Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 55

Claudia Dovolich

PER JACQUES DERRIDA
Amicizia e Ospitalità

Tra le rilevanti questioni etiche che Derrida ha posto al centro della sua meditazione, ma bisognerebbe forse dire al margine essendo questo il luogo privilegiato dell'interrogazione, amicizia e ospitalità occupano un posto di primo piano, perché ci impegnano tutti, ma ciascuno singolarmente, ad assumere l'eredità della sua scrittura e con essa la responsabilità del suo a-venire. Amicizia e ospitalità sono due pensieri iperbolici che denotano e performano l'*ethos* politico di cui Derrida è testimone, dando espressione alla forte dimensione pratica da sempre attiva nelle sue diverse decostruzioni.

Ponendomi sulla traccia delle riflessioni che ad esse ha dedicato il nostro autore mi interessa soprattutto seguire quelle indicazioni che possono aiutarci a *ritrovare l'amicizia oltre la fraternità* e aprirci una strada verso quell'esperienza dell'*ospitalità incondizionata* alla quale il nostro affida la possibilità di una risposta/responsabilità all'insopprimibile bisogno di *giustizia* che eccede quanto sanzionato dalla leggi del *diritto*. Amicizia e ospitalità rimandano alla decostruzione come una certa esperienza dell'impossibile, cioè dell'altro, in un'apertura all'alterità senza calcolo e senza condizioni; esse segnano quasi un'esposizione all'evento dell'altro e per questo illustrano in modo molto evidente il passaggio avvenuto nella filosofia di Derrida da una sorta di privilegio accordato alla *domanda* ad un'attenzione crescente per la *risposta* quale modalità originaria della parola, e nello stesso tempo il radicalizzarsi della questione della *differenza* in quella dell'*alterità*, o meglio della relazione all'alterità.

Una tappa importante in questo itinerario di pensiero è costituita da *Politiche dell'amicizia* che si propone di decostruire l'amicizia fraterna, di fare, cioè disfare, la storia dell'amicizia, così come essa si è sviluppata nel pensiero occidentale in una sostanziale continuità tra i modelli greco, romano e cristiano. Tutto ciò per sondare la possibilità di passare dall'amicizia com'è teorizzata dalla filosofia, ad un'esperienza dell'amicizia, ad una pratica dell'amicizia che consiste nel rivolgersi, nell'indirizzarsi all'amico/amica/amici/amiche, e prende le mosse da quelle "amicizie stellari" invocate prima da Nietzsche, in seguito da Bataille e da Blanchot, sulla cui traccia il nostro si impegna in una ricerca paradossale di improbabili *politiche dell'amicizia* in cui questa viene coniugata *versus* la fraternità per rivendicare l'urgenza di pensare e praticare un "essere insieme altrimenti". Ma occorre tenere sempre presente che la filosofia è nata da "una certa" esperienza della *philia* e del *philein*, e contemporaneamente tutte le riserve espresse in più occasioni da Derrida sulla *comunità*, complesse ma riassumibili nell'affermazione «è lo schema identitario che temo nella parola comunità»[1].

1 J. Derrida-B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 73.

In questo testo così importante per la maturazione etico-politica del pensiero di Derrida, nell'impossibilità di riassumerne anche solo i motivi principali, mi limito ad alcune argomentazioni e sollecitazioni che mi sembrano utili per cercare di dare risposte efficaci alle questioni che il nostro tempo ci pone. Ed allora lo seguo con particolare attenzione quando cerca di sollecitare la nostra vigilanza circa la necessità di tenere sempre aperta, di problematizzare continuamente la questione dell'*identità*, ricordando tutte le analisi svolte dal nostro negli anni precedenti, quando sul piano teorico si impegnava nella decostruzione del "proprio" e di ogni "proprietà". Sul piano etico-politico è proprio la questione dell'identità che deve restare sempre aperta, soprattutto non deve mai chiudersi con o nei processi di introiezione, interiorizzazione, tanto meno di incorporazione, perché Derrida, che teme oltre ogni cosa la con-fusione, il come-uno, esapera per iperbole lo schema identitario difensivo, e gli fa assumere negli ultimi testi il nome e la struttura dell'"immunitario", e poi anche dell'"auto-immunitario"[2].

