

La sfida di una politica «impossibile»: J. Derrida e la Legge incondizionata dell'Ospitalità

di Maria Teresa Pacilé

ABSTRACT: Il panorama socio-culturale europeo con i suoi recenti eventi politici, legati alla problematica immigrazione clandestina e intrisi di fondamentalismo e xenofobia, spinge a reinterrogare la proposta filosofica di Derrida che dimostra, proprio in questo ambito, la sua attuale «inattualità». L'esigenza di un «pensare altrimenti», che muove la riflessione novecentesca a proporre alternative costruttive alla crisi della cultura tradizionale e del soggetto che ne è a fondamento, ha come esito la delineazione di un sé infinitamente responsabile e ospitale nei confronti di Altri che ne mette in discussione le categorie. Ma la proposta paradossale di una coscienza-ospite e ostaggio può avere una effettiva realizzazione storica o è destinata a rimanere sogno utopico di un avvenire messianico? L'orizzonte della giustizia, con la sua esigenza di leggi eque, deve permanere sul piano di un egualitarismo immemore della differenza e della singolarità, oppure è possibile prospettare una giustizia «incondizionata» che permetta di «pensare altrimenti» la cittadinanza, il diritto internazionale, l'ospitalità? Il progetto di una politica chiamata a fare i conti con l'«impossibile» e la delineazione di una «democrazia-a-venire», costituiscono l'eredità della riflessione derridiana che, nel tentativo di fare i conti con l'esigenza intrattabile di Altri, propone l'orizzonte in vista del quale gli attuali progetti politici sono chiamati ad operare.

KEYWORDS: soggetto-ospite, arrivante assoluto, decostruzione, democrazia-a-venire, giustizia impossibile..

1. Pensare altrimenti l'umano: l'Evento dell'Altro e il soggetto-ospite

Gli eventi traumatici del Novecento hanno costituito un momento radicale di crisi teorico-esistenziale connesso alle atrocità che le categorie di pensiero sviluppate dalla cultura occidentale possono provocare: la Shoah, infatti, come afferma André Neher, ha rappresentato un ritorno al *caos* in cui occorre avere il coraggio di penetrare, per attraversarlo in tutta la sua drammaticità e per poter ricominciare a pensare¹. Tutto ciò ha portato la riflessione filosofica a prendere atto dell'esigenza di un «pensare altrimenti», che rimettendo in discussione l'idea classica di soggetto inteso come individualità dotata di autoconsapevolezza, identità, persistenza nel

¹ Scrive il filosofo: «Auschwitz è come un passaggio fatale fra gli scogli: lì l'avventura millenaria del pensiero umano ha subito il suo fallimento totale: tutte le luci si sono spente e non è rimasto neppure il lampeggiamento di un faro a segnalarne la traccia. È un ritorno al caos, in cui occorre innanzitutto avere il coraggio di penetrare, se si ha la volontà di uscirne. Diversamente non può trattarsi che di false uscite e di un pensiero fittizio senza alcuna presa sul reale» (A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, trad. it. di Giuseppe Cestari, Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. 152).

tempo, autodeterminazione sociale e storica, ne smascheri l'illusione di porsi come verità prima e centro fondante di razionalità. Soprattutto la Francia, cuore pulsante d'Europa, ha raccolto su di sé voci diverse, spesso profondamente discordanti, ma accomunate dall'eredità dell'imponente tradizione cartesiana e dalla centralità che essa riconosce alla questione del soggetto, che diventa così la vera "posta in gioco"² dello sforzo filosofico attuale: infatti, pur mettendo in discussione tutte le pretese certezze del passato, ancorate ad un Soggetto inteso come Padrone del tempo e della storia, Legislatore di sé e degli Altri, un particolare orientamento della riflessione contemporanea, massimamente rappresentato da pensatori quali Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida, si fa portatore dell'esigenza non tanto di annichilire il soggetto e la sua libertà in una pretesa totalità impersonale che finirebbe per inglobarlo e privarlo del proprio valore, quanto di proporre un questionamento radicale che ha come esito la formulazione di un nuovo paradigma di soggettività. Essa, seppur lacerata nella sua *ratio* pretesa assoluta e nel suo fondamento inconcusso, costantemente deve rispondere di sé e di Altri, dell'Ospite, del Diverso, dello Straniero ed è proprio in questa radicale chiamata alla "risposta" e alla responsabilità infinita che i percorsi ricchi e differenti dei suddetti filosofi si incontrano e si intrecciano. Nella loro paradossale proposta di un soggetto che si apre alla sfida "impossibile" di analizzarsi non più a partire da sé ma a partire dall'Altro, essi costituiscono un contributo fondamentale per la cultura del Novecento in vista della costruzione di un nuovo *ethos* che, traendo ispirazione dalla fede e dalla ragione, da Atene e Gerusalemme, dal *Logos* e dalla *Torah*, possa prospettare nuovi orientamenti filosofico-etico-politici per il mondo contemporaneo.

In modo profondamente rivoluzionario, il pensiero di Lévinas si propone infatti, in nome delle antiche parole ebraiche, di ribaltare il primato della coscienza teoretica nel tentativo di riconoscere un'intenzionalità "altra" rispetto a quella rappresentativa, una "cattiva coscienza" di un'Europa lacerata da un sapere solo razionalistico che vive una *Krisis* non di risultati ma di senso, in quanto esistenzialmente incapace di rispondere delle esigenze più profonde dell'umano; una "coscienza-non-intenzionale", la quale, chiamata all'accusativo, trova un'interruzione di sé solo di fronte al comandamento etico che proviene dal volto dell'Altro³.

² Come scrive Rovatti: "La soggettività dunque si pone come vera posta in gioco, spesso non elaborato a sufficienza o accantonato troppo in fretta, mentre resta un passaggio ineliminabile della genealogia dell'attualità che stiamo attraversando: bisogna allora ripartire dalla paradossalità dell'esperienza soggettiva, che fa coabitare passività e attività, libertà e perdita definitiva di sovranità, deposizione cui la soggettività moderna è costretta dalla filosofia contemporanea" (P.A. Rovatti, *La posta in gioco*, Bompiani, Milano, 1987, p. 5).

³ Si domanda Lévinas: "Essere o non essere – è proprio questo il problema? È questa la prima e l'ultima questione? L'essere umano consiste davvero nello sforzarsi d'essere e la comprensione del senso dell'essere è davvero la prima filosofia che si impone a una coscienza, la quale sarebbe fin dall'inizio sapere e rappresentazione, e manterrebbe la propria baldanza nell'essere-per-la-morte, si affermerebbe come lucidità di un pensiero che pensa sino alla fine [...] Forse che invece la prima questione non è sollevata dalla cattiva coscienza? La cattiva coscienza [...] pone la questione del mio diritto all'essere che è già la responsabilità per la morte di Altri, interrompendo la spontaneità, senza circospezione, della mia ingenua perseveranza. [...] Che mi guardi o meno, esso mi riguarda" (E. Lévinas,

Essa allora è destituita del proprio potere, deposta della propria autorità sovrana, conoscitiva e intellettuale, chiamata al “dis-inter-esse” per giungere pienamente a se stessa: nel suo “dis-astro”⁴ in vista di Altri, essa può riscoprirsi come esposizione, vulnerabilità, passività, ospitalità nei confronti dell’Evento dell’Altro. La soggettività così definita è, dunque, messa in discussione nel suo diritto di essere e, guidata dal timore per la morte di Altri, è chiamata a esistere “altrimenti che essere”, aldilà della Totalità e in vista dell’Infinito, inaugurando la possibilità che “l’umano arrivi a se stesso attraverso l’altro uomo”⁵.

Attento lettore e critico della proposta teorica di Lévinas, Derrida riconosce alla filosofia lévinassiana la capacità di aver saputo teoreticamente dimostrare la centralità dell’etica, ormai diventata filosofia prima, e l’esigenza di un “umanesimo dell’altro uomo”, in cui il soggetto, contro ogni identità metafisica ipostatizzata, giunge a se stesso attraverso la responsabilità nei confronti dell’altro uomo (o nei confronti dell’“altro” dall’uomo, la donna o l’animale, secondo la lettura, infedele e al tempo stesso ortodossa, del filosofo algerino): il contatto nel cuore di un chiasmo, che vede intrecciarsi le speculazioni di Lévinas e Derrida pur nelle loro irriducibili differenze, sembra trovare dunque un accordo armonioso, intimo e sostanziale in una nuova concezione della coscienza che, ormai destrutturata dall’Evento dell’Altro, si riconosce come “fissione” e “respirazione”, in cui non vi può essere “ritorno a sé” (“inspirazione”) che non sia, costantemente e in modo definitivo “uscita da sé” (“espirazione”) e destinazione ad Altri⁶.

