Claudia Dovolich

AMICIZIA E DONO

I due termini nominano, nella loro apparente semplicità, delle esperienze appartenenti alla vita quotidiana di tutti e di ciascuno, e nella loro contemporanea prossimità e distanza diversi modi di relazione agli altri, al mondo, a sé, ponendosi come due tra le "questioni morali" più interessanti, ma anche inquietanti della nostra tarda modernità, perché riaccendono la meraviglia per qualcosa e/o qualcuno che accade e/o che viene a perturbare l'apparente tranquillità di un soggetto che si pensava autonomo e autosufficiente. Sono queste, tra altre, le questioni che hanno accompagnato il dialogo "tra noi", aperto, franco, a volte conflittuale, dal quale è scaturita anche la realizzazione di questa rivista volta a dare espressione a "Voci e percorsi della differenza", dialogo suggellato, testimoniato da tanti libri scambiati/donati di cui mi piace ricordare una dedica "A Claudia / amica da tanto / Francesca" che accompagnava il dono di un libro, impegnativo ed intenso di Francesca Brezzi su *Antigone e la Philia*[1].

Proprio amicizia e dono, o meglio il dono dell'amicizia, impegnano ad accogliere una certa eredità della tradizione fenomenologica, ad ospitare le sollecitazioni che, dopo Husserl e Heidegger, vengono prima da Lévinas e poi da Derrida a contestare il primato dell'ontologia. Francesca Brezzi in più occasioni, delineando la sua premessa teoretica forte sostiene che per noi oggi «Si tratta, infatti, abbandonata la concezione dell'essere come unità, di enucleare l'essenziale costituzione di esso come molteplicità, alterità, esteriorità»[2], e cita ripetutamente Lévinas là dove afferma in modo perentorio «L'essere si produce come multiplo e come scisso in Medesimo e in Altro. Questa è la sua struttura ultima. È società e, quindi, tempo»[3]. Cui fanno immediatamente seguito i riferimenti alla "trascendenza" che va "verso Altri", alla "bontà", al "volto", al "dono", al "potere del dono" e a quel "desiderio che non è mancanza" indicando quell'intreccio di questioni tra l'etico e il politico su cui si è interrogata tanta parte della filosofia contemporanea, contaminandosi con generi letterari diversi e dialogando intensamente con Nietzsche, con Freud e con le diverse psicoanalisi che ne sono scaturite, legate a filo doppio a un certa recezione francese della fenomenologia, attenta al concreto, alla corporeità, al tempo, al linguaggio, all'intersoggettività.

Molteplicità, alterità, esteriorità sono cifre del mutamento in atto nella riflessione che sposta l'attenzione sulla relazione, sul rapporto, sul "tra" che tiene insieme nelle loro differenze le singolarità che popolano il mondo, e come scrive ancora Lévinas nell'approssimarsi delle *Conclusioni* di *Totalità e infinito* «L'esteriorità è vera non in uno sguardo laterale che la percepirebbe nella sua opposizione all'interiorità, è vera in un faccia a faccia che non è più inte-

1 F. Brezzi, *Antigone e la Philia. Le passioni tra etica e politica*, FrancoAngeli, Milano 2004.
2 F. Brezzi, *Piccolo manuale di etica contemporanea*, Donzelli editore, Roma 2012, p. 35.
3 E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, (1961), tr. it. Jaca Book, Milano 1980, p. 277.

ramente visione, ma va più lontano della visione»[4]. E con forme espressive che mi vengono dalla lunga frequentazione dei testi di Derrida vorrei sottolineare che la "decostruzione" del mito dell'interiorità del soggetto ha preso forza e slancio anche dai due potenti "traumatismi" inferti da Lévinas alla tradizione che possiamo sintetizzare nel suo mettere radicalmente in questione "l'imperialismo della teoria" e la "sovranità del soggetto".

Queste celebri espressioni levinassiane servono ad evidenziare lo spostamento del cuore della sua riflessione filosofica dall'ontologia alla metafisica, il suo porre l'etica come filosofia prima, attraverso il gesto che sposta l'attenzione e l'interesse dalla visione e dall'interiorità all'esteriorità ed al linguaggio che è dono di parola, risposta (con rinvio immediato alla responsabilità) a un appello che proviene sempre da altri e da altrove. In una straordinaria condivisione, in un singolare intreccio di relazioni, incontri tra "personaggi" che si parlano e si relazionano anche a "distanza", che fanno parte di quella "comunità di coloro che non hanno comunità", quella "comunità inconfessabile" e/o "inoperosa" che li accomuna nella filosofia vissuta come "compagna clandestina", impegnati su diversi fronti a decostruire il primato della *percezione*, ostinatamente ribadito dalla fenomenologia husserliana, ed a problematizzare le *opposizioni* e la *dialettica* mantenute in vita dalle diverse eredità della fenomenologia hegeliana. Tutto ciò, evidente già nella precedente citazione da Lévinas, è espresso in forma lapidaria nel "primato del panoramico", o meglio nel "dominio del panoramico" dove il lessico politico non è né casuale né indifferente ma indica in modo perentorio nella direzione di una necessaria ricomposizione del legame tra l'etico e il politico.