E collegando, come spesso gli accade, approcci nuovi a questioni antiche, si pone alla ricerca di "un altro raggruppamento di singolarità, di un'altra amicizia", come annunciava già in *Salvo il nome*, nella chiara consapevolezza, che "l'altro non può essere quello che è, infinitamente altro, se non nella finitezza e nella mortalità", come è detto in *Violenza e metafisica*, testo in cui i filosofi erano chiamati "la comunità dell'interrogazione", perché come aveva scritto poco prima

> […] l'altro fraterno non è *fin da principio* nella pace di ciò che si chiama l'intersoggettività, ma nel travaglio e nel pericolo dell'inter-rogazione; non è fin da principio sicuro nella pace della *risposta* dove due affermazioni si congiungono, ma è chiamato nella notte dal lavoro di scavo dell'interrogazione[3].

Il filo conduttore scelto per attraversare *Politiche dell'amicizia* è quello di mobilitare amicizia *versus* fraternità che vuol dire moltiplicare i sospetti e le domande nei confronti di una politica che, fondandosi su una comunità di nascita, pone problemi di discendenza legittima, e nella ricerca di un'origine comune, unitaria (per *nomos* o per *physis*), cerca di giustificare la convivenza politica basandola sulla consanguineità, sull'autoctonia, rimanda di fatto ad una idea forte e preconcetta di *identità*. Ed è soprattutto contro questa che Derrida mette in atto le problematizzazioni decostruttive di concetti quali amicizia, fraternità, democrazia, sovranità, che sono parole/concetti chiave della nostra tradizione ontoteologica del-

2 In queste brevi note è impossibile affrontare le ardue questioni che questi temi pongono, indico solo che esse cominciano a prendere forma nel testo *Fede e sapere* del 1992 in cui lo schema immunitario si configura in analogia ad un organismo che, in un eccesso di difesa, diventa aggressivo nei confronti di se stesso, del proprio preteso/presunto *autos*. Seguendo la catena semantica *munus*/comune/obbligazione, Derrida giunge a indicare la "comunità come comune auto-immunità", e questa auto-immunità, prendendo forma in una reazione identitaria, distrugge le sue stesse difese e finisce per aggredire se stessa, secondo quella logica auto-distruttiva rivelata, secondo il nostro autore, da «quella pulsione di morte che tormenta in silenzio ogni comunità, ogni *auto-co-immunità*» (J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in Aa.Vv., *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 57).

3 J. Derrida, *Forza e significazione* (1963), in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 37-38.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 57

la politica, mettendo in atto una sorta di "decostruzione geneaologica della genealogia", a cominciare dall'origine comune, dallo schema familiare tutto centrato sul ruolo egemone del padre, della posizione paterna che apre la questione della discendenza legittima. Da questa prende le mosse la lotta tra fratelli per l'eredità paterna, intesa soprattutto come s/partizione del potere, della sovranità, per altri versi indivisibile e indelegabile.

L'amicizia fraterna, la concezione del fratello amico/nemico, gli appare troppo legata a ciò che è proprio, appropriato, *conveniente*, questa è la traduzione del termine *oikeios* che Derrida sembra preferire, accanto a quella di *familiare*, e questo valore di *oikeiótes* domina gran parte della tradizionale riflessione filosofica sull'amicizia che si estende dalla fine del *Liside* fin quasi ai giorni nostri, privilegiando una idea di convenienza raccolta attorno al focolare, alla parentela letterale e figurata, naturale o spirituale, in una idea di familiarità che si estende al vicino (*proche*) ed al prossimo (*prochain*). Nel corso di *Politiche dell'amicizia* Derrida così esplicita le sue intenzioni:

> […] se nel focus semantico della *philía* si trova il focolare, e la *philía* non va senza *oikeiótes*, non si farà una forzatura dicendo che la questione che orienta il presente saggio […] è quella di un'amicizia senza focolare, una *philía* senza *oikeiótes*. Al limite senza presenza, senza somiglianza, senza affinità, senza analogia – insieme alla presenza anche la verità vi tremerebbe. […] Un'amicizia veramente *anæconomica* è possibile? Ce ne può essere un'altra? Ce ne devono essere altre? Possiamo rispondere a questa domanda altrimenti che 'forse', cioè sospendendo anticipatamente la stessa forma 'domanda'[4]?.

