

Ospite, nemico, sosia? L'identità dello straniero tra linguaggio e mondo

Angelo Nizza

Università della Calabria, Dipartimento di Studi Umanistici
angelo.nizza@gmail.com

Abstract We can distinguish between two models of interpretation about the identity of the foreigner. With Benveniste, the *xénos* is the host welcomed inside the house (*philos*; *hospes*); with Schmitt, he is the enemy to fight until death (*hostis*). Both the host and the enemy are based on the same conception of the foreigner as *other by self*: he is the migrant who I reject without worrying too much if he lives or dies, or he is the non-EU citizen that I greet, according to certain rules. In this article I propose to think the foreigner as *another self*: he is the double of the self. This alternative thesis has the advantage of freeing the foreigner from the envelope of radical alterity and making him an ambivalent figure who oscillates between familiar and strange. The foreigner embarrasses not because he is an outsider, a non-human, but because in his exotic and extravagant behavior - homeless, without work and without language - the self recognizes something that is well-known, because belongs to the natural history of men. Rather than provoking hostile feelings or inspiring a hospitality bound to a deeper enmity, the foreigner as an anthropological revelator breaks into the scene by scrambling the papers of philosophy and politics.

Keywords: Foreigner, *Unbemliche*, Friend, Enemy, Human nature

Received 28 September 2018; accepted 29 May 2019.

0. Introduzione

In questo intervento sostengo la seguente tesi: lo straniero è il sosia del sé; per difenderla mi propongo di sviluppare un paradosso. Da un lato, lo straniero è il simbolo dell'alterità radicale, egli è *l'alieno*, un vivente la cui appartenenza alla specie umana è messa sistematicamente in dubbio; dall'altro lato, lo straniero è quel tipo umano che riepiloga ed esibisce alcuni dei tratti peculiari della specie, egli rappresenta, cioè, un eclatante rivelatore antropologico.

Nel primo senso, lo straniero è descritto come 'irregolare', 'clandestino', 'illegittimo', 'abusivo', 'extracomunitario', 'immigrato'. La sua singolarità unica e irripetibile si massifica e diventa il prodotto di un procedimento negativo-escludente che lo fa essere 'non-europeo', 'non-nativo', 'non-cittadino', ovvero lo straniero non è uno di noi, è un 'non-umano', una 'non-persona' (cfr. Dal Lago 1999). Sotto questa luce, lo straniero è precisamente un *ente estraneo*, egli è l'esito di un processo di alienazione/estraneazione e, in quanto tale, si oppone a ciò che è

proprio, familiare, patrio, ossia al soggetto che spadroneggia nell'*oikos*, al sé che coincide senza residui con se stesso.

Nel secondo senso, lo straniero emerge come figura ambivalente che oscilla tra l'estraneo e il familiare, senza essere catturato da nessuno dei due poli. Per questa via, lo straniero sta sulla soglia di casa, nella relazione dinamica tra il dentro e il fuori, tra l'identico e il diverso, tra il sé e l'altro. Un personaggio tanto contraddittorio mette, sì, a disagio, ma non perché si dà a vedere come l'*altro da sé*, al cui cospetto il soggetto proprietario di se stesso prova paura oppure spavento. Al contrario, lo straniero provoca un certo disagio perché si mostra come l'*altro se stesso*: la relazione col forestiero è pericolosa non già a causa della sua condotta fin troppo esotica e stravagante, ma perché nell'estraneo il sé riconosce un che di noto da lungo tempo.

Questo 'che' di familiare consiste in tre prerogative antropologiche: disambientamento, capacità di produrre la vita, uso della lingua. Tutte e tre sono solitamente ancorate sullo sfondo della concreta esperienza umana, poiché fungono da condizione di possibilità delle pratiche e dei comportamenti della vita media quotidiana e, perciò, restano latenti e sono sostituite da forme determinate di esistenza (la famiglia, lo Stato, il lavoro, il partito, la scuola ecc.). Nello straniero, invece, queste prerogative balzano in primo piano, costituendo i pilastri principali su cui egli costruisce la propria condotta. Nella sua esperienza, lo straniero fa appello a certe caratteristiche specie-specifiche che definiscono la natura dell'essere umano, conferendo loro una insolita apparenza mondana.

Nel prosieguo di queste note vorrei abbozzare tre paradigmi circa l'identità dello straniero: due sono da inscrivere nel sintagma 'altro da sé' (§§ 1, 2, 3) e uno nel sintagma 'altro se stesso' (§§ 6, 7, 8). La manovra, messa in atto nei paragrafi centrali (§§ 4, 5), è quella di emancipare lo straniero dalla rappresentazione che lo vuole *alieno* e portatore di una *estraneità senza familiarità*. L'obiettivo è, dunque, quello di farlo transitare dal primo al secondo sintagma.

1. L'altro da sé: Carl Schmitt

Secondo l'immagine costruita dalla filosofia politica moderna e contemporanea, lungo l'asse che da Thomas Hobbes conduce fino a Carl Schmitt, lo straniero è essenzialmente l'*altro*, colui che non è inscrivibile all'interno dell'unità del corpo politico, ossia all'interno dell'*uno* dello Stato e del suo popolo. Proprio in quanto simbolo dell'alterità radicale, lo straniero è «il nemico pubblico» (Schmitt 1932, trad. it.: 111), ovvero l'autentico «nemico politico» (*ivi*: 109).

Assumendo come riferimento le tesi di Schmitt, il primo paradigma che presento può essere sintetizzato con la doppia equazione: straniero=altro, dunque, straniero=nemico. In quanto è l'altro da sé, lo straniero è il nemico e questa implicazione costituisce il fondamento della teoria e della prassi politica, l'elemento prioritario rispetto al polo dell'amicizia e dell'ospitalità.

