



ESSAYS, 7 ottobre 2016

L'esotopia dell'«io» VS la globalizzazione del «noi»

L'esotopia: una teoria estetica per trasformare il mondo. La relazione dialogica impegnata nella dialettica 'lo-Altro' contro la tendenza monologica della globalizzazione.

AUTORE: Simona Squadrito

«Je est un autre».

A.

Rimbaud)

Può una teoria estetica letteraria aiutarci a interpretare il mondo e costituire un paradigma utile per trovare nuove strade e direzioni per la costruzione di una realtà altra?

Il testo che segue prova a rispondere a queste domande, leggendo una precisa e specifica teoria letteraria come un possibile e nuovo paradigma per la contemporaneità.

L'intento è quello di contrapporre il concetto di *esotopia* a quello che qui si definisce la «Globalizzazione del Noi».

Il concetto di *esotopia* compare per la prima volta in *L'autore e l'eroe nell'attività estetica*, un testo composto da una serie di materiali messi a punto durante la prima metà degli anni Venti da Michail Bachtin. È questo il momento in cui il filosofo russo formula il concetto di *Vnenachodimost'*, termine-chiave su cui è imperniata tutta la sua filosofia. *Vnenachodimost'* è un neologismo tradotto con «extralocalità» o «esotopia», e indica la posizione che l'autore deve avere nei confronti del suo personaggio. Dal rapporto Autore-Eroe, Bachtin giunge a parlare del rapporto l'lo-Altro, aprendo lo scenario di un'estetica che sconfinava nella filosofia morale.



L'esotopia indica la condizione del trovarsi fuori rispetto a qualcosa, sebbene a ridosso di questo qualcosa. Nell'estetica bachtiniana è la condizione dell'essere fuori dell'autore rispetto al suo personaggio; nella metafisica, invece, la condizione dell'io rispetto all'Altro. La distinzione 'io e Altro' si configura nell'estetica del filosofo mediante quella tra l'autore – che viene a configurarsi come l'io – e il personaggio – che occupa, invece, la posizione dell'Altro. Il concetto di esotopia è orientato come un'alterità dialogica: ciò significa, per esempio, che il valore dell'altra parola – sia essa di un uomo reale o del personaggio di un romanzo –, per essere comprensibile e valutata, richiede una speciale posizione, un punto di vista particolare definito come «trasgrediente». Trasgredienza ed esotopia sono quasi sinonimi e indicano quella particolare posizione che permette all'io di completare l'Altro: lo percepisco una particolare porzione di mondo, occupata e vista esclusivamente da me e per l'Altro inaccessibile; e, viceversa, l'Altro percepisce una porzione di mondo a me altrettanto inaccessibile.

La condizione di trovarmi 'fuori dall'Altro' mi permette di compiere delle aggiunte nei suoi riguardi. Per comprendere il punto di vista trasgrediente è utile introdurre altri due concetti-chiave: quello di 'eccedenza' di visione e sapere e quello di 'orizzonte' dell'eroe e dell'Altro dal suo contorno. In *L'autore e l'eroe*, scrive Bachtin: «Se si ha un solo, unico e unitario partecipante, non ci può essere evento estetico; una sola coscienza assoluta, che non abbia nulla che sia trasgrediente rispetto ad essa, nulla di extralocalizzato e di limitante dall'esterno, non può essere estetizzata, ad essa si può solo partecipare, ma non la si può vedere come una totalità passibile di compimento. L'evento estetico, per aver luogo, necessita di due partecipanti e presuppone due coscienze non coincidenti».¹

Il problema centrale attorno a cui ruota l'intera filosofia di Bachtin è il rapporto 'io-Altro': tale ambito teorico assume nella sua filosofia le proporzioni di un problema estetico-metodologico e metafisico-religioso, e serve a costituire quella che viene definita *Architettonica dell'azione responsabile*. Augusto Ponzio, uno tra i più importanti studiosi di Bachtin, sostiene che il concetto di alterità proposto dal filosofo costituisca una rivoluzione copernicana che pone al centro non l'essere o l'esi-

¹ M. Bachtin, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, Einaudi, Torino 2000, p. 21.



stenza, non la libertà o l'identità, ma proprio l'alterità. Fatte queste doverose premesse, è possibile procedere parlando di globalizzazione, o meglio, di un aspetto di essa e di una sua possibile lettura.