Ricordando che alla fine del *Liside* nessuno è stato in grado di rispondere alla domanda "che cos'è un amico?", domanda che nella sua essenza anch'essa si pone all'interno di una certa esperienza (greca) dell'amicizia, Derrida si chiede invece se esista un paradigma unitario dell'amicizia. L'esperienza greca dell'amicizia perfetta, quella che secondo Aristotele si dà tra uomini virtuosi, pone il problema del numero degli amici e complica la questione dell'uguaglianza, proprio quella che apre la dimensione politica. Esigendo un calcolo abissale, la sproporzione del dono, l'amicizia sovrana non mette in pericolo, una volta tradotta in politica, proprio il principio di uguaglianza? e come si coniuga con la giustizia, virtù politica per eccellenza? La questione, più volte ripresa nel corso del testo si configura per Derrida come la necessità di coniugare obblighi contrastanti (*il faut*) come quello di salvaguardare il rispetto delle singolarità dissimetriche ed eteronome degli amici e garantire, nello stesso tempo, le istanze ugualitarie ed universalizzanti della giustizia, una giustizia che resta sempre eccedente nei confronti del diritto e che apre ad una democrazia-a-venire.

E in un punto più avanzato del testo di *Politiche dell'amicizia* Derrida rileva come

> […] si tratterebbe di pensare un'alterità senza differenza gerarchica, alla radice della democrazia. […] Questa democrazia libererebbe una certa interpretazione dell'uguaglianza sottraendola allo schema fallogocentrico della fraternità. Esso sarebbe stato determinante nel *nostro* concetto tradizionale, canonico, dominante di amicizia, *tanto* nel *finitismo* apparente della cultura filosofica greca e romana *quanto* in una cultura testamentaria *infinitista*, specificamente nella sua forma cristiana[5].

4 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995, pp. 184-185.
5 *Ivi*, pp. 271-272.

Siamo al nodo centrale, alla necessità di interrogare il privilegio accordato all'amicizia fraterna nella storia della filosofia, o meglio nella storia come filosofia, il privilegio accordato alla "storia della fraternizzazione", alla "storia come fraternizzazione" che si giustifica agli occhi del nostro autore

> […] solo e provvisoriamente per il ruolo che essa ha giocato, nel punto di innesto teologico-politico tra il mondo greco e il mondo cristiano, nella costruzione dei modelli e del discorso politico dell'Europa moderna[6].

Alla domanda, alla richiesta, di "pensare un'alterità senza differenza gerarchica" Derrida abbozza un tentativo di risposta, indicandoci una possibile traccia da seguire, ma come sempre fino ad un certo punto. Si tratta dell'opportunità, ma dobbiamo anche chiederci se sia veramente tale, offerta da una "certa esperienza del forse", di quel "pericoloso forse" di cui Nietzsche è il maestro indiscusso, e di ciò che lega felicemente insieme nell'espressione francese *peut-être* l'essere e il potere, l'esistente e il possibile, il presente e l'a-venire, che non limita l'essere all'esistente, ma lo apre al possibile, al vero possibile che sempre più verrà configurandosi come im-possibile, come una certa esperienza dell'impossibile, cioè dell'altro segnata da un'apertura senza calcolo e senza condizioni. Apertura che ha la forma di un rivolgersi a, di un indirizzo, di un'apostrofe, di quella *destinerrance* in cui consonano destino ed erranza, ogni volta unici e singolari, in ogni apertura all'altro, in ogni esposizione all'evento dell'altro, alla venuta di un evento inatteso, in cui ogni parola, ogni gesto, anche ogni omissione hanno comunque la forma di una risposta/responsabilità all'appello di una parola che dice di un rapporto all'alterità segnato dalla dissimetria e dall'anacronia, dal contro-tempo di ogni *qui e ora* sempre singolare ma preso in una molteplicità di relazioni non dialettizzabili, non riconducibili sotto un *maître nom*, resistenti ad ongi istanza egemone, che si dispiegano e si mantengono in una molteplicità di "tra".

Le osservazioni più interessanti di *Politiche dell'amicizia* si legano proprio alla filosofia di Nietzsche ed alla domanda, quasi sempre esplicitata dal nostro, se la sua "posizione" rappresenti veramente una "rottura" nei confronti della tradizione; quel che è certo è il fatto che per suo tramite possiamo uscire, stiamo tentando di uscire dalla logica opposizionale che l'ha dominata per più di due millenni, e che ancora governa tanta parte del pensiero del novecento. Così scrive Derrida:

> Quel che Schmitt e Heidegger hanno in comune, pare, è il credito accordato all'*opposizione*: non solo alla logica opposizionale (dialettica o meno, quella che fa sorridere il Nietzsche del 'pericoloso forse'), non solo alle distinzioni pure, all'opposizione pura tra l'originario e il derivato, ma all'opposizione stessa, all'avversità ontologica, a ciò che tiene insieme gli avversari, e li raccoglie nel *lógos* come *pólemos* ontologico[7].