Schmitt, com'è noto, impiega l'opposizione amico/nemico come la base su cui radicare la definizione del politico: «la specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* e *nemico*» (*ivi*: 108). Il problema sta nell'individuare l'«essenza» (*ivi*: 101) della nozione di politico, intesa in quanto presupposto del concetto di Stato e, perciò, non coincidente con esso, ma capace di conservarsi nella sua coerenza logica anche quando lo Stato smette di avere «il monopolio del 'politico'» (*ivi*: 105). Dei due elementi della coppia, l'amico occupa una posizione residuale rispetto al nemico: nell'azione politica ciò che davvero conta è l'identificazione del soggetto ostile; la

relazione di amicizia, invece, è stabilita in funzione di un nemico comune da combattere. Afferma Schmitt: «la sfera del ‘politico’ è determinata, in ultima istanza, dalla possibilità reale di un nemico» (*ivi*: 148-149).

Nella proposta schmittiana la dicotomia amico/nemico traduce, sul piano dello stato civile, il *bellum* di tutti contro tutti che l’antropologia hobbesiana registra nello stato di natura. Alla base della teoria fondata sull’opposizione amico/nemico non vi è l’immagine dell’uomo buono per natura, bensì l’idea secondo cui l’*Homo sapiens* sia un animale pericoloso. Schmitt attribuisce tale concezione pessimistica ad autori come Machiavelli e Hobbes e all’antropologia filosofica di Plessner, che sarà poi anche quella di Gehlen. La questione riguarda la condizione umana in quanto caratterizzata da una organizzazione psico-fisica carente di istinti specializzati, incapaci di tradurre in comportamenti funzionali all’autoconservazione gli stimoli provenienti dall’ambiente esterno. Gli esseri umani intrattengono una relazione potenziale col mondo-ambiente, sono sprovvisti di una nicchia ecologica specie-specifica e la riproduzione della vita diventa un compito da portare a termine a ogni costo. Si comprende l’aggressività specificamente umana se la si iscrive nel contesto di una forma di vita manchevole, disambientata e sottoposta a un sovrappiù di stimoli non finalizzati biologicamente:

Per Plessner l’uomo è “un essere fondato primariamente sul distacco” che resta indeterminato, impenetrabile e “questione aperta” quanto alla sua essenza. Tradotto nel linguaggio primitivo di quell’ingenua antropologia politica che lavora con la distinzione fra “cattivo” e “buono”, questo “restare aperto” dinamico di Plessner, con la sua aderenza alla realtà e ai fatti, disposta ad ogni rischio, e colla sua relazione positiva col pericolo e con tutto ciò che è pericoloso, dovrebbe avvicinarsi più al “cattivo” che al buono (*ivi*: 144-145).

È proprio da una simile antropologia che Schmitt deduce il contrasto tra amico e nemico, ed è nell’ambito di questa opposizione che egli definisce la nozione di straniero, che, in tal senso, acquista il titolo di concetto politico a tutto tondo. Il nemico da combattere, contro cui consociarsi per sviluppare relazioni amichevoli finalizzate alla guerra, è innanzitutto il forestiero:

Non v’è bisogno che il nemico politico sia moralmente cattivo, o esteticamente brutto; egli non deve necessariamente presentarsi come concorrente economico e forse può anche apparire vantaggioso concludere affari con lui. Egli è semplicemente l’altro, lo straniero e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d’altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possano venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l’intervento di un terzo disimpegnato e perciò imparziale (*ivi*: 109).

L’equazione nemico=straniero si fonda, secondo Schmitt, sull’ulteriore equivalenza straniero=altro. Lo straniero è legato al nemico perché egli incarna l’alterità radicale rispetto all’indole identitaria dell’unità del corpo politico: la diversità dello straniero fa tutt’uno con «la negazione del proprio modo di esistere» e quindi diventa necessario «difendersi e combattere, per preservare il proprio, peculiare, modo di vita» (*ibidem*).

2. L'altro da sé: Émile Benveniste

Il secondo modello di interpretazione circa l'identità dello straniero, che si rapprende nel sintagma 'altro da sé', è fornito da Émile Benveniste. Come già detto a proposito di Schmitt, anche per il linguista francese vale la doppia equazione: straniero=altro, dunque, straniero=nemico, salvo aggiungere che, per neutralizzare l'inimicizia originaria, i greci arcaici – ma la cosa tutto sommato si conserva anche nella società post-omerica (cfr. Cozzo 2014) – si sono dotati del patto di ospitalità, quel peculiare legame giuridico e religioso tra *philos* e *xénos*¹. Nel primo volume de *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Benveniste scrive:

Si può capire tutto questo solo partendo dall'idea che lo straniero è necessariamente un nemico e, correlativamente, che il nemico è necessariamente uno straniero. Proprio perché colui che è nato al di fuori della comunità è a priori un nemico, è necessario un patto reciproco per stabilire, fra lui e EGO, delle relazioni di ospitalità che non sarebbero concepibili all'interno della stessa comunità. Questa dialettica 'amico-nemico', lo abbiamo visto, è già presente nella nozione di *philos*: un nemico, persino quello che si combatte, può diventare temporaneamente un *philos*, in seguito a una convenzione conclusa secondo i riti e con i patti consacrati (Benveniste 1969, trad. it.: 277).

Tra i moltissimi esempi che la letteratura arcaica tramanda, un caso assai significativo che mostra come si stringe un «patto reciproco per stabilire [...] delle relazioni di ospitalità», è quello contenuto nel Libro sesto dell'*Odissea* (199-210), quando Odisseo, naufrago nell'isola dei Feaci, appare nudo e spaesato davanti a Nausicaa e alle sue ancelle. Alla vista dello straniero, la figlia del re Alcinoos così si rivolge alle compagne:

Ancelle, fermatevi: dove fuggite alla vista di un uomo? Credete forse che sia un nemico (*dysmenés*)? [...] Costui è un infelice, qui arrivato ramingo, che ora ha bisogno di cure: mendicanti e stranieri sono mandati da Zeus. Il dono sia piccolo e caro, Ancelle, date all'ospite cibo e bevanda, fategli il bagno nel fiume, dove c'è un riparo dal vento.