La globalizzazione è un fenomeno economico, sociologico, filosofico e, per esteso, culturale, a cui comunemente ci si riferisce come se fosse caratteristica esclusiva dell'epoca contemporanea – il termine stesso fu introdotto dagli economisti negli anni Ottanta. Ma la globalizzazione, invero, non è altro che l'evoluzione di un processo avviato all'inizio dell'epoca moderna. Per il filosofo Peter Sloterdijk, l'intera storia dell'Occidente può essere letta come una lunga sequenza di ondate di globalizzazione, in altre parole una storia della globalizzazione costituita da diverse fasi, tra cui una 'onto-morfologica', una 'terrestre' e, in ultimo, una 'elettronica', quella che staremmo vivendo in questo momento. A differenziare tra loro tali fasi sarebbe in primo luogo il medium simbolico e tecnico tramite cui operano.

Siamo passati dall'immagine antica della sfera e del cielo come Kosmos alla conquista dei mari e della terra. È proprio da quel momento, dalle imprese navali di Colombo (1492), Magellano (1519/22) e di Francis Drake (1577/80) – eventi storici di portata epocale –, che l'Europa comincia a percepire se stessa come 'Occidente', iniziando così un processo che Sloterdijk considera irreversibile. Da questo momento in poi la Terra sarà concepita come un globo.

C'è qualcosa oltre l'Oriente, un fuori, un assoluto altro. È questa la visione della Terra che ha permesso una lunga serie di saccheggi, depredazioni e devastazioni dei Paesi conquistati/scoperti, mettendo in atto «il progetto oscuro del colonialismo», quella che il filosofo chiama «una criminalità globalizzata»: «Il fatto più importante della modernità non è che la Terra orbiti intorno al Sole, ma che il denaro orbiti intorno alla Terra».²

Adesso che la Terra è stata esplorata nella sua interezza, la possibilità di un altrove, di un fuori, si svuota. Le conseguenze della globalizzazione elettronica hanno portato a quello che il filosofo definisce come una condizione di saturazione.

Innanzitutto è bene precisare che ciò che è nuovo oggi non è tanto la nostra possibilità di immaginare il mondo come un tutto, ma l'arrivo della globalizzazione

² P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, a cura di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2006, p. 80.



dei media che non sono più fisici ma virtuali, appunto 'elettronici'. Tale aspetto della contemporaneità ha aperto una crisi profonda dei nostri tradizionali concetti di spazio e tempo, di vicinanza e lontananza, con conseguenze ancora da verificare sull'economia, la politica e l'intera nostra cultura e società.

Numerosi dibattiti scaturiti dall'avvio della globalizzazione contemporanea si pongono sul versante opposto delle riflessioni appena accennate di Sloterdijk, promuovendo un tipo di pensiero ottimistico nei riguardi di questo fenomeno: l'aspetto positivo della globalizzazione andrebbe interpretato all'interno di un generale ripensamento dell'intero pianeta, come luogo da abitare attraverso la messa in atto di relazioni di reciprocità. Per farla breve, la globalizzazione, letta da una prospettiva ottimistica, rappresenta l'immagine di un'utopia realizzata, quella appunto di una comunità globale, offrendoci ampie possibilità di scambio interculturali, maggiori profitti e un aumento generale del benessere. Ma non solo. La globalizzazione consente l'avvio giustificato dell'esportazione della democrazia, l'assunto di un valore dogmatico del mondo occidentale.

In effetti, nonostante la teoria economica suggerisca che il commercio internazionale aumenti il benessere di ciascun Paese partecipante, in molti casi la realtà ci mostra come i diversi rapporti di forza impediscano lo sviluppo, prima ancora che la crescita, dei Paesi più poveri. Infatti, tali idee e principi, che vengono difesi in precisi contesti, in altri vengono ignorati, solitamente quando la loro applicazione non risulta conveniente.