E se è soprattutto la decostruzione della dialettica del riconoscimento reciproco che Derrida ha in mente quando scrive queste righe, con essa tutto un sistema di pensiero "fallogo-

6 *Ivi*, p. 272.
7 *Ivi*, p. 292.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 59

centrico" dovrebbe cadere, per lasciare posto ad una nuova esperienza di pensiero, quella inaugurata dall'affermazione nietzscheana, quella che oppone, verrebbe da dire ricordando però che non si tratta di opposizione diretta, piuttosto di intrecci, di incroci che accadono sempre in modo indiretto ed obliquo, tra il discorso del "folle vivente" e quello del "saggio morente". Per tornare a fare esperienza dell'amicizia, occorre abbandonare la pretesa di definirne la natura, non andare più alla ricerca dell'essenza dell'amicizia, ma viverla nei rapporti singolari e molteplici, non si deve pretendere di rispondere con un "sapere" alla "domanda" "che cos'è l'amicizia", e neanche a "che cos'è l'amico", ma viverla ogni volta singolarmente nell'incertezza di un indirizzo di cui il vocativo è l'indice: «oh miei amici, non c'è nessun amico». Ed è proprio questa accentuazione del vocativo, dell'indirizzo, dell'apostrofe la chiave di lettura che Derrida intende offrirci, in quella che chiama l'interpretazione "canonica" di questa espressione ascritta ad Aristotele, e tante volte ripetuta, ripresa, citata nel corso della "storia della filosofia", che come abbiamo più volte rilevato è legata ad una certa esperienza "greca" dell'amicizia.

L'amicizia non è un concetto, ma un dono inatteso, un dono che si dona, non è legato alla volontà di donare di un soggetto identico a sé, ma l'esposizione all'evento dell'altro, evento inappropriabile come ogni vero accadere, come scrive Derrida:

> […] dietro il gioco logico della contraddizione o del paradosso, 'O miei amici, non c'è nessun amico' significa forse prima di tutto e finalmente questo debordamento del presente da parte dell'inconfutabile futuro anteriore, che sarebbe il movimento e il tempo stesso dell'amicizia[8].

E questo futuro anteriore, tanto importante per rompere la pretesa egemonia del presente, attesterebbe "l'assoluto di un passato e di un avvenire *impresentabili*", ma quel che più conta nel contesto delle riflessioni che si stanno qui svolgendo con esso

> […] una torsione temporale annoderebbe così la proposizione indicativa ('non c'è nessun amico') all'interno dell'apostrofe ('O miei amici'). La torsione di questa asimmetria avvolgerebbe la constatazione teorica o la conoscenza nella performatività di una preghiera, senza mai esaurirle[9],

nella quale ritroviamo tante delle questioni che inquietano gli ultimi scritti del nostro. Accanto ad un'etica del *dono* che deve aiutarci ad uscire dalla morale del debito, il motivo dell'*anacronia* e dell'*asimmetria* dovrebbe farci uscire dallo schema genealogico di un'unica origine semplice e definita, tutto ciò nella speranza di poter pensare una relazione all'alterità non segnata dalla dialettica del riconoscimento reciproco, così pesantemente invischiata in una logica di dominio, e rimandarci alle riflessioni svolte da Derrida su una *responsabilità* che rimanda alla *risposta*.

La prima parola non sarebbe allora più una *domanda*, piuttosto una *risposta*, o forse proprio un'*apostrofe*, ed allora il *vocativo* esprime meglio questa "non-originaria" ex-appropriazione ed esposizione di ciascuno all'evento dell'altro, in ogni qui ed ora singolare e molteplice, e come già diceva nel suo primo incontro scritto con Lévinas

8 *Ivi*, p. 293.
9 *Ivi*, pp. 293-294.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 60

> […] 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[10].

