



Amicizia e democrazia: a partire da Derrida e Levinas

di

MARCO GIGANTE

ABSTRACT: This paper aims to analyze the relationship existing between friendship and democracy in a text of Derrida's final thought: *The Politics of Friendship*. The purpose of the essay is, in particular, 1) to show how the link between democracy and friendship is built in Greek thought and 2) to problematize, through Levinasian notion of «hospitality», the question of «democracy- to-come» highlighted by Derrida in the final phase of his thought.

KEYWORDS: friendship; democracy; hospitality; Derrida; Levinas

ABSTRACT: Il presente lavoro intende analizzare il rapporto che sussiste tra amicizia e democrazia in un testo della riflessione ultima di Derrida: *Politiche dell'amicizia*. Lo scopo del saggio è, in particolare, quello 1) di mostrare il modo in cui il legame tra democrazia e amicizia si trova realizzato nel pensiero greco e 2) di problematizzare, attraverso la nozione levinasiana di «ospitalità», la questione della «democrazia-a-venire» messa in risalto da Derrida nella fase finale del suo pensiero.

KEYWORDS: amicizia; democrazia; ospitalità; Derrida; Levinas

1. La decostruzione della dicotomia amico/nemico

L'analisi filosofica dell'amicizia è tratteggiata con decisione in quello che rappresenta uno dei testi più emblematici della riflessione derridiana sulla politica: *Politiche dell'amicizia*. Il saggio ruota attorno all'esigenza di indagare in maniera minuziosa il significato che la tradizione filosofica occidentale ha attribuito alla parola greca *philein*, in particolare, al rapporto che quest'ultima intrattiene con alcuni concetti del pensiero politico greco quali, «fratellanza», «democrazia», «comunità». L'intento di Derrida non è quello di operare una ricognizione critica del termine, né di giungere a una spiegazione filologica definitiva in grado di restituire l'origine semantica dell'amicizia. Egli è piuttosto interessato a

ARTICOLI

Syzythesis, Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzythesis.it>

decostruire le forme gerarchiche di segmentazione dei rapporti sociali che si offrono come neutre da un punto vista politico e che definiscono al contempo le forme di vita delle *poleis* greche. Derrida analizza, nel corpo centrale del suo saggio, la celebre dicotomia amico/nemico di C. Schmitt, richiamando l'attenzione sul carattere puramente politico del secondo polo dell'opposizione. Egli in particolare prende in considerazione il seguente passo del *Concetto di politico* schmittiano:

Nemico non è il concorrente o l'avversario in generale. Nemico non è neppure l'avversario privato che ci odia in base a sentimenti di antipatia. Nemico è solo un insieme di uomini che combatte almeno virtualmente, cioè in base a una possibilità reale, e che si contrappone a un altro raggruppamento umano dello stesso genere¹.

Dalla citazione Derrida trae due conseguenze. La prima concerne il carattere eminentemente a-morale e a-passionale della contrapposizione amico/nemico. Il nemico non sarebbe, «forzatamente non amichevole», né necessariamente affetto da «sentimenti di inimicizia»², bensì *hostis*, ovvero avversario (e non *inimicus*, nemico privato). La seconda conseguenza concerne invece la precarietà stessa di questa distinzione, e dunque la possibilità di un suo «rovesciamento semantico»: «l'amico (l'*amicus*) può essere un nemico (*hostis*), io posso essere ostile verso il mio amico, posso essergli pubblicamente ostile, posso inversamente amare (in privato) il mio nemico»³.

Derrida è inoltre abile nel mostrare come ancor prima del suo lavoro decostruttivo sia Schmitt a individuare, in un passo della *Repubblica*⁴ di Platone, una importante distinzione tra la guerra interstatale intesa come *pólemos* e la guerra intrastatale (o civile) definita come ribellione o sollevazione (*stásis*). «Senza precisare il tipo di questo legame, Schmitt – osserva Derrida – ricorda l'insistenza di Platone su questa distinzione legandola a quella di due tipi di nemico (*pólemios* ed *echtrós*), aggiungendo, inoltre che per Platone solo una guerra fra Greci e Barbari (“che sono per natura nemici”) costituisce realmente una guerra (*wirklich Krieg*), mentre le lotte intestine (*die Kämpfe*) fra i Greci sono per lui *stáseis*, ovvero delle discordie»⁵. Secondo Derrida, uno dei punti maggiormente critici della posizione schmittiana è quello di illudersi di poter

¹ C. Schmitt, *Il concetto di «politico»*, in *Le categorie del «politico»*, trad. it. P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1927, p. 108.

² J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. G. Chiurazzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, pp. 123-124.

³ Ivi, p. 109.

⁴ Platone, *Repubblica*, 470 (trad. it. in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991).

⁵ C. Schmitt, *Il concetto di «politico»*, trad. it. p. 112, citazione presente riportata da Derrida in J. Derrida, *Le politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 111.

preservare la purezza della dicotomia amico/nemico attraverso la de-psicologizzazione della guerra, ovvero tramite l'eliminazione delle componenti passionali tipiche dei conflitti privati⁶. Se è vero infatti, da una parte, che per Platone – come a ragione fa notare Schmitt – sono i Barbari a essere gli unici nemici *naturali* e dunque gli unici nemici possibili, non lo è dall'altra, il voler considerare la guerra civile come un evento al di fuori natura e dunque come un fatto escluso dalla più ampia sfera semantica del *pólemos*. L'errore di Schmitt consisterebbe, quindi, nel non prendere in considerazione la possibilità di un dissidio naturale (e altrettanto polemico) all'interno della comunità cittadina nella forma di una patologia della *polis*, i cui effetti si dispiegherebbero nel dovere temporaneo dei greci di trattare i barbari come loro pari, ovvero come nemici politici non affetti da odi o rancori personali. Derrida riporta, in tal senso, un ulteriore passo della *Repubblica*, in cui è Platone stesso, quasi in contraddizione con sé medesimo, a rimuovere la possibilità dell'opposizione bellica tra barbari e greci, e dunque tra il *pólemos* e la *stásis*:

Riconosco con te, disse, che simile deve essere (*homologô outô deîn*) il comportamento dei nostri concittadini verso i loro avversari, e che nei confronti dei Barbari essi debbano comportarsi come fanno i Greci tra di loro oggi (*hôs nyn*). Poniamo dunque che i nostri guardiani non saccheggeranno la terra né bruceranno le cose. Poniamolo, disse, e riconosciamo la bontà di questa legge come delle precedenti⁷.

Il paragone chiamato in causa è quello tra la degenerazione dell'armonia interna della *polis* e il sopravvenire di un suo deterioramento patologico. Quest'ultimo altererebbe la naturale unità del corpo cittadino, senza tuttavia snaturarlo («Si tratta perciò di uno snaturamento della natura nella natura»⁸). Derrida inserisce, in altre parole, l'opposizione platonica tra il *pólemios* e l'*echtrós* all'interno di un più ampio quadro *nosografico* che rende possibile definire la *stásis* come una corruzione dei legami biologici e culturali che definiscono la comunità greca. La *stásis* diventa, così, la manifestazione di un dissidio (*diaphorá*) patologico definibile nei termini di una vera e propria malattia del *génos* originario:

Ma se in effetti Platone dice che i Barbari sono nemici naturali e [...] che i Greci sono “per natura amici tra di loro”, non se ne conclude pertanto che la

⁶ Come se, in un certo senso, il conflitto generato dalla guerra civile a differenza di quello determinato dalla guerra con i barbari, fosse permeato da rancori e odi personali che in qualche modo ne possano alterare il carattere polemico autentico.

⁷ Platone, *Repubblica*, 471 b-c.

⁸ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 137.

guerra civile o l'inimicizia tra Greci sia semplicemente fuori natura. Egli invoca una malattia, che è ancora altra cosa. Soprattutto, lungi dal contentarsi dell'opposizione su cui Schmitt insiste tanto, la Repubblica in verità prescrive la cancellazione dell'opposizione. È infatti raccomandato che i Greci si comportino, nei confronti dei loro nemici, i Barbari, come fanno tra loro oggi⁹.

L'uso della metafora della malattia diventa pertanto uno strumento essenziale per tenere insieme, sotto un unico concetto di natura, i conflitti che interessano le famiglie, unite dalla parentela e dalla comunità di origine, con quelli che invece riguardano quest'ultime e i barbari. Derrida mostra quanto sia instabile la differenza tra *stásis* e *pólemos*, e come il primo termine delinei un rapporto altrettanto politico del secondo (sebbene sia quest'ultimo a fornire il paradigma di interpretazione della guerra civile: non sarebbe possibile infatti pensare – questo Derrida non lo dice – il carattere polemico della *stásis* senza la possibilità e anzi la necessità di definire il carattere originario del conflitto come *pólemos*¹⁰, il quale si fonda, a sua volta, sulla possibilità di individuare il nemico¹¹). Derrida attribuisce l'errore di Schmitt non solo

⁹ Ivi, p. 112. La citazione all'interno del passo è tratta dal seguente brano della *Repubblica* di Platone: «Quando i Greci fanno la guerra al Barbaro, o viceversa, diremo che essi sono *naturalmente* nemici (*polemióus phýsei éinai*) e quest'odio o questa inimicizia meriterà il nome di guerra (*kai pólemon tèn échthran taúten kletéon*). Ma dovremmo altresì dire che anche quando i Greci si battono tra loro, non sono perciò meno *naturalmente* amici (*phýsei philous éinai*). (Platone, *Repubblica*, 470c).

¹⁰ Su tale punto, l'analisi di Derrida non è molto convincente. Egli sembra arrestare il processo decostruttivo proprio nel momento in cui si presta ai suoi scopi interpretativi. Se, infatti, la decostruzione è un movimento di critica indefinita e dunque di rilancio virtuoso della domanda e del circolo ermeneutico, allora essa non deve esimersi dal fare i conti con la possibilità del suo stesso rovesciamento. Tuttavia Derrida non opera mai una decostruzione della decostruzione: se infatti ciò avvenisse, egli sarebbe costretto continuamente a ribaltare il senso assiologico della sua operazione e dunque a rinunciare a esprimere una precisa presa di posizione politica. Questa è una delle ragioni per cui il suo metodo argomentativo è stato spesso tacciato di arbitrarietà. Tuttavia, a sua difesa, occorre ribadire che se la decostruzione non avesse un termine, sia pure quello stabilito da Derrida, essa avrebbe finito col trasformarsi in un esercizio scettico fine a sé stesso e dunque in una strategia retorica volta a eludere la responsabilità inerente a ogni scelta morale e politica.

¹¹ In questo punto della trattazione, Derrida apre una breve parentesi sul rapporto tra Islam, Cina ed Europa al fine di sottolineare la necessità di tenere in piedi la possibilità del Politico, ovvero l'eventualità del conflitto tra gli Stati-nazione: «Per Schmitt, senza la figura del nemico senza la possibilità di una vera guerra, non esisterebbe in verità il politico come tale, né più né meno» (*Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 104). Come Schmitt, anche Derrida afferma che il processo di spolticizzazione contemporaneo (*Entpolitisierung*) si sia verificato prima della caduta del muro di Berlino, in particolare, con l'avvento delle dinamiche economiche di concorrenza e del dibattito parlamentare. Da questo punto di vista, la *ripolticizzazione* messa in atto dalle attuali democrazie liberali – il cui risultato spesso coincide con l'invenzione del nemico (l'immigrato irregolare, il terrorista islamico, il profugo) – si configura come un modo, per così dire «cauto» e «prudente», di evitare quella violenza maggiore che a suo avviso non deriva dal rischio della scomparsa della dicotomia amico/nemico ma, al contrario, dalla

all'eccessiva preoccupazione di tenere in piedi la purezza della distinzione tra *hostis* e *inimicus* – cosa a suo avviso impossibile in quanto *stásis* e *pólemos* rientrano nel medesimo paradigma naturale della guerra («Le due forme del dissidio sono entrambi naturali»¹²) – ma anche al suo identificare un tratto patologico della *polis* con una sfera non naturale del conflitto la cui presenza oltre a non essere argomentata, è addirittura contraddittoria con quanto lo stesso Platone¹³ afferma nella *Repubblica*. In quest'ultima, la *stásis* viene identificata come un fronteggiarsi privo di sentimenti personali, quasi un «disordine fatale» o una cattiva sorte (*dystychía*)¹⁴ da cui la comunità cittadina sarebbe affetta allo stesso modo in cui il corpo umano lo sarebbe nel caso in cui si ammalasse. Derrida parla in tal senso di una «clinica della città», di una «diagnostica»¹⁵ relativa a una cattiva o una buona salute della *polis*. «La *stásis*, nome che deve applicarsi a quest'odio o a questa inimicizia (*échtra*), è anche una categoria di nosografia politica»¹⁶.

intensificazione del politico causata proprio da questa sparizione e, dunque, dalla drastica riduzione della possibilità del conflitto armato tra gli Stati.

«La perdita del nemico non sarebbe necessariamente un progresso, una riconciliazione, l'apertura di un'era di pace o di fraternità umana. Molto peggio: sarebbe una violenza inaudita, il male di una cattiveria smisurata e senza fondo, una furia incommensurabile in forma inedita, quindi mostruosa, una violenza rispetto alla quale quel che chiamiamo ostilità, guerra, conflitto, inimicizia, crudeltà, persino odio, ritroverebbe dei contorni rassicuranti e finalmente pacificanti – perché identificabili» (J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 103). Su questo punto, tuttavia, Derrida non pare essere molto deciso. Nella parte finale di questo saggio, facendo riferimento al testo di *Addio a Emmanuel Levinas*, proverò a mostrare come il suo pensiero vada assumendo toni sempre meno hegeliani, per abbracciare in maniera più convinta la proposta umanitaria levinasiana incentrata sulla ospitalità che, invece, in *Politiche dell'amicizia*, sembra fortemente presa di mira: «È qui il rischio essenziale dell'umanità moderna – e anzi dell'umanità *tout court* che, in quanto tale, ignora la figura del nemico. Non c'è un nemico dell'umanità. Un crimine contro l'umanità non è un crimine politico. Ahimè, per l'umanità in quanto tale non c'è ancora o non c'è già alcun nemico! Chiunque si interessi all'umanità come tale, secondo Schmitt, smette di parlare di politico e dovrebbe saperlo» (ivi, p. 105).