In linea di principio, Odisseo si presenta come un uomo pericoloso e ostile e proprio per questa ragione va accolto, al fine di disattivare l'inimicizia e aprire il varco al rapporto di ospitalità. Prima di essere interrogato dal re su chi egli sia e che cosa desideri, Nausicaa ordina alle ancelle che gli venga concesso il

¹ Confrontandosi con le stesse pagine di Benveniste usate in queste riflessioni, in particolare i brani del *Vocabolario* relativi ai lemmi *Lo schiavo*, *lo straniero* e poi anche con i testi che riguardano le voci *L'ospitalità* e *Città e comunità*, Cacciatore (2013: 80-82) segnala che «quando si tratta di spiegare il prevalere della nozione di *straniero* (e di nemico *in quanto* straniero) nell'interpretazione e nella traduzione di ξένος e *hostis* [...], Benveniste indica un passaggio storico decisivo e, tuttavia, aleatorio: il processo che avrebbe condotto al costituirsi della 'nazione' (al tramonto dell'*accezione ospitale* nelle parole greche e latine in questione e *prima* della nazione nella sua forma statale moderna). Questa transizione rivelerebbe perché – ne è una conseguenza, assicura Benveniste – la nozione di "ospitalità" sia stata espressa da un termine diverso: *hospes* [...] Il riferimento alla "nazione" (e alla dicotomia "nazionale"/"non-nazionale") accomunerebbe storia romana e storia greca: come la storia di *hostis* riassumerebbe il cambiamento prodottosi nelle istituzioni romane, così quella di ξένος abbrevierebbe il presunto movimento di trasformazione avvenuto tra Omero e l'epoca storica [...]».

trattamento minimo che si deve a un conspecifico: che gli sia dato da bere e da mangiare e che si possa lavare e ripulire.

Benveniste osserva che la nozione di *philos* non è riducibile all'ambito della familiarità; l'essere amico non si esaurisce nella sfera dell'*oikos*, bensì occorre esplorare un significato di *philia* – o come egli scrive «rapporto di *philótēs*» – che implica la relazione con lo *xénos*, cioè con lo straniero: «la nozione di *philos* enuncia il comportamento obbligatorio di un membro della comunità nei confronti dello *xénos*, dell'ospite straniero. Tale è la definizione che noi proponiamo» (Benveniste 1969, trad. it.: 262).

Sulla base della «fraseologia omerica» (*ibidem*) e, dunque, di numerosi altri esempi tratti dall'*Iliade* e dall'*Odissea* (*ivi*: 262-264), Benveniste propone di intendere la relazione di amicizia come quel complesso di rapporti che, anziché conseguire il proprio compimento nel tessuto delle interazioni domestiche, con parenti e vicini, si consumano sulla *soglia di casa* con l'estraneo. Riferendosi alla nozione di *philos*, Benveniste afferma: «bisogna, per capirla pienamente, rappresentarsi la situazione dello *xénos*, dell'ospite in visita in un paese in cui, in quanto straniero, è privo di ogni diritto, di ogni protezione, di ogni mezzo di sussistenza» (*ibidem*). Sotto questa luce, emerge come il concetto di amicizia sia da emancipare dall'ambito del massimamente familiare, per connetterlo con la sfera in cui si sviluppano i rapporti con l'estraneo: «ecco perché il verbo *phileîn* esprime la condotta obbligatoria di colui che accoglie presso di sé lo *xénos* e lo tratta secondo il costume ancestrale» (*ibidem*).

L'intuizione di Benveniste circa la necessità di liberare il concetto di amico dalla nozione di familiarità conduce alla formulazione di una ipotesi speculare, muovendo dalla figura dello straniero. Dato, cioè, il collegamento *philos-xénos*², appare coerente sviluppare tale legame non solo dal punto di vista dell'amico, ma anche dalla prospettiva dello straniero, al fine di estendere il terreno su cui i due elementi della coppia possano convergere. Il gesto uguale e contrario consiste nel liberare lo *xénos* dal campo dell'alterità, cioè nel sottrarre lo straniero al dominio esercitato su di esso dal processo dell'alienazione/estraneazione e, quindi, dalla categoria di *ente estraneo* o *alieno*. L'idea di una amicizia oltre la familiarità è correlata all'idea di una estraneità non riducibile alla mera alterità. Se, infatti, lo straniero non fosse pensato come non coincidente con l'altro, allora egli, in quanto alterità, finirebbe per essere considerato un nemico. Appare legittimo, quindi, provare a non modellare lo *xénos* sul sintagma 'altro da sé', né a includerlo in un rapporto di mera identità con se stesso e/o col prossimo, per immetterlo, invece, in una ambivalenza, mai del tutto risolvibile, tra alterità e familiarità.

3. Nemico e ospite

Proviamo a ricapitolare. Il sintagma 'altro da sé' si traduce in due modelli di interpretazione dell'identità dello straniero. Profittando del lessico latino, sembra ragionevole affermare che, per un verso, l'altro da sé si specializza nello straniero come *hostis*, inteso nell'accezione di nemico; per un altro verso, l'altro da sé dà luogo allo straniero come *hospes*, ossia l'ospite forestiero da accogliere in città o dentro casa.

² Sempre Benveniste rileva come nella lingua greca esiste la parola composta *philóxenos*: «colui per cui lo *xénos* è un *philos*? (qualifica associata a *theoudēs* 'colui che riverisce gli dei'), il solo composto con *philo-* il cui secondo termine si applichi a una persona» (Benveniste 1969, trad. it.: 262; cfr. *Odissea*, Libro sesto, 119-121).

