«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 52, aprile-giugno 2020

Vincenzo Cicero

DELLO STRANIERO CHE CIASCUNO È A SE STESSO*

[OF THE STRANGER EACH ONE IS HIM- HERSELF]

ABSTRACT**.** Colui che mi viene incontro come straniero, ossia in quanto così lo considero, è tale solo nella misura in cui io sono straniero a me stesso, solo perché – come mostra anche il pensiero psicoanalitico – rifiuto di riconoscere quella parte di me che proietto su di lui quale esistenza altra. È invece a partire dal fondamentale riconoscimento dell'alterità interna che si apre la possibilità di pensare la differenza (la dividualità) costitutiva di ciascuno come comunanza di tutti gli individui, intra- ed extra-comunitariamente; e soltanto allora *la comunità* potrà iniziare a comprendersi *come un Noi che condona a sé e a Loro la differenza che li co-istituisce*.

Parole chiave: autoestraneità, comunanza, essere, condono, munus

ABSTRACT. The one who comes to meet me as a stranger, that is, in so far as I consider him/her like that, is such only as long as I am a stranger to myself, only because – as psychodynamic thought also shows – I refuse to recognize that part of

---

* Il testo è stato letto il 3 dicembre 2019 al Dipartimento di Scienze Cognitive, Psicologiche, Pedagogiche e degli Studi Culturali nel quadro del ciclo dipartimentale annuale di seminari interdisciplinari sul tema "Lo Straniero".

me which I cast on him as other existence. On the other hand, it is starting from the fundamental recognition of internal alterity that the possibility of thinking the constitutive difference of each (dividuality) as a commonality of all individuals, intra- and extra-communitarian, opens up; and only then can *the community* begin to understand itself *as a We which condones to itself and to Them the difference that co-institutes them*.

Key Words: self-estrangement, commonality, being, condone, munus

1. *Il* civis *e le sue esternità*

L'umano è estraneo a se stesso, esterno a sé sin dal principio – sin dal concepimento, si dovrebbe dire. Infatti la nascita si configura anche come il venire a confronto, mediante il corpo neonatale, di due esternità: 1) la luce del giorno (il futuro "mondo" circostante), e 2) il "contenuto" dell'involucro somatico (la "interiorità" psico-fisica a venire). E l'*esterno-dentro* domina univocamente, totalmente, finché l'infante non sa riconoscere la propria immagine speculare, cioè quella che Lacan chiama «la soglia del mondo visibile»[1]: da quel momento in avanti, con l'assunzione della propria *imago*, nel "fuori interno" dell'involucro corporeo si produce la trasformazione-identificazione a cui il fattore comunitario addurrà il nome "io", inaugurando la giostra identificativa con l'*imago* del simile nonché la gelosia primordiale [*jalousie*

[1] J. Lacan, *Lo stadio dello specchio* (1949), in Id., *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, p. 89.

primordiale], ossia le situazioni sociali elementari[2]. Da allora in poi, nella sfera interna del piccolo umano, il dentro sottrarrà via via terreno al fuori originario, e su questa concomitanza dialettica verrà costruendosi la personalità dell'adulto.

Ecco in che senso parlo qui di autoestraneità originaria dell'umano. E a partire da questa radicalità propongo di considerare lo Straniero come *l'estraneo che ciascuno è a se stesso* – la necessità di pensarlo così è oggi aggravata, manco a dirlo, dall'impellenza con cui il mondo occidentale si ritrova a dover gestire la stranierità migrante che lo investe in ogni momento del quotidiano.

L'umano *è* dunque estraneo a se stesso *ex foeto*. Ma a rigore, cioè secondo il rigore dello speculativo, *diviene estraneo a sé* quando la sua coscienza è *nelle condizioni di* comprendere tale estraneità, a prescindere se poi la comprenda realmente oppure la rimuova proiettandola all'esterno[3]. Nel divenire autoestraneo il singolo è il *civis* che si gioca autenticamente tutte le sue possibilità politiche, dall'estremo *dividuato* (in cui la scissione interiore è sotto la "dittatura" dell'esterno) a quello *comunitario* (quando è l'interno interiore a proiettarsi intenzionalmente nel mondo esterno nell'inter-esse precipuo della comunità).

