

Francesca Brezzi

La notizia della morte di Derrida è giunta mentre eravamo impegnati nelle varie attività accademiche (convegni, lezioni etc.), e tutti ci siamo sentiti più soli, tutti abbiamo avvertito il disagio di una perdita, la consapevolezza soprattutto di non trovare più gli stimoli, che nascevano dalle sue interrogazioni, dalle sue affermazioni talvolta spiazzanti, pur vivendo ciascuno/a in un contesto teorico molto diverso da quello del filosofo francese .

Mi vengono oggi pertanto in mente alcune parole, tra tante, che Derrida scrive sull'amicizia, la *philia* (tema che mi è caro): collocando l'amicizia sul confine mobile del separare e del congiungere, sulla barriera dell'individuo e della comunità, il filosofo la considera espressione di continue metamorfosi, dettate dal tempo, ma condizione a sua volta di quello; inoltre egli offre, sulla scia di Blanchot, un'indicazione metodologicamente preziosa “ la *philia*, scrive Blanchot in morte di Foucault, che presso i Greci e persino presso i Romani resta il modello di quanto vi è di meglio nelle umane relazioni...può essere accolta come un 'eredità sempre suscettibile di essere arricchita” .

Accogliendo tale eredità abbiamo organizzato questa giornata in collaborazione con l'Università la Sapienza, proprio spinti dall'urgenza di continuare un percorso .

Spezzato quindi il dialogo faccia a faccia resta l'enigmatica presenza-assenza di un autore con il quale possiamo dialogare attraverso la *scrittura* e la lettura della sua opera, quella scrittura che Derrida riteneva essenziale per la filosofia attraversare, come luogo nel quale il pensiero stesso sia e ci dia a pensare. Non solo , ma teniamo sullo sfondo l' *Addio* che Derrida ha rivolto a Lévinas,¹ come segno di un legame che si interrompe pur mantenendo le caratteristiche tuttavia di un debito inestinguibile.

Non mi avventuro in questa breve introduzione ad analizzare tale pensiero, altri lo faranno, accenno solo a due temi, grazie ai quali sono venuta a contatto con la ricchissima produzione di Derrida, quindi si tratta di una scelta molto personale e parziale, in altre parole , una testimonianza.

Vorrei porre queste poche parole sotto un titolo che ho usato, e non è un caso, per un saggio su Emmanuel Lévinas: *Dalla differenza alla non-indifferenza*.

Ero immersa nello studio di Lévinas ,infatti, quando mi sono imbattuta in Derrida, Lévinas ovvero un pensatore con il quale il Nostro mantiene un rapporto di grande, forte ed empatica consonanza teorica e pratica, con reciproche influenze, con inevitabili e fecondi contrasti: un contatto nel cuore di un chiasmo, lo ha definito lo stesso Lévinas in un intervento pubblicato sul numero de *L'Arc* (1973) dedicato interamente a Derrida . Leggendo il saggio molto noto e profondo (*Violenza e metafisica*² in *La scrittura e la differenza* del 1967) sperimentavo quello che Derrida affermava di Lévinas stesso : un pensiero difficile, aspro, talvolta ermetico, “sfida continua al commentatore e al critico”, carico di una scrittura che, “ richiederebbe da sola uno studio e il cui gesto stilistico non si lascia distinguere dall' intenzione, non consente quella disincarnazione prosaica nello schema concettuale che costituisce la violenza prima di ogni commento”.³

Ciò nonostante dalla lettura diretta dei testi di Derrida emergeva fin da allora il fascino che questo pensatore esercita, per l'uso sapiente delle metafore, che sembrano suggerire più che argo-

¹ J.Derrida, *Adieu*, in *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée ,Paris 1997(tr.it. jaca Book,milano 1998)

² J.Derrida,*Violence et métaphysique.Essai sur le pensée d'Emmanuel Lévinas*, in *L'écriture et la différence*,Seuil,Paris 1967(tr.it. Einaudi, Torino 1971)

³ ivi,p.105-106

mentare, per l'eco di parole antiche che risuonano, al di là e "oltre" ogni sistematizzazione, ma anche per la forza teoretica di un pensiero che fuori dalle banalizzazioni e dalle definizioni frettolose e stereotipate (pensatore della decostruzione, della *différance* etc.), introduce nella domanda filosofica luoghi nuovi: se infatti alla richiesta da dove? si ricevono segni di differenza, il destino della filosofia non più metafisica, come afferma Heidegger, è ancora incerto, il verso dove? è oscuro, forse altro.