Etica come filosofia prima in *Etica come filosofia prima*, a cura di Fabio Ciaramelli, Guerini e Associati, Milano, 2001, p. 56).

⁴ Spiega Lévinas: “Nel suo ultimo libro [*L’écriture du désastre*, 1981] Blanchot lo chiama “disastro”, che non significa né morte né disgrazia, ma come dell’essere che si sarebbe staccato dalla sua fissità di essere, dal suo riferimento ad una stella, da ogni esistenza cosmologica: un dis-astro». Tutto sembra allora giocare all’interno di questa possibilità: che l’arroccamento su di sé e la perseveranza nel proprio essere, possano interrompersi per un attimo. Se questa «distrazione» da sé è possibile, allora non solo sarà possibile la libertà ma anche quel mondo comune in cui l’umano appare nel suo segreto, un mondo che interrompe il muro invalicabile della necessità che lo soggioga e ha la libertà di trascendere rispetto a se stesso: “Il dis-astrarsi da sé è l’etica, il sociale. È la stessa filosofia” (E. Lévinas, *Etica e Infinito*, Castelvevchi Editore, Roma, 2012, p. 67).

⁵ Ivi, p. 160 e aggiunge: “Voglio dire che una vita veramente umana non può rimanere soddisfatta nella sua uguaglianza all’essere, vita priva di inquietudine. Essa si risveglia all’Altro, cioè deve sempre disubriarsi. L’essere non è mai- contrariamente a quanto affermano tante tradizioni rassicuranti – la sua propria ragione d’essere: il ben noto *conatus essendi* non è la fonte di ogni diritto e di ogni senso” (ivi, p. 109)

⁶ Scrive Derrida: “È a questo grado di profondità che ci farebbe vibrare il pensiero di Emmanuel Lévinas. In fondo all’aridità, in mezzo al deserto che cresce, questo pensiero che non vuole più essere per fondazione pensiero dell’essere e della fenomenicità, ci invita a pensare una demotivazione ed una espropriazione inaudite. In greco, nella nostra lingua [...] essa ci invita alla dislocazione del *logos* greco; alla dislocazione della nostra identità e forse dell’identità in generale; ci invita ad abbandonare il luogo greco, e forse il luogo in generale, verso ciò che non è più nemmeno una sorgente o un luogo, verso una respirazione, verso una parola profetica già effusa non solo a monte di Platone, non solo a monte dei presocratici, ma al di qua di ogni origine greca, verso l’altro del Greco. [...] Pensiero che, senza filologia, attraverso l’unica fedeltà alla nudità immediata ma svanita

Affiora così il tema principale della riflessione lévinassiana, fatta propria da Derrida: il soggetto è ospite, *locus* dischiuso e offerto dall'epifania dell'assolutamente Altro che si dà come volto. Ciò significa che non vi è prima la coscienza e poi l'apertura verso l'Altro, che così altro non sarebbe che l'opera di identificazione del sapere portata avanti dall'identità, ma l'ospitalità è ciò che definisce l'umano in quanto tale: essa non è un atto della coscienza, ma la sua più profonda verità, in quanto essere-aperto, accoglienza, orientamento verso l'Altro che non torna al punto di partenza, primo movimento che precede e rende possibile ogni sua altra eventuale disponibilità. La coscienza, infatti, è immediatamente etico-politica, è fin dal principio accoglienza, finito già da sempre abitato dall'alterità dell'Infinito: essa può essere ospitante solo nella misura in cui si riconosce come già ospitata, costituita da questa apertura che l'accoglie, così obbligata alla risposta nei confronti dell'Infinito che la ospita. Commenta Derrida:

D'altra parte, saremmo così chiamati a questa implacabile legge dell'ospitalità: l'ospite, colui che accoglie l'ospite inviato o ricevuto, l'ospite che accoglie e che si crede proprietario di luoghi, è in verità un ospite ricevuto nella propria casa. Egli riceve l'ospitalità che offre nella propria casa, la riceve dalla propria casa- che in fondo non gli appartiene. L'ospite come *Host* è *Guest*. La dimora si apre a se stessa, alla sua essenza come terra d'asilo⁷.

Il soggetto è un ospite dunque: altro nell'io, altro prima dell'io⁸. L'alterità che abita la sua esperienza non è mai un tratto che si pone di fronte come un elemento rispetto al quale egli possa prendere spazio e tempo, ma l'io, sin dal principio, è frantumato nella sua illusoria monoliticità da un'alterità che lo precede, lo eccede, lo investe e lo inquieta: essa, da sempre, lo costituisce nella sua singolarità e lo destituisce del suo primato conoscitivo, formulando il segreto innominabile al quale egli già da sempre è chiamato a rispondere, la sua costituzione alter-egologica. Scrive Derrida a tal proposito:

Ciascun altro, ogni altro è infinitamente altro nella sua singolarità assoluta, inaccessibile, solitaria, trascendente, non manifesta, non presente

dell'esperienza stessa, vuole affrancarsi dalla dominazione greca dello Stesso e dell'Uno (altri nomi per la luce dell'essere e del fenomeno) come da una oppressione, certo diversa da ogni altra esistente, oppressione ontologica o trascendentale, ma anche origine e alibi di ogni oppressione nel mondo" (J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Biblioteca Einaudi, Torino, 2002, p. 104).

⁷ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1998, p. 103.

⁸ Commenta Petrosino: "[...] a-casa-propria (in quanto coscienza) si è strutturalmente fuori-casa (sempre in quanto coscienza), lo psichismo è psicosi, l'interiorità è in se stessa esteriorità. [...] In tal modo, attraverso la sottolineatura dell'urgenza d'una destinazione e l'insistenza su una ospitalità in quanto atto senza attività, Lévinas e Derrida ripensano, decostruendole, sia l'interiorità cartesiana del *cogito*, sia al tempo stesso l'apertura heideggeriana del mondo, giungendo infine di fronte a quell'implacabile legge dell'ospitalità, secondo la quale l'ospitante si apre all'ospite in quanto già da sempre ospitato come ospite. Da questo punto di vista [...] la coscienza è sin dal principio e definitivamente ad-Dio" (S. Petrosino, *La scena umana grazie a Derrida e Lévinas*, Jaca Book, Milano, 2010, p. 88).

originariamente al mio *ego* [...]. Il segreto che, prima che io lo condivida con questo o con quello o con nessuno, mi divide radicalmente, al punto che ciò che dipende solo da me, la mia libertà e la mia responsabilità, la mia capacità di segreto, mi viene non so da dove, da un altro, da un altro me o da un non-me, da un non-sé, mi piomba addosso, secondo la formula dell'auto-eteronomia [...]. Ogni altro (nel senso di ciascun altro) è tutt'altro (assolutamente altro)⁹.

In tal senso è possibile intravedere nella coscienza l'eccentrica temporalità della traccia, appello a un passato che non è mai stato presente e che tuttavia impegna in un avvenire senza limite: se infatti l'esperienza umana è costituita di tracce, intese come luogo di istituzione e di disseminazione del senso, la coscienza, flusso di ritenzioni e protensioni, non può che essere anch'essa scrittura, luogo di tracce, luogo di presenze-assenze che le impediscono di costituirsi in quanto assoluta autonomia e autoconsapevolezza, a meno di rimuovere in modo violento la *différance* che la abita. Quest'ultima è stata invece la tendenza di tutta la tradizione di pensiero occidentale e del suo paradigma "logofonocentrico" che, nel sogno illusorio di un sapere fondato e certo, ha rimosso la necessità della scrittura per la costituzione di questo stesso pensiero, la quale, inevitabilmente scardina ogni illusione di compiutezza e definitività. Allo stesso modo il fantasma di un sovranià assoluta, di un *cogito* autocosciente e imperante, ha sempre abitato la coscienza occidentale, che rimuovendo la propria temporalità, finitezza e contingenza, ha voluto innalzarsi al rango di un Dio, Infinito e Onnipotente.