Ma sono altri i fattori che qui s'intende mettere in luce per avanzare una serie di argomenti a sfavore delle politiche di globalizzazione, a prescindere dal possibile fallimento o dalla riuscita del progetto di un mondo globale. Ciò che qui mi porta ad assumere una forma di resistenza antropologica, una de-globalizzazione, è ciò che sta alla base stessa del concetto di globalizzazione, quel tentativo cioè di edificare una gigantesca e, sotto molti aspetti, deforme 'comunità del Noi': quel piccolo *villaggio globale*, profetizzato da Marshall McLuhan, che ha accorciato le distanze (fisiche e culturali) e ristretto le vedute.

Il 'Noi' della globalizzazione è posticcio perché pretende di essere globale, eliminando al suo interno il territorio fondamentale dei 'Loro' e mettendo in atto un'idea di multiculturalità che abolisce di fatto i confini delle rispettive culture. Il



'Noi' globale, andando nella direzione di una generale eliminazione del concetto dei 'Loro', è dialetticamente debole e apre lo scenario a una dimensione solipsistica del Noi.

Un pensiero globale, sostiene il fenomenologo Bernhard Waldenfels, «non può essere né atteso, né tantomeno auspicato, visto che esso sfocerebbe, per forza di cose, in un'egemonia con altri mezzi. Piuttosto è da salutare con favore il fatto che la filosofia incontra sempre maggiori difficoltà a girare unicamente su se stessa e a radicarsi nella cultura di provenienza. Lo sforzo di oltrepassare i confini, senza però eliminarli, appartiene alle future avventure di un'interculturalità che rappresenta più di una messa in fila delle culture o di un'accozzaglia multiculturale. Una mera molteplicità si trasforma fin troppo facilmente in un miscuglio».³

In questa prospettiva, la globalizzazione non è pertanto da considerare come un allargamento dei confini e delle vedute, ma come una visione del mondo monologica che spiana la strada a una nuova e più potente forma di colonialismo. La globalizzazione è figlia del razionalismo europeo, l'immagine decadente di un sogno infranto, figlia dell'Idealismo che sostituisce all'unità dell'essere l'unità della coscienza che si trasforma poi in lo assoluto e spirito assoluto.

A tale tendenza accentratrice, monologica e omologante, qui s'intende invece contrapporre una dialogica, impegnata nella relazione dialettica tra l'io e l'Altro. Solo dalla comprensione di questa fondamentale e originaria relazione possono prodursi delle condizioni favorevoli di convivenza globale e mantenere una relazione sana tra gli innumerevoli Noi e i Loro.

Ma, innanzitutto, che cosa significa dire 'Noi' e quali dispositivi mettiamo in atto quando diciamo di essere un 'Noi'? In generale, l'identità si sviluppa attraverso l'accettazione di un Noi che, come sostiene Francesco Remotti, direttore del Dipartimento di Scienze Antropologiche, Archeologiche e Storico-Territoriali dell'Università di Torino, «è indubbiamente una fonte di sicurezza: l'individuo vi si ci trova rifugio, sollievo, protezione, perché nel noi non vi è soltanto una condivisione di conoscenze e di valori, ma anche fiducia e comprensione [...]. I pericoli del noi sono anche pericoli dell'io. Ed è per questo motivo che ogni società cerca con i propri

³ B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina, Milano 2008, p.14.



mezzi di garantire la stabilità del noi. Molto spesso ciò avviene stabilendo confini netti tra ciò che è noi e ciò che non è, si rifugia in molteplici noi, caratterizzati da un'instabilità di fondo». ⁴ E prosegue: «Fin dove si spingono i confini del nostro noi? Chi, per esempio, fa parte della nostra parentela e chi no? Chi c'è al di là di questi confini? [...] A complicare e rendere più inquietante il discorso antropologico sul noi, emerge il fatto che la distinzione noi/altri non si origina soltanto ai confini più o meno naturali e accettativi di una società, ma si produce una miriade di volte all'interno della stessa società». ⁵