Non si tratta perciò soltanto di considerare il *civis* nel suo status strutturale di straniero in patria, ossia di cittadino intimamente estraneo agli altri membri delle

---

[2] Cfr. *ibidem*, p. 92. In questa situazione speculativa Jung vede il manifestarsi dell'archetipo del Sé appunto nella sua propria *imago* speculare.

[3] Cfr. C.G. Jung, *Considerazioni generali sulla psicologia del sogno* (1916/28), in Id., *Opere complete*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 288-294.

diverse collettività cui appartiene, quanto piuttosto di pensarne l'Io come essenzialmente straniero a se stesso – estraneo, aggiungo adesso, al Sé che dall'inizio lo sostiene e sovrasta e domina, e a cui si può ricondurre tanto filosoficamente quanto psicologicamente l'esternità originaria[4].

2. *Psicopatologia quotidiana della stranierità nemica*

Si dirà: ma in tal modo non si perde il bel senso ambivalente dello straniero *hostis/hospes*, quale elemento semio-storicamente mobile dell'intervallo nemico÷ospite, così finemente messo in luce da Benveniste nel suo lessico delle istituzioni europee?[5]

In effetti, nell'immaginario repertoriale ordinario[6] lo straniero è tutt'altro da chi abita in noi – vive in altro agglomerato, paese, stato; si approssima a noi dalle sue

[4] Non è questa la sede per una discussione sul rapporto Sé-Io, per il quale cfr. innanzitutto F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1973, "Dei dispregiatori del corpo", pp. 34-36, e poi C.G. Jung, *Aion*, in Id., *Opere complete*, IX**, capp. 1-4 (la differenza tra i due punti di vista è tratteggiata in V. Cicero - L. Guerrisi, *VII Sermones ad vivos*, "Illuminazioni", n. 35 [gennaio-marzo 2016], § 7). Cfr. anche V. Cicero, *L'istanza mitica nella cristologia junghiana*, "Annuario Filosofico", 32 (2016), § 4.

[5] É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I, Torino, Einaudi 2001, cap. 7, "L'ospitalità", pp. 87-101.

[6] Per la distinzione tra immaginario *repertoriale* (contenente le genitive immagini-di) e immaginario *archetipale* (delle ablative immagini-da) cfr. le mie lezioni di filosofia teoretica 2019/20, che verranno rese pubbliche nel prossimo gennaio.

lontananze non soltanto territoriali, ma non è così prossimo da condividere il nostro medesimo posto; sta fuori dal comune, distante dalle condotte solite e abituali della nostra comunità, però non impone né dispone al nostro interno la sua eccentricità; lo straniero è *strano*, stravagante, suscita diffidenza come curiosità, sospetto quanto meraviglia, perplessità e inquietudine e stupore, rabbia e odio o indifferenza e insofferenza … eppure può indurre alla tenerezza (la piccola Faven di un anno, qualche giorno fa al largo di Lampedusa) fino alla tristezza luttuosa (Alan Kurdi, il bimbo siriano di tre anni morto per naufragio e arenato sulla costa turca nel settembre 2015) – ma comunque la sua stranierità non invade e pervade la persona che noi siamo.

Ora, è appunto per questo che bisogna affrontare con lucidità speculativa e verve combattiva l'*extraneum interius* da cui scaturiscono le diffidenze, i sospetti e le perplessità, gli odi e le tenerezze verso l'esistere e operare altrui – che non è altro se non il nostro stesso esistere e operare.

Chi ci viene incontro come straniero, ossia in quanto così lo consideriamo, è tale solo nella misura in cui siamo divenuti stranieri a noi stessi, solo perché rifiutiamo di riconoscere quella parte oscura e sconveniente di noi che proiettiamo sulle esistenze altre considerate straniere. Per Jung, l'umano "normale", cioè non affetto da psicopatologie conclamate, fa ordinariamente due tipi di proiezioni, separandole di netto – vicine le proiezioni convenienti e favorevoli [*günstig*], in grado di operare effetti di alleviamento psichico, quasi ponti della libido; le sconvenienti e sfavoreveli

[*ungünstig*], potenzialmente moleste, le stanzia invece al di fuori della cerchia delle relazioni intime: «Com'è noto, anche presso i primitivi è così: "straniero" è nemico e cattivo [*fremd ist feindlich und böse*]. […] La psicologia della guerra ha messo distintamente in rilievo questa circostanza: tutto ciò che fa la propria nazione è buono, tutto ciò che fanno le altre è malvagio. Il centro di ogni nefandezza si trova sempre a distanza di alcuni chilometri dietro le linee nemiche»[7].