Nel più ampio dibattito sulla crisi della filosofia sistematica e nella discussione odierna sul cammino della speculazione post-heideggeriana Derrida e i suoi vari percorsi hanno via via assunto una centralità nel panorama teoretico (e non solo europeo) venendo a costituire un punto di riferimento essenziale anche negli ambiti limitrofi delle scienze umane. Pensatore complesso e radicale si situa in posizione ineludibile all'interno delle grandi aporie contemporanee, degli interrogativi urgenti del nostro tempo e rappresenta uno dei possibili itinerari nell'odierno pluralismo filosofico e culturale: se contro il *logos* totalitario si fa strada la ragione nomade il problema diventa quello, e non solo per Derrida, di giustificare l'alterità dell'altro, coinvolgendo in quest'opera l'io smarrito, fragile e spezzato dei nostri tempi.

Da Heidegger la riflessione sull'identità e differenza passa nel riconoscimento dell'alterità in Lévinas, e poi alla ricca tematica relativa alla dualità di genere come fattore imprescindibile di interpretazione del sé, del mondo, della storia, per giungere ad attuare una pratica, o meglio un'etica che rappresenti il riconoscimento o accoglimento dell'Altro, lo straniero. Dalla speculazione contemporanea su alterità e differenza infatti è emerso il nesso profondo esistente tra il tema della differenza e le dinamiche etiche ad esso sottese.

Questo è il secondo nodo concettuale che mi ha avvicinato a Derrida, la sua più recente speculazione legata alle tematiche dell'ospitalità, dell'accoglienza dell'altro, dell'amicizia infine del dono, tematiche che smentiscono ogni interpretazione distruttiva e nichilista della decostruzione.

Ancora il rapporto di prossimità e lontananza è con Lévinas del quale rilegge *Totalità e infinito* all'indomani della scomparsa di quello: "Benché in *Totalité et infini* il termine non sia né frequente né sottolineato, quest'opera ci lascia in eredità un immenso trattato sull'*ospitalità*". Così Jacques Derrida, in un testo che è insieme omaggio ad un Maestro, ma anche re-interrogazione dei temi che ci interpellano⁴. E se l'osservazione di Derrida è giusta "dal punto di vista quantitativo", egli stesso aggiunge "il lessico dell'accoglienza, il nome accoglienza, il verbo accogliere consegnano ovunque le chiavi di *Totalità e Infinito*"⁵.

Da qui la sua attenzione e direi la tessitura delle parole dell'ospitalità, di cui tuttavia afferma la necessità di reinvenzione: "l'ospitalità deve essere talmente inventiva, regolata sull'altro e sull'accoglienza dell'altro, che ogni esperienza dell'ospitalità deve inventare un nuovo linguaggio", o anche un silenzio: responsabilità, faccia a faccia, invito, visita, accoglienza, recettività, passività, e sempre alterità.

Quella di Derrida allora è impresa etica, come riconoscimento o *accoglimento* dell'Altro, che dice l'ospitalità come problema politico (a differenza di Lévinas la cui riflessione di un'etica dell'ospitalità non compie il passo ulteriore), che disegna un diritto di quella e quindi una prassi

⁴ J.Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, cit., p.83.

⁵ Ivi, p. 118 Derrida ricorda in particolare le conclusioni del volume lévinasiano: "Nell'accoglienza d'Altri accolgo l'Altissimo al quale la mia libertà si subordina" (E.Lévinas, *Totalité et infini*, Nijoff, La Haye 1961, tr.it. Jaca Book, Milano 1977, n.e. 1990, p.308)

politica, come sentiamo risuonare, pur con tutti i limiti del cosmopolitismo settecentesco nel Kant della *Per la Pace Perpetua*, di cui tra poco.⁶