¹² Ivi, p. 137.

¹³ Anche se, a essere più precisi, è innegabile che in Platone la *stásis* venga vista nell'ottica della riappacificazione certa, ovvero come dissidio temporaneo destinato ad autorimuoversi (ulteriore prova del fatto che a causare la *stásis* non è l'odio, che è tuttavia presente nella guerra civile, bensì un infortunio accidentale). È questa la ragione per la quale Derrida si mostra cauto nel definire lo scivolamento semantico della *stásis* in *pólemos*, limitandosi ad attribuirle un carattere «poroso» o, al più, «possibile», ma mai completamente realizzabile, o tale da permettere una *completa* identificazione semantica tra guerra e guerra civile.

¹⁴ Platone, *Menesseno*, 244a.

¹⁵ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 114.

¹⁶ *Ibidem*. Notare l'uso dell'«anche» all'interno della citazione. Derrida sembra usare il concetto di *stásis* come una figura limite di transizione per legare il conflitto passionale della guerra civile al conflitto de-psicologizzato interstatale tra greci e barbari, (conflitti che, come si è detto, sono entrambi «naturali», ovvero rientranti a pieno titolo nella sfera greca del *pólemos*). Questa operazione, come tenterò di mostrare, è fondamentale per scardinare la rigidità dell'opposizione *hostis/inimicus*, basata sulla presenza o meno dei sentimenti di odio e inimicizia verso l'avversario politico.

Se pertanto è il rapporto consanguineo originario quello che consente di fondare non solo l'unità della *polis* ma anche l'eterogeneità naturale dei conflitti con le popolazioni barbariche – vale a dire il nesso simbolico che rinsalda l'unione con le generazioni passate attraverso l'esclusione dello straniero dalla *polis* – non resta che analizzare il modo in cui la realtà simbolica di questo legame è in grado di *prodursi* come *finzione* all'interno della *polis* e dunque del pensiero greco.

2. La politica della fraternizzazione: il discorso di Aspasia

Dopo aver decostruito minuziosamente la contrapposizione amico/nemico, Derrida abbandona l'analisi schmittiana della definizione del politico, per concentrarsi quasi esclusivamente sul processo simbolico di fondazione della comunità greca. Egli, in particolare, fa riferimento al discorso di Aspasia riportato da Socrate nel *Menesseno*. L'epitaffio viene citato da Platone come esempio delle orazioni funebri che venivano proferite dai giovani cittadini dinanzi alle tombe dei loro antenati, e attraverso il quale era possibile sancire l'impegno dei primi nei confronti dei secondi. Il discorso serviva, in altri termini, a rinsaldare attraverso il giuramento il legame di parentela e di appartenenza dei cittadini al loro *génos* originario. Tale giuramento non era tuttavia solo un discorso di rimemorazione, bensì una vera e propria «finzione retorica». Derrida ritiene che la testimonianza prestata dai giovani dinanzi ai loro antenati oltre che a rinnovare la fede (infondata) nell'appartenenza a una stirpe originaria¹⁷, servisse anche a istituire una precisa politica di affermazione identitaria basata sul «diritto del migliore»¹⁸. Il processo democratico di fraternizzazione altro non era che l'effetto performativo di un discorso retorico pervaso da principi xenofobi (l'esclusione del barbaro) ed elitari (il governo dei migliori), ovvero, il gesto di una «politica determinata».

¹⁷ Il *Menesseno* è esplicito in tal senso: «Il primo fondamento della [...] buona nascita sta nell'origine degli antenati, non straniera, che ha permesso ai discendenti di non essere, nel paese [*en tē chōra*], dei meteci provenienti dal di fuori, ma autoctoni» Platone, *Menesseno*, 244a-b (trad. it. in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, riportato in J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, p. 117).

¹⁸ Del resto, come evidenzia a ragione Derrida, è lo stesso Platone a suggerire nel *Menesseno* il carattere fondazionale e contemporaneamente strumentale del discorso di Aspasia, definendo la democrazia come un'«aristocrazia accompagnata dal consenso popolare» (Platone, *Menesseno*, 244a-b). Un'ulteriore dimostrazione di questa compresenza di uguaglianza naturale (e dunque giuridica) e disuguaglianza elitaria, la si trova descritta qualche riga più avanti con le seguenti parole: «[...]non riteniamo giusto essere schiavi o padroni gli uni degli altri, ma l'uguaglianza della nascita, secondo natura (*katá phýsin*), ci spinge a ricevere anche la parità giuridica attraverso la legge (*isonómian anagkázēi zeteîn katá nómon*) e a non sottometterci gli uni agli altri, se non di fronte a superiorità di virtù e di intelligenza» (Platone, *Menesseno*, 239a, in J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 119).

Tutto ciò che in un discorso politico si richiama alla nascita, alla natura o alla nazione – anzi alle nazioni o alla nazione universale della fraternità umana – tutto questo familiarismo consiste nel rinaturalizzare questa “finzione”. Quel che qui chiamiamo “fraternizzazione” è ciò che produce simbolicamente, convenzionalmente, con un impegno giurato, una *politica determinata*. Questa [...] adduce una fraternità reale o regola la fraternità spirituale, la fraternità in senso figurato, sovrapponendola alla proiezione simbolica di una fraternità reale o naturale¹⁹.

Senza commentare nello specifico tutti i passaggi riportati da Derrida, si può dire che a suo avviso sono tre i momenti essenziali nel discorso di Aspasia. Tali momenti sono decisivi per realizzare l'efficacia retorica del giuramento e dunque per rinsaldare nei giovani l'apparenza del legame genealogico con le stirpi del passato. Il primo momento concerne la questione della «necessità» dell'uguaglianza. Si tratta di quell'impegno performativo per mezzo del quale il giuramento riesce a concretizzare nella comunità cittadina l'equazione tra l'uguaglianza di legge (*isonomía katá nómon*) e l'uguaglianza naturale (*katá phýsin*).

«Quel che qui si chiama democrazia (o aristo-democrazia) fonda il legame sociale, la comunità, l'uguaglianza, l'amicizia tra fratelli nel legame tra questo legame isonomico e il legame isogonico, nel legame naturale tra *nómos* e *phýsis*, se si vuole, legame tra il politico e la consanguineità autoctonica. È bensì un legame tra constatazione (teorica o ontologica) e un impegno performativo (promessa, giuramento, fedeltà agli avi, ecc.). Questo legame tra i due legami [...] annoda quel che è e quel che deve essere; [...] è il divenir obbligatorio di una legge naturale della nascita. È il luogo della fraternizzazione come legame simbolico che adduce la ripetizione di un legame genetico»²⁰.

Il brano citato pone in rilievo il carattere persuasivo dell'orazione. Quest'ultima sembra come alludere a un legame oscuro, quasi mistico, tra il *nómos* e la *phýsis* e dunque esprimere, proprio in questo tratto, quelle mistificazioni tipiche della retorica denunciate da Platone nell'antichità. Il secondo aspetto, strettamente intrecciato al primo, riguarda invece l'instaurazione del legame di fraternità tra i cittadini, attraverso «il duplice legame naturale» che lega i greci nella *stásis* e i greci con i barbari nel *pólemos*. Tale passaggio è certamente il più controverso di tutta l'argomentazione. Esso infatti sembra rendere possibile un legame di fratellanza²¹ tra greci e barbari sulla base di un principio di

¹⁹ Ivi, p. 121.