Se si applica questa riflessione alla questione, posta da Carl Schmitt nel 1932, di cogliere la distinzione fondamentale della politica in analogia al buono/cattivo della morale, al bello/brutto dell'estetica, all'utile/dannoso dell'economia, ritengo balzi agli occhi l'inadeguatezza della proposta del pensatore tedesco: «La distinzione specificamente politica, alla quale si possono ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* e *nemico* [*Unterscheidung von* Freund *und* Feind]. […] Il nemico politico […] è semplicemente l'altro, lo straniero [*der Fremde*], […] per cui in caso estremo sono possibili con lui conflitti di cui non si riesce a venire a capo né con una normativa generale *ad hoc* già vigente, né mediante l'intervento di un terzo "disinteressato" e perciò "imparziale"»[8].

---

[7] C.G. Jung, *Considerazioni generali sulla psicologia del sogno*, cit., p. 290. Consiglio caldamente queste pagine delle *Considerazioni* di Jung a chi desiderasse capire meglio la psiche dei seguaci del Bullone carrocciaro. Per un punto di vista freudiano in buona parte convergente con quello junghiano cfr. J. Kristeva, *Stranieri a se stessi*, Donzelli, Roma 2014, pp. 166-175, part. p. 174: «Lo straniero è dentro di noi. Freud […] ci insegna a scoprire l'estraneità dentro di noi».

[8] C. Schmitt, *Il concetto di "politico"* (1932), in Id., *Le categorie del "politico"*, pp. 108 s.

In realtà, vi può essere per noi un'alterità esterna straniera e nemica, sia sul piano delle singole persone sia a livello dei collettivi, solo finché insistiamo nel precluderci coscienzialmente la nostra strutturale autoestraneità.

È invece sulla base del fondamentale riconoscimento dell'alterità interna che si apre infine la possibilità di *pensare la differenza (la* dividualità*) costitutiva di ciascuno come comunanza (*koinonìa*) di tutti gli umani*, intra- ed extra-comunitariamente; e soltanto allora *la comunità* potrà iniziare a comprendersi *come un Noi che condona a sé e a Loro la differenza che li co-istituisce*[9].

---

[9] La nozione di "dividualità" (ulteriormente distinta da "dividuatezza"; cfr. §§ 1 e 3) è qui ben più radicale dalla *dividuality* teorizzata, in esplicita ascendenza deleuziana, da Brian Massumi, secondo il quale il dividuale non sarebbe che l'individuale come sub-clima emotivo nella propria autorelazione, pronto ad agire qualunque cosa accadrà, bufera o sole, gioia o angoscia; cfr. B. Massumi, *The Power at the End of Economy*, Duke University Press, Durham & London 2015, pp. 8-9, 32-36 (§ *Toward a Politics of Dividualism*), 72, 88-89 (cfr. G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Minuit, Paris 1990, "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle", p. 244). Mentre Massumi pensa la dividualità in una accezione *in primis* economico-politica, nella prospettiva di una intensità dialettica dividualità-transdividualità come condizione di un attivismo politico creativo dell'individuo, dal mio punto di vista – che è innanzitutto ontologico – è il dividuum a tenere strutturalmente, concretamente la scena, dal quadro comunitario all'esistenziale, dal politico all'epistemico, dal finanziario all'artistico. – Al di là delle apparenze, solo terminologica è la tangenza con l'uso che l'antropologa britannica Marilyn Strathern fa di *dividuality* come composizione della personalità in molte parti, implicante una socialità generalizzata (M. Strathern, *The Gender of the Gift*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles [CA] 1988, p. 13: «[In Melanesian societies] the singular person can be imagined as a social microcosm»); come propria fonte per la parola e il concetto di "dividual" Strathern ha indicato (*ibidem*, p. 348, n. 7) McKim Marriott: «In Asia meridionale le persone – i singoli attori – non si pensa siano "individuali", cioè unità indivisibili, definite, come in gran parte delle teorie sociali e psicologiche dell'occidente. È invece evidente che gli Asiatici meridionali pensano che le persone siano in generale "dividuali" o divisibili. Per esistere, i dividuali assorbono influenze materiali eterogenee. Devono anche sprigionare da se stesse delle particelle delle proprie sostanze-essenze cifrate, residui o altre influenze attive che possono poi riprodurre in altri qualcosa della natura della persona in cui si sono originate» (M. Marriott, *Hindu transactions: diversity without dualism*, in B. Kapferer (ed.), *Transaction and Meaning*, ISHI Publications, Philadelphia 1976, p. 111). In questi contesti la

