeno in linea di principio, ma esisterebbero tanti canoni corrispondenti alle varie comunità etniche, nazionali, linguistiche. Shakespeare non avrebbe infatti nulla da dire alle comunità nere, mussulmane, indie o pellerossa, ecc. perché sarebbe totalmente estraneo alla loro storia e cultura, ai loro bisogni. E anzi sarebbe portatore di valori antitetici a quei bisogni. Ecco dunque che sorgono canoni femminili, canoni gay, canoni etnici e regionali, ecc. Dietro queste posizioni c'è naturalmente una istanza politicamente e moralmente nobile, quella tesa a difendere le minoranze o i senza potere contro le invadenze delle maggioranze e delle *élites* dominanti. Questi assunti, anche se condivisibili in astratto, rischiano però di produrre forzature e semplificazioni che bisogna ben definire inaccettabili e perfino diseducative allorché ispirano le condotte didattiche. Io mi chiedo infatti: che senso abbia studiare e insegnare quello che si sapeva da sempre e cioè che gli scrittori e gli artisti hanno spesso condiviso vari pregiudizi contro i diversi, contro le classi popolari, contro le donne, contro gli omosessuali, contro i neri, contro gli orientali, ecc.? La vera domanda è un'altra: come mai certe opere continuano a piacerci e ad emozionarci ancora anche se siamo perfettamente consapevoli della loro impresentabilità ideologica, politica e morale? E la risposta è che nella grande letteratura le ragioni dell'altro, le ragioni degli oppressi e dei reietti sono sempre espresse e affermate anche quando sono date in prima istanza come indifendibili e perdenti. Dalla Antigone di Sofocle, alla Didone di Virgilio, alla Fran-

cesca di Dante, alla Fedra di Racine, alla Traviata di Verdi, alla Madama Butterfly di Puccini, se anche a livello di trama superficiale i lettori non possono che constatare l'inevitabile e schiacciante trionfo delle istanze del potere maschile, patriarcale e imperiale, a livello di empatia profonda quegli stessi lettori non possono che lasciarsi persuadere dalle ragioni "impossibili" del desiderio, della passione, della dedizione incondizionata, che quei personaggi femminili incarnano. Ma discorsi simili potrebbero essere fatti per altri tipi di marginalità. Per esempio Edward Said ha trattato alcuni grandi scrittori, quali Conrad, Kipling, Malraux, Gide, ecc., come campioni dell'ideologia orientalista, e cioè di quella ideologia tendente a dimostrare l'inferiorità degli orientali, e a giustificare il colonialismo occidentale². Ora, ha certo ragione Said a dire che molti scrittori di quell'epoca sono influenzati dall'orientalismo, ma bisogna altresì dire che fanno un uso speciale di quella ideologia, e cioè appunto essi, andando al di là della loro volontà, la rivedono, la rovesciano, la oltrepassano. Mentre la affermano la negano anche. Per esempio: sì, è vero, quando Kipling ci rappresenta il modo di vita indiano come lento, disorganizzato e pigro lo fa perché eredita certi cliché orientalisti sugli indiani, d'altra parte occorre aggiungere che, mentre per certi alfieri dell'imperialismo quei modi di vivere erano solo negativi, per lo scrittore in quanto scrittore, e cioè "nel momento" in cui scrive, essi diventavano manifestazioni di ricchezza umana, di una capacità di sentire e vivere in modo più sensuale, rilassato e pieno. Kipling eredita dall'orientalismo lo schema manicheo che contrappone l'ordine, la razionalità e la funzionalità anglosassoni al disordine e all'irrazionalità indiani, ma nei fatti lo rovescia, o comunque ne rovescia le valenze: l'ordine e l'efficienza occidentali ci vengono fatti sentire come disumani e manipolatori, mentre la rilassatezza e la lentezza indiane ci vengono presentate come affascinanti. Kipling fa questo andando al di là delle sue intenzioni coscienti, e lo fa perché si fa trascinare dalla scrittura, dal meccanismo e dalla forza del racconto. Liquidare Kipling (e altri come lui) come uno scrittore imperialista e razzista è dunque dire solo una parte della verità, la meno importante.