Entrambi i rapporti, la relazione di inimicizia e quella di ospitalità, scaturiscono dalla medesima concezione dello straniero, che abbiamo mutuato da Schmitt: lo straniero è essenzialmente un ente estraneo, un *outsider*, e perciò egli è un ente ostile. Alieno e nemico sono in questo senso due concetti coestensivi, che definiscono il livello base, quello primario, del rapporto con lo straniero. Una idea simile, a quanto pare di capire, circolava anche nel «mondo instabile di Omero», dove «tra il nobile e il pitocco non c'è che l'alea della fortuna, perciò l'ospitalità è l'altra faccia dell'amicizia, è una relazione al contempo cooperativa e interessata che getta le basi di un mondo più sicuro» (Cozzo 2014: 19). Sotto questa luce, la relazione di ospitalità emerge come strategia socialmente riconosciuta, dal grande significato giuridico e religioso, finalizzata a contenere l'inimicizia e la guerra e ad assicurare un mondo più stabile e pacifico. Lo straniero è ospite affinché *non* sia un nemico, il patto di ospitalità dipende dall'inimicizia originaria e svolge il ruolo di una sorta di *katechon* nei confronti della minaccia che in ogni momento lo straniero-alieno mette in campo.

I concetti di nemico e ospite compongono quindi una coppia oppositiva e asimmetrica, in cui il primo termine predomina sul secondo, governata dalla doppia equazione: straniero=altro, dunque, straniero=nemico. Questo tipo di rapporto oppositivo e asimmetrico non mi pare particolarmente vantaggioso né sul piano della teoria, né sul piano della prassi. In tutti e due i casi il rischio è quello di ridurre il due all'uno, di sciogliere la coppia in uno soltanto dei suoi elementi. Sul piano teorico, la nozione di ospite collassa su quella di nemico, perché il suo statuto definitorio non è autonomo ma del tutto dipendente da quello del suo esatto contrario. L'ostilità vince anche sul piano politico, perché è l'inimicizia a informare l'ontologia delle relazioni sociali: l'ospitalità viene dopo, essa è una istituzione derivata e secondaria che salva provvisoriamente la pelle dei consociati, ma che non mette in questione il problema di fondo e cioè il viso alieno dello straniero.

4. Liberare lo straniero

Nel capitolo 9 di *Potere e natura umana*, intitolato *L'uomo, un essere esposto*, Plessner indica la coppia familiarità/estraneità come il presupposto della dicotomia amico/nemico e propone di liberare lo straniero dal concetto di alterità, immettendolo in un rapporto di ambivalenza con il familiare. Plessner assegna a un simile rapporto il nome di *perturbante*: «l'estraneo non è semplicemente un altro [...] Infatti l'estraneo è il proprio, il familiare e il domestico nell'altro, ed in quanto altro è proprio per questo – ci rifacciamo qui ad una nozione di Freud³ – il perturbante» (Plessner 1931, trad. it.: 102). Sebbene Plessner affermi che il carattere perturbante dello straniero comporti «una posizione aggressiva di difesa e protezione» (*ivi*: 103), non tarda però a osservare che

il perturbante non è in quanto tale e semplicemente ciò che è ostile. Esso è soltanto la possibilità dell'ostilità, o la tensione a partire dalla quale l'uomo si imbatte nell'ostilità, in forme sempre diverse. Quel che è nocivo ai suoi interessi, diventa nemico dell'uomo. E questo ha il carattere del perturbante solo in rarissimi casi (*ivi*: 104).

³ Cfr. Freud (1919). Per una prima ricognizione sul concetto di perturbante cfr. Masschelein (2011). In lingua italiana cfr. Carotenuto (2002).

Emancipare lo straniero dal rappresentare il simbolo dell'alterità radicale e modellarlo sullo schema del perturbante, conservando l'oscillazione tra estraneità e familiarità, permette di inserire lo *xénos* in una soglia di indecidibilità tra amico e nemico. Se non coincide con l'ente estraneo, ma è una figura del perturbante, allora lo straniero non rappresenta necessariamente un personaggio nocivo e ostile, egli è lungi dall'essere bollato come un soggetto da escludere, respingere, combattere.

Il punto decisivo sta nel comprendere che dalla medesima antropologia – l'animale problematico, disambientato e pericoloso –, svolgendo le argomentazioni di Schmitt e Plessner si ricavano due teorie opposte dello straniero: l'una intende lo *xénos* come il rappresentate dell'inimicizia naturale dell'uomo tradotta sul piano della politica; l'altra scorge nello straniero la chance di ripensare la stessa opposizione tra amico e nemico, revocando in dubbio l'automatico accostamento tra *xénos* e nemico.

Muovendo da Plessner, l'ipotesi interessante è quella di ribadire, da un lato, la pericolosità intraspecifica dell'animale umano, senza perciò, dall'altro, dedurre né il primato dell'inimicizia sull'amicizia e sull'ospitalità, né l'identificazione dello straniero col nemico. Il gesto promettente che consente di separare straniero e nemico e al contempo di riequilibrare i pesi e le misure tra amico e nemico sta nel disattivare la connessione tra lo straniero e il sintagma 'altro da sé'. Tale operazione è resa possibile dall'impiego del concetto di perturbante, cogliendo in esso una preziosa categoria antropologica e, dunque, *anche* etico-politica.

L'ipotesi di esplicitare la figura dello straniero secondo la categoria del perturbante vale come immancabile compagno di viaggio dell'argomento con cui Benveniste adombra una teoria dell'amicizia oltre la familiarità. Appare del tutto ragionevole concepire una co-implicazione tra il gesto di emancipare l'amico dalla sfera della familiarità per connetterlo con lo *xénos* e la mossa finalizzata a liberare lo straniero dall'involucro dell'alterità per collegarlo col *philos*. Va da sé che il transito dell'amico verso lo straniero e quello dello straniero verso l'amico non sono così automatici, non accadono necessariamente. Ciò che più conta sta nel pensare la relazione ambivalente tra identico e diverso, noto e ignoto, familiare ed estraneo nel segno dell'oscillazione senza posa tra i due poli, un andirivieni che non prevede nessuna meta prefissata e che è sempre reversibile in ogni suo movimento e in ogni sua quiete.