3. *Il condono comunitario*

Communitas – è il titolo di un ottimo testo di Roberto Esposito del 1998 – non può essere pensata né come una soggettività di ordine più vasto rispetto a quella dei suoi componenti, né come una loro proprietà caratteristica, né tantomeno come una sostanza spirituale prodotta dalla loro unione.

Comunità è l'organismo che già sempre precede ogni membro accolto e nutrito nel suo seno – comunità è il cosmo[10] venuto costituendosi secondo il duplice immaginario collettivo (repertoriale e archetipale) in necessario riferimento al quale in ciascuna mente comunitaria si struttura a suo modo l'estraneità a sé.

Ed è quando i suoi mitemi fondamentali giungono a proiettarsi sul reale, oggettivandosi in istituti pubblici destinati a governarla, che la comunità diviene precisamente la *polis*, la *civitas*; e la distinzione politica fondamentale risulta allora non certo amico/nemico, ma – vorrei confermare di chiamarla come sopra (al § 1) – *comunitario*/*dividuato*. Sono questi dunque i due gradi opposti di intensità estrema dell'inter-esse politico: la *comunitarietà*, allorché la proiezione intenzionale dell'interno interiore nel mondo esterno è operata da certi membri e gruppi nell'inter-esse precipuo della comunità stessa; la *dividuatezza*, nello stadio in cui la *Spaltung*

nozione non mi sembra poter aspirare a molto più che a una mera descrizione etnografica, peraltro intessuta inevitabilmente di "categorie occidentali" e poco interessante dal punto di vista ontologico.

[10] Per la concezione di "cosmo" come ogni insieme coordinato di consuetudini tra umani solidali cfr. già V. Cicero, τὸ μεταφορικόν (1992), in Id., *Parole come gemme*, il prato, Padova 2012, p. 96.

del dividuo umano, soggiacendo *in toto* alla "dittatura" dell'esternità interiore, è portatrice di un inter-esse esclusivamente egoico e particulare.

Una rete concettuale che s'incrocia in maniera essenziale con questo contesto fa capo alla parola *munus*, componente etimologico di *communis*. Dopo Benveniste, che ne tratta nel medesimo capitolo sull'ospitalità/ostilità, è Esposito a soffermarvisi nell'Introduzione a *Communitas*[11]: il *munus* è una donazione (o dazione) obbligata che a sua volta obbliga a uno scambio. In tal senso, la *communitas* è innanzitutto la sede dei *munera* reciproci, un insieme *già sempre ordinato* di persone accomunate da oneri che sono stati contratti secondo legami di reciprocità. (Tra parentesi: questo già-sempre del cosmo comunitario attesta l'impossibilità di fissarne una qualsiasi genesi puntuale).

Ma poiché un dono è autenticamente tale solo se non obbliga, soltanto quando è disinteressato[12] – e in termini comunitari ciò significa: un dono vero ha inter-esse soltanto al benessere della comunità futura –, è nel *condono* del *munus* che va visto a mio avviso il gesto politico più gratuito che oggi possa darsi.

Bisogna tuttavia che ci intendiamo. Infatti il *munus* essenziale del *civis* non è la prestazione né l'onere patrimoniale, bensì *la donazione di parte della propria dividualità all'intero corpo politico in cambio di beni e servizi*. Condono del *munus*

[11] É. Benveniste, *Il vocabolario*, cit., cap. VII, pp. 96 ss. R. Esposito, *Communitas*, Einaudi, Torino 1998, pp. XIII ss.