1. *Dalla visione alla parola, dall'intuizione alla responsabilità*

L'esteriorità, o meglio l'esposizione all'esteriorità dell'esistenza, di ogni singolo esistente, prende forma nella parola e Lévinas con chiara determinazione scrive nel § 5 delle succitate *Conclusioni* dall'indicativo titolo *Esteriorità e linguaggio*: «L'esteriorità dell'essere non significa, infatti, che la molteplicità sia senza rapporto. Solo che il rapporto che lega questa molteplicità non colma l'abisso della separazione, ma la conferma»[5]. E se in questo rapporto abbiamo riconosciuto il "linguaggio" e lo abbiamo riconosciuto soprattutto nella forma dell'"insegnamento", in esso si produce una verità che non è più opera mia, non posso trarla dalla mia interiorità, mettendo in crisi nello stesso tempo la struttura *noesi-noema* e l'*intenzionalità* perché «l'essere che mi parla e al quale rispondo o che interrogo, non si offre a me, non si *dà* in modo tale che io possa assumere questa manifestazione, configurarla alla mia interiorità e riceverla come se fosse venuta da me stesso»[6], ribadendo il fallimento husserliano nell'approccio all'*alter ego* e l'abbandono del primato della visione, continua scrivendo: «L'esteriorità del discorso non si muta in interiorità. L'interlocutore non può – ed in nessun modo – trovare posto in un'intimità. È, per sempre, all'esterno. Il rapporto tra gli esseri separati non li totalizza. "Rapporto senza rapporto" che nessuno può inglobare o tematizzare»[7].

4 Ivi, pp. 298-299.
5 Ivi, p. 303.
6 *Ibidem*.
7 *Ibidem*.

Esteriorità, molteplicità, alterità sono le poste in gioco dell'attuale riflessione filosofica, eminentemente etica proprio perché "l'interlocutore" di ogni "discorso" è singolarmente "esposto" in relazioni molteplici che non domina più dalla posizione egemone di un "soggetto padrone", ma si trova esposto, ex-appropriato, che può essere ospite e/o ostaggio, invocato, interpellato, comunque sempre *ex-posto*, aperto, relazionato anche nel "senza rapporto" all'altro, agli altri, estraneo ad ogni adeguazione, ad ogni tematizzazione perché "positivamente si produce in un essere che si esprime" restando esterno/estraneo a tutte le immagini. In Lévinas questa "dissimmetria morale" si coniuga nel faccia a faccia, nel volto che non "diventa mai immagine o intuizione", nella radicalità della questione enorme della giustizia, oltre il diritto e la politica che si arrestano a considerare «umanità di uomini interscambiabili, di relazioni reciproche» mentre «La giustizia consiste nel rendere nuovamente possibile l'espressione in cui, nella non-reciprocità, la persona si presenta nella sua unicità. La giustizia è un diritto alla parola»[8].

Il linguaggio, la parola, il discorso ci espongono tra significati irriducibili alle intuizioni, ci disseminano nelle tracce di eventi/altri che ci precedono provenendo da eccedenze non riconducibili a "enti", a temi, a problemi, perché «In quanto presenza dell'esteriorità, il volto non diventa mai immagine o intuizione»[9], ma conduce a contrastare, ad operare *Contro la filosofia del Neutro*, che significa anche adoperarsi contro la neutralità impersonale dell'essere heideggeriano e del suo inevitabile "materialismo", per poter restituire dignità a *La soggettività* ed alla libertà, a *La libertà investita*, capace di condurre *Al di là dell'essere*, perché partire dal volto, «dal volto nella sua nudità assoluta […] significa affermare che l'essere entra in gioco nel rapporto tra uomini»[10]. Significa anche avere potentemente contribuito a "decostruire" l'ontologia per ridare vigore ad una "metafisica" che è "attenzione alla parola", "accoglienza del volto", "ospitalità e non tematizzazione", avere affermato che «La metafisica, o rapporto con l'Altro, si attua come servizio e come ospitalità»[11], significa anche avere aperto la riflessione filosofica a tutte quelle questioni etiche, tra le quali qui privilegiamo amicizia e dono, due tra i più impegnativi "incondizionati etici" con i quali Jacques Derrida si è confrontato negli ultimi anni della sua vita, riconoscendo l'enorme importanza del magistero di Lévinas nella sua "vita da adulto".

A segnare alcuni punti di congiunzione tra le diverse "tracce" di pensiero che i due ci hanno lasciato in eredità mi piace citare ancora da Lévinas per valutare la forza del suo lascito: «La tematizzazione non esaurisce il senso del rapporto con l'esteriorità»[12], perché «L'esteriorità dell'essere è la moralità stessa»[13], in un pensiero in cui la vera esteriorità è metafisica, e in cui «L'etica, al di là della visione e della certezza, delinea la struttura dell'esteriorità come tale. La morale non è un ramo della filosofia, ma la filosofia prima»[14], frasi nelle quali si raccolgono i frutti del lungo lavoro del *Saggio sull'esteriorità*. Nelle successive si esprime

8 Ivi, p. 306.
9 Ivi, p. 305.
10 Ivi, p. 307. I corsivi si riferiscono ai significativi titoli di altri paragrafi delle dense *Conclusioni* di *Totalità e infinito* ai quali facciamo qui riferimento.
11 Ivi, p. 308.
12 Ivi, p. 309.
13 Ivi, p. 310.
14 Ivi, p. 313.

invece il senso del lavoro ancora da compiere che consiste «nell'andare là dove non l'ha preceduto nessun pensiero illuminante – cioè panoramico – nell'andare senza sapere dove. Avventura assoluta […]»[15], e dopo aver ribadito che "la presa di coscienza è già linguaggio" con l'affermazione che «l'essenza del linguaggio è bontà, o ancora, che l'essenza del linguaggio è amicizia ed ospitalità»[16] avviene il passaggio di consegne a Derrida.