In questa movenza di liberazione, lo straniero acquista una indole perturbante per almeno due ragioni:

- a. perché, come ritiene Curi (2010), egli appare al contempo come *hospes* e come *hostis*, egli dimora, in linea di principio, in uno spazio indecidibile tra l'essere ospite e l'essere nemico. Il confine tra i due poli si offusca e diventa problematico, la figura enigmatica dello straniero diviene quasi impenetrabile, attraente e, insieme, ostile, mettendo in discussione altresì la tenuta del proprio, del medesimo, dell'identità del sé;
- b. perché non è semplicemente l'estraneo inteso come l'altro da sé, ma, all'opposto, il forestiero è da concepire secondo il sintagma 'altro se stesso': nello straniero riconosco il proprio, il simile, ciò che mi appartiene. Lo *xénos* mostra una aria familiare, l'esotismo della sua condotta è da ricondurre a pratiche, abitudini e modi di fare non lontani dai miei: *lo straniero è il mio sosia*, l'altro che come me oltre a vivere ha da vedersela con il prolungamento della sua stessa vita. Il modo di vivere dello straniero, infatti, riepiloga alcuni tratti salienti della forma di vita umana, ossia il carattere provvisorio di ogni identità, di ogni familiarità, di ogni dimora. Com'è nello stile del forestiero, l'animale

umano è organizzato per *non sentirsi a casa in casa propria*; la sua formazione psico-fisica non lo autorizza ad accasarsi una volta per tutte, né tantomeno a vivere senza casa: nel suo destino c'è la costruzione di ambienti, regole ed abitudini in cui trovare rifugio e riparo, ma che non rinunciano a rivelarsi il massimo del pericolo e della minaccia e, dunque, a essere trasformati.

5. Sul sosia

Un modo coerente per far transitare lo straniero dal sintagma 'altro da sé' al sintagma 'altro se stesso' sta nell'impiego del motivo del sosia, inteso come una declinazione della categoria freudiana del perturbante.

Il sosia è una figura del doppio che implica l'esistenza di due personaggi: il sosia è quell'altro uguale al sé, la sua presenza impone l'esistenza di due entità distinte che godono del medesimo aspetto fisico e vanno in contro al medesimo destino. Lo psicanalista austriaco Otto Rank, nel suo studio ormai classico intitolato *Il doppio. Il significato del sosia nella letteratura e nel folklore*, offre la seguente definizione: «le figure dei sosia veri e propri [...] si contrappongono l'uno all'altro come persone reali, caratterizzate da una rassomiglianza eccezionale e dal sovrapporsi dei loro destini» (Rank 1914, trad. it.: 28).

Al lavoro di Rank fa riferimento proprio Freud allorché, nella sua indagine sul perturbante, giunge a delineare la figura del sosia. Ecco l'immagine che l'autore ritrae:

Questi motivi sono quelli del sosia in tutte le sue gradazioni e conformazioni, ossia sono la comparsa di personaggi che, avendo uguale aspetto, debbono venire considerati identici; sono l'accentuazione di questo rapporto mediante il salto di processi mentali dall'una all'altra di queste persone – che noi chiameremo telepatia – così che l'uno è compartecipe del sapere, del sentire e delle esperienze dell'altro; sono l'identificazione con un'altra persona sì da dubitare del proprio Io o da sostituire al proprio Io quello estraneo, e quindi un raddoppiamento dell'Io, una suddivisione dell'Io, uno scambio dell'Io; sono finalmente il costante ritorno dell'uguale, la ripetizione degli stessi tratti del volto, degli stessi caratteri, degli stessi destini, delle stesse azioni delittuose, e perfino dei nomi attraverso parecchie generazioni successive (Freud 1919, trad. it.: 286).

Il sosia, con Rank e poi soprattutto con Freud, è l'altro se stesso, la sua funzione consiste precisamente nella «identificazione con un'altra persona», tanto da mettere in dubbio il proprio sé o da sostituirlo con quello «estraneo», *das fremde Ich*, con l'identità dello straniero.

Va chiarito che, per gli obiettivi di queste note, il motivo del sosia ha il valore di uno strumento epistemologico con cui lavorare filosoficamente sullo straniero, in una direzione opposta a quella che attribuisce al forestiero il marchio dell'altro da sé. Non interessano qui i significati psicologici del doppio e del sosia, né i lati folkloristici della questione⁴; prendendo le distanze da essi, centrale diventa, invece, il significato antropologico del concetto di sosia usato come chiave d'accesso allo straniero. Nella prospettiva generale di questo programma d'indagine, propongo, quindi, di tradurre la coerenza concettuale del sosia nella

⁴ Di un certo interesse può risultare, invece, il significato del sosia nella letteratura classica, a partire dall'*Anfitrione* di Plauto, letto sotto la lente di quel filone di ricerca non solo filologico che va sotto il nome di antropologia del mondo antico: cfr. Bettini (1991a); Bettini (1991b).

formula $A = \text{non-}A$, che rovescia il principio di non-contraddizione e almeno provvisoriamente lo sospende.

6. L'altro se stesso: Hannah Arendt

*Facciamo del nostro meglio per inserirci in un mondo
in cui è necessario avere un atteggiamento
da politici per andare a fare la spesa*
(Arendt 1943, trad. it.: 42).