[12] Cfr. ancora É. Benveniste, *Il vocabolario*, cit., cap. V, pp. 65-70. La riflessione dorologica va a mio avviso collocata adeguatamente nel contesto di una visione *donativa* della libertà: cfr. V. Cicero, *Christus patiens*, "Rivista di filosofia neoscolastica", 1-2 (2018), pp. 12 ss. e 21 s.

non vuol dire allora esenzione della prestazione o del debito civico, né concessione di immunità[13], ma: 1) riconoscimento della dividualità costitutiva dei membri di ogni comunità, e 2) suo abbuono politico – mi spingerei a dire: condono ontologico! – ai membri attuali e futuri della propria comunità. Questo riconoscimento è possibile in forza dell'analogia fra i trascendentali fondamentali del piano dividuale e del piano politico: il *cum*/*dis*, ossia l'accomunamento/differimento quale senso principiale dell'essere-inquanto-essere[14], vige infatti *more analogico* sia nel sapere e fare del singolo umano, sia nel sapere e fare della comunità[15].

Il condono del *munus* è la remissione di ciò che Kant potrebbe chiamare la *politicità impolitica* degli umani[16]. Gli umani vengono concepiti e fatti emergere alla luce in un cosmo comunitario (il *Cum*), entro il quale sono in principio differenti da se stessi prima ancora che dagli altri (il *Dis*), e tali rimangono in qualsiasi altro cosmo eventualmente si trasferiscano: in queste semplici linee trascendentali si annuncia un contributo importante per una messa in questione della libertà nel cosmo contemporaneo.

---

[13] Esposito (*Immunitas*) vede nell'immunizzazione (volontà di chiudersi all'interno dei propri confini protettivi) la caratteristica fondamentale di tutti gli aspetti dell'esistenza contemporanea.

[14] Cfr. V. Cicero, *Essere e analogia*, il prato, Padova 2012, § 15.

[15] Si riconoscerà facilmente in questo rispecchiamento analogico l'antica intuizione platonica della omologia di struttura tra la psiche umana, la polis e il cosmo.

[16] Cfr. I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in Id., *Stato di diritto e società civile*, Editori Riuniti, Roma 1995, tesi IV, pp. 102 s.

La bella definizione metaforica di Roberto Esposito, secondo cui «la *communitas* è la soglia che non possiamo lasciarci alle spalle perché da sempre ci sopravanza come la nostra medesima origine in/originaria»[17], va allora approfondita con maggior rigore e saldata a certi filosofemi recenti, fino a dire: l'origine immemoriale di ogni origine comunitaria è il *cum*/*dis*, l'accomunare-differendo, da cui l'essere-inquanto-essere riceve eminentemente il suo senso strutturale principiale, la *comunanza* (*koinonìa*).

Così, secondo le movenze di una ontologia rinnovata, diviene possibile ripensare lo Straniero come colui al quale si condona la dividualità, nel momento stesso in cui lo si accoglie nella propria comunità in quanto specchio esplicito della nostra autoestraneità – nella prospettiva di *un Noi che non abbia alcun Loro come contrapposto: un Noi che non si contrapponga più a nessun Loro – come un Io che desideri condonare il Tu voluto indagare, voluto scoprire*.

[17] R. Esposito, *Communitas*, cit., p. XVIII.

BIBLIOGRAFIA

Cicero V., *essere e analogia*, il prato, padova 2012.

Curi U., *straniero*, raffaello cortina, milano 2010.

Esposito R., *communitas*, einaudi, torino 1998.

Esposito R., *immunitas*, einaudi, torino 2002.

Han Biung-Chul, *l'esclusione dell'altro*, nottetempo, roma 2017.

Kristeva J., *stranieri a noi stessi* (1988), donzelli, roma 2014.

Massumi B., *the power at the end of economy*, duke university press, durham & london 2015.

Resta C., *l'estraneo*, il melangololo, genova 2008.

Schmitt C., *le categorie del politico*, il mulino, bologna 2013.

Verduci M., *stranierità. Una filosofia dell'altrove*, clinamen, firenze 2017.