

Claudia Dovolich

**PER JACQUES DERRIDA  
Amicizia e Ospitalità**

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

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

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

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

## Il tema di B@bel

In questo testo così importante per la maturazione etico-politica del pensiero di Derrida, nell'impossibilità di riassumerne anche solo i motivi principali, mi limito ad alcune argomentazioni e sollecitazioni che mi sembrano utili per cercare di dare risposte efficaci alle questioni che il nostro tempo ci pone. Ed allora lo seguo con particolare attenzione quando cerca di sollecitare la nostra vigilanza circa la necessità di tenere sempre aperta, di problematizzare continuamente la questione dell'*identità*, ricordando tutte le analisi svolte dal nostro negli an-

ni precedenti, quando sul piano teorico si impegnava nella decostruzione del "proprio" e di ogni "proprietà". Sul piano etico-politico è proprio la questione dell'*identità* che deve restare sempre aperta, soprattutto non deve mai chiudersi con o nei processi di introiezione, interiorizzazione, tanto meno di incorporazione, perché Derrida, che teme oltre ogni cosa la confusione, il come-uno, esapera per iperbole lo schema identitario difensivo, e gli fa assumere negli ultimi testi il nome e la struttura dell'"immunitario", e poi anche dell'"auto-immunitario"<sup>2</sup>.

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

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

Il filo conduttore scelto per attraversare *Politiche dell'amicizia* è quello di mobilitare amicizia *versus* fraternità che vuol dire moltiplicare i sospetti e le domande nei confronti di una politica che, fondandosi su una comunità di nascita, pone problemi di discendenza legittima, e nella ricerca di un'origine comune, unitaria (per *nomos* o per *physis*), cerca di giustificare la convivenza politica basandola sulla consanguineità, sull'autoctonia, rimanda di fat-

to ad una idea forte e preconcepita di *identità*. Ed è soprattutto contro questa che Derrida mette in atto le problematizzazioni decostruttive di concetti quali amicizia, fraternità, democrazia, sovranità, che sono parole/concetti chiave della nostra tradizione ontoteologica del-

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

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



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

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

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

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

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

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

4 J. Derrida, *Politiche dell’amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995, pp. 184-185.

5 *Ivi*, pp. 271-272.