Quest'autore, dopo aver dato un forte contributo al *pensiero della differenza*, a partire dagli anni ottanta del secolo appena trascorso ha decisamente modificato il suo orizzonte di riflessione, prendendo in carico le implicazioni etico-politiche della "decostruzione" che troppo sbrigativamente veniva liquidata come un pensiero "irresponsabile" e come una delle tante "fughe estetizzanti". Affermando in modo deciso e rigoroso la necessità di pensare del tutto altrimenti *la relazione all'alterità* ha progressivamente preso le distanze dal clima heideggeriano dei suoi primi lavori sulla "scrittura" per seguire in modo sempre più deciso e decisivo le "tracce" levinassiane, in realtà presenti molto precocemente nella sua riflessione[17]. Tra i molti cambiamenti intervenuti in questo deciso/decisivo spostamento di prospettiva mi interessa evidenziare quelli dalla *differenza* all'*alterità* e dalla *domanda* alla *risposta/responsabilità* per evidenziare il passaggio radicale da una *morale* fortemente segnata dal *debito* ad un'etica che sempre più si è venuta configurando nel corso degli ultimi decenni in un'*etica del dono*, per la quale Derrida ha riattualizzato la riflessione su alcuni degli antichi "filosofemi" che avevano progressivamente perso la loro forza etico-politica: amicizia, ospitalità, dono per limitarci ai più significativi.

Con l'accentuazione delle risposta, intesa come modalità originaria della parola, viene depotenziato l'interesse gnoseologico/ontologico egemone nella modernità e riabilitato quello etico-politico, potremmo anche dire che l'asse attorno a cui ruota la riflessione attuale passa da un *paradigma* egemonizzato dal *sapere* al moltiplicarsi delle *relazioni di sollecitudine e cura*. Con la *risposta* si apre una catena semantica che, attraverso la *responsività* rinvia alla *responsabilità*, non più intesa però come patrimonio di un soggetto cosciente e padrone dei propri atti e dei propri pensieri, ma è scelta e decisione sempre singolare di una soggettività esposta all'accadere degli eventi ed al venire di altre singolarità, occorre pensare in termini radicalmente nuovi questa relazionalità, questa trascendenza orizzontale tra me e gli altri, tra gli altri e noi(altri). Le responsabilità alle quali ci espongono le mille occorrenze della vita non sono in nostro potere, siamo piuttosto noi ad essere completamente immersi nella contingenza, e in ogni singolare "qui e ora" siamo chiamati ad operare scelte e/o ad assumere decisioni che precedono e oltrepassano l'orizzonte delle nostre conoscenze. L'etica non si colloca all'interno della catena causa-effetto che governa i nostri saperi, non ci tranquillizza con un rapido calcolo di costi e benefici, ma ci chiede una risposta de-cisiva e de-cidente prima e oltre ogni sapere, ogni calcolo, oltre il "giudizio", il "buon senso" e la "giusta misura", perché si tratta sempre di una risposta che mette in gioco la singolarità irripetibile di

15 *Ibidem.*
16 Ivi, p. 314.
17 In realtà basterebbe rileggere il denso "saggio" *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, pubblicato nel 1964 nella «Revue de Métaphysique et de Morale», e riproposto nel 1967 il *La scrittura e la differenza*, tr. it. Einaudi, Torino 1971, pp. 99-198. Bisognerebbe rileggerlo e ripensarlo per coglierví i "semi" di una prima riflessione "filosofica" su Lévinas e le precoci matrici etico-politiche della decostruzione e del pensiero della differenza.

ciascuno.

Per far fronte, per accogliere "l'irruzione dell'altro" non servono la pretesa trasparenza della *coscienza* e le garanzie della *conoscenza*, ma occorrono l'*apertura* e la disposizione/*ex-posizione* alla venuta di altri, di altre singolarità non previste e sempre impre-vedibili, spingendoci ad uscire dall'isolamento e dall'autismo di una riflessione chiusa nel territorio protetto del proprio "foro interiore", sorda all'appello di ogni voce estranea e cieca di fronte al volto di ogni nuovo arrivante. Siamo quindi chiamati a trascendere ogni morale del dovere/debito, a trasgredire ogni legislazione che si fonda su un'astratta generalità universale, votando la decisione e la scelta allo *scandalo*, al *paradosso*, all'*aporia* che fa rispondere "eccomi" all'appello dell'altro, prima di com-prenderlo, prima di inserirlo nella catena delle categorie escogitate dalla nostra ragione calcolante, che hanno preteso esaurire i significati dell'umano, riconducendoli o riducendoli all'*identità/identificazione*. Così l'approccio *iper-critico* della decostruzione di Derrida si trasforma via via in uno *iper-etico* pur restando *apor-etico* perché deve confrontarsi con l'eccedenza dell'accadere reale rispetto alle regole e alle norme che pretendono disciplinarlo, e deve aprirsi ad una "economia generale" per non ridursi ai calcoli meschini dell'"economia ristretta".

2. *Amicizia, ospitalità, dono*

Per proseguire il cammino lo riprendiamo dall'accettazione dell'eredità levinassiana, là dove concludendo *Totalità e infinito* scriveva che "il linguaggio è amicizia e ospitalità" perché è facendo leva su questi due "incondizionati etici" che Derrida fa ruotare l'approccio decostruttivo in direzione delle implicazioni etico-politiche della sua riflessione matura. L'amicizia, oggetto di un seminario tenuto nel 1988-'89 e pubblicato nel 1994 con il titolo *Politiche dell'amicizia*, torna per Derrida ad essere interrogata in quanto questione filosofica, e utilizzata per decostruire il concetto di "fraternità" che, a suo parere, ha colonizzato la riflessione politica nella nostra tradizione. L'amicizia, filosofema che ci deriva direttamente dall'antichità greco-romana, in cui pesa soprattutto l'eredità aristotelica, va però sottratta a quel processo di parificazione ed omologazione che l'ha fatta avvicinare troppo alla fraternità, occorre recuperare la capacità della relazione amicale di custodire lo spazio della singolarità irriducibile di ciascuno di noi, e la particolarità delle sue singole relazioni con singoli amici. Per perseguire il suo obiettivo il nostro ripercorre le tappe salienti della storia del concetto, ma è soprattutto l'esperienza vissuta dell'amicizia che intende usare per sottrarla all'apparentamento con la fraternità che ha subito nel corso della nostra storia, che si può leggere anche come "storia della fraternizzazione" e meglio "storia come fraternizzazione".