In altre parole il filosofo Derrida affronta le questioni quotidiane che si pongono a tutti noi oggi: chi è per noi l'altro e il diverso? e come comunicare con esso? Se il suo approccio lo ha collocato sul piano della rigosità filosofica, che tenta di sovvertire i fondamenti stessi della speculazione, paradossalmente egli oltrepassa il livello fenomenologico, ancora intellettualistico, per affermare, la fisicità drammatica di questo incontro, incontro umano concreto e vissuto, dialogo più che un semplice studio, e cioè confronto umano oltre ogni atteggiamento intellettuale: le conseguenze possono anche essere di straniamento, ma l'operazione va comunque tentata a molteplici livelli, culturali, religiosi, politici. Al di qua o al di là di tutti i giochi di senso, che noi cogliamo nei riferimenti delle parole, dei nostri passatempi di scrittura la questione di senso per eccellenza è “non l'ontologica della comprensione di questo verbo straordinario, ma *etica della giustizia d'essere*”,⁷ quello che Derrida chiama il diritto alla giustizia, sospeso tra l'infinita esigenza di giustizia e la finitezza del diritto. Con Lévinas Derrida afferma che la prima domanda della filosofia non è quella di Leibniz o di Heidegger, perché l'essere e non il nulla, ma perché c'è il male e non il bene?

dal momento che il male è alterità non integrabile, ma insieme è risveglio di responsabilità per l'altro colpito dal male, obbligazione.

In queste, come in molte altre affermazioni troviamo una forte dimensione etica, intesa non come ricerca di valori e norme, ma quale esigenza di realizzare l'incontro di paradigmi diversi, istanza quindi che vuole aprire sentieri inesplorati in cui si possa affermare l'essere proprio e l'essere con gli altri, il *Selbst* e il *Mitsein*, la somiglianza e la differenza.

Su questa linea a mio parere vanno lette anche le pagine che Derrida dedica ad un'altra tematica in cui i nostri percorsi si sono incrociati, il dono: dalla decostruzione dell'individuo atomisticamente chiuso in una logica identitaria, dal rifiuto di un mondo sempre più tecnologico in cui gli esseri umani sono spinti unicamente dall'interesse utilitaristico, e sembra scomparire l'impulso verso il legame sociale, o meglio, anche questo è visto strumentalmente per fini individuali e utilitari, Derrida giunge a parlare del dono. Anche in questo caso si tratta di una scommessa, quindi rischiosa e incerta, ma che si richiama non solo agli autori che si riconoscono nel segno di una teoria del dono (Mauss, Godbout, Caillé), ma anche dalla fattiva presenza del dono nel tessuto sociale contemporaneo, se si guarda il dono proprio per le sue caratteristiche di multidimensionalità: dall'ambito sociologico (Mauss), il dono approda anche nel contesto filosofico con le riflessioni di J.L. Marion per un verso, di Bataille e di Derrida, appunto, dall'altro. Come di consueto, l'analisi di Derrida al riguardo è spiazzante e il risultato sarà una visione e un paradigma alternativo alla cultura utilitarista ed efficientista..

Derrida accetta le definizioni classiche del dono, evidenziandone le caratteristiche intrinseche: libertà e gratuità, libertà strettamente intrecciata con gratuità, intesa non come libertà arbitraria o indifferente, ma come direbbe Lévinas, *investita dalla generosità del bene*, suscitata o originata dal bene da cui poi una possibile apertura ad una ontologia della libertà, secondo Pareyson, p.e.

Se questo è lo sfondo ontologico del dono, su cui non possiamo soffermarci, Derrida si concentra sulla dimensione antropologica differenziandosi da Mauss nella cui concezione trova ancora

⁶ Osservazioni a questo proposito in Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, cit., p.81 e ss.

⁷ Ibidem, p.197

aspetti economicistici, e ritenendo che nel dono non deve esserci né ritorno, né scambio, neppure simbolico, né motivazione, né scopo, né reciprocità si da parlare infine di impossibilità del dono, e inserendosi piuttosto nella logica dell'*agàpe* (Abramo è cifra di dissimmetria assoluta), negando quindi quella valenza sociale e antropologica su cui insistono non solo gli esponenti del M.A.U.S.S., ma anche la riflessione teologica.