È ancora e sempre Nietzsche la risorsa per tentare l'uscita dal nostro passato, e rileggendo i tre canti dello *Zarathustra* intitolati *Dell'amico*, *Dell'amore del prossimo* e *Della virtù che dona* Derrida sottolinea come si tratti indubbiamente di canti di lutto, ma di un lutto che per lui, mi pare di intendere, deve svilupparsi senza malinconia, senza produrre interiorizzazione, e svolgersi piuttosto nel rispetto e nella salvaguardia della distanza/differenza dell'altro.

Nietzsche, ancora una volta, resta nel "tra" il vecchio e il nuovo, tra la tradizione da problematizzare, e il nostro tempo ancora da pensare, nell'indecisione "tra" i *fratelli* che dobbiamo lasciare e gli *amici* che stiamo ancora cercando, forse ancora legato a libertà/uguaglianza/fraternità, nella nostalgia che lo lega ai fratelli cercati, non in una presunta origine comune data, ma nella tensione verso un a-venire da costruire, e nell'invocazione all'amico, agli amici capaci di rompere con la somiglianza e la vicinanza: «Amici, non l'amore del prossimo vi consiglio: io vi consiglio l'amore del remoto» (*Fernsten-Liebe*). Non la prossimità, ma la *distanza*, non la somiglianza ma la *differenza* sono le tracce del sentiero che Nietzsche indica a Derrida e che questi persegue in modo personale portando avanti la decostruzione continuamente rinnovata della proprietà, della prossimità, della vicinanza, della somiglianza, per ripeterci ostinatamente che la differenza, l'estraneità, la lontananza, l'alterità sono le poste in gioco della riflessione del nostro tempo. Sono le questioni che lo hanno inquietato e che ha lasciato in eredità ai suoi lettori, che si può ingenerosamente riassumere con i termini del suo ultimo dibattito con Ricœur a proposito del "riconoscimento" intitolando il suo intervento *Il contrario del somigliante* in cui afferma «l'alterità dell'altro non può essere ridotta, padroneggiata, sormontata, appropriata dalla conoscenza – e neppure dalla *reconnaissance*»[11], con l'avvertenza supplementare che occorre lasciare questa parola nella sua indecidibilità.

Proprio in questo sentiero l'*amicizia* può esserci d'aiuto, quella indicata dalla "rottura" segnata dai nomi di Nietzsche, di Blanchot, di Bataille e di Lévinas, per cui non ci si interroga più su "che cos'è l'amicizia", ma su "chi è l'amico" o meglio ci si rivolge a lui, perché l'amico «non è ancora un 'io' identificabile, privato o pubblico. Soprattutto […] è qualche 'uno' *a cui* si parla (anche solo per dirgli che non ci sono amici), ma *di cui* non si parla»[12], dice Derrida prima di ripetere con Blanchot che

> […] 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, nel nostro allontanamento. L'amicizia, questo rapporto senza dipendenza, senza episodio ed in cui ciò nonostante entra tutta la semplicità della vita, passa attraverso il riconoscimento della comune estraneità, che *non ci permette di parlare dei nostri amici, ma soltanto di parlare loro*, non di farne un tema di conversazioni (o di articoli), ma il movimento dell'intesa in cui, parlandoci, essi preser-

10 J. Derrida, *Violenza e metafisica* (1964), in *La scrittura e la differenza*, cit., p. 130.
11 J. Derrida, *Le contraire du semblable*, in "l'Humanité", 2002, XII, 21.
12 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 346.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 61

> vano, anche nella più grande familiarità, la distanza infinita, quella separazione fondamentale a partire da cui ciò che separa diviene rapporto[13].

E in questo "rapporto senza dipendenza" la discrezione è quell'«intervallo […] che lungi dall'impedire ogni comunicazione, ci rapporta l'uno all'altro nella differenza e, talvolta, nel silenzio della parola»[14].

Nel sovrapporsi delle questioni che indicano verso la chiusura di *Politiche dell'amicizia* ritroviamo quelle più volte indicate da Derrida come una sfida al pensiero del nostro tempo: e sono la questione della *comunità*, la *questione greca* nella quale, nonostante l'infinita distanza, nonostante tutte le decostruzioni, nonostante non ci sia più nessun amico nel senso tramandatoci dalla tradizione, "tuttavia" una certa eredità è ancora affermata, anzi riaffermata. Per chiudere con la questione della *fraternità* che raccoglie e rilancia tutti gli interrogativi etico-politici di questo testo e dell'ultima fase della riflessione del nostro autore con una domanda (*question*) che, come sempre presuppone un'affermazione:

> […] è possibile pensare e mettere in pratica la democrazia, sradicandovi quel che tutte queste figure dell'amicizia (filosofica e religiosa) vi prescrivono di fraternità, ovvero di famiglia e di etnia androcentrata? È possibile, facendosi carico di una certa memoria fedele alla ragione democratica e alla ragione tout court, direi anzi ai Lumi di una certa *Aufklärung* (lasciando così aperto l'abisso che si apre ancora oggi sotto queste parola) non già fondare, laddove non si tratta più indubbiamente di *fondare*, ma aprire all'avvenire, o piuttosto al 'vieni' di una certa democrazia[15]?.