²⁰ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. pp. 123-124.

²¹ Qui Derrida fa un breve riferimento agli studi linguistici di E. Benveniste sulla differenza, nella lingua greca, tra *adelphós* e *adelphé* (forme, rispettivamente, maschile e femminile della fratellanza). Egli, in particolare, mostra come il legame di fratellanza, inizialmente tenuto insieme dal rimando a una comune origine uterina, si sia nel tempo legato misticamente alla figura del Padre allontanandosi

responsabilità che, come si è detto, fa leva sul dovere di assumere comportamenti morali omogenei tanto nel contesto delle guerre civili quanto in quello *polemico* con le popolazioni barbariche. Tutto ciò non desta particolari sorprese se si tiene a mente quanto Derrida afferma sul carattere precario della dicotomia amico/nemico e sulla possibilità di includere, attraverso la malattia, la *stásis* nel paradigma più ampio della guerra naturale tra gli Stati. Si può addirittura affermare che, anzi, è proprio il tentativo immunitario²² di scongiurare ogni forma di contaminazione all'interno del *génos* a introdurre, nell'orazione, il rischio e la paura per l'intromissione di un momento di alterità radicale. Un rischio che sarebbe tipico dei regimi manifestamente xenofobi che, proprio per questo, si troverebbero di volta in volta nella condizione di dover ribadire la loro origine incontaminata. Così, proseguendo nell'analisi del discorso di Aspasia, Derrida arriva al terzo passaggio decisivo dell'orazione, forse quello più importante, nel quale la fondazione *autoctona* ed *eugenica* della comunità greca si trova a fare i conti con la presentazione di un'istanza eterogenea radicale: il «nome "democrazia"»²³.

3. La democrazia in questione

Il carattere di finzione dell'orazione di Aspasia e l'impurità della dicotomia amico/nemico consentono di trarre due conclusioni importanti. La prima concerne la natura simbolica (e dunque artificiale) del legame di fratellanza instaurato nella *polis*. Come si è visto, per Derrida, il compito dell'epitaffio non è tanto quello di rammemorare la reale discendenza delle generazioni giovani da quelle passate ma, al contrario, di produrre attraverso la parola l'uguaglianza tra *isonomia* e *isogonia*, ovvero tra l'uguaglianza di nascita e l'uguaglianza di legge, alla base dei legami amicali tra i cittadini. La seconda conclusione riguarda invece la presenza di una sorta di esitazione o incertezza nel discorso di Aspasia a proposito della definizione del barbaro come nemico. Tale incertezza è deducibile non tanto dalle parole di Aspasia, quanto dall'atteggiamento ironico con cui Socrate le riferisce.

progressivamente dalla sua significazione etimologica che doveva invece far riferimento esclusivamente alla madre. «Fratello» dunque, a partire da questo momento, denoterà soltanto la relazione maschile: «L'antico contrasto tra "fratello" e "sorella" riposa su questa differenza, che tutti i fratelli formano una fratria uscita misticamente dallo stesso padre; ma non ci sono "fratrie" femminili» (E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions européennes*, Minuit, Paris 1969, tomo I, pp. 220 sgg, citato in J. Derrida, *Le politiche dell'amicizia*, trad. it. pp. 121.).

²² Per il tema dell'immunità democratica nel pensiero di Derrida, si rimanda a G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, trad. it. F. Hermanin e G. Bianco, Laterza, Bari 2003 e a S. Regazzoni, *Derrida: biopolitica e democrazia*, Il Melangolo, Genova 2012.

²³ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 125.

E sarebbe facile mostrare come, sotto l'eloquenza dell'*epitáphios* che il *Menesseno* sembra denunciare, e proprio nel momento in cui Socrate prende in giro Aspasia, che sa dire bene "quel che si doveva dire"²⁴.

Quest'ultimo aspetto costituisce uno dei punti principali di tutta l'argomentazione. Derrida sembra infatti suggerire che l'atteggiamento persuasivo di Aspasia rappresenti la prova tangibile dell'incertezza del discorso greco a definire lo statuto ontologico della democrazia. È come se, a suo avviso, Socrate ci stesse riferendo che là dove la democrazia necessita di ribadire la radicale eterogeneità tra il *génos* greco e le popolazioni barbariche, là dove cioè ha bisogno di dispiegare tutta la forza mistificatoria del suo discorso per persuadere il popolo greco della sua origine incontaminata, essa si trasforma nella domanda che la pone in questione, nel nome ovvero di un compito interminabile:

Cosa resta o resiste ancora nel concetto decostruito (o decostruibile) di democrazia per orientarci senza fine? Per comandarci, non solo l'impegno di una decostruzione, ma di preservare il vecchio nome? E di decostruire in nome di una democrazia a venire?²⁵

L'analisi decostruttiva dell'amicizia può così toccare il cuore della problematica propriamente politica, quello ovvero che coinvolge il legame diretto tra essa e la democrazia. Tutte le coppie attraverso le quali il pensiero greco si sforza di annodare il doppio legame di inclusione ed esclusione tra barbari e greci, cittadini e stranieri, (*nómos/phýsis*, *pólemos/stásis*, *eschtrós/polémios*) – e, dunque, tra la fondazione dell'istituto democratico e la purezza del *génos* – si ritrovano ora disfatte. La dicotomia schmittiana amico/nemico, che a sua volta si regge sulla possibilità di distinguere il greco dallo straniero e dunque il *pólemos* dalla *stásis* è ora esposta al rischio della spoliticizzazione più grave, quella in cui non è più possibile riconoscere il nemico²⁶. Ma è proprio questo il punto in cui prende forza la posizione derridiana. La decostruzione mostra come il rischio di spoliticizzazione che Schmitt attribuisce al mondo moderno sia in realtà già presente nel cuore del pensiero greco e si trovi, ad esempio, tanto nella fondazione della *Repubblica* platonica

²⁴ Platone, *Menesseno*, 236b in Ivi, p. 128.

²⁵ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 129.

²⁶ «La differenza tra i dissidi – scrive Derrida – non ha mai luogo». Di conseguenza, la purezza del *pólemos* con cui Schmitt si sforza di definire il Politico resta concettualmente impensabile: «Nessun evento politico può essere correttamente descritto o definito con l'aiuto di questi concetti. E questa inadeguatezza non è accidentale, perché la politica è essenzialmente una *prâxis*, come Schmitt stesso sempre implicitamente ammette» (ivi, p. 138.).

quanto nell'ironia del discorso socratico. La prescrizione di trattare in guerra i barbari alla stregua dei greci, così come la fondazione della «buona nascita nell'origine non straniera degli antenati»²⁷, consente a Derrida di far saltare la finzione dogmatica di un legame ideologico tra democrazia e amicizia (comunità e fratellanza, isogonia e isonomia), aprendo la questione di un nome che non è mai stato in grado di dire quanto affermava, ovvero quello della «democrazia»:

Dicendo che il mantenimento di questo nome greco, democrazia, è questione di contesto, di retorica o di strategia, persino di polemica, nel riaffermare che questo nome durerà il tempo necessario, ma non di più, nel dire che le cose subiscono una singolare accelerazione per i tempi che corrono, non si cede necessariamente all'opportunismo o al cinismo antidemocratico che nasconde il suo gioco. Tutto al contrario: si difende il diritto infinito alla questione, alla critica, alla decostruzione (diritti garantiti, di principio, da ogni democrazia: non c'è decostruzione senza democrazia, non c'è democrazia senza decostruzione)²⁸.

Democrazia e decostruzione sono pertanto l'uno il nome dell'altro: ecco la grande questione che si apre nel cuore autodecostruttivo del pensiero politico occidentale. «La democrazia – prosegue Derrida, qualche riga dopo – diventa l'*autós* dell'auto-delimitazione decostruttiva», «l'urgenza puntuale di un *qui adesso*»²⁹, l'appello a un compito critico interminabile. Un compito che assume la forma di una presa in conto di «singolarità anonime e irriducibili», «infinitamente differenti e perciò indifferenti»³⁰ alla partizione identitaria tra cittadini e stranieri, greci e barbari, amici e nemici. Ma *a chi* si rivolge, oggi, un tale appello? E, soprattutto, *a che* tipo di azione chiama?

4. Il motto aristotelico: l'amicizia come compito

Derrida invita a considerare la democrazia al di là del suo legame con la comunità, la consanguineità o l'appartenenza a una tradizione. Il termine, come si è detto, denota tanto il nome di una forma identitaria di governo quanto un'assunzione programmatica, la marca di una eterogeneità radicale che Derrida definisce con l'espressione «a-venire»³¹. Le questioni che vengono poste nel saggio sono pertanto varie e non tutte ripercorribili in questa sede. Derrida ad esempio si chiede se sia possibile definire un «numero legale» per la democrazia o in che misura essa possa intrattenere un rapporto di

²⁷ Platone, *Menesseno* 236e.

²⁸ Ivi, p. 131.

²⁹ Ivi, p.132.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Platone, *Menesseno*, 236e.

alleanza o rivalità con il termine «aristocrazia»³². Enfatizzando la forza del gesto decostruttivo, egli arriva persino a porre la questione semantica dell'amico e del suo rapporto numerico con il governo democratico³³. In particolare, proprio in questo passaggio, cita una frase di Aristotele che quasi ossessivamente ricorre in tutto il testo e che lega i vari momenti decostruttivi delle *Politiche*. L'asserzione è tratta dai *Saggi* di Montaigne e recita così: «O amici, non c'è alcun amico» («*O philoi, oudeis philos*»³⁴). Due sono a suo avviso le possibili traduzioni³⁵: la prima, quella «canonica», in cui l'esortazione è da intendersi come rivolta *agli* amici e la seconda, quella «di ripiego», in cui l'affermazione sembra invece parlare *degli* amici, ovvero della questione numerica della loro molteplicità («quanti amici? Quante amiche?»³⁶).

La sentenza aristotelica può quindi essere letta sia come un monito a non fare troppe amicizie (altrimenti non si hanno amici) sia come un invito a fare più amici possibile³⁷ (l'atto politico per eccellenza). Derrida pone l'accento sull'indecidibilità non casuale di questa affermazione. La decisione di chi sarà l'amico e il nemico, il fratello o il barbaro, infatti, non può essere presa una volta per tutte ma dovrà darsi di volta in volta in base alla loro identificazione. Infine, Derrida mette in rilievo l'importanza della dimensione appellativa presente nella sentenza, la quale sembra riecheggiare persino nella versione di ripiego (dalla quale, invece, era stata esclusa): «In qualsiasi modo la si legga, nella versione canonica o nella versione di ripiego, e chiunque ne sia il presunto autore, una tal frase è

³² Tale questione si allaccia alla più ampia problematica dell'«aristo-democrazia», la quale definisce la democrazia come il «diritto del migliore a partire dall'uguaglianza di nascita» (J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 118): «Quel regime [quello degli antenati] allora, come ai nostri giorni, è il medesimo, l'aristocrazia, da cui siamo retti e che si è conservata, da quel tempo a oggi, quasi ininterrottamente: uno la chiama democrazia (*demokratía*), un altro con un altro nome che gli piace; in verità si tratta di un'aristocrazia accompagnata dal consenso popolare (*met'eudoxías pléthous aristokratía*)» (Platone, *Menesseno*, 238c). Più avanti nel testo, invece, Derrida riprenderà il tema dell'aristo-democrazia legandola alla dimensione aritmetica che marca la storia del concetto di amicizia nel suo rapporto con il governo democratico.

³³ La questione del numero è fondamentale per Derrida: «Oltre un certo numero – egli scrive – non c'è più Stato ma nazione». Derrida, in particolare, fa riferimento all'opera di Aristotele, all'interno della quale non sarebbe possibile trovare l'indicazione di un numero preciso dei cittadini che potrebbero essere legati tra loro da rapporti di amicizia. È molto più probabile, invece, che Aristotele avesse in mente una sorta di «soglia di tolleranza demografica» attraverso la quale sia possibile distinguere la *pólis* dall'*éthnos*. «Siccome qui abbiamo a che fare, quanto al numero, con un'analogia tra l'amicizia e la *pólis*, tra l'amicizia e ciò che costituisce il politico come tale, bisogna notare che Aristotele non raccomanda un numero determinato, ma un numero compreso entro certi limiti (*tò metaxý tinôn horisménon*)» (J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 248).

³⁴ M. De Montaigne, *Saggi*, trad. it. a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1966, p. 253.

³⁵ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 244.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Aristotele, *Etica Eudemia*, 1241b (trad. it. a cura di A. Plebe, Laterza, Bari 1965).

rivolta a qualcuno»³⁸. («C'è insomma un'interiezione silenziosa che sembra risuonare nello spazio performativo dell'appello prima ancora della sua prima parola»³⁹).

Tutto questo si svolge attraverso il lungo itinerario decostruttivo che incrocia contemporaneamente una disamina attenta delle varie tipologie di amicizia aristoteliche⁴⁰ con i legami di reciprocità e uguaglianza che definiscono i rapporti di fratellanza (e dunque di amicizia) fra i cittadini della *polis*. L'indecidibilità di questa affermazione si dipana cioè sullo sfondo di un'analisi del carattere virtuoso dell'amicizia aristotelica la quale, da una parte, include il momento sociale della comunità cittadina e, dall'altra, sembra escludere la necessità di tale momento e anzi prescriverne l'espulsione⁴¹. Derrida mostra come, per Aristotele, l'amicizia oscilla tra un significato eminentemente politico (tutto quel accade nella *pólis* «è opera dell'amicizia [*phíliás érgon*]»⁴²) e uno di segno contrario, ovvero autarchico, chiamante in causa il rapporto mimetico tra uomo e Dio (modello di massima autosufficienza possibile), con il quale non è possibile instaurare alcun rapporto di amicizia *tout court*⁴³ (a meno di infrangere il principio di reciprocità⁴⁴):

³⁸ Ivi, p. 251.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ È noto come Aristotele suddivida l'amicizia in base alla virtù (l'amicizia prima), l'utile (l'amicizia politica) e il piacere (l'amicizia tra giovani). La nettezza di queste distinzioni tuttavia non sempre è mantenuta nella trattazione delle due *etiche*. Derrida riporta, in tal senso, il caso della famiglia, la quale pur possedendo «i tratti del politico» è allo stesso tempo una rappresentazione efficace dell'amicizia secondo virtù: «Quel che l'*Etica Nicomachea* precisa in più, e che a tutta prima sembra contraddire la nostra precedente ipotesi, è che la *phília* tra sposi può anche, a volte, essere fondata sulla virtù; col che essa attingerebbe all'amicizia per eccellenza, l'amicizia prima» (ivi, p. 235). La possibilità della durata di questa amicizia tuttavia, precisa Derrida, non è dovuta all'esclusivo esercizio della virtù da parte degli sposi, ma alla necessaria cura dei loro bambini, senza i quali si separerebbero. «Senza bambini, gli sposi si separano, i loro legami si sciolgono. I bambini sono il bene comune: e solo ciò che è comune mantiene l'unione coniugale» (*ibidem*).

⁴¹ Derrida qui cita un passo dell'*Etica Eudemia*: «Di conseguenza l'uomo felice non avrà bisogno degli amici, se non nella misura in cui gli è impossibile d'essere autosufficiente» (Aristotele, *Etica Eudemia*, 1244b, passo citato in J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 246).

⁴² Cfr. Aristotele, *Politica* 1280b, 13 (trad. it. a cura di C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2002).

⁴³ Per Aristotele come a ragione fa notare Derrida, l'amicizia è possibile solo tra uomini. «L'*Etica Eudemia* (1236ab) conferma tale concetto di democrazia: è una politica dell'amicizia fondata su un concetto antropocentrico, si potrebbe dire umanista. Solo all'uomo, in quanto né animale, né dio, spetta l'amicizia prima e la più elevata» (J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 230). La spiegazione dell'impossibilità dell'amicizia tra Dio e uomo è invece spiegata qualche pagina dopo, attraverso il riconoscimento dell'impossibilità di colmare la distanza che li divide: «[...] non c'è [...] amicizia possibile con Dio, a causa della sua lontananza o della sua separazione» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 9, 1159a, 5, trad. it. a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993; il passo si trova riportato in modo alterato in J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 261).

⁴⁴ Scrive Derrida: «Poiché principio assoluto, verità generale, l'amicizia politica vuole l'uguaglianza; essa ha per progetto deliberato e dichiarato (*boúletai*) quello di essere fondata sull'uguaglianza (*Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 238).

L'uomo più felice non avrà bisogno di amici, se non nella misura in cui gli è impossibile d'essere autosufficiente [...] Perciò l'uomo che vive nel miglior modo avrà necessariamente pochissimi amici, ed essi diventeranno sempre meno, ed egli non si affannerà a procurarsi amici, bensì farà poco conto non solo delle persone utili, ma anche di quelle degne di essere scelte per compagnia⁴⁵.

L'indecidibilità presente nel monito riportato da Montaigne viene dunque paragonata con quella che, secondo Derrida, permea la definizione aristotelica dell'amicizia nel suo rapporto con la *polis* e dunque con la democrazia. È così possibile trovare sia nell'*Etica Eudemia* che in quella *Nicomachea* affermazioni riguardanti contemporaneamente la necessità di procurarsi il maggior numero di amici e di astenersi dal farlo, di ricercare la felicità nel vivere comune e di praticare l'esercizio solitario della virtù. Questa ambiguità rende difficile trovare un'indicazione programmatica nelle due etiche. In che modo infatti sarebbe possibile rispondere al detto aristotelico se il senso della sua affermazione non è definito da una di queste logiche, ma dalla loro contemporanea presenza? O, in altre parole: attraverso quale definizione della democrazia si riuscirebbe a tenere in piedi la tensione tra un'affermazione identitaria della comunità, basata sulla molteplicità dei legami d'amicizia, e il richiamo a una vita autarchica votata al raggiungimento di una perfezione impossibile (quella divina)?

La risposta di Derrida parte innanzitutto dall'approfondimento della questione dell'amicizia tra l'uomo e Dio, e dunque da una ridefinizione di quella che può essere ritenuta un'amicizia perfetta tra gli uomini. L'amicizia con Dio non è possibile innanzitutto per un principio di simmetria e reciprocità («L'amicizia comanda di amare l'altro così come è», pertanto non richiede che si debba «divinizzare l'amico»⁴⁶). In secondo luogo, perché l'amicizia «comanda di amare l'altro così com'è desiderando che lo resti» e che «lo faccia nel suo "essere di uomo"»⁴⁷. Essa non è infine possibile, perché l'uomo, pur nell'esercizio supremo delle sue virtù, non può diventare autosufficiente e quindi, a differenza di Dio, dovrà sempre far ricorso agli amici per vivere e pensare, non potendo bastare a sé stesso.

L'amicizia perfetta, quella vera non può che essere umana, ma soprattutto e contestualmente, non c'è per l'uomo pensiero che non sia pensiero dell'altro e pensiero dell'altro come pensiero del mortale. Nella stessa logica, non c'è pensiero, [...] se almeno il pensiero dev'essere pensiero dell'altro, che

⁴⁵ Aristotele, *Etica Eudemia*, 1244b.

⁴⁶ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 261.

⁴⁷ *Ibidem*.

nell'amicizia. Il pensiero, se deve essere pensiero dell'altro dell'*altro* – ed è quel che dovrebbe essere per l'uomo – non va senza la *philia*⁴⁸.

Il problema fondamentale dell'amicizia diventa pertanto il problema dell'alterità. Se infatti Dio può pensare «per sé il proprio bene»⁴⁹, senza bisogno di alcun amico, lo stesso non può dirsi per l'uomo, il quale è costretto a ricorrere all'altro per poter pensare e dunque esercitare la sua amicizia virtuosa. La possibilità dell'amicizia, quindi, non si esaurisce nel compromesso tra una logica che impone il massimo della sua riproduzione e un'altra che prescrive la dimensione autarchica dell'esistenza. Secondo Derrida, non è questo il punto centrale di Aristotele. Ricollegando il motto apocrifo riportato da Montaigne alle riflessioni sull'amicizia contenuta nelle *etiche*, egli pone l'attenzione sul momento di alterità che è contenuto tanto nell'esigenza di ripensare il concetto di democrazia tanto nel dovere di rispondere all'appello dell'amico. Usando un lessico di chiara influenza levinasiana, Derrida scrive:

Prima ancora che ci venga posta la questione della responsabilità, del “parlare a proprio nome”, [...] noi siamo presi, gli uni agli altri, in una sorta di curvatura eteronomica e asimmetrica dello spazio sociale, più precisamente del rapporto all'altro. [...] Intendiamoci bene: prima di ogni legge *determinata*, come legge naturale o positiva, ma non prima della *legge in generale*. Perché la curvatura eteronomica e asimmetrica di una legge di socialità originaria è anche una legge, forse l'essenza stessa della legge⁵⁰.

Pensare l'amicizia, per Derrida, significa pensare l'asimmetria di una responsabilità che precede la libertà, riconoscere nell'*altro* l'istanza di una *legge* che assegna la libertà «senza lasciarcela»⁵¹, senza cioè lasciarci liberi di accettarla o meno («Quel che viene prima dell'autonomia deve anche *eccederla*, cioè succederle, «sopravviverle e debordarla infinitamente»⁵²). Derrida ci invita a pensare la responsabilità anteriormente alla libertà e dunque l'amicizia come una risposta a un appello che fa innanzitutto segno verso un compito futuro. Dopo aver fatto apparire «una scansione problematica in una sorta di storia dell'amicizia»⁵³, egli ci spiega che il senso della frase aristotelica non deve essere cercato nel suo contenuto, chiaramente contraddittorio, ma nella forza performativa che tiene insieme le due traduzioni, nell'appello che le sopravanza

⁴⁸ Ivi, p. 263.

⁴⁹ Aristotele, *Etica Eudemia*, VII, 12, 1245b, 14-19, in J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 263.

⁵⁰ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 270.

⁵¹ Ivi, p. 270.

⁵² Ivi, p. 271.

⁵³ *Ibidem*.

nella forma di un *richiamo* e di una *chiamata*⁵⁴. L'amico, come la democrazia, in altri termini non sono concetti che definiscono degli stati di cose (ideali o reali). Non esiste, per Derrida, qualcosa come l'«amico» o la «democrazia». Tutta la sua analisi non fa che ribadirlo: l'amicizia e la democrazia non sono che la storia della loro interminabile interrogazione, l'appello a un dovere che fa segno verso un'alterità senza limite. Allo stesso modo in cui Dio è l'assolutamente irraggiungibile, perché da sempre al di là dell'essere, così la democrazia configura un orizzonte che è costantemente rivolto all'avvenire. Il rapporto con la divinità e il suo carattere trascendente diviene pertanto il modello concettuale con cui interpretare il nesso che lega a-temporalmente l'amicizia con il governo democratico e questo con l'orizzonte indefinito delle sue possibili trasformazioni. Derrida critica la tentazione di offrire una risposta legata al presente, (una che ad esempio ci dica se allo stato attuale è possibile individuare una forma democratica compiuta) per rilanciare in modo iperbolico la domanda che apre la possibilità di un'amicizia e pertanto di una democrazia ancora a venire:

Dietro il gioco logico della contraddizione o del paradosso “O miei amici, non c'è alcun amico” significa forse prima di tutto e finalmente questo debordamento del presente da parte dell'inconfutabile futuro anteriore, che sarebbe il movimento stesso e il tempo dell'amicizia. Non attesta infatti, una tal frase, un inconfutabile futuro anteriore, l'assoluto di un passato e di un avvenire *impresentabili*, tracce cioè che possono essere negate, qualora le si convochi nel giorno della presenza?⁵⁵

5. *La risposta in questione: l'amicizia come ospitalità*

Amicizia e democrazia sono nomi di una domanda, di un compito rivolto a un avvenire indeterminato. Essi articolano la questione di un appello che annoda «la proposizione indicativa (“non c'è nessun amico”), all'interno dell'apostrofe (“O miei amici”)⁵⁶», con l'assolvimento di un dovere che chiama in causa una responsabilità anteriore alla libertà («Siamo già presi, siamo sorpresi in una certa responsabilità, che è la più ineluttabile [...] siamo investiti di un'innegabile responsabilità nel momento in cui cominciamo a significare qualcosa»⁵⁷). Derrida parla di una sorta di «torsione temporale» che sarebbe in grado di «avvolgere la constatazione teorica» di un fatto con «la performatività di una preghiera»⁵⁸, l'anteriorità di un dovere con l'ineludibilità di una libertà che precede ogni scelta. Il suo linguaggio diventa quindi sempre più

⁵⁴ Ivi, p. 274.

⁵⁵ Ivi, p. 293.

⁵⁶ Ivi, pp. 293-294.

⁵⁷ Ivi, p. 270.

⁵⁸ Ivi, p. 294.

carico di allusioni levinasiane. La questione della responsabilità, dell'appello, dell'asimmetria dell'Altro diventano preponderanti nelle pagine finali del suo saggio. Derrida fa spesso riferimento al nesso che lega l'amicizia all'ospitalità, alla questione dell'ospite e al suo rapporto con l'ostaggio, temi che troveranno compiuta espressione solo nel suo scritto di *Addio a Emmanuel Levinas*⁵⁹. L'interrogazione sulla democrazia a-venire si trasforma così nella domanda sul rapporto che lega le ambizioni identitarie al dovere di accoglienza nei confronti dello straniero. Alla politica del nemico viene, in altre parole, sostituendosi sempre più l'esigenza di ridefinire i rapporti con l'altro nei termini di un debito incolmabile di ospitalità e di accoglienza⁶⁰. Cosa sarebbe infatti l'amico se non un *altro* nome per definire il *volto*, l'*accoglienza*, o l'*ospitalità* dell'Altro? In nome di chi o di che cosa dovrebbe essere posta la questione sull'avvenire della democrazia se non in quello che lega identità e alterità in un rapporto di responsabilità interminabile che mina il fondamentalismo identitario di ciò che fino ad oggi si è chiamato «democrazia»? Tutta la riflessione finale di Derrida che segue alle *Politiche dell'amicizia* continua a essere permeata da queste domande. L'esigenza di individuare nel cuore del discorso levinasiano gli elementi necessari per decostruire le dicotomie politiche classiche diventa lo strumento fondamentale per riconsiderare il rapporto con l'altro nei termini di ostaggio e ospitalità⁶¹, «vulnerabilità» ed «esposizione». Il soggetto ospitante si trova cioè a essere egli stesso un ospite, o come dice Derrida un «ospite dell'ospite»⁶², secondo un rovesciamento del dovere e della

⁵⁹ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. it. S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1998.

⁶⁰ Tutta la prima parte del testo di *Addio a Emmanuel Levinas* è dedicata all'analisi di questi concetti espressi in *Totalità e Infinito*, un'opera che Derrida definisce «un immenso trattato sull'ospitalità» (ivi, p. 83). L'attenzione di Derrida verte in particolare sulla decostruzione di questa celebre frase: «Andare incontro ad Altri nel discorso significa accogliere la sua espressione nella quale egli va continuamente al di là dell'idea che un pensiero potrebbe portare con sé. Significa dunque ricevere da Altri al di là della capacità dell'Io: ciò che significa esattamente: avere l'idea dell'infinito. Ma questo significa anche essere ammaestrato (*enseigné*). Il rapporto con Altri o il Discorso è un rapporto non-allergico, un rapporto etico, ma questo discorso accolto è un ammaestramento (*enseignement*). Ma l'ammaestramento non equivale alla maieutica. Viene dall'esterno e porta in me più di quanto non abbia già» (E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980, p. 49 citato in J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. it. pp. 79-80).

⁶¹ «Come l'essere "ospite", questo essere "ostaggio" del soggetto non è, senza dubbio, un attributo o un accidente che sopraggiunge in un secondo momento nel soggetto. Come l'essere-ospite, l'essere-ostaggio è la soggettività del soggetto in quanto responsabilità per altri» (J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. it. p. 119).