Nei confronti della "fraternità" prima e della "comunità" poi Derrida ha moltiplicato le sue resistenze per decostruire il rischio "fusionale" che vi vede sempre implicato, vorrebbe utilizzare in positivo l'amicizia per liberare i concetti della politica dalla profonda radice familiare ed autoctona che innerva la nostra tradizione, estendendosi ai concetti di stato, nazione, etnia, razza, ecc., che ancora tormentano e frustrano il nostro desiderio di "essere-in-comune-tra-singolarità", o per dirla con Ricœur "di vivere bene con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste". L'obiettivo dichiarato del nostro è quello di *ritrovare l'amicizia oltre la fraternità*, e per perseguirlo mobilita in realtà "amicizia *versus* fraternità" allo scopo di

decostruire lo schema *fallogocentrico* della politica costruita su una comunità di nascita, in cui le questioni della trasmissione del potere si decidono in base alla "discendenza legittima" padre-figlio da cui sono escluse le donne/sorelle, e che attraverso i concetti di comunità, consanguineità, autoctonia rimandano di fatto ad una idea forte e preconcetta di *identità*. Le difficoltà e le aporie che ne sono scaturite si moltiplicano a dismisura nella complessità della nostra tarda modernità, e qui il nostro si colloca sulla traccia di Nietzsche, il pensatore che con il suo "pericoloso forse" ha fatto tremare anche la vecchia concettualità politica, centrata sui "valori" del "proprio", della "proprietà" e della "prossimità" raccolte attorno alla pretesa centralità dell'"identità" dell'uomo, di quel "soggetto sovrano" che ha determinato l'"imperialismo della teoria" come Lévinas ci ha insegnato.

Incrociando queste diverse "tracce" Derrida intende coniugare con la *differenza* e con la *distanza* questioni etico-politiche nate e prosperate attorno ai valori di *identità*/*somiglianza* e di *prossimità*, mettendo in atto una "decostruzione genealogica della genealogia" che risulta essere il cuore teorico/pratico di *Politiche dell'amicizia*, in cui interrogando la "storia come fraternizzazione" fa emergere la necessità di "pensare un'alterità senza differenza gerarchica", provocazione im-possibile ma inevitabile per affrontare i dilemmi, le ardue prove, le aporie e i paradossi di una "democrazia a-venire" alla quale non possiamo rinunciare, ma per la quale dobbiamo inventare concetti e pratiche nuove, per non arrestare il "pensiero" alla ripetizione dello "stesso" ma aprirlo alle provocazioni che continuamente giungono dall'"evento" e dall'"altro", che arrivano/accadono e ci sorprendono sempre, perché si sottraggono al calcolo, alla pre-visione e all'orizzonte d'attesa. L'esperienza, la vita ci sorprendono sempre, mostrandoci che ogni singolarità è presa nel "contro-tempo" di una molteplicità di relazioni non padroneggiabili, non dialettizzabili, non riconducibili a unità, ma resistenti ad ogni istanza egemone, che si tengono nell'indecisione del "tra".

Per fare nuovamente *esperienza dell'amicizia* occorre abbandonare la pretesa di svelarne la natura, trovarne una definizione, occorre viverla ogni volta singolarmente nell'incertezza di un indirizzo rivolto a, perché l'amicizia non è un concetto ma un dono inatteso, come la vita stessa, l'evento di ogni nuovo nato, di ogni nuovo arrivante, un dono che si dona, si dà senza essere legato alla volontà di un soggetto identico a sé, ma l'esposizione di una singolarità all'evento dell'altro, in-appropriabile come ogni vero accadere. E in prossimità della chiusura di *Politiche dell'amicizia* Derrida cita Maurice Blanchot che dopo *L'ultima parola* conclude con *L'amicizia* la raccolta di saggi dallo stesso titolo:

> *Dobbiamo rinunciare a conoscere coloro ai quali ci lega qualcosa di essenziale; voglio dire che dobbiamo accoglierli nel rapporto con l'ignoto in cui ci accolgono, anche noi, nella nostra distanza. L'amicizia, questo rapporto senza dipendenza, senza evento particolare, e dove entra nondimeno tutta la semplicità della vita, passa attraverso il riconoscimento dell'estraneità comune che non ci consente di parlare dei nostri amici, ma solamente di parlare loro, non di farne un oggetto di conversazione (o di articoli), ma il movimento dell'intesa in cui, parlandoci, essi mantengono, anche nella più grande familiarità, la distanza infinita, quella separazione fondamentale, a partire dalla quale ciò che separa diviene rapporto. Qui la discrezione non è nel semplice rifiuto di prendere in considerazione le confidenze (sarebbe volgare, anche solo pensarci), ma è l'intervallo, il puro intervallo che, da me a quest'altro che*

è un amico, misura tutto ciò che è fra noi, l'interruzione d'essere che non mi autorizza mai a disporre di lui, né del mio sapere di lui (anche solo per lodarlo) e che, lungi dall'impedire ogni comunicazione, ci mette in relazione l'uno all'altro, nella differenza e a volte nel silenzio della parola[18].

Le ardue questioni evocate da un titolo quale *Politiche dell'amicizia* si complicano ulteriormente quando incontrano le immense difficoltà sollevate dalle tematiche dell'accoglienza e dell'ospitalità (più brutalmente dell'immigrazione) nel nostro mondo in rapida evoluzione, all'interno di già complesse trasformazioni tecnologiche nei cui confronti l'uomo si rivela sempre più "antiquato", a cominciare da tutte quelle che hanno a che fare con il *proprio* e l'*estraneo*, il *dentro* e il *fuori*, implicando ormai tutte le istituzioni che regolano la vita umana. Ancora più "inattuale" dell'amicizia, provocante e provocatoria nella sua drammatica urgenza è la necessaria riflessione sull'ospitalità che ci chiede, ci obbliga a rispondere anche nel modo subdolo dell'"evitamento", all'incontro con l'estraneo, con lo "straniero", e ad accoglierlo come un'opportunità, nella consapevolezza che tra amicizia e ospitalità estese allo straniero – a chi non appartiene al proprio spazio familiare, a chi non si raccoglie attorno al focolare domestico, presso il quale anche quando viene accolto resta comunque un "ospite", con tutta l'ambiguità semantico/concettuale del termine che magistralmente ci è stata illustrata da Benveniste – , che in questo rapporto si giocano oggi, come si sono sempre giocate, le sorti della civiltà.

In *Dell'ospitalità*, testo del 1997, Derrida ha messo sotto i riflettori il contrasto evidente tra la situazione *di fatto* e le considerazioni *di diritto* circa la questione dell'immigrazione, esasperando la differenza/distanza nella realtà quotidiana tra *la legge dell'ospitalità*, quella legge singolare ma presente in tutte le culture, che chiama *incondizionatamente* a questo dovere di accogliere come ospite chiunque venga presso di noi, e *le leggi dell'ospitalità*, che in modo molto *condizionato* vengono a regolamentare, nel senso della restrizione, quella legge originaria. In dei singolari "qui e ora" – si trattava allora degli accadimenti legati ai *sans papiers* che hanno inquietato e reinterrogato gli intellettuali francesi circa il valore e l'estensione dei valori fondanti della loro repubblica: *libertà*, *uguaglianza* e *fraternità* che si arrestavano di fatto ai soli "cittadini" – si decide tra il *diritto* e la *Giustizia*, tra l'obbligo incondizionato all'ospitalità e i condizionamenti delle leggi e dei regolamenti che riducono a gestione di emergenza le questioni dell'accoglienza, limitando di fatto la politica, resasi completamente autonoma dall'etica, a considerazioni prevalentemente economiche e/o di pubblica sicurezza, ossessionate dalla necessità di "identificare" il "clandestino".

Lo Straniero, figura esemplare anche se forse esasperata, dell'alterità, inquieta con la sua semplice presenza, le certezze rassicuranti di una "buona coscienza" educata ai sentimenti della "tolleranza", ma è proprio in relazione all'estraneo, allo straniero che si giocano i de-

18 M. Blanchot, *L'amicizia*, (1971), tr. it. Marietti *1820*, Genova 2010, p. 344. Si tratta di un "omaggio" a quell'amico del tutto particolare che era stato Georges Bataille, che dell'amicizia aveva fatto una delle poste in gioco della sua riflessione. La raccolta dei saggi di Blanchot si apriva con due citazioni di Bataille che ripropongo qui: "La mia amicizia complice, ecco tutto quello che il mio umore dona agli altri uomini"; "… amici fino a quello stato d'amicizia profonda in cui un uomo abbandonato, abbandonato da tutti i suoi amici, incontra nella vita colui che lo accompagnerà oltre la vita, anch'egli senza vita, capace dell'amicizia libera, libera da ogni legame", Ivi, p. 21.

stini della civiltà, tra la *memoria responsabile del proprio passato*, da cui si tratta sempre di accogliere selettivamente l'eredità, e la *promessa di un a-venire*, che resterà sempre tale, ma questa consapevolezza non può e non deve sottrarre energie e impegno alle scelte e alle decisioni di oggi, di un'attualità che si rinnova ogni giorno, e forse si potrebbe cominciare proprio dal *pensare altrimenti* il concetto precocemente invecchiato di *cittadinanza*[19]. Proprio «La diversità e l'individualità, di cui "lo straniero" è un simbolo allarmante»[20] è il banco di prova dell'ospitalità "incondizionata" alla quale ci chiama incessantemente l'ultima riflessione di Derrida, quella che deve, superando non solo la logica del "conforme al dovere" ma anche quella del "per dovere", affrontare la "questione dello straniero", colui che pone la prima domanda, o al quale si pone la domanda senza risposta, a cominciare dallo Straniero del *Sofista* che pone "la questione intollerabile, la questione parricida" che contesta la tesi parmenidea, e la domanda esplicita che apre il grande dibattito/scontro "non è nulla di meno che quella del politico, dell'uomo come essere politico"[21].

L'ospitalità incondizionata è messa alla prova nei confronti dello straniero, del diverso, dell'arrivante assoluto, di ogni nuovo arrivante *senza nome* e *senza identità*, che inquieta ed interroga anche la nostra pacifica(ta) identificazione costringendoci ad esplicitare una serie di domande: «L'ospitalità si offre a un soggetto? A un soggetto identificabile? A un soggetto identificabile con il suo nome? A un soggetto di diritto? Oppure l'ospitalità si *offre*, si *dona* all'altro prima che egli si qualifichi, prima ancora che sia (posto o supposto) soggetto, soggetto di diritto e soggetto nominabile con il suo nome, cognome, ecc.?»[22], si dona all'altro senza ulteriori specificazioni, come l'amicizia. L'"imperativo" etico, sovra-etico ed aporetico che chiama all'accoglienza, all'amicizia, al dono ci restituisce alla nostra condizione umana ricordandoci che tutti veniamo al mondo nudi, che siamo clandestini sulla terra, esposti indifesi e vulnerabili, lungamente affidati ad altri per la nostra stessa sopravvivenza molto prima di essere rivestiti di quei *diritti* che, dandoci un *nome* e un *cognome*, assegnandoci una *paternità* ed una *cittadinanza*, ci inseriscono nel mondo umano dei *simboli*, ci affidano ad una cultura inscrivendoci in un prisma inestricabile fatto di *parole*, di *ascolto*, di *domande/richieste* e di *risposte-responsabilità*.