E sottolineando che la democrazia resterà sempre "a-venire" prosegue l'interrogativo:

> È possibile aprire al 'vieni' di una certa democrazia che non sia più un insulto all'amicizia, che noi abbiamo cercato di pensare di là dagli schemi omofraterni e fallogocentrici? Quando saremo pronti per un'esperienza della libertà e dell'uguaglianza che si ponga in un confronto rispettoso con quell'amicizia, e che sia infine giusta, al di là del diritto, cioè a misura della sua dismisura[16]?.

Quando saremo pronti a coniugare la libertà e l'uguaglianza con l'amicizia invece che con la fraternità, potremo rispondere meglio alle questioni del nostro tempo, a cominciare da quelle che ci chiedono *un'ospitalità incondizionata*.

Ed ecco l'altra grande questione che segna oggi l'eredità della filosofia di Derrida: il richiamo, l'appello ad *una responsabilità illimitata*, perché esente da ogni calcolo e da ogni considerazione di convenienza, una responsabilità/risposta che ci convoca davanti ad una *Legge* che rinnova la questione di una *Giustizia* che si pone al di là del *Diritto* nel quale prendono forma le leggi particolari. Nel progredire della riflessione del nostro autore tra i molti sensi della decostruzione è prevalso quello etico-politico, ma l'approccio decostruttivo di Derrida non è mai stato un metodo o un'analisi di tipo critico, e tanto meno un proce-

13 *Ibidem.*
14 *Ivi*, p. 347.
15 *Ivi*, p. 361.
16 *Ibidem.*

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 62

dimento negativo, o peggio una sorta di evasione estetizzante, quando non addirittura una filosofia ir-responsabile, proprio perché la decostruzione è sempre stata mossa da una forte *esigenza affermativa*. Ma questa esiste ed insiste sul momento della contraddizione che non si richiude nella riconciliazione dialettica, batte e ribatte sull'*aporia*, sull'*anacronia*, sulla *dissimetria* che marcano le nostre relazioni all'alterità, dove non si danno soluzioni preconfezionate o regole da applicare secondo un decalogo, ma esposizione all'evento dell'altro, ex-appropriazione di ogni singolo, di ogni individuo che viene prendendo forma nelle risposte/responsabili attraverso le quali si attua la sua esistenza.

La responsabilità alla quale ci richiama Derrida prende le mosse da una responsività originaria che marca allo stesso tempo la nostra appartenenza alla contingenza di un qui ed ora e la possibilità di trascenderla con una decisione, perché ogni nostro atto, ogni parola corrisponde a qualcosa che ci precede e noi ci troviamo esposti ad assumere decisioni e responsabilità che precedono e oltrepassano le nostre conoscenze. Spezzando il legame tra conoscenza e decisione morale la responsabilità colloca immediatamente l'etica oltre la morale del dovere/debito, indicando verso la ricchezza del dono, che Derrida ha esemplificato, tra le altre figure, con l'*ospitalità*.

L'etica del dono verso la quale indica il nostro autore va oltre ogni responsabilità concepita dalle leggi stabilite, ci chiama piuttosto a denunciare ed a trascendere ogni morale del dovere/debito, ogni legislazione che si fonda su un'astratta generalità universale, votando a priori la decisione e la responsabilità allo *scandalo*, al *paradosso*, all'*aporia* che fa rispondere "eccomi" all'appello dell'altro ancora prima di comprenderlo, prima di inserirlo nella catena dei significati umani. Quindi l'etica non sarà mai la ripetizione dello stesso ma l'apertura all'altro, l'esposizione al diverso, l'accoglienza della differenza, la porta aperta a colui che viene, all'ospite inatteso, allo straniero, a colui che viene prima di essere identificato secondo le categorie della nostra ragione calcolante. L'etica deve essere capace di eccedere l'economia ristretta, di pensare e di accogliere al di là della retribuzione e della ricompensa, deve farci sopportare l'aporia non per dissimulare l'abisso o l'assenza di fondamento, ma per lasciare la libertà alla nostra responsabilità ed alle nostre decisioni sempre esposte alla fallibilità ed al fallimento, sempre alla ricerca di una *Giustizia* che eccede le leggi del *Diritto*, una Giustizia che è ancora capace di intendere lo *spirito* della Legge facendo tacere la sua *lettera.*

Derrida ci ha mostrato tutte le difficoltà e le conflittualità del rapporto tra la *Legge dell'ospitalità*, la legge al singolare, quella che *incondizionatamente* chiama ciascuno al dovere di offrire ospitalità a colui che viene, e *le leggi dell'ospitalità*, quelle che vengono a regolamentare, nel senso della restrizione, questa legge singolare ed originaria. Sempre attento allo scarto tra il fatto e il diritto in questa circostanza il nostro autore riflette su una questione *di diritto* a partire da una situazione *di fatto*, che era quella dei *sans papiers*, immigrati senza documenti che chiedevano di essere accolti sul suolo francese, episodio che ha messo in luce, in modo drammaticamente evidente, lo scarto, la nostra incapacità, la difficoltà delle istituzioni politiche di cui andiamo tanto orgogliosi, di trasferire nelle leggi singolari, in quelle che debbono comunque regolare i nostri comportamenti quotidiani, quella *Legge* che ci chiama ad offrire ospitalità a colui che viene senza restrizioni di sorta. E Derrida insiste in modo particolare sulla necessità di offrire ospitalità a chi viene prima di identificarlo, a dà voce al turbamento provato dall'incapacità di trovare/creare schemi intermedi tra

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 63

una legge che obbliga incondizionatamente ad accogliere chiunque viene presso di noi, prima di chiedergli chi è, cosa fa, come vive, dove abita, e le leggi che di fatto la limitano, legandola a precise condizioni. Attraverso l'apertura e non l'esclusione deve farsi strada non solo un'etica dell'ospitalità, ma l'etica come ospitalità incondizionata, quella che chiede di aprire la propria casa, anche di offrire l'intimità del *chez-soi* all'ospite inatteso, mentre la legislazione escogita direttive e impone regolamenti miranti a restringere nei fatti l'accoglienza dell'altro, mossa da considerazioni prevalentemente economiche e da preoccupazioni di pubblica sicurezza. Si va così sempre più verso l'esclusione di chi si allontana progressivamente dall'autoctono, di chi appare sempre meno affine e/o assimilabile, e le *leggi dell'ospitalità* si fanno sempre più *condizionate* soprattutto da considerazioni di ordine economico, dal calcolo debiti e dei crediti, dei costi e dei benefici.

Appare evidente come le riflessioni svolte da Derrida indichino invece nella direzione di quelle esperienze che hanno a che fare con l'*inappropriabile*, di ciò che sfugge al calcolo economico e ci indirizza verso la magnificenza del *dono*, perché hanno preso le mosse da un essere singolare e molteplice come è ciascuno di noi, che ha messo in questione la propria pretesa identità/proprietà, che si pensa ormai a partire dall'esposizione all'altro, all'alterità dell'evento, ex-appropriato piuttosto che padrone di sé. E proprio l'esposizione all'alterità come ex-appropriazione di sé mette in moto una relazione ad un altro che non sarà più un *alter ego* e potrà accogliere l'altro uomo come colui che nessuna legge permette di conoscere a priori, ma di cui occorre fare la prova nell'esistenza, nella singolarità insostituibile di due ipseità e della loro particolare relazione, mentre pensare l'altro all'interno dell'universalismo delle leggi significa neutralizzare la sua singolarità. Perché l'etica non si pone a partire da un soggetto autonomo, non è problema secondo di una coscienza autofondata e libera, ma è sempre, dal suo primo porsi, rapporto all'altro, agli altri, responsabilità di fronte all'altro, decisione vincolante assunta in un qui ed ora irripetibile, nell'istante in cui si toccano un'eredità del passato ed una promessa di futuro.