La critica del logocentrismo costituisce, dunque, per Derrida, la denuncia del tentativo da parte del soggetto di chiudere, in forza di una certa concezione del *cogito*, la scena di scrittura e di alterità in cui si trova coinvolta la sua stessa esperienza, illudendosi di poterla così portare sotto controllo. La filosofia non può giungere ad un fondamento inconcusso e ad un'autocoscienza ultima e definitiva, né coltivare un'uscita dalle strutture che costituiscono l'esperienza umana, ma l'esercizio critico da praticare sarà allora un'indagine che chiarifichi quelle strutture, nella loro origine scritturale, comprendendo le rimozioni su cui esse si istituiscono, criticando le polarità oppostive su cui gerarchicamente vengono formulate, nel tentativo di far riemergere ciò che è aldilà delle opposizioni, la *différance*, il "terzo incluso".

La decostruzione dunque, cuore pulsante della proposta filosofica del pen-

⁹ J. Derrida, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano, 2002, p. 110. Commenta la Resta: "Il segreto della decostruzione, per concludere, è che si dà segreto, il segreto come evento dell'Altro in quanto assolutamente altro e come affermazione di un'eteronomia radicale che mi costituisce e destituisce in quanto singolarità insostituibile, chiamata ad accogliere l'Altro cui mi lega una segreta alleanza. [...] E questo segreto è il limite stesso della decostruzione, la sua aporia, l'ostacolo insormontabile contro cui urta e a partire dal quale si annuncia l'indecostruibile. Analisi interminabile, la decostruzione sarebbe, dunque, alla fine, nella fine, l'incontro con l'indecostruibile, a partire dal quale soltanto essa non finisce mai di finire e non arriva mai ad arrivare. L'indecostruibile è dunque il segreto della decostruzione [...] in quanto espressione di una singolarità insostituibile è il cuore della decostruzione, ciò che la fa pulsare e la mette in movimento, che la fa tremare [...] nel tentativo di custodire il segreto che ci custodisce" (C. Resta, *La passione dell'impossibile, Saggi su Jacques Derrida*, Il Melangolo, Genova, 2016, p. 35).

satore francese, aldilà di certa lettura che la vedrebbe come espressione di un scettico e nichilistico gioco estetizzante, si vuole porre come un'incessante opera di riapertura e di rilancio del possibile nei confronti dei concetti, che una volta posti e definiti tendono sempre a rinchiudersi in sé. L'impossibile¹⁰ costituisce per Derrida, allora, il riconoscimento di un insieme di possibilità, aldilà di quelle programmate o programmabili, sempre oltre ogni previsione e calcolo: esso dunque non è ciò che rende vano il possibile, ciò che ne attesta la fine, quanto ciò che lo riapre alla sua natura imprevedibile, lo risveglia aldilà della sclerotizzazione in cui rischia sempre di cadere, dimenticando la propria natura eventuale.

Inventando il possibile a partire dal possibile si rapporta il nuovo (cioè il totalmente altro che può essere anche archi-antico) a un insieme di possibilità presenti, a un presente del possibile che gli assicura le condizioni del suo statuto. [...] In tal modo l'invenzione sarebbe conforme al proprio concetto solo nella misura in cui, paradossalmente, non inventa nulla, solo quando in essa l'altro non viene, e quando nulla viene all'altro e dell'altro. Ma l'altro non è il possibile. Bisognerebbe dunque affermare che l'unica invenzione possibile sarebbe quella dell'impossibile. Ma direbbe l'altro, un'invenzione dell'impossibile è impossibile. Certo, ma è la sola possibile. [...] È in questa paradossia che si impegna la decostruzione: l'iniziativa o l'inventiva decostruttrice non può consistere che nell'aprire, dischiudere, destabilizzare le strutture forclusive per lasciare passare l'altro. [...] L'altro è ciò che non si inventa ed è dunque la sola invenzione al mondo, la sola invenzione del mondo, la nostra, ma quella che ci inventa¹¹.

Il pensiero di Derrida, dunque, ha inteso pensare e salvaguardare uno spazio affinché un evento possa ancora avvenire, affinché l'apertura dell'evento, l'Evento dell'avvenire e l'Evento dell'Altro, non sia anticipatamente chiusa: “non tracciare anticipatamente una frontiera davanti all'avvenire dell'avvenimento” ecco ciò che, in ultima istanza, si impone come la definizione più rigorosa del concetto derridiano di scrittura¹². La scrittura di Derrida, infatti, sogna, inventa, decostruisce, apre le

¹⁰ Afferma il filosofo: “Quando l'impossibile si fa possibile, l'evento ha luogo (possibilità dell'impossibile). È persino questa, irrecusabile, la forma paradossale dell'evento: se un evento è possibile, se si iscrive in condizioni di possibilità, se non fa che esplicitare, svelare, rivelare, compiere ciò che era già possibile, allora non è più un evento. Affinché un evento abbia luogo, affinché sia possibile, è necessario che sia, in quanto evento, in quanto invenzione, la venuta dell'impossibile. [...] L'im- dell'impossibile è senz'altro radicale, implacabile, innegabile, ma non è semplicemente negativo o dialettico, esso introduce al possibile, ne è l'uscire; lo fa venire secondo una temporalità anacronica o secondo una filiazione incredibile”» (J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano, 1997, p. 11).

¹¹ J. Derrida, *Psyché, invenzione dell'altro*, vol. I, Jaca Book, Milano, 2008, pp. 58-60.

¹² Scrive a tal proposito Petrosino: “In particolare credo che non si colga l'essenziale della riflessione derridiana sulla scrittura se si trascura- all'interno del nesso che questa stessa riflessione stabilisce fin dai suoi primi testi tra istituzione/disseminazione/destinazione- il rinvio costante del *gramma* all'*ethos*, l'originario intrecciarsi tra la scena della scrittura e la scena dell'alterità e quindi della responsabilità: in questo intreccio il segno è già da subito testo, e in quanto testo esso è già da sempre lettera, missiva, rinvio irriducibile e pre-origi-

barriere e non le chiude, si prepara ad accogliere, si pone al servizio dell'Altro, creando spazi, fratture, cesure poetiche prima che politiche affinché l'evento dell'Altro e l'Altro come evento possano ancora accadere. Tutta la riflessione del filosofo può dunque essere letta come il tentativo di formulare una scrittura che sia in grado di dire “*Viens!*”, che non tema di fare i conti con l'esigenza intrattabile dell'Altro, scorgendo nella figura dello Straniero e dell'Ospite quell'Evento che, sempre inatteso, come il Messia, scardina e interrompe il *continuum* temporale, introducendovi possibilità inaspettate. In questa sua “passione per l'Impossibile”¹³, la decostruzione è guidata e ispirata dalla Legge ineludibile dell'Ospitalità, assumendosi una radicale responsabilità etico-politica e muovendosi verso la realizzazione di una sempre maggiore giustizia, chiamata in ogni istante a rispondere dell'Altro e per l'Altro.

2. La Giustizia “impossibile” e l'Ospitalità: il progetto di una democrazia-a-venire

La radicalità della riflessione lévinassiana e derridiana e la delineazione di un soggetto-ospite e ostaggio sembrano mettere definitivamente in discussione la possibilità di formulare un progetto politico effettivamente operante, che apparirà sempre inadeguato e insufficiente rispetto ad un soggetto schiacciato dall'infinita obbedienza e responsabilità cui è chiamato nei confronti di Altri. Pensare la desostanzializzazione del soggetto fino in fondo, fino a porlo, cioè, come de-posizione, inversione del *conatus*, ostaggio, implica la comprensibile difficoltà di immaginare l'effettuazione pratica di quanto qui semplicemente pensato. Bisognerà tentare di comprendere, allora, in che modo l'ospitalità infinita e incondizionata pensata da Lévinas e Derrida potrà essere formulata all'interno di una determinata pratica politica concretamente operante che si apra all'avvento dell'Altro e del terzo, alla “comparazione degli unici”, alla progettazione non di un egualitarismo immemore della singolarità e della differenza, ma alla realizzazione di una giustizia paradossalmente non-egualitaria.

Secondo Lévinas, Altri non è mai solo e nel suo volto risplende immediatamente la luce dei “terzi”¹⁴ che si fanno portatori di un'urgente richiesta di giustizia:

nario all'altro” (S. Petrosino, *L'umanità dell'umano o dell'essenza della coscienza. Derrida lettore di Lévinas*, in *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., p. 11).

¹³ Cfr. C. Resta, *La passione dell'impossibile*, cit.