L'ascolto restituisce dignità al silenzio che non è vuoto ma pieno, eccesso, esuberanza, disponibilità all'accoglienza di modalità diverse di meditare, di fare esperienza, di pensare con e per altri, di riflettere insieme manifestando gioia, amicizia, ospitalità che riattivano la capacità di donare e perdonare, di esercitare "accoglienza senza selettività", di prestare attenzione a "voci e percorsi della differenza" capaci di farci sentire le *tonalità emotive forti e positive* che testimoniano ostinatamente la forza e l'eccesso della vita anche contro la rumorosa invadenza delle "passioni tristi" che misurando e calcolando tutto, anche le relazioni umane, stanno progressivamente desertificando la nostra tarda modernità. Gli spazi e i tempi delle esperienze positive, creative, ri-creative, capaci di espansione e di ex-posizione al

---

19 Non c'è qui lo spazio per elencare i numerosi interventi e le diverse iniziative organizzate da Francesca Brezzi, ma solo quello per sottolineare il suo forte impegno pratico/pragmatico per dare diritto di cittadinanza al *pensiero femminile*, a cominciare da Hannah Arendt, Agnes Heller, Luce Irigaray e Martha Nussbaum per fare solo alcuni nomi.

20 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 417.

21 Cfr. J. Derrida, *Dell'ospitalità*, tr. it. Baldini & Castoldi, Milano 2002, pp. 41 e ss.

22 Ivi, pp. 54-55.

mondo e agli altri, sempre più ridotti ad un "calcolo meschino" di costi e benefici hanno reso egemone una mentalità indotta/prodotta dal predominio di una razionalità contabile mossa dalla paura e sostenuta dal bisogno di difese, sicurezze e "assicurazioni" contro gli imprevisti della vita. Questo trionfo della *ragione*, "strumentale" si sarebbe detto qualche decennio fa, ha fatto prevalere un'antropologia negativa, che "immunizza" contro la vita e il suo desiderio di espansione, riconduce tristemente tutto a "fatto" rendendo(si) incapace di andare "gioiosamente" incontro all'accadere dell'"evento", alla venuta dell'"altro", di esporsi all'"a venire", partecipando "con e per gli altri" al compito immenso che ancora attende la *ragione pratica* e la forza emancipatrice della *ragionevolezza*.

Occorre ripensare, o meglio *pensare altrimenti* l'antropologia in termini positivi, propositivi, per ridare spazio e vigore alla speranza, alla gioia, alla fiducia, all'amicizia, all'ospitalità, al dono, alle "passioni gioiose", come abbiamo visto emergere dagli autori qui nominati, ai quali mi piace accostare ancora una volta il nome di Francesca Brezzi che già nel 1992 dedicava a queste tematiche una densa riflessione nel volume *A partire dal gioco*[23], seguendo un filo conduttore che non tralascia le "questioni altre" che ci avviano a "pensare altrimenti" le nostre relazioni al mondo, agli altri, a noi stessi da sempre e per sempre presi in un tracciato di vita/pensiero che ci espone in ogni momento al nostro divenire sempre "altrimenti", che ci espropria in una continua *alter*azione che non è solo, e non principalmente, *alien*azione.

Questo non vuol dire che non viga la consapevolezza del "rischio" che tutto ciò comporta, rischio che accompagna ogni "decisione" di entrare in relazione con gli altri, ma "correre il bel rischio" è da sempre la vo-cazione della filosofia, da quando ha compreso di non poter guardare in faccia la realtà (degli enti) ma di doversi predisporre ad *in-con-tra*-re sé, il mondo, gli altri (esseri) attraverso la mediazione del linguaggio, delle parole, del discorso, nella consapevolezza crescente che ciò non costituisce il limite dell'esperienza umana, ma la sua stessa condizione di esistenza. Il *logos* nella sua irriducibile polisemia è la risorsa umana per eccellenza, nel bene e nel male, perché può farsi strumento di dominio e/o di oppressione, ma può offrirsi come "culla di parole" ad ogni forma di "accoglienza senza selettività", il linguaggio è "amicizia e ospitalità" per tutte quelle esperienze che non si lasciano rinchiudere negli schemi concettuali che un soggetto trascendentale ha predisposto per ordinare i "fenomeni", per ricondurre a "dato" e a "fatto" la complessa realtà dell'accadere. Il linguaggio, la parola, il discorso, l'ascolto silenzioso e meditativo marcano la finitudine, la vulnerabilità, la fragilità di una soggettività che "non è più padrona in casa propria", ma queste cifre dell'esistenza non sono limiti negativi, sono invece condizioni dell'"apertura" di "tutti e di ciascuno" alle molteplici relazioni, ancora inesplorate, ad una realtà "prismatica" in continua trasformazione.

3. *Oltre la reciprocità*

L'esperienza di questa realtà ci insegna ogni giorno che la "verità è radicalmente intersoggettiva" e il cammino del pensiero che intende perseguirla è un ininterrotto dialogo con la tradizione, di cui fanno ormai parte anche gli autori con i quali a lungo abbiamo dialogato nel

23 F. Brezzi, *A partire dal gioco*, Marietti, Genova 1992.

corso della nostra formazione, e che continuano a sollecitare il confronto tra di noi, perché le questioni da loro sollevate, consegnate definitivamente alla "scrittura" ed ai "testi" sono affidate ormai alla nostra responsabilità di eredi. E quando "l'altro non risponde" si acuisce la nostra responsabilità, così come si radicalizzano le questioni quando "filosofando in comune" dobbiamo adoperarci per rendere possibile una *comunicazione senza reciprocità* che vuol dire "nello stesso tempo" restituire all'etica l'antico prestigio della *saggezza*, e restaurare il linguaggio nella sua ricchezza e complessità. Per riprendere instancabilmente "sempre di nuovo" il compito perfettamente *ragionevole*, benché difficile ed interminabile, di far procedere insieme vita e pensiero per migliorare le condizioni dell'esistenza umana, coltivando *l'amicizia per il pensiero* per "vivere bene con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste" o per sperimentare modi diversi di "essere-in-comune-tra-singolarità".