² Vedi Said 1999; ma anche: Said 1998.

Come già suggerivo, il cosiddetto canone è o dovrebbe essere di tutti e di nessuno, e questo dovrebbe valere a partire dall'assunto che se un'opera è eminente ci rappresenta, ci racconta, ci illumina, a qualunque maggioranza o minoranza abbia appartenuto l'autore, a qualunque cultura o etnia appartenga il lettore. La regola a cui richiamarsi è sempre quella espressa dalla immortale formula: *de te fabula narratur*. Facciamo un esempio emblematico: *La metamorfosi* di Kafka è forse rappresentativa di quella minoranza etnica a cui lo scrittore apparteneva come molti sostengono? Il racconto ci parla dunque della condizione ebraica, del gruppo umano che per secoli ha rappresentato il diverso nel seno stesso dell'Occidente cristiano? Sì, forse Kafka raccontandoci dell'esperienza di Gregor Samsa, di quel suo improvviso diventare un insetto immondo e schifato da tutti, si sarà ispirato alla condizione del suo popolo, un popolo discriminato, perseguitato, trattato spesso come immondo, schifoso, ecc. È però altresì evidente che la possibilità esistenziale che Kafka evoca raccontandoci di Gregor Samsa, e cioè quella di sentirsi improvvisamente altri da sé, da come si era prima, è evidente, dicevo, che una tale possibilità "astratta" riguarda tutti e non solo gli ebrei, perché tutti possiamo, per un qualsiasi motivo, sentirci o doverci sentire penosamente, vergognosamente diversi dagli altri, senza capire perché, senza poterci validamente opporre a quella trasformazione. Davanti a trame così sono irrilevanti le distinzioni di classe, di genere, di etnia, di religione, di lingua.

L'esperienza del lettore di romanzi è in questo senso esemplare e probante, essa dimostra infatti che mettersi al posto degli altri è possibile, quanto meno sul piano immaginario. In un mondo dove ormai tutti i discorsi si sono fatti specialistici e autoriferiti il romanzo è forse l'unico discorso aperto a tutti, l'unica arena dove possiamo continuare a comparare le nostre esistenze, a scambiarci le nostre esperienze del mondo, a ritrovarci e sentirci tutti diversi ma tutti simili. Il romanzo dimostra che non è vero che l'altro sia inconoscibile, che non è vero che non si possa uscire da se stessi, dalla gabbia del proprio piccolo mondo. Apriamo un romanzo ambientato in un altro spazio, tempo e luogo e subito ci sentiamo "a casa". Una volta Lévi-Strauss ha scritto memorabilmente: «coloro che pretendono che l'esperienza dell'altro — individuo o collettivi-

tà — è, per essenza, incomunicabile e che è sempre impossibile, e persino colpevole, voler elaborare un linguaggio in cui le esperienze umane, lontanissime nel tempo e nello spazio, diventerebbero, almeno in parte, mutualmente intellegibili, altro non fanno se non rifugiarsi in un nuovo oscurantismo» (Lévi-Strauss 1980: 10). Ebbene questo il lettore di romanzi lo sa da sempre.