Senza l'Altro non è possibile alcuna esistenza di un 'Noi'. Ma ovviamente non esiste alcun Noi prima dell'lo: è sempre un 'lo' che dice di essere un 'Noi'. L'lo è un tema costante e fondamentale della filosofia occidentale, e la filosofia del l'lo equivale alla nostra mitologia. Così come è assurdo parlare di 'Noi' senza chiarire il concetto di 'lo', è altrettanto assurdo ragionare sull'lo senza aver fatto i conti con l'Altro. Mai come ai giorni nostri sembra fondamentale riportare in auge tutte quelle filosofie che pongono al centro del loro discorso l'alterità, perché è nella relazione con l'Altro che l'lo si manifesta, e ogni singolo essere umano – così come ogni cultura – non è che un essere di confine. Ciò deve assolutamente farci riflettere sulla necessità di fare i conti con l'Altro e rileggere la globalizzazione sotto il filtro dell'esigenza di prossimità. Pertanto, alla costruzione di una comunità globale e solipsistica del 'Noi', si contrappone qui una comunità intersoggettiva costituita da una miriade di 'lo', prendendo come assunto imprescindibile che l'lo è l'lo-nella-relazione e che non vi è l'lo senza l'Altro, non vi è 'lo' senza 'Tu'. Sottraendo all'Altro la sua essenziale irriducibilità, la globalizzazione si rivela fallimentare, e riflettere ancora una volta sulla dialettica 'lo-Tu' aiuterà a trovare possibili soluzioni al rapporto con le altre culture. Riflettere su tale rapporto significa costruire su di esso un impianto metodologico che consentirà di mettere in prospettiva tale relazione, e a questo punto il concetto bachtiniano di esotopia potrà venirci in aiuto.

⁴ F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p.224.

⁵ *Ibid.*, p.228.



Attraverso il concetto di esotopia sostiene Augusto Ponzio, Bachtin suggerisce che «l'altro non è strumentale alla costruzione dell'essere, non è mezzo mediante il quale, come scrive Sartre "posso cogliere appieno le strutture del mio essere", il mezzo indispensabile mediante il quale l'io accede alla verità. L'altro si colloca in una dimensione che è al di là dell'essere, del conoscere, della verità. [...] Il rapporto con l'altro fuoriesce dalla sfera dell'essere. [...] Per Bachtin la relazione Io-Tu è una relazione *non reciproca, asimmetrica*, che comporta una differenza di livello, in cui la posizione di Io non è intercambiabile con quella che occupa il Tu, e dove l'alterità è sempre qualificata». ⁶

La distinzione tra l'Io e l'Altro è un'opposizione primaria, su cui poi si basano tutte le altre differenze. L'Io, in Bachtin, non è mai un tutto, in quanto non può esistere se non attraverso l'Altro, mediante una relazione dialogica. Tale Io esiste solo in un rapporto di tensione con tutto ciò che è Altro, e solamente attraverso questo Altro io posso ottenere me stesso: «quel che vale per l'io, vale per l'eroe e vale per l'autore: questa condizione dell'io, che è impossibilità di liberarsi dalla tangente con l'altro, è anche quella dell'autore che si trova a tu per tu con il personaggio e con lui deve dialogare [...]. L'altro conferisce al mio mondo possibile la determinazione di un contorno». ⁷ La comunità di questi Io è il presupposto di una polifonicità che dimora in ogni singola voce. Tutta la filosofia di Bachtin, il suo essere contrario alle filosofie e alle teorie artistiche monologiche, nasce dalla consapevolezza profonda del dramma che agita e scuote la cultura occidentale. L'approccio monologico nega la presenza di un'altra coscienza dotata di pari diritti, l'Altro rimane essenzialmente un oggetto della coscienza dell'Io e non, appunto, una coscienza altra. Non si aspetta una risposta che possa mutare tutto nel mondo della mia coscienza. La conoscenza, per Bachtin, lungi dall'essere un semplice rispecchiamento, è invece un'attività dialogica infinita, in cui anche l'Altro è attivo e reagisce dando risposte e ponendo delle domande. Nessun evento si può sviluppare e risolvere nell'ambito di una sola coscienza, non è ammissibile una fusione

⁶ Presentazione di A. Ponzio, in M. M. Bachtin, *Problemi dell'opera di Dostoevskij (1929)*, Edizioni del Sud, Bari 2005, pp.10-12.