¹⁴ Commenta a tal proposito Derrida: “Il terzo sopraggiunge senza attendere. Senza attendere viene ad intaccare l'esperienza del volto nel faccia-a-faccia. Pur non interrompendo, certamente, l'accoglienza stessa, questa interposizione del terzo, questa «terzialità» volge o rivolge verso sé, come un testimone per darne testimonianza, il duello del faccia-a-faccia, l'accoglienza singolare dell'unicità dell'altro. Ora, l'illeità del terzo è, per Lévinas, nientemeno che l'inizio della giustizia, contemporaneamente come diritto e al di là del diritto, nel diritto al di là del diritto» (ivi, p. 91) e aggiunge: “Da queste pagine in cui ho sempre creduto di intendere lo sconforto dell'aporia, il lamento, l'attestazione, la protesta, persino il clamore o i reclami di un Giobbe che sarebbe tentato di richiamarsi non alla giustizia ma contro di essa, da queste pagine ci vengono le domande disperate del giusto. Di quel giusto che vorrebbe essere più giusto della giustizia. Un altro Giobbe a meno che non sia l'altro di Giobbe, si chiede infatti che cosa egli ha a che fare con la giustizia, con la giusta e ingiusta giustizia. Queste domande gridano alla contraddizione, una contraddizione senza eguali e senza precedenti, la terribile contraddizione del Dire attraverso il Dire, la Contrad-Dizione

allora la responsabilità infinita del soggetto dovrà dividersi equamente, dovrà calcolare e misurare, dovrà porre uguaglianza e simmetria laddove la relazione duale imponeva asimmetria e differenza e così facendo dovrà produrre l'ontologia, la filosofia, la politica, il diritto. Questi ultimi, infatti, nascono come derivazione ed esigenza etica, e solo se riconoscono questa loro posteriorità possono effettivamente tutelare e non annichilire l'alterità dell'altro uomo: solo se la filosofia si riscopre "saggezza dell'amore al servizio dell'amore" e la politica riconosce il primato dell'etica, all'ontologia della guerra è possibile sostituire l'escatologia della pace, una pace "altra", "antica", che deriva dalla differenza dell'io e Altri, differenza mai teoreticamente conosciuta, ma esistenzialmente vissuta come "in-differenza" nei confronti dell'altro.

Il "Tra-noi"¹⁵, allora, si pone come possibilità di un luogo politico di soggetti uguali per diritti e doveri, i quali, animati da un'esigenza intrattabile di responsabilità, si riconoscono come fratelli, non in quanto accomunati nell'essere, ma poiché ugualmente chiamati al "dis-inter-esse", all'accoglienza e alla responsabilità infinita.

Eterodossa, infedele, provocatrice e molto fruttuosa è la torsione che invece la lettura di Derrida impone al discorso lévinassiano, riconoscendo come la giustizia non può che nascere come primo "spergiuro", prima violazione dell'infinita esigenza etica, la quale però è necessaria affinché non vi sia una violenza ancor peggiore, come mancato riconoscimento, accanto all'Altro, dei terzi¹⁶. Il terzo è allora da sempre presente e chiama costantemente il soggetto a fare i conti con una "Legge infinita di ospitalità"¹⁷ (che impone di rispettare la singolarità e assoluta

stessa" (J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 96-97).

¹⁵ Cfr. E. Lévinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano, 1988.

¹⁶ Scrive Derrida: "Senza dubbio Lévinas non si esprime in questo modo. Ma cosa fa quando, aldilà o attraverso il duello del faccia-a-faccia tra due unici, fa appello alla giustizia, quando afferma e riafferma che la giustizia è necessaria? Che il terzo è necessario? Non prende allora in considerazione quest'ipotesi di una violenza dell'etica pura e immediata nel faccia a faccia del volto? [...] Il terzo proteggerebbe quindi contro la vertigine della stessa violenza etica. [...] Se il faccia-a-faccia con l'unico impegna l'etica infinita della mia responsabilità verso l'altro in una specie di giuramento *ante litteram*, di rispetto o di fedeltà incondizionata, allora il sorgere ineluttabile del terzo, e con lui della giustizia, costituisce un primo *spergiuro*. [...] Scandalo intollerabile: anche se Lévinas non si esprime mai così, la giustizia spergiura dal momento in cui respira, essa tradisce l'originaria parola d'onore e non giura che per spergiurare, abiurare o ingiuriare. [...] Come il terzo che non attende, così l'istanza che apre sia l'etica sia la giustizia si trova in istanza di spergiuro quasi trascendentale o originario, anzi pre-originario. Potremmo definirlo ontologico, dal momento in cui salda l'etica a tutto ciò che la eccede e la tradisce (precisamente: l'ontologia, la sincronia, la totalità, lo Stato, il politico, ecc.)" (J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 95-96).

¹⁷ Scrive Derrida: "La legge dell'ospitalità appare come una legge paradossale, pervertibile o pervertitrice. Essa sembra suggerire che l'ospitalità assoluta rompe con la legge dell'ospitalità come diritto o dovere, con il patto di ospitalità. In altre parole, l'ospitalità assoluta esige che io apra la mia dimora e che la offra non soltanto allo straniero [...] ma all'altro assoluto, sconosciuto, anonimo, che gli dia luogo, che lo lasci venire, che lo lasci arrivare, e aver luogo nel luogo che gli offro, senza chiedergli né reciprocità né il suo nome. La legge dell'ospitalità assoluta impone di rompere con l'ospitalità di diritto, con la legge o la giustizia come diritto" (J. Derrida, *Sull'ospitalità*, Baldini e Castoldi, Milano, 1997, p. 52).

alterità di ogni altro che, in quanto Arrivante Assoluto, chiede accoglienza e asilo) e costantemente, con l'esigenza di leggi che di volta in volta diano regole all'accoglienza politica affinché essa possa diventare operante e non solo utopia illusoria: senza le leggi, infatti, l'Etica sarebbe astratta e inefficace, ma queste ultime, private dell'afflato etico, rischierebbero di giungere al misconoscimento e all'omologazione dell'Altro al Medesimo. Scrive Derrida:

Pur mantenendosi al di sopra delle leggi dell'ospitalità, la Legge incondizionata dell'ospitalità ha bisogno delle leggi, le richiede. Questa esigenza è costitutiva. Non sarebbe effettivamente incondizionata, la Legge, se non dovesse diventare effettiva, concreta, determinata, se questo non fosse il suo dover-essere. Rischierebbe d'essere astratta, utopica, illusoria, e dunque capovolgarsi nel suo contrario. Per essere quello che è, la Legge ha così bisogno delle leggi che tuttavia la negano, la minacciano in ogni caso, talvolta la corrompono o la pervertono. [...] Viceversa le leggi condizionate cesserebbero d'esser leggi dell'ospitalità se non fossero guidate, ispirate, aspirate, addirittura reclamate, dalla Legge dell'ospitalità incondizionata¹⁸.

Per questo la giustizia è sempre infinita e a-venire, non solo a causa dell'inaccessibilità della sua perfezione ai limiti umani, ma per l'inadeguatezza inevitabile della norma all'umano che è sempre unico e singolare. Poiché la giustizia si rende sempre all'Altro, che è singolarità senza contesto, esorbitante per definizione qualsiasi codice che possa prevederla o ingabbiarla, l'ordine che essa annuncia disordina e scompiglia equilibri e contratti, costringendo ogni politica a ripensarsi a partire dal rispetto dovuto all'incalcolabile¹⁹. Così ogni giustizia deve realizzarsi nella consapevolezza del paradosso che la anima e che le viene dalla necessità di conciliare il valore universale delle norme con l'incommensurabilità particolare dei casi a cui si applicano, un paradosso che può trasformare di volta in volta la più intransigente fedeltà al diritto nella più violenta ingiustizia, il rispetto della norma nel misconoscimento dell'alterità dell'altro uomo, mai totalmente riducibile alla generalizzazione.

Quella di Derrida costituisce allora una proposta di una "politica impossibile" ma che, senza questa esigenza, perderebbe ogni riferimento ad una giustizia infinita; una politica chiamata a sollecitare e ispirare un diritto sempre al limite

¹⁸ J. Derrida, *Artefattualità*, in J. Derrida e B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, Raffaello Cortina editore, Milano, 1997, p. 85.