Queste espressioni rimandano a due filosofi che hanno attraversato la seconda metà del '900 e le sue ardue questioni, sia teoriche che pratiche, dialogando spesso a distanza, accogliendo secondo modalità diverse e con esiti molto divergenti l'insegnamento di rigore che viene dalla fenomenologia husserliana: Paul Ricœur mirando ad una ricomposizione del senso e del soggetto ha perseguito con costanza un lungo percorso di *riflessione* che ne ha fatto uno dei massimi esponenti dell'*ermeneutica* filosofica del XX secolo, e Jacques Derrida avventurandosi sulle tracce della *différance* ha aperto la filosofia alle pratiche della *decostruzione* e della *disseminazione*. I loro "testi" e le loro "eredità" continuano ad offrire occasioni di dialogo e di confronto a molte/i studiose/i tra le/i quali anche noi, intendo Francesca Brezzi ed io, ci collochiamo, seguendo con partecipazione anche le ultime, provocatorie, riflessioni su un'*etica del dono*.

Sulla scorta dei *Percorsi del riconoscimento* Ricœur ha ribadito fino alla fine del suo lungo itinerario di pensiero, la forza e la determinazione con la quale ha affrontato le questioni del proprio tempo, chiudendo la sua carriera con una riaffermazione della propria fiducia e del proprio ottimismo sulle "capacità" dell'uomo. Insistendo sulla *reciprocità* del riconoscimento, dalla quale soltanto può svilupparsi un senso di comunità, e forse di amicizia tra gli uomini, ha inteso estendere alla "mutualità" le dinamiche del riconoscimento/riconoscenza, mettendo a frutto le precedenti riflessioni svolte sulle tematiche del giusto e sull'equità, portando l'attenzione sui "comportamenti responsabili", sull'esempio di pensatori e artisti "inattuali", capaci di agire "controtempo", rispondendo ad una logica della *sovrabbondanza* che ha i sui esempi privilegiati nell'amore, nell'amicizia, nell'agape, nel dono appunto. La generosità del dono diventa espressione di quella "veemenza di esistere" che sempre è stata cifra della sua vita e della sua filosofia, ed anche in questa occasione la mira del suo lavoro non si ferma ad una "fenomenologia del dono" ma si avventura verso un'"ontologia del dono". Da questa provenienza, e collocandosi in questa prospettiva Francesca Brezzi ha organizzato incontri e convegni sul tema del dono, raccogliendo alcuni dei contributi più significativi nel volume *Oltre la società degli individui*[24], nella cui *Introduzione* sottolinea il carattere prismatico e aporetico del dono, nonché l'ambivalenza che lo rende una delle poste in gioco più intriganti dell'attuale riflessione, collocandosi "tra" diversi "campi del sapere", obbligandoli a problematizzarsi dialogando tra di loro: filosofia, sociologia, economia, ma

24 F. Brezzi / M.T. Russo (a cura di), *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

soprattutto etica e politica.

La questione del dono interroga le coscienze più responsabili/responsive, insoddisfatte dell'economia ristretta entro cui sono state relegate alcune delle problematiche più inquietanti del nostro tempo, attratte dalle domande che eccedono la logica dell'equivalenza, quella che ripetendo le parole di Lévinas considera l'"umanità di uomini interscambiabili, di relazioni reciproche", incapaci di ascoltare le richieste della giustizia che "consiste nel rendere nuovamente possibile l'espressione in cui, nella non-reciprocità, la persona si presenta nella sua unicità". Questa eccedenza nei confronti della logica dell'equivalenza, questo appello di un'economia generale, o meglio di un'an-economia, costituiscono il lontano orizzonte da cui Derrida muove per riaprire l'interrogazione sul dono, o meglio sul donare, a partire dalle esperienze impossibili di *Donare il tempo* e *Donare la morte* che esplicitamente pongono la questione di dare/donare ciò che non è nella disponibilità di nessuno, non appartiene a nessuno perché non è dell'ordine dell'avere ma di quello dell'essere. Come sempre la decostruzione di Derrida agisce, interviene come una continua *provocazione* contro le nostre più inveterate abitudini di pensiero per mostrare come sotto gli antichi nomi, dietro i filosofemi più abusati continui a vivere l'interrogativo, la questione che li ha fatti sorgere e che li mantiene nell'indecisione di una ri-soluzione definitiva.

Così i vecchi nomi di amicizia, ospitalità, dono continuano ad attrarre la nostra attenzione ed il nostro inter-esse, in Derrida continuano ad essere segnati dall'asimmetria, dalla dissimmetria, dall'anacronia del loro primo sorgere "tra" l'incontro, l'accoglienza dell'altro, dell'evento senza calcolo e senza orizzonte d'attesa che ci espone alla molteplicità, all'alterità, all'esteriorità che sin dalle prime righe di queste riflessioni abbiamo visto caratterizzare i nostri tempi inquieti. La scommessa per continuare a vivere in-comune richiede oggi, in ogni singolare "qui e ora" che costituisce la nostra vita privata e pubblica, esige anzi che si affronti da questione del diverso, dello "straniero", che si sovvertano tutte le nostre categorie di pensiero teorico e pratico centrate ancora su "proprio", "proprietà", "identità", "identificazione" assunti come fondamenti della nostra civiltà. Perché a partire dal "decentramento della soggettività" che ha caratterizzato tanti autori e tante esperienze del pensiero del '900, dismettendo e de-potenziando il *fallogocentrismo* e *l'eurocentrismo* che ancora caratterizzano la nostra cultura, occorre spostare sulla relazione, o meglio sulle molteplici relazioni singolari che intratteniamo con gli altri, uno dei fuochi della nostra riflessione. Per riaprire la possibilità di un a-venire, per muovere i primi passi in direzione di questo compito immenso occorre sporgersi *fuori* dal recinto della propria *casa*, allontanarsi dal *focolare domestico*, dalla logica riappropriante dell'*oikós* che è alla base dell'economia, per poter affrontare in modo an-economico le questioni dell'estraneo, del diverso, dello straniero, dell'altro.