⁷ R. Salizzoni, *M. Bachtin. Autore e eroe*, Trauben, Torino 2003, p. 120.



con l'Altro ma, al contrario, una relazione in cui viene garantita l'eccedenza: «l'altro che il soggetto umano incontra è un altro soggetto umano che esce da sé, l'altro è identico al sé, non è speculare: lo specchio nel rapporto con l'altro è una condizione impossibile».⁸

Il dialogo stesso non è il risultato dell'iniziativa dell'io, ma il luogo della sua costituzione e manifestazione. Il dialogo non è il risultato di un atteggiamento di apertura all'altro, ma consiste nell'impossibilità reale di chiusura all'alterità. L'idea è quindi quella di superare una visione che predilige una soggettività monologica del mondo, sostituendola con un modello dialogico: «l'interpretazione-comprensione dell'*architettura* presuppone che essa si realizzi a partire da una posizione altra, differente e al tempo stesso non indifferente, ma a sua volta partecipativa. Si danno così due centri di valore, quello dell'io e quello dell'Altro, che sono "i due centri di valore della vita stessa". [...] Bisogna che questi due centri di valore restino reciprocamente altri, trascendenti, trasgredienti l'uno all'altro».⁹

⁸ *Ibid.*, p. 121.

⁹ A. Ponzio, cit., p. 11.



BIBLIOGRAFIA

- M. Bachtin, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, Einaudi, Torino 1988.
- M. Bachtin, *Problemi dell'opera di Dostoevskij*, Edizioni del Sud, Bari 1997.
- K. Clark, M. Holquist, *Michail Bachtin*, il Mulino, Bologna 1984.
- M. De Michiel, *Il non-alibi del leggere. Michail Bachtin. Problemi dell'opera di Dostoevskij 1929*, Università degli Studi di Trieste, Trieste 2001.
- P. Della Posta, A. M. Rossi, *Effetti, potenzialità e limiti della globalizzazione. Una visione multidisciplinare*, Springer, Milano 2007.
- A. Ponzio, *Scrittura, dialogo e alterità. Tra Bachtin e Lévinas*, La Nuova Italia, Firenze 1994.
- F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- R. Salizzoni, *M. Bachtin. Autore e eroe*, Trauben, Torino 2003.
- P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma 2006.
- P. Sloterdijk, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci, Roma 2005.
- B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.



ESSAYS, 7 Oct. 2016

The Exotopy of “I” versus the Globalization of the “We”

Exotopy: an aesthetic theory to transform the world. The dialogic relationship used in the dialectic ‘I-Other’ against the monological tendency of globalization.

AUTHOR: Simona Squadrito

«Je est un autre».
(Arthur Rimbaud)

Can a literary aesthetic theory help us to interpret the world and be a useful paradigm to find new paths and directions for the construction of another reality?

The text that follows will try to answer these questions, reading a precise and specific literary theory as a possible and new paradigm for the contemporary.

The intent is to contrast the concept of *exotopy* to what here is called the ‘Globalization of the We’.

The concept of *exotopy* appears for the first time in *The Author and the Hero in the Aesthetic Activity*, a text made up of a series of materials developed during the first half of the twenties by Mikhail Bakhtin. This is the moment in which the Russian philosopher formulates the concept of ‘*Vnenachodimost’*, key term on which is pivoted its whole philosophy. ‘*Vnenachodimost’* is a neologism translated as «extralocality» or «*exotopy*», and indicates the position that the author must have towards his character. Through the ratio Author-Hero, Bakhtin comes to talk about the relationship I-Other, opening the scenario of an aesthetic that borders on moral philosophy.