La domanda perché si dona? allora nasce da una forma di dono molto singolare come il dono ad estranei, (o dono all'altro a venire secondo Derrida) presente per es. in Jonas nel concetto di responsabilità e nella cura verso le generazioni future, dono gratuito per eccellenza senza reciprocità alcuna; da quanto ora affermato si può allora rintracciare un collegamento con l'analisi condotta in precedenza sull'ospitalità e le parole dell'accoglienza

Il dono presuppone un essere che si dà, un soggetto non autarchico, una verità che viene da altrove, di cui non siamo padroni, ma testimoni. Alla possibilità del dono iscritto nella nostra condizione ontologica si aggiunge la scelta personale, che siamo liberi di compiere o meno, non solo, ma che è rivelatrice simbolicamente di caratteristiche dell'essere umano: desiderio di donare, affettività di esso per rispondere alle spinte dell'individualismo esasperato e rompere l'isolamento, ritrovare un *legame di appartenenza, legame con l'altro* in quanto cifra significativa dell'identità dell'Io.

Il dono quindi mostra l'altro come simbolo della nostra incompiutezza e insufficienza, quasi donatore di senso della nostra esistenza, (interessante a tal proposito, l'etimologia di *communitas* evidenziata da Roberto Esposito, *cum munus*: comunità non è una proprietà o un territorio da difendere e separare rispetto a coloro che non ne fanno parte, ma un vuoto, un debito, un dono nei confronti degli altri, che ci ricorda anche la nostra alterità da noi stessi).

Alla carenza ontologica risponde antropologicamente il desiderio di donare sì che si può affermare: "il dono è segno rammemorativo della propria dipendenza e manifestazione emotiva, testimonianza attiva del proprio desiderio di legame"⁸.

In positivo tuttavia emergono le altre caratteristiche del dono già intraviste a livello ontologico: *la sua relazionalità*, il suo appartenere ad una *struttura di reciprocità*, che a sua volta come a cascata rinvia al concetto di *fiducia* nell'altro e nel legame sociale, come affermano Godbout e Caillé, mostrandone la fecondità rispetto alle soluzioni dei paradigmi dominanti: olismo e individualismo. Ma la *fiducia* di chi dona si affida all'altro, ripone fiducia nella risposta dell'altro e ciò ovviamente sotto il segno del *rischio* e dell'*incertezza*, che sono quindi altre caratteristiche del dono e del soggetto che dona, che *scommette* sulla risposta dell'altro. Ma la scommessa si può perdere, il ciclo del dare-ricevere si può sempre interrompere, la fiducia può essere tradita. Da qui deriva la fragilità e dinamicità insieme di questa galassia concettuale.

Non solo, ma scavando in tale struttura di reciprocità si mostra che il dono rompe anche ogni idea di equivalenza e simmetria, e quindi con un'idea di giustizia omologante, indifferente e neutrale. (Qui si aprirebbe tutta la tematica di un giustizia "asimmetrica", su cui Derrida si è a lungo interrogato con precisa attenzione alla singolarità e concretezza dell'altro, alla valorizzazione delle differenze).

Il soggetto quindi che dona non è disimpegnato, o isolato, insulare, ma vincolato e riconoscente, soggetto che emerge dal dono è un individuo altro, aperto all'altro, che assume nuove caratteristi-

⁸ Elena Pulcini, *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p.197

che, né nemico, né esigente l'oblio di sé, soggetto ospitale ed accogliente, ma anche insostituibile e irrimpiazzabile, lacerato e ferito (Bataille) perché esposto all'alterità.

Il dono non è fuori dallo scambio ,ma dal calcolo e dall'interesse ; con il dono si spezza la regola della reciprocità, ma per mirare alla conversione del nemico in amico, questo è il livello non commerciale dello scambio,l'iperbole presente anche nel Kant di un'opera non sufficientemente letta e meditata quale *Per la Pace perpetua* del 1795 e nel suo concetto di ospitalità: “Ospitalità significa il diritto che uno straniero ha di non essere trattato come un nemico a causa del suo arrivo sulla terra di un altro... non è un *diritto di accoglienza* a cui lo straniero possa appellarsi, ma un *diritto di visita*, che spetta a tutti gli uomini , il diritto di offrire la loro società in virtù del diritto della proprietà comune della superficie terrestre, sulla quale, in quanto sferica, gli uomini non possono disperdersi all'infinito ,ma alla fine devono sopportare di stare l'uno a fianco dell'altro”.⁹

⁹ E.Kant, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 1993, p.43