Lontanissime nello spazio e nel tempo... Vale la pena insistere su questa specificazione: lontane da noi non sono solo le opere prodotte da comunità minoritarie o oppresse che vivono nel presente, lontani e diversi sono anche gli uomini e le donne che vissero e operarono nei secoli trascorsi, secondo credenze e valori che ora ci appaiono superati e irragionevoli. A recarci testimonianza di loro sono soprattutto alcune opere scritte che chiamiamo i classici. Ebbene, coloro che contestano le azioni di imposizione e omologazione condotte dai gruppi dominanti nei confronti delle minoranze discriminate si dimostrano poi spesso privi di ogni riguardo e *pietas* verso le opere eminenti del passato. Molti interpreti infatti, magari in nome di principi antiautoritari e anti-eurocentrici, si comportano davanti a quei testi come se fossero pre-testi da manipolare a proprio uso e consumo. Siccome quelle opere sarebbero espressione del dominio di classe, maschilista, coloniale, etnocentrico, logocentrico, le cosiddette comunità interpretative dissidenti si arrogano il diritto di reagire polemicamente e creativamente a esse, per smontarle e farci quel che a loro pare e piace di più. Per decostruirli, come si dice ormai sempre più spesso. E cioè in definitiva ne forzano il significato secondo i propri bisogni e desideri, richiamandosi in definitiva ai diritti di una prepotente e incontenibile soggettività: il testo è nostro e lo gestiamo noi! E invece si tratterebbe proprio di postulare e rispettare sempre l'oggettività del testo, soprattutto quando chi l'ha prodotto non è più tra noi. Diciamolo con le parole di Francesco Orlando: «tenere in sospenso le nostre opinioni e inclinazioni d'ogni genere durante il tempo di una lettura, non dovrebbe essere più artificiale né più faticoso che quella spontanea "sospensione dell'incredulità" di cui parlava Coleridge»; si tratta di «un atteggiamento ispirato da rispetto e solidarietà, curiosità e simpatia, distanza e identificazione ben equilibrate, verso quella cosa altra da noi, quell'al-

tro che è un testo letterario: in un senso poi non troppo diverso da come è un altro ogni persona umana che ci troviamo di fronte» (Orlando 1992: 240–241).

L'esercizio di una lettura oggettiva e rispettosa è ancor più d'obbligo allorché il lettore si confronta con gli antichi maestri. Con quei testi lontani dovremmo essere tanto più capaci di giostrare tra distanza e identificazione. Invece o li si imbalsama in un passato che non ci riguarda oppure li si attualizza a tutti i costi, riducendoceli alle nostre anacronistiche misure. Il risultato è che i nostri rapporti con loro sono diventati sempre più *imbarazzati*. Si pensi soltanto a quanto problematico si sia fatto nella nostra cultura il rapporto con i valori dell'eroismo classico, germanico o cristiano. Personaggi come Achille, Sigfrido e Rolando rischiano di apparire ai lettori contemporanei stellarmente distanti, incomprensibili. In effetti, i poeti che ci raccontano le imprese di quegli eroi già ce li presentano come figure esagerate nell'incarnare le virtù apprezzate dalle loro rispettive comunità, talmente esagerate da apparire già allora «diverse» (Paduano 2008). Diverse prima di tutto perché l'eroe mette in discussione il valore principe di qualsiasi comunità umana, l'istinto di sopravvivenza, la base di ogni attitudine conservativa: «l'eroe è l'uomo per cui non ha valore primario l'istinto di conservazione o narcisismo originario, che per gli altri costituisce criterio universale dei comportamenti» (Paduano 2008: 12). Questi personaggi nel mentre tendono ad una affermazione infinita del sé tendono dunque anche alla negazione di sé. È questo che rende il confronto con loro teso e mai pacifico. Ma l'ammirazione mista a inquietudine che da sempre le loro azioni avranno suscitato nei lettori e ascoltatori delle opere che le cantavano, rischia oggi di trasformarsi in estraneità, indifferenza, e appunto imbarazzo, per qualcosa di troppo lontano, da liquidare come retaggio inservibile, barbarico. È proprio di questa alterità dell'antico quale ce la restituiscono i classici del passato che forse bisognerebbe parlare oltre che dell'alterità geografica e antropologica. Del diverso nel tempo oltre che nello spazio. Esiste infatti un imperialismo del presente, dell'attualità, della modernità che tende a misconoscere quell'alterità. Omero può diventare imbarazzante allorché ci racconta le azioni e le emo-