Attraverso l'apertura e non l'esclusione devono farsi strada delle nuove possibilità di coniugare l'etica, il diritto, la politica per esseri che come noi sappiano riscoprire il senso del proprio compito di pensiero aperto ancora all'a-venire, in cui ci sia ancora spazio per ripensare e riformulare *diritto*, *giustizia*, *democrazia*, *amicizia* e *ospitalità*, nella nostra contemporaneità quando si tratta di trasformare radicalmente le modalità di *appartenenza* alla città, allo stato, alla comunità internazionale, di aprirle attraverso una ex-appropriazione capace di staccarle da ciò che sono state e da ciò che sono oggi per destinarle ad un diverso avenire. Sono queste le questioni alle quali Derrida ha dedicato gli ultimi anni della sua riflessione, accogliendo l'eredità della nostra tradizione, facendosene carico al modo di una memoria responsabile, destinandocele infine come un lascito, un patrimonio che non deve essere raccolto e custodito nella pretesa unità di un'opera, ma seminato, *disseminato*, aiutato a crescere ed a moltiplicarsi.

Per trasformare le modalità di appartenenza, mantenere aperta la relazione e lo scarto tra *il diritto e il dovere* dell'ospitalità, tra la condizionatezza delle *leggi* e l'incondizionatezza dell'appello alla *Giustizia* non possiamo esimerci da una certa eredità dell'Illuminismo, da quella che il nostro indica in uno dei suoi ultimi scritti, quel *Il "mondo" dei Lumi a venire. (Eccezione, calcolo e sovranità)* in cui, riprendendo a distanza di decenni il filo del legame

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 64

mai interrotto con i suoi inizi fenomenologici ne sottolinea ripetendoli alcuni dei termini chiave: *compito*, *onore* (della ragione), *finitudine*. Questo testo si pone come un richiamo, una sorta di appello, rivolto a tutti ed a ciascuno nel tempo della "mondializzazione", a riprendere il compito infinito che la filosofia esige sempre da chiunque vi si dedichi, ma che oggi si impone l'ambizioso obiettivo di "salvare l'onore della ragione". Ciò è possibile salvaguardando, recuperando un uso pratico della ragione, che sappia coniugare la distanza nella relazione con la razionalità conoscitiva e calcolante, con quella ragione strumentale, quella *Ratio* sottoposta a tante decostruzioni nel corso dell'ultimo secolo.

Una delle ultime riflessioni di Derrida, svolta nel contesto di un convegno dedicato all'"Avvenire della ragione, divenire delle razionalità", si viene così configurando come una sorta di "elogio della ragionevolezza" che si avvia a far fronte, nello stesso tempo, a due esigenze diverse, a "negoziare" tra la dialettica del riconoscimento reciproco e la generosità senza ritorno dell'etica del dono. Si adopera a cercare di operare e mantenere la "differenza sottile" ma necessaria tra razionale e ragionevole, tra condizionato e incondizionato legando insieme nelle frasi che seguono questioni vecchie ed esigenze nuove:

> Non si può e non si *deve* forse fare una distinzione, proprio là dove essa sembra impossibile, tra, *da una parte*, la compulsione o l'autoposizione di sovranità – che è anche, nientemeno, che quella dell'*ipseità* stessa, dello stesso (*même*), del se *stesso*, (*meisme*, da *metispsissimus, meisme*), ipseità che comporta in sé, come anche l'etimologia confermerebbe, la posizione di potere androcentrica del padrone di casa, la padronanza sovrana del signore, del padre o del marito, la potenza dello *stesso*, dell'*ipse* come se stesso – e, *dall'altra parte*, questa postulazione di incondizionalità che si ritrova tanto nell'esigenza critica (passatemi la parola), decostruttrice *della* ragione? In nome della ragione? Infatti, la decostruzione, ammesso che esita una cosa simile, resterebbe secondo me prima di tutto, un razionalismo incondizionato che non rinuncia mai – proprio in nome di Lumi a venire e nello spazio da aprire di una democrazia a venire – a sospendere in maniera argomentata, discussa, razionale, tutte le condizioni, le ipotesi, le convenzioni e le presupposizioni, a criticare incondizionalmente tutte le condizionalità, comprese quelle che fondano ancora l'idea critica, ossia quella del *krinein*, della *krisis*, della decisione o del giudizio binario o dialettico[17].

Queste frasi ripetono e rilanciano quell'impegno filosofico che è stato la costante del pensiero di Derrida e di cui, oggi, siamo chiamati ad accogliere l'eredità e a testimoniarne.

17 J. Derrida, *Il "mondo" dei Lumi a venire*, in *Stati canaglia*, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 202-203.