The *exotopy* indicates the condition of being out of something, even to a thing close to this something. In Bakhtin’s aesthetics, it is the condition of being out of the author with respect to his character; in metaphysics, however, it refers to the



Ego condition with respect to the Other. In the aesthetics of the philosopher, the specific distinction 'Me and Other' is depicted through the separation of the author – that is to appear as the Ego – and the character – that is, however, in the position of the Other. The concept of exotopy is oriented as a dialogical alterity: this means, for example, that the value of the other word – be it a real man or the character of a novel –, to be understandable and evaluated, requires a special position, a particular point of view defined as «transgredient». Transgrediency and exotopy are almost synonymous, and indicate that particular position that allows the Ego to complete the Other: I perceive a particular portion of the world, occupied and seen only by me and inaccessible to the Other; and, conversely, the Other senses a portion of the world to me equally inaccessible.

Thus, the central problem around which the whole philosophy of Bakhtin is developed is the relationship 'I-Other': this theoretical framework assumes in his philosophy the proportions of an aesthetic and of a methodological and metaphysical-religious problem, and serves to form what it is defined as *Architectural Responsible Action*. Augusto Ponzio, one of the most important Bakhtin's scholars, argues that the concept of otherness proposed by the philosopher constitutes a Copernican revolution that does not focus on being or existence, not even on freedom or identity, but just on the otherness. Once these premises are introduced, one can continue to focus on the idea of globalization, or rather, on a specific look of it and on a possible reading of such idea.

Globalization is an economic, sociological, philosophical, and, at length, cultural phenomenon, that appears to be the unique feature of the present age – the term itself was introduced by economists in the Eighties. Yet globalization is nothing more than the evolution of a process that started at the beginning of the modern era. According to the philosopher Peter Sloterdijk, the entire Western history can be read as a long sequence of waves of globalization, in other words, the story of globalization consists of several stages, including an 'onto-morphological', a 'terrestrial' and, finally, an 'electronic' phase, the one that we should be experiencing right now. It is the symbolic and technical medium through which they operate that differs in these three phases.



We went from the old image of the sphere and of the sky as Kosmos to the conquest of the seas and the lands. From the epochal historical events of the naval enterprises of Columbus (1492), Magellan and Caro (1519/22) and Francis Drake (1577/80), Europe begins to perceive itself as 'the West', thus beginning a process that Sloterdijk considered irreversible. From this point onward, Earth will be conceived as a globe.

There is something beyond the East, an outside, an absolute other. This vision of Earth allowed a long series of plunders, depredations and devastation of the conquered/discovered countries that put in practice 'the dark project of colonialism', what the philosopher calls 'a globalized crime': «The most important fact of modernity is not that Earth orbits around the Sun, but that money orbits around Earth».¹⁰

Now that Earth has been completely explored, the possibility of an elsewhere, of an outside, becomes meaningless. The consequences of the electronic globalization have led to what the philosopher defines as a condition of *saturation*.

In the first place, it is worth pointing out that what is new today is not so much our ability to imagine the world as a whole, but the arrival of the globalization of the media that are no longer physical but virtual, exactly 'electronic'. This aspect of contemporary life has opened a deep crisis in our traditional concepts of space and time, of closeness and distance, and has implications on the economy, on the politics and the whole culture and society.

Numerous debates arising from the start of contemporary globalization are placed on the opposite side of the just mentioned Sloterdijk's reflections, promoting a kind of optimism concerning this phenomenon: the positive aspect of globalization should be interpreted in a general rethinking of the entire planet, as a place to live through the implementation of reciprocal relationships. In short, globalization, read from an optimistic perspective, is the image of a realized utopia, the fact of a global community, offering wide opportunity for inter-cultural exchanges, greater profits and a general increase in prosperity. But not only. Globalization al-

¹⁰ M. Bakhtin, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane (The Author and the Hero. Literary Theory and Humanities)*, Einaudi, Turin 2000, p. 21.



lows the justified booting of the exportation of democracy, the assumption of a dogmatic value of the Western world.

In fact, despite the economic theory suggests that international trade increases the welfare of each participating country, in many cases the reality shows us how different power relations impede the development, even before the growth of the poorest countries. Ideas and principles defended in specific contexts, are usually ignored in others when their application is not convenient.