¹⁹ Commenta la Resta a tal proposito: "Tutta la questione dell'ospitalità è travagliata da questa insostituibile e perciò insanabile contraddizione, in virtù della quale verranno inevitabilmente sempre a collidere e a colludere nell'anti-nomia, da un lato, una perentoria richiesta di *nomoi*, e dall'altro l'esigenza ancor più inderogabile di un'anomia assoluta. Se da una parte, infatti, la legge assoluta di un'ospitalità incondizionata quasi ci costringe, con il suo imperativo iperbolico, a trasgredire le leggi dell'ospitalità, le norme sancite dal diritto che si sforzano di regolarla e di sottoporla a condizioni; dall'altro le leggi dell'ospitalità, volendo stabilire dei limiti costituiscono una sfida [...] in nome di quell'ospitalità più esigente che non sopporta alcuna costrizione" (C. Resta, *L'evento dell'altro, Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 50).

dell'impossibile, aperto a rimettersi in discussione di fronte all'evento dell'Altro²⁰. Il momento della decisione etica è, dunque, momento di paradossale irresponsabilità²¹, in cui il singolo di volta in volta è chiamato a un "riconoscimento della Torah prima del Sinai²², messianismo senza Messia, non-profetico ma strutturale, che aldilà della rivelazione religiosa, si ponga come accoglienza infinita di chiunque altro che, come il Messia, sconquassa il *continuum* spazio-temporale, chiamando il soggetto a una definitiva de-posizione e aprendo nuovi spazi da costruire insieme all'Altro²³.

²⁰ Scrive la Resta: "Compito infinito e impossibile, ma tuttavia urgente e improrogabile quello di orientare le leggi affinché possano rispecchiare quella legge di ospitalità assoluta. [...] Perché l'ospitalità, come ha ben visto Lévinas, non è un'etica tra le altre, ma l'etica stessa, un'etica che precede ogni morale, e che allude a una precedenza dell'Altro, a un'apertura che mi espone mio malgrado alla sua venuta e che mi impone di accoglierlo prima di ogni domanda, di rispondere di lui e a lui prima di ogni responsabilità liberamente assunta" (ivi, p. 52).

²¹ Scrive Derrida: "L'etica intima una politica ed un diritto; questa dipendenza e la direzione di tale derivazione condizionale sono tanto irreversibili quanto incondizionali. Ma in compenso il contenuto politico o giuridico così assegnato rimane indeterminato, sempre da determinare al di là del sapere e di ogni presentazione, di ogni concetto e di ogni intuizione possibile, singolarmente, nella parola e nella responsabilità assunte da ciascuno, in ogni situazione e a partire da un'analisi ogni volta unica- unica ed infinita, unica ma *a priori* esposta alla sostituzione, unica e tuttavia generale, interminabile malgrado l'urgenza della decisione [...]. Ma lo iato deve anche restare tra la promessa messianica e la determinazione di una regola, di una norma o di un diritto politico. Esso sottolinea un'eterogeneità, una discontinuità tra due ordini, [...]. Frattanto di un'indecisione a partire dalla quale devono essere prese e devono determinarsi una responsabilità e una decisione. È proprio da questa non risposta che una parola può essere *presa*, e innanzitutto *data*, che chiunque può pretendere di "prendere la parola" [...]. Questa non risposta condiziona la mia responsabilità, laddove sono solo a dover rispondere. Senza il silenzio, senza lo iato, che non è assenza di regole, ma necessità di un salto nel momento della decisione etica, giuridica o politica, non dovremmo che svolgere il sapere in un programma d'azione. Nulla sarebbe più irresponsabile e più totalitario" (J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., p. 186).

²² Scrive Derrida: "Ci sarebbe forse un riconoscimento della legge prima dell'avvenimento localizzabile, prima dell'aver luogo singolare, datato, situato, del dono della Torah a un popolo? Ci sarebbe un simile riconoscimento? Sarebbe possibile e pensabile? Prima di ogni rivelazione? [...] L'intrigo di questa intrigante questione è per quanto grave sia la posta in gioco, proprio una prova di ospitalità. Ospitalità aldilà di ogni rivelazione. Non si tratta per Lévinas, di mettere in questione l'elezione di Israele, la sua unicità e soprattutto la sua esemplarità universale, ma al contrario di riconoscere un messaggio universale di cui esso ha la responsabilità prima o indipendentemente dal luogo e dall'avvenimento del dono della legge: universalità umana, ospitalità umanitaria radicata da una singolarità dell'avvenimento che diventerebbe così empirico, o tutt'al più allegorico, forse soltanto politico in un senso ristretto di questo termine che dovremo chiarire" (ivi, p. 131).

²³ Commenta a tal proposito la Resta: "Al di qua di ogni rivelazione, al di qua di ogni religione o confessione, prima di eleggere un luogo o una lingua per parlare al suo popolo, il dio che ama lo straniero avrebbe annunciato non a tutti, ma singolarmente ciascuno, la legge dell'ospitalità come umanesimo dell'altro uomo, speranza di una umanità a venire [...] promessa di un'accoglienza incondizionata" (C. Resta, *L'evento dell'altro*, cit., p. 89) e aggiunge: "Certo, una tale ospitalità senza riserve, è lo stesso impossibile, ma senza promessa messianica, per quanto desolante e desertica, insicura e inquieta, infinitamente

In questo contesto il compito della traduzione²⁴ appare non solo infinito, ma anche impossibile e necessario, come esigenza di gettare i ponti tra mondi assolutamente differenti, senza negarli nella loro alterità: l'impossibilità di una traduzione unica e assoluta di tutte le lingue in un meta-linguaggio universale, apre infatti una *chance*, un "poter tradurre" che sarà destinato a dirsi e disdirsi, prendere atto di un suo ineluttabile naufragio, dovuto all'impossibilità di approdare definitivamente nella terra e nella lingua dell'Altro, se non per rispettarne la costitutiva diversità che già la abita e la frantuma.

Nel tentativo di non "tradire" l'Altro nella sua assoluta singolarità, ma nell'esigenza di "tradurlo" affinché la sua differenza non rimanga "indifferente", la traduzione si pone allora come sfida alla costruzione di un Arcipelago comune a partire da isole uniche e tra loro differenti²⁵: solo guidati da questa esigenza di un "essere-insieme-altrimenti", nel luogo aperto dalla *différance* di identità e estraneità, si può progettare una "democrazia a-venire" che, aldilà di ogni cosmopolitismo ancora legato all'ormai tramontata nozione di Stato, sia inclusiva e ospitale dell'alterità e della differenza.

Oltre ogni paradigma politico ancorato al concetto di fraternità, somiglianza, similitudine, vicinanza, prossimità, Derrida pone la sfida impossibile di pensare una politica aldilà del fallogocentrismo e dell'androcentrismo²⁶: questo paradigma,

fragile nella sua indigenza, senza aspettarsi l'impossibile e l'imprevedibile in ogni momento, non potremmo più neanche sperare aldilà dell'inevitabile differimento, nella giustizia, nell'evento come giustizia" (ivi, p. 98).

²⁴ Che la traduzione stia a cuore alla decostruzione, che essa rappresenti la parola che più di altre è in grado di nominarla e riaffermarne il gesto critico e costruttivo al tempo stesso, è Derrida ad affermarlo in numerose occasioni. In *Memorie per Paul de Man*, egli scrive: «Io credo che nella decostruzione non vi sia che transfert: pensiero del transfert, in tutti i significati che questa parola assume in più di una lingua, e in primo luogo nel senso del transfert tra le lingue. Se mai dovessi arrischiare, e Dio me ne salvi, una sola definizione di decostruzione, breve, ellittica, economica come una parola d'ordine, rinunciando alla frase, direi: *più di un lingua*» (J. Derrida, *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Jaca Book, Milano, 1995).

²⁵ Scrive a tal proposito la Resta: "Siamo isole, una molteplicità di mondi separati da differenze invalicabili, senza un mondo che possa dirsi comune. [...] Isole, lingue, mondi eterogenei, intraducibili, assolutamente incommensurabili, senza terreno comune, separati da un'infinita distanza, a causa della quale tra loro ci è un'irriducibilità propriamente infinita, un'infinita eterogeneità. [...] Eppure queste isole, irriducibili all'unità di uno solo e stesso mondo, refrattarie ad ogni *reductio in unum*, sono tuttavia Arcipelago: eterogenee, irriducibili l'una all'altra, sole, isolate, separate, uniche e quasi incommunicabili, non sono *ab-solute*, non sono mai sciolte, slegate, pur nella separazione, l'una dall'altra. [...] Arcipelago è il nome del mondo che non abbiamo, ma che sogniamo, che non è mai presente come uno, il nome delle isole e del mare nel quale senza posa ci traduciamo, una fragile speranza, tutt'al più un promessa, l'invenzione, ogni volta, di un mondo (im)possibile. Forse non c'è un mondo che possiamo dire "comune", ma l'arcipelago nomina almeno la possibilità- impossibile e necessaria- della traduzione come invenzione poetica e politica, l'evento inaspettato e imprevedibile, di un mondo e di una democrazia a-venire" (C. Resta *La passione dell'impossibile*, cit., pp. 109-112).