⁶² «L'ospite che riceve (*host*), colui 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 un *guest*. La dimora si apre a sé stessa, alla sua "essenza" senza essenza, come "terra d'asilo". Colui che accoglie è innanzitutto

libertà che antepone la responsabilità alla possibilità di qualsiasi scelta autonoma.

La responsabilità per altri che non è l'accidente di un Soggetto, ma precede in esso l'Essenza, non ha atteso la libertà in cui sarebbe stato in causa: perseguitato. L'ipseità, nella sua passività senza *arché* dell'identità, è ostaggio. La parola Io significa eccomi, rispondente di tutto e di tutti⁶³.

E ancora, qualche riga dopo, Derrida scrive:

Dobbiamo quindi pensare [...] quest'altra maniera di abitare, di accogliere o di essere accolto. L'ospite è un ostaggio in quanto è soggetto messo in questione, ossessionato (quindi assediato), perseguitato, nel luogo stesso in cui ha luogo, laddove, emigrato, esiliato, straniero, ospite da sempre, si trova eletto a domicilio prima ancora di eleggere un domicilio⁶⁴.

L'elezione della dimora, la priorità dell'accoglienza, l'ospitalità originaria, non sono altro che la ripresa della «questione (morale) della risposta» inaugurata nelle *Politiche dell'amicizia*. «Si risponde di sé, di ciò che si è, detto o fatto», ma si risponde anche e soprattutto «davanti all'altro»: «alla domanda, alla preghiera, all'apostrofe, all'appello, al saluto o al segno, all'addio dell'altro»⁶⁵. Ecco che, in tal modo, diventa possibile scoprire che le riflessioni sull'ospite, sull'ostaggio e sull'ospitalità, sono già annunciate implicitamente nel saggio del '94. La decostruzione delle dicotomie amico/nemico, barbaro/greco, *pólemos/stásis*, può essere interpretata come una sorta di prodromica meditazione filosofica sull'analisi futura dell'ospitalità, una prima problematizzazione di quell'appello all'alterità e alla democrazia a-venire che contrassegneranno la riflessione ultima derridiana. La domanda sull'amicizia e sul nesso che sussiste tra ospitalità e ostilità si articolano lungo il crinale che unisce e divide la democrazia dalla sua fondazione autoctona,

accolto a casa propria. L'invitante è invitato dal suo invitato. Colui che riceve è ricevuto, egli riceve l'ospitalità nel luogo che ritiene essere la propria casa, anzi la propria terra, secondo la legge che ricordava Rosenzweig» (ivi, pp. 103-104). Per un'analisi più dettagliata della questione dell'ospitalità in Levinas e Derrida si rimanda a S. Petrosino, *La scena umana: grazie a Derrida e Levinas*, Jaca Book, Milano 2010; S. Tarter, *Evento e ospitalità: Lévinas, Derrida e la questione straniera*, Cittadella, Assisi 2004; S. Regazzoni, *Derrida: biopolitica e democrazia*, Il Melangolo, Genova 2012; e ai lavori di C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del novecento*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2008.

⁶³ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, trad. it. S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 143, citato in J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. it. p. 119.

⁶⁴ Ivi, p. 120.

⁶⁵ «Rispondere davanti a: quest'espressione sembra innanzitutto costituire una modalizzazione del "rispondere a". Si risponde davanti all'altro perché prima di tutto si risponde all'altro» (J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, pp. 294-296).

l'accoglienza dell'Altro (sia esso lo straniero, l'ospite, il profugo, il terrorista, il rifugiato politico) dal diritto fondato sull'equazione tra isonomia e isogonia. Tutto questo si trova riassunto in un decisivo passaggio del testo di *Addio a Emmanuel Levinas* in cui esprime al meglio il legame tra questi momenti contraddittori:

L'ospitalità non è una regione dell'etica, e neppure [...] il nome di un problema di diritto o di politica: essa è l'eticità stessa, il tutto e il principio dell'etica. E se l'ospitalità non si lascia né circoscrivere né derivare, se paralizza originariamente il tutto dell'esperienza intenzionale, essa allora non ha il contrario: i fenomeni di allergia, di rigetto, di xenofobia, la guerra stessa, manifestano ancora tutto ciò che Levinas accorda o unisce esplicitamente all'ospitalità. [...] Che lo si voglia o meno l'ostilità dà ancora testimonianza all'ospitalità⁶⁶.

Ecco dunque dove risiede, forse, l'impossibilità della dicotomia schmittiana. Ciò che si richiama alla purezza di una distinzione o alla necessità di un momento *polemico* per mantenere in piedi la possibilità della guerra e quindi della pace, del politico e pertanto di ciò che da esso è bandito, è ancora, nonostante tutto una testimonianza del suo contrario: («l'ospitalità, l'allergia, la guerra, ecc., vengono ancora a testimoniare che tutto comincia con il loro contrario, l'ospitalità»⁶⁷). Pensare l'amico è, per Derrida, pensare la democrazia a-venire come il compito di un'accoglienza infinita, come il dovere di rispondere a una chiamata che precede la possibilità di accoglierla o rifiutarla. La risposta che si è tenuti a dare all'Altro è il tema che fin dall'antichità introduce l'aporetica di tenere insieme il momento dell'ospitalità con quello del nemico, l'istanza dell'autoctonia con quella dell'eterogeneità radicale dello straniero. All'impossibilità aristotelica di diventare autosufficienti come un Dio, succede quindi l'esigenza infinita di un'amicizia già tradotta in dovere e accoglienza. Il pensiero identificante si trova scosso al suo interno dall'urgenza di individuare nell'Altro (il profugo, lo straniero) il comandamento che mette in discussione il paradigma *polemico* vanamente cercato da Schmitt. Sotto il segno di questa divisione impossibile tra amico e nemico, ospitante e ospitato

⁶⁶ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. it. p. 114. Come fa notare Benveniste, già a partire dal suo etimo, «*philia*» possiede un'ambiguità: si condensano in esso sia la libertà dell'amicizia, sia il vincolo con il suo carattere obbligatorio. Proprio in quest'ultima direzione, secondo il linguista francese, il concetto di *philos* si legherebbe allo *xenos*, ovvero, al rapporto di ospitalità obbligatoria nei confronti dello straniero. (Nell'antica Grecia, l'ospite era considerato *philos*, là dove *philein* voleva dire ospitare; *Philein* era la condotta di colui che ospitava, mentre *Philotes* denotava l'accordo che poteva essere stipulato tra combattenti: una convenzione solenne che legava e impegnava con giuramenti e sacrifici. Per un approfondimento del tema si rimanda a È. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions européennes*, Minuit, Paris 1969, I, pp. 220 sgg.).

⁶⁷ Ivi, p. 163.

si colloca la riflessione ultima di Derrida. A partire da essa, si è tentato di leggere le sue ultime opere come parti di un medesimo progetto politico, componenti di un'interrogazione interminabile sui rapporti che non cessano di legare e slegare il destino delle parole con cui la filosofia non cessa di pensare l'amicizia, l'ospitalità e la democrazia.

Università Ca' Foscari Venezia

marco_gigante2003@yahoo.it