Regardless of the possible failure or success of the project of a global world, there are other factors to highlight here to advance some arguments against the globalization policies. What brings me here to embrace a form of anthropological resistance, a de-globalization is what is at the very foundation of the concept of globalization, that is, the attempt to build a huge and, in many respects, deformed 'We community': that small *global village* prophesized by Marshall McLuhan, who narrowed the gaps (natural and cultural) and the mind.

The 'We' of globalization is false because it pretends to be comprehensive, eliminating from the inside the fundamental area of 'Them' and implementing an idea of multiculturalism that abolishes the borders between several cultures. Going in the direction of a general elimination of the concept of 'Them', the global 'We' is dialectically weak and opens the scenario to a solipsistic dimension of Us.

The phenomenologist Bernhard Waldenfels argues that a global 'We' can neither be anticipated, nor desired, since it would lead, inevitably, to the hegemony by other means. Rather it is to be welcomed that the philosophy is increasingly difficult to turn solely on itself and to take root in the culture of origin. The effort to push the boundaries, rather than deleting them, belongs to future adventures of inter-culturalism that represent more than a string of cultures or multicultural mishmash. A mere multiplicity becomes all too easily a mixture.

In this perspective, globalization is therefore not to be considered as an enlargement of borders and views, but as a monological worldview that paves the way for a new and more powerful form of colonialism. Globalization is the daughter of European rationalism, the decadent image of a broken dream, the result of Idealism that replaces the unit-being, the unit of consciousness that then turns into absolute I and absolute Spirit.



To this centralizing, monological tendency that brings to homogeneity, we aim instead to counterpose a dialogic one, committed to the dialectical relationship between the Self and the Other. A favourable global coexistence can be produced only by understanding this fundamental and original relationship so that a healthy relationship between the countless We and Them can be maintained.

But, first of all, what it means to say 'We' and what devices we implement when we say that we are a 'We'? According to Francesco Remotti, director of the Department of Anthropological, Archaeological and Historical-Territorial Sciences of the University of Turin, identity develops through the acceptance of a we that «is undoubtedly a source of security: there is refuge, relief, protection in it because in us there is not only a sharing of knowledge and values, but also trust and understanding [...]. The dangers of the We are also the dangers of the ego. And it is for this reason that every society tries within its means to ensure the stability of us. This is done very often by establishing clear boundaries between what is us and what is not, by taking refuge in many 'Us', characterized by instability at the bottom». ¹¹ He continues: «How far can one push the boundaries of our us? Who, for example, is part of our kinship and who is not? Who is beyond these boundaries? [...] To complicate and make more disturbing the anthropological discourse on us, it is clear that the distinction we/others does not only originate in more or less natural and accepted boundaries of a society, but it produces itself a myriad of times inside the same society». ¹²

Without the other, any existence of a 'we' can be. But obviously there is no ego before the We: it is always an 'I' who claims to be a 'we'. The ego is a constant and fundamental theme of Western philosophy, and the philosophy of the ego is equivalent to our mythology. Just as it is absurd to speak about the 'We' without clarifying the concept of 'I', it is equally absurd to think the ego without dealing with the Other. Now more than ever it seems fundamental to revive all those philosophies that put the focus of their discourse on the otherness, because it is in relation to

¹¹ F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia (We, Primitive. The Mirror of Anthropology)* Bollati Boringhieri, Turin 2006, p. 224.

¹² *Ibid.*, p. 228.



the Other that the ego manifests itself, and every single human being – as well as every culture – is a being of the border. This must make us reflect on the need to deal with the Other and re-read globalization under the filter of the need for proximity. The construction of a global community and the solipsistic 'We' is therefore contrasted here to an inter-community that consists of a myriad of 'I', taking as an essential assumption that the self is the self-in-relationship and that there is no ego without the other, there is no 'I' if there is not a 'you'. Subtracting the Other to its essential irreducibility, globalization proves unsuccessful, and reflecting once again on the dialectic 'I-Thou' helps to find possible solutions to the relationship with other cultures. Reflecting on this relationship means building on it a methodological system that will allow to put into perspective the relationship itself, and at this point the concept of Bakhtin exotopy will help us.