²⁶ Scrive Derrida: "Il concetto del politico si annuncia raramente senza una qualche aderenza tra Stato e famiglia, senza quel che chiameremo una schematica della filiazione: la

esclusivo di ogni forma di diversità e mantenuto intatto e operante dall'Atene greca alla Gerusalemme ebraico-cristiana, dalla Roma antica alla Parigi della rivoluzione francese sino a trovare forse il massimo compimento nella Berlino nazional-socialista, deve essere radicalmente decostruito in modo da poter pensare, aldilà della politica, ma ancora nella politica, lo spazio per un'altra politica, un'altra democrazia, che chiede di non sussumere il singolare nell'universale, ma di riconoscere l'universalità in ciascun altro, in quanto irriducibilmente altro e tutt'altro.

Costantemente lacerata dall'esigenza di "comparare gli incomparabili", la democrazia ha sempre svolto il suo compito a partire da un paradigma di amicizia formulato sulla sincronia, sull'armonia, sull'accordo e sulla somiglianza e che trova massima esplicitazione nel *De amicitia* di Aristotele: esso, pur invocando la rarità dell'affinità elettiva degli amici secondo virtù, diventa la base di formulazione di tutti i modelli politici occidentali. Questa paradossale tensione e ambiguità tra l'a-politicismo di un rapporto sempre intimo, singolare e il politicismo esplicito dell'amicizia, base di formulazione delle società in cui i singoli sono sempre ritenuti simili in quanto accomunati da vincoli "familiari", è ben evidenziata nell'apostrofe aristotelica: "O miei amici, non c'è nessun amico"²⁷, che costituisce il cuore pulsante del tentativo derridiano di decostruzione dello schema amicale tradizionalmente inteso, per far emergere tutto ciò che è stato rimosso, in vista di un'altra esperienza dell'amicizia e, di conseguenza, del politico.

Contro un'idea confusionale di comunità politica e di uguaglianza, in cui, attraverso la figura della fraternità, vengono omologate le differenze in una pretesa universalità e in cui non vi è spazio per l'Estraneo (lo Straniero, la Donna, l'Emarginato, l'Altro), Derrida intende rivendicare il pensiero di un "essere-insieme-altrimenti", inquietato dall'esigenza di pensare un'equità che non sia soltanto uguaglianza e omologazione ma che, nel comparare, sappia riconoscere e salvaguardare l'incomparabile, le irriducibili differenze che costituiscono la singolarità di ciascuno. Quest'operazione prende le mosse dal capovolgimento sismico che, a partire dalla citazione aristotelica, viene svolto dalla filosofia nietzschiana e che delinea una prima possibilità di pensare altrimenti l'amicizia e la comunità²⁸. Scrive

sorgente, il genere o la specie, il sangue, la nascita, la natura, la nazione- autoctona o no, tellurica o no. Questione abissale, ancora una volta, della *physis*. [...] Se nessuna dialettica dello Stato riesca mai a rompere con ciò da cui o che ne dipende (la vita di famiglia e la società civile), se il politico non estingue mai in se stesso l'aderenza alla generazione familiare, se ancora un qualche motto repubblicano associa quasi sempre fraternità, uguaglianza e libertà, la democrazia, dal canto suo, si è raramente determinata al di fuori della confraternita e della confraternità" (J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995, p. 3).

²⁷ Scrive Derrida: "Non c'è virtù senza questa tragedia del numero senza numero [...]. L'impensabile filtra attraverso il tranquillo trattato di Aristotele, sotto i suoi avveduti consigli, sotto la saggezza dei suoi precetti: amici miei, se volete avere amici, mi raccomando, non abbiate troppi" (ivi, p. 35).

²⁸ Commenta il filosofo: «Nella storia di questa citazione, nel volgersi continuo del suo svolgersi, la sollevazione di Nietzsche giungerebbe a segnare un'interruzione. Egli vi imprimerebbe allora la scansione di un evento senza precedenti. Ma- è qui la struttura sconcertante dell'evento- egli più che interrompere, richiamerebbe a una rottura già inscritta

Derrida, interprete del folle vivente:

Noi siamo innanzitutto, in quanto amici, amici della solitudine e vi chiamiamo a condividere quel che non si condivide, la solitudine. Tutt'altri amici, amici inaccessibili, amici soli perché incomparabili e senza misura comune, senza reciprocità, senza uguaglianza. Senza orizzonti di riconoscenza o di riconoscimento, quindi. Senza parentela, senza prossimità, senza *oikeiotes*. [...] Come mai? Non è forse una sfida al buon senso e al senso *tout court*? È possibile? Forse è impossibile, appunto. Forse l'impossibile è l'unica *chance* possibile di una qualche novità, di qualche nuova filosofia della novità. Forse, forse a dire il vero il forse dice ancora questa *chance*. Forse l'amicizia, se ce n'è, deve rendere diritto a ciò che sembra impossibile. [...] Comunità senza comunità, amicizia senza comunità degli amici della solitudine. Nessuna appartenenza. Né somiglianza né prossimità. Fine dell'*oikeiotes*? Forse. In ogni caso, ecco degli amici che cercano di riconoscersi senza conoscersi²⁹.

Una nuova logica allora sottrae l'amicizia alla sua classica interpretazione filosofica, imprimendole una torsione dolce e violenta verso la non-reciprocità, l'asimmetria, la sproporzione, il non-ritorno dell'ospitalità, in breve verso l'irriducibile precedenza dell'Altro. E allora l'appello nietzscheano ai nuovi filosofi dell'avvenire, in nome di un pensiero del "pericoloso forse", sarà quello di un'ostinata ricerca di una giustizia senza equità, di un'uguaglianza che sappia sempre mantenere la distanza infinita³⁰.

A partire da questa prospettiva è possibile leggere l'amicizia, aldilà di ogni reciprocità, come paradossalmente aperta ad un decentramento radicale, un'etero-

nella parola che interrompe. [...] "E forse verrà per ognuno anche un'ora più lieta in cui dirà: Amici non ci sono amici! Così gridò il saggio morente; Nemici, non ci sono nemici, grido io, il folle vivente" Perché la follia? E perché essa, la follia, il pensiero dell'amicizia a venire, dovrebbe essere il destino del pensiero? [...] Quel che è forse in procinto di venire non è solo questo o quello, è alla fine il pensiero del forse, il forse stesso. L'arrivante arriverà forse, perché non se ne deve mai essere certi, dal momento che si tratta di venuta, ma l'arrivante sarà anzi lo stesso forse, l'esperienza inaudita, tutta nuova del forse. [...] Ora il pensiero del forse coinvolge forse il solo pensiero possibile dell'evento. Dell'amicizia a-venire e dell'amicizia per l'avvenire. Poiché un possibile che fosse solo possibile (non impossibile), un possibile sicuramente e certamente possibile, anticipatamente accessibile, sarebbe un cattivo possibile, un possibile senza avvenire, un possibile già scartato, per dir così, sicuro della sua vita. Sarebbe un programma o una casualità, uno sviluppo, uno svolgimento senza evento» (ivi, pp. 42-43).

²⁹ Ivi, pp.49-50.