Lo straniero può essere considerato come un altro se stesso, cioè come un sosia del sé, perché funge da rivelatore antropologico. Per dare conto di questa terza ipotesi, che diverge tanto dal modello dell'inimicizia mutuato da Schmitt quanto dal paradigma dell'ospitalità ricavato da Benveniste, assumo Hannah Arendt come autrice di riferimento. Proprio Arendt, che tra il 1933 e il 1951 sperimentò la condizione dell'apolide, rappresenta un buon esempio biografico e filosofico circa la vita e il pensiero dello straniero. Prendo in esame il testo *Noi profughi* (1943), solitamente letto e interpretato come la testimonianza umana e politica dello sradicamento di Arendt e degli altri ebrei in esilio in Europa e nelle Americhe per sfuggire alla legge nazista, provando a cogliere in controtuce alcuni elementi antropologici di fondo che balzano in primo piano nella tipica condotta dell'esule senza fissa dimora.

Mentre descrive la condizione dei rifugiati, chiamandoli «Ulissi-erranti» (Arendt 1943, trad. it.: 46), l'autrice pone l'accento su tre parole: 'casa', 'lavoro', 'lingua'. Questi tre termini con cui, sostiene Arendt, gli stranieri sono chiamati a fare i conti perché li hanno persi, hanno cioè smarrito le cose per cui quelle parole stanno, rinviano ad altrettante prerogative antropologiche: disambientamento, capacità di produrre la vita, uso della lingua. Prima di procedere col proporre alcune coordinate teoriche circa il senso antropologico delle segnalazioni di Arendt, conviene restituire gli elementi essenziali della sua testimonianza.

Il saggio *Noi profughi* è apparso nel gennaio del 1943 col titolo *We Refugees* sulla rivista ebraica di lingua inglese *The Menorah Journal*. È un testo autobiografico – l'«io» dell'autrice è incluso nel «noi» del titolo – scritto nel periodo statunitense, dopo essere fuggita nel 1933 dalla Germania e aver trascorso un lungo esilio prima a Praga e a Ginevra e poi a Parigi. Il centro tematico del lavoro sta nell'opposizione tra *pariah* e *parvenu*: col primo termine s'intende la condizione di quei rifugiati che non rifiutano il proprio esilio; il secondo termine indica, invece, lo status di coloro che, affetti da un ottimismo bizzarro e inconsapevole, non tardano ad assimilarsi e ad adattarsi alla nuova patria. Emblema della condizione del *parvenu* è la vicenda di Herr Cohn:

Un giorno qualcuno scriverà la vera storia di questa emigrazione ebraica dalla Germania e dovrà partire dalla descrizione di quel tale Sig. Cohn di Berlino che era sempre stato un tedesco al 150%, un super-patriota tedesco. Nel 1933 questo Sig. Cohn trovò asilo a Praga e divenne un convinto patriota ceco – tanto sincero e tanto fedele quanto lo era stato in Germania. Passò del tempo e nel 1937 il Governo ceco, già sottoposto a una certa pressione dai nazisti, cominciò ad espellere i suoi profughi ebrei, ignorando il fatto che essi si sentissero senz'altro potenziali cittadini cechi. Il nostro Sig. Cohn si recò allora a Vienna, dove ci si poteva sistemare solo dando prova del proprio patriottismo austriaco. L'invasione tedesca costrinse il Sig. Cohn a lasciare il paese. Arrivò a Parigi in un brutto momento e non ricevette mai

un regolare permesso di soggiorno. Avendo ormai acquisito una grande maestria nel credere a ciò che desiderava, rifiutò di prendere sul serio delle semplici misure amministrative, convinto che avrebbe passato il resto della sua vita in Francia. Perciò preparò il suo inserimento nella nazione Francese identificandosi col “nostro” avo Vercingetorige (*ivi*: 44-45).

Il *parvenu* rinnega il suo essere senza casa e anzi entra in una sorta di coazione a ripetere circa il desiderio di accasarsi: ovunque egli vada, proprio lì trova una nuova *Heimat*. La sua condizione, però, non è affatto pacifica perché non è così automatico che il processo di adattamento alla nuova patria funzioni senza intoppi. Molto spesso, infatti, al *parvenu* capita di risolvere la questione della nuova *Heimat* nel mondo, ponendo fine alla sua vita disagiata: «i suicidi non si verificano più soltanto tra la gente in preda al panico di Berlino e di Vienna, di Bucarest o di Parigi, ma anche a New York e a Los Angeles, a Buenos Aires e a Montevideo» (*ivi*: 39).

Irrmediabilmente opposto a quello del *parvenu* è lo status del *pariah*. Egli è lo straniero consapevole della sua radicale apolidia, del fatto cioè di essere non tanto espulso da una patria, ma quanto di non trovarne più una:

La storia ebraica moderna, che ha avuto inizio con gli ebrei di corte ed è continuata con gli ebrei milionari e filantropi, è pronta a dimenticare quest'altra tendenza della tradizione ebraica – quella di Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Alechem, Bernard Lazare, Franz Kafka o persino Charlie Chaplin. Si tratta della tradizione di una minoranza di ebrei che non hanno voluto diventare dei nuovi ricchi, che hanno preferito la condizione di *pariah* consapevoli (*ivi*: 48).

Arendt si iscrive nella tradizione dei «*pariah* consapevoli», che nel loro migrare in Europa e nelle Americhe appaiono come «nemici stranieri» perché oppongono alla norma dello Stato-nazione la loro apolidia, proponendola come forma politica alternativa alla statualità nell'epoca della società di massa. Contro la dicotomia cittadini *vs.* stranieri e, dunque, contro l'idea che il diritto ad avere diritti derivi dall'appartenenza a un popolo e a uno Stato, l'autrice radicalizza la condizione dell'apolide, che in quanto tale non si lascia catturare dal *nomos*⁵.