As claimed by Augusto Ponzio, exotopy suggests that «the other is not instrumental to the construction of being, is no means by which, as Sartre writes, "I can fully grasp the structures of my being", the indispensable means that leads me to the truth. The other is placed in a dimension that is beyond being, knowledge, truth. [...] The relationship with the other comes out of the sphere of being. [...] For Bakhtin the I-Thou relationship is a *non reciprocal, asymmetrical* relationship which implies a difference in level, in which the position of the I is not interchangeable with the one which occupies the You, and where otherness is always qualified».¹³

The distinction between the self and the Other is a primary opposition, upon which all the other differences are based. In Bakhtin, the Ego is never a whole, since it cannot exist except through the Other, through a dialogic relationship. This I only exist in a tense relationship with all that is Other, and only through this Other I can attain myself «what is true for me, is true for the hero and goes for the author: this condition of the ego, which is impossible to break free from the tangent with each other, is also the one of the author who is face to face with the character and with whom he has to talk [...]. The other gives to my world the determi-

¹³ Presentation by A. Ponzio, in M. Bakhtin, *Problemi dell'opera di Dostoevskij (1929) (Problems of Dostoevsky's Work)*, Edizioni del Sud, Bari 2005, pp.10-12.



nation of a boundary».¹⁴ The community of these egos is the prerequisite of a polyphony that dwells in each individual item. All of Bakhtin's philosophy, its being contrary to the monological philosophies and artistic theories, arises from the deep awareness of the drama that stirs and shakes the Western culture. The monological approach denies the presence of another consciousness with equal rights, the Other remains essentially an object of ego consciousness and not, in fact, another consciousness. One does not expect a response that could mutate everything in the world of one's consciousness. Knowledge, for Bakhtin, far from being a simple reflection, is rather endless dialogical activity, in which even the other is active and reacts by asking questions and giving answers. No event may develop and resolve within a single consciousness, it is not permissible a merge with the other but, on the contrary, it is necessary a relationship in which it is guaranteed the surplus, «the other encountered by a human subject is another human subject that goes out of himself, the other is identical to the self, he is not a mirror: the mirror in the relationship with the other is an impossible situation».¹⁵

The dialogue itself is not the result of the initiative of the ego, but the place of its creation and manifestation. Dialogue is not the result of an attitude of openness, but consists in the impossibility of real otherness closure. The idea is therefore to overcome a vision that prefers a monological subjectivity in the world, replacing it with a dialogic model: «the interpretation-understanding of the *architectonic* presupposes that it will not occur from another location, different and at the same time not indifferent, but at once participatory. This gives so two centres of value, the ego and the Other, who are "the two centres of value of life itself". [...] It is necessary that these two centres of value remain reciprocally different from each other, transcendent, transgressive to each other».¹⁶

¹⁴ R. Salizzoni, *M. Bakhtin. Autore e eroe (Author and Hero)*, Trauben, Turin 2003, p. 120.

¹⁵ *Ibid.*, p. 121.

¹⁶ A. Ponzio, *cit.*, p. 11.



BIBLIOGRAPHY

- M. Bakhtin, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, Einaudi, Turin 1988.
- M. Bakhtin, *Problemi dell'opera di Dostoevskij*, Edizioni del Sud, Bari 1997.
- K. Clark, M. Holquist, *Michail Bachtin*, il Mulino, Bologna 1984.
- M. De Michiel, *Il non-alibi del leggere. Michail Bachtin. Problemi dell'opera di Dostoevskij 1929*, Università degli Studi di Trieste, Trieste 2001.
- P. Della Posta, A. M. Rossi, *Effetti, potenzialità e limiti della globalizzazione. Una visione multidisciplinare*, Springer, Milan 2007.
- A. Ponzio, *Scrittura, dialogo e alterità. Tra Bachtin e Lévinas*, La Nuova Italia, Firenze 1994.
- F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Turin 2006.
- R. Salizzoni, *M. Bakhtin. Autore e eroe*, Trauben, Turin 2003.
- P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Rome 2006.
- P. Sloterdijk, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci, Rome 2005.
- B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milan 2008.