³⁰ Illuminante a tal proposito quanto scrive Blanchot alla morte dell'amico Bataille: "L'amicizia, questo rapporto senza dipendenza, senza episodi, e dove nondimeno entra tutta la semplicità della vita, passa attraverso il riconoscimento della comune estraneità che non ci consente di parlare dei nostri amici, ma solo di parlare con loro, di farne non un tema di conversazione (o di articoli), ma il movimento di un'intesa per cui, parlando con noi, riservano, anche nella più grande familiarità, la distanza infinita, quella fondamentale separazione a partire dalla quale ciò che separa diviene rapporto" (M. Blanchot, *L'amicizia*, Marietti, Bologna, 2010, p. 328).

nomia e un'asimmetria³¹, che lascerebbero all'Altro una porta aperta, per venire o per declinare l'invito e che permetterebbe di rilegger anche la stessa definizione aristotelica di amicizia in altro modo, ritrovando al fondo di essa l'appello a un'estraneità dimenticata³². Bisogna pensare gli amici come estranei e inaccessibili dunque, amici incomparabili e senza misura comune, senza reciprocità, senza uguaglianza, senza prossimità; amici che amano separarsi, allontanarsi; soggetti finiti, mortali, umani, ma senza Soggetto e senza intersoggettività: nel loro comune amore per la solitudine, per ciò che li divide, condividono un'appartenenza e una somiglianza paradossali, poiché sono legati proprio da ciò che più li differenzia e li rende inaccessibili. Se tale linguaggio sembra "impossibile" e insostenibile rispetto al senso comune dell'amicizia, è anche perché, come afferma Derrida, si scrive secondo la scrittura del disastro: "Un disastro che è meno il disastro dell'amicizia (per l'amicizia) che il disastro senza cui non c'è amicizia, disastro al cuore dell'amicizia, disastro dell'amicizia o disastro come amicizia. Amicizia-degli-astri"³³. Da questa nuova configurazione dell'amicizia si apre la possibilità di scorgere una molteplice interpretazione dell'apostrofe aristotelica che, nella sua ambiguità, esprime il paradosso cui la democrazia è costantemente chiamata nel suo desiderio infinito di giustizia e che, proprio per questo, ha guidato il tentativo derridiano di pensare (altrimenti) una politica (impossibile):

Aspiriamo solo a ricordare, per richiamarci a essi, due grandi destini della frase, destini in cui si intreccerebbero necessità e destinazione, la legge e l'altro. Primo destino: in qualunque modo la si legga [...] una tal frase è

³¹ Scrive Derrida: "Il legame che mi unisce all'anima dell'amico non solo il nodo di un attaccamento tra due, tra due uguali, tra due soggetto o due volontà simmetriche. Mi sottomette alla legge dell'altro. Mi colloca nella disgiunzione e nella di sproporzione, mi ispira una confidenza, una fede più grande nell'altro che in me stesso, e questa asimmetria segna da sola la rottura tra il conoscere e l'amare, tra la ragione e l'affetto, tra il sapere e il cuore- o il corpo e le viscere. Qui passione ardente, là freddezza- la conoscenza reciproca può essere simmetrica e riflessiva, ugualmente condivisa nella trasparenza glaciale di uno specchio, e tuttavia del tutto autonoma. Ma la fiducia non potrebbe misurarsi così; essa non si misura, in verità, è qualcosa di più profondo, [...] io devo aver fiducia nell'altro più che in me stesso e questa effrazione dello specchio è giustappunto il segno che la mia amicizia si tende e si tiene all'altro" (J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 226).

³² Commenta il filosofo: «"Che cos'è un amico?". Risposta: "Una sola anima alloggiata in due corpi". Dislocando la logica e l'identità del territorio in generale, designando un principio di erranza, la lettera di questa risposta potrebbe non lasciar alcun riposo a chicchessia. Essa indurrebbe a pensare che, avendone più d'uno, un amico non ha mai un luogo proprio. Egli non potrebbe fare assegnamento sulla possibilità di dormire o nutrirsi nell'intimità economica di un "a casa propria". Il corpo dell'amico potrebbe sempre essere il corpo dell'altro. Vi alloggierebbe come un invitato, un visitatore, un viaggiatore, un occupante di passaggio. L'amicizia sarebbe *unheimlich*. Quale parola greca potrebbe tradurre *unheimlich*, *uncanny*? Perché non *atopos*? Fuori luogo o senza luogo? Senza famiglia né familiarità, fuori di sé, espatriato, straordinario, stravagante, assurdo o folle, insolito, sconveniente, strano ma anche straniero? Sconveniente sarebbe il più grave, in fondo, perché l'amicizia fu spesso definita dalla convenienza che conviene alla familiarità come all'affinità che apparenta» (ivi, p. 209).

³³ Ivi, p. 349.

rivolta a qualcuno. [...] E, secondariamente, altro destino o destinerranza, è impossibile rivolgersi a uno solo, a una sola. [...] Questo dramma e questa *chance* di una singolare molteplicità non sarebbe tale senza la divisione, in ognuno di esse, del singolare e del plurale. In qualunque modo la si legga, attraverso tutte le possibili modalità [...] entrambe dicono che non c'è un amico, un solo amico, qualche amico, nessun amico, entrambe dicono che un amico non c'è. Ed entrambe lo affermano sullo sfondo di una molteplicità. Indipendentemente da ogni contesto determinabile, esse potrebbero voler dire, e tutt'e due in coro, e lo dicono, comunque, lo si voglia o no: non c'è mai un solo amico³⁴.

Ciò apre, inevitabilmente il soggetto al compito, impossibile e necessario, di una responsabilità infinita nei confronti della chiamata dell'Altro alla quale dover corrispondere: prima ancora di parlare a proprio nome, egli è già immerso in una curvatura eteronomica e asimmetrica della quale deve rispondere urgentemente, nei confronti dell'unico e del molteplice, contemporaneamente, dell'amico nella sua singolarità e degli amici nella loro pluralità e diversità³⁵. Contro ogni paradigma fallogocentrico della fraternità, operante tanto nel finitismo della cultura filosofica greco-romana quanto nella cultura testamentaria infinitista, bisogna “pensare altrimenti” la democrazia. Scrive Derrida:

È possibile pensare e mettere in pratica la democrazia, sradicandovi quel che tutte queste figure dell'amicizia 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* [...] non già fondare, ma aprire all'avvenire, o piuttosto al “vieni” di una certa democrazia? Perché la democrazia resta a venire, è lì la sua essenza fintanto che resta: non solo resterà indefinitamente perfettibile, e dunque sempre insufficiente e futura, ma appartenendo al tempo della promessa, resterà sempre, in ciascuno dei suoi tempi futuri, a venire: anche quando c'è democrazia, questa non esiste mai, non è mai presente, resta il tema di un concetto non presentabile. 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? O miei amici democratici...³⁶.

Proprio a partire da queste nuove questioni è necessario ricominciare a pen-

³⁴ Ivi, pp. 251-253.

³⁵ Scrive Derrida: “Abbiamo cominciato rispondere. Siamo già presi, siamo sorpresi in una certa responsabilità, che è la più ineluttabile – come fosse mai possibile pensare una responsabilità senza libertà. Siamo investiti da un'innegabile responsabilità nel momento in cui cominciamo a significare qualcosa. Ma dove incomincia tutto ciò? Comincia mai? Questa responsabilità che ci assegna la nostra libertà senza lasciarcela, per così dire, viene dall'altro. Ci è assegnata dall'altro, a partire dall'altro, prima ancora che ogni speranza di riappropriazione ci permetta di assumere questa responsabilità, di assumerla, come si dice, nel nome, a proprio nome, nello spazio dell'autonomia, [...]” (ivi, p. 270).

³⁶ Ivi, pp. 361-362.

sare, nel politico e al tempo stesso al di là del politico nella sua attuale configurazione, la possibilità di un nuovo diritto internazionale e un nuovo concetto di ospitalità e cittadinanza al di là dei confini territoriali dello Stato-nazione, che se non deve certamente essere eliminato, in quanto importante baluardo contro alcune possibili derive della globalizzazione, deve sempre maggiormente essere esautorato nel fantasma che lo abita, quello di una sovranità assoluta e indivisibile. Sarà allora necessario tornare a interrogare quell'idea cosmopolitica, la cui tradizione risale a San Paolo, agli stoici e giunge fino a Kant, da un lato per rivendicarne l'eredità e, dall'altro, per andare oltre essa, mettendone in discussione alcuni pilastri e aprendola a nuove (impossibili) possibilità: il tentativo di Derrida è di provocare la filosofia affinché si interroghi sulla possibile formulazione di un diritto di cittadinanza che oltrepassi i confini dello Stato, secondo quel preciso movimento già in atto nel cristianesimo di San Paolo quando questi afferma: "Mai più stranieri né meteci, ma concittadini degli uomini consacrati e della casa di Dio"³⁷ (2 Ef, 19-20). Esso dovrà avere le proprie radici nell'idea di un'ospitalità universale e senza condizioni, quale, seppure ancora con vistose limitazioni, comincia ad essere formulata nel pensiero cosmopolitico kantiano: ne *La pace perpetua*, infatti, il diritto di un'ospitalità universale che riguardi tutti gli uomini in quanto abitanti della medesima terra viene affermato nel riconoscimento di un diritto naturale ma, come scrive il filosofo francese, esso è immediatamente delimitato³⁸. È necessario dunque "fare ancora uno sforzo" per affermare, ancor prima che venga codificata in un diritto, l'esigenza di una ospitalità incondizionata, prescindendo dalla quale non potrebbe avvenire alcuna giustizia. Come afferma Derrida è necessario "al di là del vecchio ideale

³⁷ Scrive a tal proposito Derrida: "In san Paolo l'idea di cosmopolitismo, l'idea dell'essere cittadino del mondo, della fratellanza degli uomini in quanto figli di Dio, ecc., è più vicina all'idea dell'universalismo oggi dominante nell'ambito del diritto internazionale di quanto lo siano altre figure di universalismo o di cosmopolitismo. L'universalismo che domina il discorso politico-giuridico mondiale è fondamentalmente greco-cristiano. Almeno credo. È un Cristianesimo che parla un po' greco" (J. Derrida, "... soprattutto: niente giornalisti!". *Quel che il signore disse ad Abramo*, Castelvechi, Roma, 2006, p. 43).