La posizione di Arendt non è la posizione di queste pagine per almeno due motivi. Il primo è di natura squisitamente politica: criticare lo Stato sulla base del concetto-limite del rifugiato-apolide sembra avere lo svantaggio di aprire il varco a uno scenario da fine della storia. L'idea sembra essere quella di dichiarare la fine dello Stato usando come giustificazione la disattivazione di ogni prassi e di ogni forma di vita. Dietro l'angolo sembrano esserci nell'ordine: l'anarchia, l'inoperosità e il completo collasso del *bios* sulla *zōé*. Il secondo motivo di dissenso muove da un punto teorico: qui si vuole cogliere nella condizione del rifugiato-apolide non già l'avanguardia della comunità che viene – anarchica, inoperosa e contemplante la propria nuda vita – bensì il diagramma di alcuni tratti antropologici di fondo al fine di delineare una immagine dell'animale umano e della sua prassi che, in maniera attiva, proietti l'umanità oltre il dominio dello Stato e dell'economia di mercato.

⁵ Su questi temi cfr. Agamben (1995; 1996). Più di recente cfr. Di Cesare (2017).

7. Rivelatore antropologico

In apertura del saggio, Arendt pone la questione che ci interessa:

abbiamo perso la *casa*, che rappresenta l'intimità della vita quotidiana. Abbiamo perso il *lavoro*, che rappresenta la fiducia di essere di qualche utilità in questo mondo. Abbiamo perso la nostra *lingua*, che rappresenta la spontaneità delle reazioni, la semplicità dei gesti, l'espressione sincera e naturale dei sentimenti (Arendt 1943, trad. it.: 36, *corsivi miei*).

La lettura che propongo si condensa in tre punti: il gesto consiste nell'isolare uno a uno gli elementi che focalizzano tre aspetti antropologicamente fondamentali (casa, lavoro, lingua) e di collegare ciascuno di essi con una caratteristica tipica della natura dell'essere umano (disambientamento, capacità di produrre la vita, uso della lingua). Qui di seguito, vorrei fornire, in modo sicuramente incompleto ma non per questa ragione impreciso, alcune coordinate circa i temi da sviluppare e gli autori di riferimento.

- a. Allo straniero che perde/cambia casa si collega la peculiare non corrispondenza tra vita e mondo e dunque il fatto che l'essere umano sia esposto all'indeterminatezza del mondo perché non possiede un ambiente in cui risiedere una volta per tutte (cfr. Herder 1770; Heidegger 1930; Plessner 1931; Gehlen 1940). L'uomo non ha una nicchia ecologica, egli non può contare su un *habitat* come le api, le formiche o i ragni. In questo senso, è legittimo affermare che l'animale umano non è destinato ad accasarsi, ma semmai è votato al trasloco, a essere letteralmente un meteco, *metoikos*, colui che sta oltre la casa (cfr. Accarino 2005).
- b. Allo straniero che perde/cambia lavoro corrisponde la categoria antropologica della produzione intesa come capacità di creare i mezzi della propria sussistenza. Questo secondo punto è strettamente connesso col precedente: alla base dell'assenza di un ambiente specie-specifico, al cui interno la vita umana possa incastrarsi senza residuo alcuno, sta la povertà del corredo istintuale degli esseri umani. Quella dei *sapiens* è una specie manchevole, povera di istinti capaci di tradursi in pratiche operative che possano corrispondere in modo biunivoco con gli stimoli provenienti dall'ambiente circostante. Questa condizione, che affonda le radici nella biologia umana, nel suo carattere essenzialmente *neotenico* (cfr. Gould 1977), ha due conseguenze: da un lato, la frattura tra vita e mondo, dunque, il disambientamento; dall'altro lato, il fatto che l'essere umano, oltre a vivere, è chiamato a produrre le condizioni della propria vita. È in base a questa seconda conseguenza che lo statuto produttivo dell'animale umano acquista un significato antropologico fondamentale, in un senso che eccede le forme particolari e storicamente determinate in cui viene organizzata la *poiesis*. Per esempio, tale statuto poietico sta al di qua e al di là dell'istituzione storico-sociale del lavoro salariato, nella misura in cui la vocazione a produrre la vita da parte di *Homo sapiens* non è sacrificabile sull'altare della critica del lavoro coatto. Mi sembra interessante osservare che due autori molto distanti per posizioni politiche, come Marx e Gehlen, trovino un terreno d'accordo sul rapporto che si viene a stringere tra il carattere deficitario dell'organizzazione psico-fisica dell'uomo e il ricorso alla produzione come compito per porre rimedio alla manchevolezza originaria.
- c. Allo straniero che perde/cambia lingua, che ne impara altre e ne inventa di nuove, corrisponde la tipica separazione tra parole e cose che qualifica non

l'italiano, l'inglese o il romeno, ma ogni uso della lingua, intesa come istituzione storico-naturale basata sull'arbitrarietà del segno. La non corrispondenza tra parole e cose si sovrappone alla separazione tra vita e mondo, perché neanche il linguaggio è un istinto che replica in modo automatico e necessario agli stimoli esterni. Questa terza proprietà antropologica è da articolare con lo statuto poietico dell'essere umano, così da ottenere una teoria dello sviluppo unitario della performatività umana, che superi la tradizionale opposizione tra *praxis* e *poiesis*: l'uomo è l'animale che, per vivere e mantenersi in vita, parla e produce. Produce cose e strumenti per colmare il gap che esiste tra lui e la natura e per prolungare così la sua esistenza; parla usando le lingue non come se fossero attrezzi finalizzati a scopi comunicativi/informativi – c'è anche questo, ovviamente, ma non è la funzione principale del *logos* – ma in quanto *cosa pubblica* fatta di non-coincidenze tra lessico e semantica, che appartiene alla massa operosa. Per riconnettere le fila con le altre due prerogative antropologiche – disambientamento e capacità di produrre la vita –, sono utili le indagini di alcuni filosofi italiani contemporanei: cfr. De Carolis 2008; Virno 2015; Mazzeo 2016.