Amicizia, ospitalità e dono esprimono secondo modalità diverse ma con la stessa intensità l'ineludibile "prova dell'altro" alla quale siamo eticamente esposti "oggi", nelle esperienze quotidiane e concrete delle nostre esistenze in cui siano chiamati "nello stesso tempo" a salvaguardare *il rispetto delle singolarità* dissimmetriche, anacroniche, aneconomiche ed eterogenee di "ciascuno" (degli amici, ospiti, donatari/donatori), garantendo *le istanze universali e/o universalizzabili* di "tutti". Chiarendo, a proposito del dono, questo suo atteggiamento di pensiero, in un passaggio citato anche da Francesca Brezzi, Derrida scrive

> […] il dono non esiste come tale, se per esistenza si intende il fatto di essere presente e di essere identificato intuitivamente come tale […]. Ma non ho concluso che non c'è dono, quest'ultimo deve essere l'esperienza di questa impossibilità e deve apparire come impossibile. L'evento chiamato dono è completamente eterogeneo all'identificazione teoretica, all'identificazione fenomenologica[25].

Proprio gli "incondizionati etici" con i quali ci stiamo confrontando, amicizia, ospitalità e dono tra gli altri, devono condurci oltre la fenomenologia proseguendone tuttavia l'insegnamento, oltre l'"identità" con il corredo delle sue "proprietà", anche oltre il riconoscimento reciproco e la riconoscenza, come ha ribadito Derrida in uno dei suoi ultimi incontri scritti con Ricœur, intitolandolo *Le contraire du semblable*, in cui sostiene che «l'alterità dell'altro, non può essere ridotta, padroneggiata, superata, appropriata dalla conoscenza – e neppure dalla *reconnaissance*»[26], con l'avvertenza supplementare che occorre lasciare questa parola nella sua "indecidibilità". Fino alla fine ribadendo quanto ha appreso fin dagli inizi dal magistero di Lévinas:

> […] nel viso l'altro si dà *come altro*, cioè come ciò che non si rivela, come ciò che non si lascia tematizzare. Io non sono in grado di parlare d'altri, di farne un tema, di dirlo come oggetto, all'accusativo. Io posso solamente, *devo* solamente parlare ad altri, chiamare altri al vocativo che non è una categoria, un *caso* della parola, ma il sorgere, il levarsi stesso della parola. Bisogna che le categorie manchino, perché altri non sia mancato; ma perché altri non sia mancato bisogna che si presenti come assenza ed appaia come non fenomenicità[27].

Perché il dono, "se ce n'è" non appartiene al circolo economico dello scambio ma lo interrompe, perché

> […] l'etica pura, se ce n'è, comincia dalla dignità rispettabile dell'altro come assoluto *dissimile*, riconosciuto come non riconoscibile, addirittura come irriconoscibile, al di là di ogni sapere, di ogni conoscenza e di ogni riconoscimento: il prossimo come simile o somigliante nomina non il principio ma la fine o la rovina dell'etica pura, se ce n'è[28].

Se Nietzsche poteva scrivere che "non siamo ancora capaci di amicizia" perché "non siamo capaci di donare" pure lasciava intravvedere nelle "amicizie stellari" un annuncio del dono dell'amicizia, nella distanza e nella differenza, di quell'amicizia di cui ancora scriveva Blanchot

> La *philia* che, presso i Greci e perfino presso i Romani, resta il modello di ciò che di eccellente c'è nelle relazioni umane (con il carattere enigmatico che le donano delle esigenze opposte, ad un tempo reciprocità pura e generosità senza ritorno), può essere accolta come un'eredità sempre suscettibile di essere arricchita. L'amicizia fu forse promessa a Foucault come un dono postumo,

---

25 Da una discussione tra J. Derrida e J.-L. Marion riportata da R. Kearney in, *On the Gift*, pubblicato in J.D. Caputo / M.J. Scanlon, (a cura di), *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana Un. Press, Bloomington 1999, p. 59; citato da Francesca Brezzi nell'*Introduzione* a *Oltre la società degli individui*, cit., p. 14.

26 J. Derrida, *Le contraire du semblable*, in «l'Humanité», 21 dicembre 2002.

27 J. Derrida, *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, cit., p. 130.

28 J. Derrida, *La ragione del più forte*, in *Stati canaglia*, Raffello Cortina Editore, Milano 2003, p. 94.

al di là delle passioni, i problemi di pensiero, i pericoli della vita che egli percepiva per gli altri più che per se stesso. Testimoniando per un'opera che ha bisogno di essere studiata (letta senza partito preso) piuttosto che lodata, penso di restare fedele, anche maldestramente, all'amicizia intellettuale che la sua morte, per me molto dolorosa, mi permette oggi di dichiarargli, ricordando le parole attribuite da Diogene Laerzio ad Aristotele: "*Oh miei amici, non c'è nessun amico*"[29].

29 M. Blanchot, *Michel Foucault come io l'immagino*, costa & nolan, Genova 1997, pp. 56-57.