³⁸ Scrive Derrida: "Tutto ciò che, sulla terra, non è più la terra e anche se su di essa è fondato, non deve essere accessibile incondizionatamente ad ogni arrivante. Grazie alla condizione di questa stretta delimitazione (che non è altro che l'istituzione del limite come frontiera, nazione, Stato, spazio pubblico e politico), Kant può allora dedurre due conseguenze[...]: 1) Innanzi tutto esclude l'ospitalità come diritto di residenza; la limita al diritto di visita, [...]. L'ospitalità significa il diritto di ogni straniero a non essere trattato ostilmente quando arriva in un territorio altrui può essere allontanato, se con ciò non gli si reca alcun danno; ma non si deve agire ostilmente contro di lui, finché si comporta in modo pacifico. [...]. Questa limitazione del diritto di residenza, come ciò che la fa dipendere dai trattati fra gli Stati, ecco forse, tra le altre cose, ciò che resterebbe per noi discutibile. 2) in seguito, proprio per questo, definendo in tutto il suo rigore l'ospitalità come un diritto, (il che per molti aspetti è un progresso), Kant le assegna delle condizioni che la fanno dipendere dalla sovranità statale, soprattutto quando ne va del diritto di residenza. Ospitalità significa qui pubblicità dello spazio pubblico, come sempre è il caso per il giuridico in senso kantiano; l'ospitalità della città o l'ospitalità privata dipendono e sono controllate della legge e della polizia di Stato" (J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, trad. it. di Bruno Moroncini, Cronopio, Napoli, 2005, pp. 33-34).

cosmopolitico greco-cristiano (stoico, paolino, kantiano) annunciare un'alleanza o una solidarietà universale che vada al di là dell'internazionalità (degli Stati-nazione) e dunque della cittadinanza³⁹, è necessario pensare un'altra cosmopolitica a partire dalla nuove esigenze derivanti dagli imponenti flussi migratori di uomini e donne senza alcuna tutela di fronte ad un diritto sempre meno inclusivo.

Il paradosso del fenomeno dell'immigrazione contemporanea sta, infatti, nella proposta di una clandestinità senza riserve, che si dichiara come tale: essa diventa un nuovo *ethos*, cioè un nuovo modo di abitare il mondo, che destituisce il potere della norma non solo sotto il profilo della sua efficacia, quanto soprattutto sotto quello della sua legittimità e in quanto tale non può non interrogare la parola filosofica⁴⁰. Come il clandestino, che con il suo evento pone in discussione la legalità delle norme nella loro universalità, così anche la filosofia, “nostra compagna clandestina” come la definisce Blanchot, è chiamata a decostruire le polarità opposte e assiologicamente connotate, per tentare di far emergere, al di là di esse, la *différance* da sempre rimossa, per tentare di creare spazi e tempi per l'Altro, che con il suo evento mette sempre sotto scacco tutte le categorie e le leggi prestabilite.

Attraverso quella che, a partire da *Spettri di Marx*, Derrida chiama “Nuova Internazionale”, ereditando questa formula del marxismo⁴¹ nel cui spirito di giustizia e di rivoluzione si sono sentiti solidali tutti gli oppressi, Derrida intende rivendicare un legame segreto aldilà di ogni nazionalismo che sia in grado di accogliere singolarità che non si identificano in nessuna comunità e che, come scrive il filosofo, “si collocheranno aldilà della cittadinanza, aldilà dello schema ancora genealogico, nazionale, fallo-patriarcale della fraternità, della fratria, che continua, spesso in modo apparentemente innocente e generoso, a determinare la figura dell'altro come mio prossimo, mio simile, l'altro uomo”⁴².

Al di là del cosmopolitismo, dunque, bisogna avere il coraggio di pensare la possibilità impossibile di una “democrazia a-venire”: essa sarà sempre a-venire non solo per la sua incompiutezza, perfettibilità e per l'aporeticità costitutiva della sua struttura, ma in quanto si farà portatrice di una speranza infinita che, sempre chiamata a trasformarsi in diritto, non potrà mai dimenticare di accogliere “l'estraneo stesso, colei o colui per cui si deve lasciare un posto vuoto”⁴³. La democrazia a-venire si delinea dunque come spazio aperto all'Arrivante Assoluto, chiunque esso sia in quanto totalmente altro, e all'interno del quale sarà ancora possibile il vivere

³⁹ J. Derrida, *Autoimmunità, Suicidi reali e simbolici, Un dialogo con Jacques Derrida* in G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jurgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 56.

⁴⁰ Cfr. Prefazione del collettivo, in J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, cit., p. 40.

⁴¹ Cfr. C. Resta, *La passione dell'impossibile*, cit., p. 227. E aggiunge: “Oltre il politico, per inventare un'altra politica, rimanendo fedeli ad uno dei molti spiriti di Marx, quello che corrisponde a una certa affermazione emancipatrice e messianica, a una certa esperienza della promessa [...] in primo luogo di una giustizia che, più esigente di qualsiasi diritto, chiede qui e ora di fare l'impossibile” (ivi, p. 230).

⁴² J. Derrida, “*Fidélité à plus d'un*”, *Cahiers Intersignes* 13, Paris, 1998, p. 258.

⁴³ J. Derrida, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina, Milano, 1994, p. 87.

insieme tra “esseri umani e direi addirittura inseparabilmente- per non dimenticare gli animali- tra esseri viventi e quindi, in modo altrettanto solidale, tra vivi e morti e tra vivi e nascituri”⁴⁴. Come scrive Derrida:

Quella che io chiamo “democrazia a venire” va oltre i limiti del cosmopolitismo, cioè di una cittadinanza del mondo. Per converso sarebbe più in linea con ciò che permette di “vivere insieme” a esseri singolari (di qualunque tipo, là dove non sono ancora definiti da una cittadinanza, cioè dalla loro condizione di “soggetti” giuridici di uno Stato o membri legittimi di uno Stato-nazione, o di una Confederazione o di uno Stato mondiale). Si tratterebbe insomma di un’alleanza al di là del politico quale è comunemente definito. [...] Ciò non comporta una depoliticizzazione, ma esige un altro e una diversa messa in opera dei concetti di “politica” e di “mondo” – che non è lo stesso di “cosmo”⁴⁵.

E la decostruzione, nella sua passione per l'impossibile, nel suo desiderio infinito di giustizia, per il suo essere costantemente convocata a fare i conti con l'esigenza intrattabile dell'Altro, in quanto pensiero del “Vieni!”, sarà sempre attenta a criticare le maglie concettuali classiche del pensiero per aprirle all'evento dell'Altro, che le eccede e le costituisce in quanto tali. Così facendo costantemente contribuirà alla realizzazione di questa etica e di questa “politica dell'impossibile” nella consapevolezza che, come ricorda Derrida:

Coltivare l'etica dell'ospitalità, questo linguaggio non è, oltretutto, tautologico? Malgrado tutte le tensioni o contraddizioni che possono marcarla, malgrado tutte le perversioni che l'attendono, non si può comunque non coltivare l'etica dell'ospitalità. L'ospitalità è la cultura stessa e non è un'etica fra le altre. Nella misura in cui tocca l'*ethos*, cioè la dimora, l'esser presso di sé, il luogo del soggiorno familiare quanto il modo di esserci, il modo di rapportarsi a sé e agli altri, agli altri come ai propri o agli estranei, l'etica è ospitalità, è da parte a parte co-estensiva all'esperienza dell'ospitalità, in qualunque modo la si apra o la si limiti⁴⁶.

⁴⁴ J. Derrida, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, p. 139.

⁴⁵ J. Derrida, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici*, cit., p. 140.

⁴⁶ Ivi, p. 27.