8. Né nemico, né ospite

Nel passaggio dal sintagma 'altro da sé' (§§ 1, 2, 3) al sintagma 'altro se stesso' (§§ 6, 7), lo straniero prende congedo dal rappresentare il simbolo dell'alterità radicale per divenire il sosia del sé. Lo straniero può essere a buon diritto concepito come un altro se stesso perché egli funge da rivelatore antropologico. Vale a dire che il generico sé riconosce se stesso in alcuni aspetti caratteristici della condotta dell'altro. In mancanza di alternative migliori, leggendo Arendt (1943) ho proposto di chiamare questi aspetti caratteristici con i termini 'casa', 'lavoro', 'lingua', cui ho collegato, prendendoli uno a uno, altrettanti fattori antropologici di fondo (disambientamento, capacità di produrre la vita, uso della lingua).

La tesi, in una forma ancora provvisoria e parziale, diventa quindi la seguente: se lo straniero è il sosia del sé, allora egli non è necessariamente né il nemico (Schmitt), né l'ospite (Benveniste), ma è un personaggio paradossale che sta all'interno di una relazione intersoggettiva ambivalente in cui l'estraneità trapassa nella familiarità, e viceversa. Lo straniero, in quanto sosia, è una figura perturbante (Freud, Plessner), che provoca disagio perché mette in questione tutte le strategie di assicurazione attraverso cui finora ci siamo dati un posto nel mondo: disporre di una casa, di un lavoro, di una lingua. Al contempo, però, l'irrompere dello straniero, proprio perché mina le sicurezze del sé, lo riconnette con una storia-naturale comune ai *sapiens*, alla quale appartiene una comunità di esuli, una moltitudine di stranieri. Proprio il fatto di condividere una storia-naturale caratterizzata dal fatto *regolare* di perdere e cambiare casa, lavoro e lingua, dà alla moltitudine di stranieri quel nucleo di sicurezza antropologica sulla cui base impiantare nuove strategie di agio.

Né il paradigma del nemico, né il modello dell'ospite: lo *xénos*-sosia è una forma di esistenza politica che va connessa con quel concetto extra-familiare di amicizia su cui insiste Benveniste. D'altronde il sintagma 'altro se stesso', in greco *héteros autós*, è lo stesso che impiega Aristotele nel Libro IX dell'*Etica Nicomachea* quando intende definire chi sia l'amico: «l'uomo eccellente si comporta verso l'amico come si comporta verso se stesso, dato che l'amico è un altro se stesso» (1170b, 5-6).

Bibliografia

- Accarino, Bruno (2005), «Dalla metacritica dell'estraneazione all'antropologia retorica. A partire da Helmuth Plessner», in Borsari, Andrea, Russo Marco (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 177-192.
- Agamben, Giorgio (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- Agamben, Giorgio (1996), *Mezzogi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Arendt, Hannah (1943), «We Refugees», in *The Menorah Journal*, XXXI, pp. 69-77 («Noi profughi», in *Ebraismo e modernità*, trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 35-49).
- Aristotele, *Ethika Nikomacheia (Etica Nicomachea*, trad. it. C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999).
- Benveniste, Émile (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Parigi, Les Éditions de Minuit (*Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. di M. Liborio, Einaudi, Torino, 2 volumi, 1976).
- Bettini, Maurizio (1991a, a cura di), *La maschera, il doppio e il ritratto. Strategie dell'identità*, Laterza, Roma-Bari.
- Bettini, Maurizio (1991b), «Sosia e il suo sosia: pensare il doppio a Roma», in Plauto, *Anfitrione*, trad. it. di R. Oniga, Marsilio, Venezia, pp. 9-51.
- Cacciatore, Fortunato Maria (2013), *Coloro che arrivano. Ricerche storico-filosofiche tra isogonia e isonomia*, Mimesis Milano-Udine.
- Carotenuto, Aldo (2002), *Freud. Il perturbante*, Bompiani, Milano.
- Curi, Umberto (2010), *Straniero*, Cortina, Milano.
- Cozzo, Andrea (2014), *Stranieri. Figure dell'Altro nella Grecia antica*, Di Girolamo Editore, Trapani.
- Dal Lago, Alessandro (1999), *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano.
- De Carolis, Massimo (2008), *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata.
- Di Cesare, Donatella (2017), *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, Sigmund (1919), «Das Unheimliche», in *Imago*, vol. 5 (5-6), pp. 297-394 (*Il perturbante*, in Freud, Sigmund *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, trad. it. di S. Daniele, E. Luserna, C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1977, pp. 269-307).

Gehlen, Arnold (1940), *Der Mensch. Sein Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion (*L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1990).

Gould, Stephen Jay (1977), *Ontogeny and Phylogeny*, Cambridge, Belknap Press (*Ontogenesi e filogenesi*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2013).

Heidegger, Martin (1930), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, (*Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1999).

Herder, Johann Gottfried (1770), *Abhandlung über Ursprung der Sprache*, Akademie der Wissenschaften (*Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di A. P. Amicone, Pratiche Editrice, Parma 1995).

Masschelein, Anneleen (2011), *The Unconcept. The Freudian Uncanny in Late-Twentieth-Century Theory*, University of New York Press, New York.

Mazzeo, Marco (2016), *Il bambino e l'operaio. Wittgenstein filosofo dell'uso*, Quodlibet Macerata.

Omero, *Odyssèia (Odissea*, a cura di G. A. Previtiera, Milano, Mondadori 2007).

Plessner, Helmuth (1931), *Macht und menschliche Natur*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, (*Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo*, a cura di B. Accarino, manifestolibri, Roma 2006).

Rank, Otto (1914), «Der Doppelänger», in *Imago*, n. 3, pp. 97-164 (*Il Doppio. Il significato del sosia nella letteratura e nel folklore*, trad. it. di M. G. Cocconi Poli, Sugarco edizioni, Azzate 2009).

Schmitt, Carl (1932), *Der Begriff des Politischen*, Berlino, Dunker e Humblot («Il concetto del politico», in *Le categorie del politico*, trad. it. di P. Schiera, Il Mulino Bologna 2013).

Virno, Paolo (2015), *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata.