

Hostis, hospes

Lo straniero e le ragioni del conflitto

a cura di Nicoletta Di Vita



COSTELLAZIONI | 1

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI PRESS

Costellazioni

1

*Tutto è fatto per custodire la scena in cui costellazioni
sempre nuove, sino ad allora imprevedibili, possano accadere*

Walter Benjamin, Asja Lacis

La collana “Costellazioni” è volta a valorizzare il contributo dei giovani borsisti alle attività dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I singoli progetti, articolati secondo temi proposti in seminari e laboratori tenuti nel corso dell’anno accademico in Istituto, sono iscritti in un complessivo percorso di formazione che ha come obiettivo primario la creazione di spazi condivisi di riflessione.

Hostis, hospes

Lo straniero e le ragioni del conflitto

a cura di Nicoletta Di Vita

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press

La collana Costellazioni è promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

© 2020 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
www.iisf.it

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
Via Monte di Dio, 14
80132 Napoli
www.scuoladipitagora.it/iisf
info@scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-97820-28-4

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.
Pubblicato nel mese di luglio 2020

I saggi raccolti in questo volume costituiscono una riflessione sviluppata a partire da due seminari organizzati dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli nel 2019: «*Xenos*. Lo straniero e le voci della città» (14-19 gennaio), dedicato alla rappresentazione filosofica e letteraria dello straniero in età antica, e «La “guerra giusta” in età moderna. Fondamenti storici, filosofici e giuridici» (11-15 febbraio), incentrato sulla legittimazione dei conflitti armati nella tradizione politica europea.

I contributi sono stati redatti da diciassette borsisti dell'Istituto, coinvolti a vario titolo nella partecipazione ai seminari (borsisti di formazione e borsisti annuali di ricerca).

La scelta di tenere insieme i due blocchi tematici è motivata dalla convinzione che un legame essenziale attraversi, nella nostra tradizione, la percezione dello straniero e le teorizzazioni del nemico legittimo. La relazione duplice – di rifiuto e accoglienza, polemicità e attrazione – con lo straniero non soltanto è uno dei motivi ricorrenti del pensiero occidentale, da Omero fino al nostro tempo, ma è stata frequentemente tradotta in strumento per giustificare la prassi bellica. Quando lo “straniero” diventa “nemico”? In che misura la categoria della guerra giusta è debitrice di quella di alterità, e perché, viceversa, incontrare l'altro ha significato già sempre accoglierlo o respingerlo, farne un ospite o una figura ostile?

Il volume segue una struttura in sezioni, secondo una scansione per grandi epoche (antica, moderna, contemporanea), che rico-

struiscono le diverse declinazioni dello straniero e le teorizzazioni del *bellum iustum*. In virtù della diversa provenienza e formazione degli autori, il volume gode di una prospettiva estesa, ponendo in dialogo non soltanto questioni filosofiche e riflessioni politiche, ma anche ricostruzioni storiografiche e precise analisi storiche.

INDICE

Introduzione – <i>Straniero, nemico, simile</i>	11
---	----

LA RIFLESSIONE ANTICA

<i>Spigolature sullo xenos, da Omero a Platone</i> di M. Donato	33
--	----

<i>Comunità e xenos. Una riflessione sull'identità politica, l'alterità e il femminile a partire dalla tragedia classica</i> di V. Moro, M. Tuozzo, G. Valente	57
---	----

<i>Socrate e il daimon: lo straniero che ci abita</i> di D. De Lellis	79
--	----

<i>Ordine del cosmo, ordine della città. Lo straniero tra cosmologia e politica nei dialoghi tardi di Platone</i> di S. De Leonardis, S. Pone	103
--	-----

Materiali per una genealogia della guerra giusta 125
di N. Di Vita

L'ETÀ MODERNA

*La ricezione del Nuovo Mondo
nel Cinquecento italiano: dalla meraviglia
per il paradiso terrestre all'apologia della conquista* 151
di C. Silvagni

*Un mal muy antiguo. L'associazione tra sifilide
e Nuovo Mondo nella letteratura di viaggio
e nella trattatistica medica italiana del Cinquecento* 173
di G. Falcucci

*Stato e religio. L'eredità di Machiavelli
nell'Europa del Cinquecento* 195
di G. Gisondi

*Uniformità confessionale e tolleranza religiosa
nell'età delle guerre civili di religione:
Alberico Gentili e il neostoicismo* 223
di G. Cammisa

*La guerre en forme. La teorizzazione
del nemico legittimo in Emer de Vattel* 247
di C. Caligiuri

PROSPETTIVE CONTEMPORANEE

- Lo straniero tra noi e lo straniero dentro di noi.
Le relazioni come problema antropologico-filosofico* 273
di G. Pezzano
- Meraviglia e straniamento. Lo straniero
come dono-minaccia* 297
di L. Boi
- La dimora della testimonianza.
I musulmani in Europa, il disordine e l'avvenire* 319
di N. Di Mauro
- La guerra (di)spiegata dai militari.
Una nota su due testi di intervento strategico* 341
di G. Mormino
- Indice dei nomi 369

MERAVIGLIA E STRANIAMENTO. LO STRANIERO COME DONO-MINACCIA

Ludovica Boi

E venne avanti, come un leone sui
monti [...].

Così era Odisseo che, tra le fanciulle
dai bei capelli, stava per giungere
[...].

Apparve loro coperto di salso,
orribile: fuggirono esse per ogni
dove, verso i lidi marini.

Solo la figlia di Alcinoo rimase. A lei
infuse Atena coraggio nell'animo,
e tolse ogni tremore dal corpo.

OMERO, *Odissea* VI, 130-140

1. *Una problematica filosofica di urgente attualità*

Nella sua relazione nel contesto del seminario «*Xenos. Lo straniero e le voci della città*», tenuta il 18 gennaio 2019 presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, Umberto Curi ha ripreso una sua tesi esposta in un testo del 2017, intitolato *Una teoria male interpretata*¹. Si tratta della cosiddetta *pushpull*

¹ U. Curi, *Una teoria male interpretata*, in Id. (a cura di), *Vergogna ed esclusione. L'Europa di fronte alla sfida dell'emigrazione*, Castelveccchi, Roma 2017, pp. 7-30.

theory del demografo ungherese Egon Kunz (1973)², facente leva sulla distinzione tra migranti *pushed* e *pulled*. Si può distinguere cioè, secondo Kunz, tra coloro che migrano perché *spinti*, *costretti* da situazioni impossibili a sostenersi, e coloro i quali partono perché *attratti* dalla possibilità di miglioramento delle proprie condizioni di vita. Un fraintendimento di questa teoria è rappresentato – sostiene Curi – dalla netta distinzione tra “richiedenti asilo” e cosiddetti “migranti economici”. C’è da sottolineare infatti che l’intento del demografo ungherese era semplicemente classificatorio e non valutativo o normativo. La sua teoria non distingueva condizioni *oggettivamente* differenti tra i due gruppi, non indicava cioè dei criteri *oggettivi* di distinzione tra migranti, ma piuttosto discrezionali o addirittura arbitrari³. Basti pensare all’ambiguità dei due termini utilizzati, *pushed* e *pulled*, che si prestano anche a venir intesi rispettivamente come “*spinti* dalla fame, da condizioni economiche di indigenza” e “*attratti* dalla speranza di salvezza dalla guerra”, ribaltando in questo modo la rigida distinzione tra “*pushed* = richiedenti asilo” e “*pulled* = migranti economici”, oggi adottata spesso come dicotomia indiscutibile.

Attualmente – argomenta il filosofo – la netta distinzione tra richiedenti asilo e migranti economici appare priva di fondamento razionale e persino giuridico, dal momento che: *a*) secondo studi recenti vi è un insieme di concause alla base di ogni fenomeno migratorio, per cui non è possibile distinguere nettamente le

² E.F. Kunz, *The refugee in flight: Kinetic Models and Forms of Displacement*, «Migration Review», VII (1973), num. 2, pp. 125-146.

³ U. Curi, *Una teoria male interpretata*, cit., p. 9.

motivazioni che spingono all'emigrazione; b) il dovere di prestare asilo resta prerogativa dei singoli Stati, tanto che recentemente è avvenuto che le medesime persone siano state considerate simultaneamente "richiedenti asilo", quindi accolte, in uno Stato, e "migranti economici", quindi respinte, in un altro⁴.

Tentando di mettere tra parentesi le aporie conseguenti alla messa in pratica di questa astratta dicotomia, occorre a mio avviso soffermarsi – a partire da uno stimolo lanciato dallo stesso Curi nel suo seminario napoletano – sulla conseguenza della classificazione dei migranti come "economici", che consiste in molti casi nel loro *respingimento*. Gli Stati europei, servendosi di una valutazione apparentemente etica, hanno la facoltà di respingere da sé coloro che reputano attratti dalla prospettiva di guadagno, agendo come se avessero pericolosamente rimosso il fatto che la loro stessa identità si è costituita, nel tempo, esattamente sul profitto e sugli interessi economici – e che forse non è per motivi etici, ma altrettanto "economici" che attuano un simile respingimento.

Si può riscontrare, in questo genere di riflessioni e comportamenti, un misconoscimento dell'alterità in seguito a una sorta di rimozione della propria "identità". Ne consegue un'Europa che lascia affogare l'Altro dopo aver inghiottito la consapevolezza di sé stessa. Un soggetto che non riconosce più sé stesso nell'altro, né una porzione di alterità in sé stesso. E allora si impone fortemente la questione filosofica della relazione tra identità e alterità: come si può porre in essere un'identità se non si riconosce l'alterità che la costituisce? È possibile affermare un'identità impermeabile all'Altro?

⁴ Ivi, p. 13.

La filosofia contemporanea ha assunto su di sé lo sforzo, ereditato dalla filosofia precedente⁵, di pensare il rapporto tra medesimo e altro sulla base di quella che si potrebbe tentare di definire come una “ontologia relazionale”. Nel presente lavoro si cercherà di interrogare in particolare il pensiero di Jacques Derrida per trattare una concezione di “identità” che conserva in sé imprescindibili tracce di alterità, in una correlazione strutturale – sempre inquietante, minacciosa, pericolosamente sfuggente – tra *io* e *altro*, stesso e diverso, familiare ed estraneo. A tal proposito, appaiono dirimenti le considerazioni che Derrida sviluppa sul pensiero freudiano. La lezione che il filosofo franco-algerino riceve dal padre della psicanalisi sta nel fatto che è innanzitutto ciascuno di noi l’estraneo di sé stesso e che l’alterità ci abita da tempo immemore. Senza l’altro non è possibile alcuna costituzione del sé. La vita, in Derrida, è in un certo senso *donata* dall’alterità, che la costituisce in quanto tale, come inevitabilmente affetta da altro. Una simile concezione della soggettività è posta quindi in connessione al pensiero del dono in quanto “effrazione” dell’eco-nomia “ristretta” come esclusiva legge del proprio: nel presente lavoro si sosterrà dunque una ricaduta etica, sollecitata dall’attualità, della filosofia decostruttiva.

⁵ Penso per esempio alla teoria dell’*Anerkennung* hegeliana, di fatto già formata nel periodo jeneso, secondo cui l’autocoscienza individuale è indissociabile dal rapporto di riconoscimento con altre autocoscienze. Nell’elaborazione della teoria della determinazione reciproca del rapporto con sé stessi e del rapporto con l’altro, Hegel è debitore, tra gli altri, di Fichte e Schelling.

2. Sulla possibile assimilazione di *xenos* e *donum*

2. 1. «Non ho che una lingua, e non è la mia»⁶: questa è l'affermazione a partire dalla quale si sviluppa la riflessione derridiana ne *Il monolinguismo dell'altro* (1996). Ognuno di noi si trova già sempre in una lingua formata, che non può modificare o assoggettare alla propria volontà, che non è pienamente "propria", pur essendo l'unica lingua in cui ci si sente indiscutibilmente collocati.

Sono monolingue. Il mio monolinguismo è permanente, e lo chiamo la mia dimora, e lo avverto come tale, ci sto e lo abito. Esso mi abita. Il monolinguismo in cui addirittura respiro è per me l'elemento. Non un elemento naturale, non la trasparenza dell'etere, ma un ambiente assoluto. Inoltrpassabile, *incontestabile*: non posso rifiutarlo che attestando la sua onnipresenza in me. Mi precede in qualsiasi tempo. È me. Questo monolinguismo, per me, è me. [...] Al di fuori da questo non sarei me stesso. Esso mi costituisce, mi detta ogni cosa fino all'ipseità. [...] E mai questa lingua, la sola che io sia così votato a parlare, finché parlare mi sarà possibile, alla vita alla morte, questa sola lingua, vedi, non sarà mai la mia. Non lo fu mai in verità⁷.

L'espropriazione della lingua madre coincide con il suo necessario abitarla, con il sentirsi *a casa* solo all'interno di essa. Al di fuori di questa, da intendere

⁶ J. Derrida, *Il monolinguismo dell'altro* (1996), trad. it. G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 5.

⁷ Ivi, pp. 5-6.

ogni volta come dimora spaesante e ignota, l'io non può essere sé stesso. Si noti quindi come la "casa" coincida in un certo senso con l'ignoto, con la lingua natia già sempre donata e sempre sfuggente ed etero-*noma*, in altre parole «la lingua dell'altro»⁸. Ciascuno di noi è cioè assegnato a una sola lingua, senza però mai potersene appropriare. L'assegnazione della lingua madre (lingua dell'altro) precede la costituzione dell'io e lo volge già sempre all'alterità, nella sua stessa "ipseità".

Questa situazione «stranamente familiare e propriamente impropria (*unheimlich*)»⁹ ricorda che ognuno di noi è *straniero* a casa propria, nella misura in cui il dono della lingua è il dono dell'ipseità ed esso non può che venire dall'altro, che da sempre ci precede. La donazione della lingua (*es gibt die Sprache*) – osserva Derrida – è l'orizzonte nel quale si rende possibile ogni parola, anche quella di ringraziamento per il dono stesso¹⁰: si caratterizza «come *l'ospitalità dell'ospite* prima ancora di ogni invito»¹¹. Ognuno di noi è in un certo senso *ospite* della sua stessa lingua. È opportuno riflettere sul fatto che il nostro venir al mondo si colloca già sempre in un contesto di "ospitalità" in cui l'*hospes-hostis*, l'ospitante/nemico ci accoglie non annullando la sua estraneità. E non solo, egli ci accoglie in virtù della nostra stessa estraneità "pre-originaria": per questo Derrida parla di una situazione stranamente familiare e propriamente impropria.

⁸ Ivi, p. 27.

⁹ Ivi, p. 37.

¹⁰ Ivi, p. 87.

¹¹ Ivi, p. 89. Corsivi miei.

2.2. Si giunge quindi a comprendere come l'evento del dono – connesso alla dimensione dell'ospitalità, tutt'altro che pacifica e rassicurante, ma anzi inquietante, strana e impropria (*unheimlich*) – sia prioritario rispetto a ogni logica del sé. L'io derridiano è costituzionalmente aperto, eterofondato. *Sono io* unicamente in quanto l'altro si dà, mi *dona* l'identità¹². Dono della lingua, dono dell'ipseità, ma anzitutto dono del tempo.

«Il bene primario, il primo dono è lo stesso, impossibile differire del tempo»¹³. Il tempo è la condizione incondizionata del *differire*¹⁴ delle possibili situazioni esistenziali, e all'interno del loro orizzonte non può essere integralmente ricondotto, poiché mantiene un carattere di irriducibile trascendenza. Il tempo cioè

¹² “Identità” non statica e auto-coincidente, da intendere allo stesso tempo come dimora dell'alterità. L'io deve accogliere l'altro in sé per costituirsi come tale: «l'altro – il nemico, il non-io, l'avversario – è iscritto al cuore dell'io» (S. Regazzoni, *Autoimmunità*, in S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale, *Derridario. Dizionario della decostruzione*, Il melangolo, Genova 2012, p. 42).

¹³ S. Maschietti, *Dono senza se e senza Sé. Sulla questione del tempo donato in Jacques Derrida*, in E. Ferrario (a cura di), *L'altro e il tempo. Studi di fenomenologia*, Guerini, Milano 2004, p. 192.

¹⁴ Cfr. la spiegazione del lemma “Differenza” a opera di F. Vitale in S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale, *Derridario*, cit., pp. 85-86: «la differenza impone di pensare che tutto ciò che è (presente) differisce da sé per essere se stesso, è in quanto in rapporto ad altro, dunque non è se non in questa relazione differenziale all'alterità in generale. [...] Ne consegue che non vi è identità di per sé costituita, in se stessa e a se stessa presente, indipendente dall'alterità in generale, opposta all'altro in generale». Ogni identità, ogni individualità è *differente* in sé da sé: «queste differenze introducono del disordine nell'unità di configurazioni, insiemi, epoche, età storiche» (J. Derrida, “*Essere giusti con Freud*”. *La storia della follia nell'età della psicanalisi* (1992), trad. it. G. Scibilia, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 80).

non può entrare in *ragionevole* rapporto con lo spazio fenomenico da esso dischiuso, non può venir ricompreso all'interno di ciò che esso stesso rende possibile. La sua azione *irragionevole* consiste propriamente in una effrazione: esso si dona irrompendo. La sua riduzione a entità misurabile e controllabile, per ragioni sociali, è figlia dell'illusione di poter addomesticare il suo dirompente spirito dissolutore. Il tempo si dona per dissolvere *forzosamente* ogni ipotesi di *oikos*, laddove la rovina della casa come dominio del proprio, della soglia e del focolare è insieme la possibilità di tutte le *ospitalità*¹⁵, in quanto il dono (del tempo) rompe con qualsiasi autenticità e proprietà.

In altre parole – come si notava per la lingua madre – il dono del tempo, in assenza del quale l'io non è, infrange ogni assetto di stabilità e di autocoincidenza, eccentricamente e violentemente, ponendosi di per sé come l'an(ti)economico, violando cioè il *nomos* dell'*oikos*. Il prioritario dono non solo permette, ma allo stesso tempo minaccia la conseguente costituzione di un dominio del “proprio”, e continua indefinitamente a mettere a rischio una concezione di identità chiusa nella legge dell'*oikos*, che non sia eccedente rispetto a sé stessa¹⁶. Legge dell'*oikos* che si impone

¹⁵ J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa* (1991), trad. it. G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 159.

¹⁶ Una simile concezione di identità “chiusa” è quanto di più pericoloso per l'individuo. Su questo aspetto la convergenza della filosofia derridiana con il pensiero freudiano è davvero sensibile. Scrive F. Vitale: «bisogna riconoscere che se la differenza è la condizione irriducibile della nostra esistenza, non solo della nostra morte ma, indifferentemente, della nostra vita, allora la minaccia più grave, la minaccia assoluta, viene dalla sua rimozione» (cfr. S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale, *Derridario*, cit., p. 93).

nella dimensione pratica come economia di scambio e sul versante teoretico come ristretta “economia del senso”, in cui lo scambio avviene biunivocamente tra il concetto/la parola e la cosa.

Il dono quindi, irriducibile allo scambio, oltrepassa l'economia in ogni sua forma, sia essa pratica o teoretica. Derrida decostruisce il tentativo maussiano¹⁷ di riconduzione del dono all'interno della logica dello scambio socio-economico – luogo del proprio –, e del reciproco condizionamento dei soggetti interessati, sostenendo l'irriducibilità del dono a ogni legge. L'antropologia, secondo il filosofo franco-algerino, «riconducendo le più diverse pratiche rituali del donare all'orizzonte di regolabilità dell'economia»¹⁸, non fa altro che tentare di ammansire la carica eversiva del *donum* come *mysterium tremendum et fascinans*, sgomento e meraviglia insieme. Tuttavia, l'aspetto terribile e distruttivo della minaccia e della rovina non si può rimuovere dal dono, e anzi nel suo mescolarsi al positivo, all'orizzonte che dischiude, sta esattamente la cifra del superamento della logica di scambio.

D'altra parte è lo stesso carattere ancipite del dono a smentire la nostra pretesa di comprenderlo in modo esauriente e definitivo, situandolo all'interno di questa o quella categoria. «La sua trama può essere letta, più in profondità, come una critica rivolta allo stesso concetto di struttura epistemica, se si intende quest'ultima come nesso di interdipendenza, come nesso di scambio causale e cosale»¹⁹. La sconfitta di questo tentativo di

¹⁷ M. Mauss, *Saggio sul dono* (1925), trad. it. F. Zannino, Einaudi, Torino 2002.

¹⁸ S. Maschietti, *Dono senza se e senza Sé*, cit., p. 191.

¹⁹ Ivi, p. 190.

classificazione segna il superamento da parte del dono di qualunque economia di senso. Il dono derridiano è, nel suo debordare da ogni economia del “proprio”, essenzialmente *un-heimlich*, la paradossale coesistenza di estraneo e familiare, meraviglioso e tremendo.

2.3. Quest’ordine di considerazioni presuppone un serrato e vitale confronto tematico con il pensatore dell’*Unheimlichkeit*, Sigmund Freud. Derrida guarda a Freud per tematizzare la dimensione dell’inquietante come alterazione, contaminazione, infiltrazione dell’altro a intaccare il medesimo. In *Speculare – su “Freud”* (1980), il filosofo franco-algerino interpreta la pulsione di morte freudiana come coesistente al principio di piacere, come la sua differenza interna. *Thanatos* non è un principio sostanziale contrapposto a *Eros*, ma vive in esso, allo stesso modo in cui l’altro vive nel medesimo. Questa differenza interna dà luogo a un’alterità ancora più irriducibile di quella che si presta alla semplice opposizione. Il principio di piacere non è univoco, bensì internamente scisso ed essenzialmente duplice. La pulsione di morte non contraddice cioè il principio di piacere, né si oppone a esso, ma lo mina dall’interno come il suo estraneo, «muovendo da un’origine più originaria di esso e da esso indipendente, più antica di esso *in esso*»²⁰.

Il ritmo della soggettività – che è lo stesso ritmo di *Al di là del principio di piacere* (1921) – è quello del *fort:da*

²⁰ J. Derrida, *Speculare – su “Freud”* (1980), trad. it. L. Gazziero, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 70 (corsivo mio).

che appartiene al gioco del piccolo Ernst²¹, chiave di volta del testo: un gettare via e riportare a sé che conduce alla scoperta della prossimità dell'estraneo, rivelando quella del proprio come una dimensione tutt'altro che familiare. Espropriazione e appropriazione si trapassano l'un l'altra, tanto da far cadere il segno grafico della loro divisione: la barra tra il *fort* e il *da* lascia il posto ai due punti che mettono in relazione “via!” e “qui”, cioè l'altro e il medesimo. Non *fort/da*, ma *fort:da*.

Derrida assimila inoltre questo movimento freudiano della soggettività al *Dasein* heideggeriano, che ritiene mosso dalla stessa dinamica del *fort:da*. L'appropriazione del *Dasein*, l'assunzione dell'*Eigentlichkeit*, nell'analitica esistenziale, obbedisce a quella che Freud definisce la pulsione del proprio, «la più pulsiva delle pulsioni»²², ma essa è legata necessariamente all'espro-

²¹ Freud scrive, parlando di Ernst: «Questo bravo bambino aveva l'abitudine [...] di scaraventare lontano da sé in un angolo della stanza, sotto un letto o altrove, tutti i piccoli oggetti di cui riusciva a impadronirsi [...]. Quando faceva questo emetteva un “o-o-o” forte e prolungato, accompagnato da un'espressione di interesse e soddisfazione; [...] questo suono non era un'interiezione, ma significava “fort” [“via”]. Alla fine mi accorsi che questo era un giuoco, e che il bambino usava tutti i suoi giocattoli solo per giocare a “gettarli via”. Un giorno feci un'osservazione che confermò la mia ipotesi. Il bambino aveva un rocchetto di legno intorno a cui era avvolto del filo. Non gli venne mai in mente di tirarselo dietro per terra, per esempio, e di giocarci come se fosse una carrozza; tenendo il filo a cui era attaccato, gettava invece con grande abilità il rocchetto oltre la cortina del suo lettino in modo da farlo sparire, pronunciando al tempo stesso il suo espressivo “o-o-o”; poi tirava nuovamente il rocchetto fuori dal letto, e salutava la sua ricomparsa con un allegro “da” [“qui”]» (cfr. S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, trad. it. A.M. Marietti Solmi, R. Colorni, Boringhieri, Torino 1975, p. 28).

²² J. Derrida, *Speculare – su “Freud”*, cit., p. 115.

priazione. Il movimento di appropriazione in Heidegger passa per l'assunzione del proprio essere-per-la-morte, inteso come il *fort* da cui deriva il *da*. Si tratta cioè di un'appropriazione che presuppone l'espropriazione: «bisogna riconoscere che, se attraverso le pulsioni l'organismo vivente tende ad appropriarsi di se stesso, ciò significa che il vivente è già da sempre espropriato da se stesso. Ciò significa che per l'organismo vivente appropriarsi di se stesso significa fare propria la propria condizione di espropriazione irriducibile»²³. La consonanza di *fort:da* e *Dasein* manifesta un esser presso di sé che è al contempo un allontanarsi da sé. È ciò che Heidegger definisce *Entfernung*, un allontanamento che è al tempo stesso un togliere la lontananza.

Alla lettera, il *Fortsein* di cui parla Freud non è più *fort* di quanto il *Dasein* non sia *da*. Conseguente da tutto ciò (poiché è immediatamente la stessa cosa) che in ragione dell'*Entfernung* e del *passo* di cui fu questione altrove, il *fort* non sia più lontano di quanto il *da* non sia vicino. Coincidenza senza equivalenza, *fort:da*²⁴.

²³ F. Vitale, "La vita la morte", in S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale, *Derridario*, cit., p. 111. Per un'attenta disamina dell'espropriazione e non-coincidenza dell'identità in Freud rimando inoltre a G. Bottirolì, *Il perturbante è l'identità divisa. Un'interpretazione di Der Sandmann*, «Enthymema. Rivista internazionale di critica, teoria e filosofia della letteratura», XII (2015), pp. 205-229: «La novità maggiore della psicoanalisi, anche dal punto di vista filosofico, per quanto riguarda i problemi dell'identità, è la *concezione relazionale*: l'identità come identificazione, cioè come non-coincidenza con se stessi» (ivi, p. 213).

²⁴ J. Derrida, *Speculare – su "Freud"*, cit., p. 74. Sull'*Entfernung* heideggeriana valutata da Derrida come modalità di di-

Spéculer – sur “Freud”: già nel titolo è manifesto l’orizzonte economico nel quale Derrida vuole inscrivere il proprio discorso. “Economia” in senso stretto è anche qui la legge del proprio, il circuito in cui si iscrive la regolabilità del dare e dell’avere, dove si colloca il principio d’equivalenza e insieme a esso «tutto ciò che può garantire un pagamento, un rimborso, un ammortamento, un saldo: la moneta, i segni e il loro *telos*, l’adeguazione del significato al significante»²⁵. Si tratta però di un circolo costantemente debordante da sé e impossibile da chiudere. La “speculazione” rimanda infatti innanzitutto a uno specchio: «a un rispecchiamento, a un raddoppiamento, allo scavarsi di una distanza nel proprio»²⁶. L’atto del rispecchiamento procede certo da un’istanza di ritorno a sé, di autoriferimento, ma introduce una differenza inquietante, simboleggiata dal gioco del rocchetto, quella, cioè, che il riflesso possa trasformarsi in doppio, in spettro o addirittura in *sguardo*. L’alterità che abita il proprio è esattamente ciò che immette nell’economia un’eccedenza.

Freud, già una decina di anni prima dell’analisi del gioco del rocchetto, era giunto a esporre la coappartenenza di altro e medesimo nell’abisso scavato all’interno dell’io in un manoscritto poi abbandonato, che riprende e conclude rapidamente tra maggio e luglio 1919, prima di tornare alla stesura di *Al di*

struzione di ogni identità, essenzialità e proprietà cfr. J. Derrida, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, trad. it. S. Agosti, Adelphi, Milano 1991, p. 50.

²⁵ J. Derrida, *Speculare – su “Freud”*, cit., p. 153.

²⁶ G. Berto, *Premessa: il passo zoppo di Freud*, in J. Derrida, *Speculare – su “Freud”*, cit., p. XIV.

là del principio di piacere, appositamente interrotta. Il saggio in questione si intitola *Das Unheimliche* e studia l'esperienza di «quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare»²⁷. Questa «sorta di spaventoso» mette in discussione la relazione di reciproca esclusione tra *Heim* e *Un-Heim*, l'ambito domestico e quello estraneo alla casa, contesti che si scoprono indissolubilmente legati e sfocianti l'uno nell'altro – anche in Derrida è costante il riferimento alla strutturale duplicità dell'*oikos*, come si è messo in evidenza. In particolare, il tedesco *heimlich* è tanto connesso al campo semantico della familiarità e dell'agio quanto a quello del nascondere, del tener celato, fino a coincidere in alcuni usi con la sua antitesi, cioè *un-heimlich*. A tal proposito Freud nel suo saggio cita un esempio di uso di *heimlich* tratto dal dizionario etimologico dei Grimm:

Il significato di “nascosto”, “pericoloso” [...] si sviluppa ulteriormente, sicché “heimlich” assume il significato abitualmente proprio a “unheimlich”: «a volte mi sento come un uomo che vaga nella notte e crede agli spettri; per lui ogni angolo è sinistro (*heimlich*) e dà i brividi» (Klinger, *Theater*, 3.298)²⁸.

Nella lingua tedesca tanto l'uno quanto l'altro aggettivo sono dunque termini non univoci²⁹.

²⁷ S. Freud, *Il perturbante*, a cura di C.L. Musatti, trad. it. S. Daniele, Edizioni Theoria, Roma-Napoli 1984, p. 14.

²⁸ Ivi, p. 26. Esempio tratto da J. e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 33 voll., Leipzig 1877, vol. IV, pt. 2.

²⁹ Freud studia questo carattere delle lingue, di capitale importanza per le sue ricerche, nell'importante saggio *Über den Gegensinn der Urworte*, trad. it. *Significato opposto delle parole*

Il dono derridiano manifesta la polarità di quanto Freud chiama *das Unheimliche*. Violenza e minaccia, irruzione inquietante, pericolo: questi i significati dai quali non è possibile depurare il dono, nella sua stessa veste salvifica. La costitutiva ambiguità del dono – unico orizzonte di possibilità e al contempo rovina del “proprio”, evento generatore e insieme distruttore – rimanda alla duplicità di significato di una parola di fondamentale importanza nella cultura greca antica: *xenos* – forse l’unica parola in grado di racchiudere in sé la medesima polarità inscritta nell’*Unheimliche*. Non a caso lo stesso Freud, quando inserisce nel saggio sul perturbante un’accurata digressione linguistico-terminologica sull’intraducibilità della parola *unheimlich* nelle più studiate lingue antiche e moderne, intraducibilità a sua volta radicalmente e irriducibilmente inquietante, cita il greco *xenos* come esempio del suo perfetto corrispettivo³⁰.

Lo *xenos* presso i Greci è sia il nemico da cui difendersi sia l’ospite protetto da Zeus³¹: una coincidenza

primordiali, in *Opere di Sigmund Freud*, a cura di C.L. Musatti, 12 voll., Boringhieri, Torino 1974, vol. VI: *Opere 1909-1912*, pp. 183-191.

³⁰ Id., *Il perturbante*, cit., p. 17.

³¹ Cfr. Hom. *Od.* VI, vv. 207-210: «Stranieri e mendicanti vengono tutti da Zeus, ciò che ricevono, anche se poco, è gradito. Allo straniero offrite, ancelle, da mangiare e da bere, fatelo lavare nelle acque del fiume, al riparo dal vento» (trad. it. M.G. Ciani, Marsilio, Venezia 1994). La decisione di accogliere nell’isola il nuovo arrivato segue la caratterizzazione ferina dello *xenos* Odisseo ai versi 127-140, in esergo al presente saggio. L’unità delle opposte determinazioni che “identifica” lo *xenos* è inoltre attribuita dai Greci proprio a un dio, Dioniso, dio-animale, ebbro-casto, carnefice-fanciullo, maschio-femmina (cfr. G. Colli, *La sapienza greca I*, Adelphi, Milano 1977).

di opposti che non è possibile comprendere, né adeguatamente significare per mezzo di determinazioni categoriali – si ricordi la carica eversiva del dono in ambito teoretico cui si accennava in precedenza. Tali caratteri appartengono del resto anche al *thauma*, da cui origina il filosofare antico, sentimento contraddittorio e indefinibile di terrore e meraviglia, angoscia e curiosità³² – “*thauma*” è definito significativamente Polifemo nell’*Odissea* (Hom. *Od.* IX, v. 190). Lo straniero quindi, fin dall’antichità, revoca la nostra pretesa di rifugiarsi nella presunta «monoliticità di parole e cose»³³, esponendoci all’indefinibilità del dono.

Dunque il dono salvifico-minaccioso è in Derrida rovina del “proprio” e, solo in quanto tale, di volta in volta evento generativo. Venendo meno ogni autocoincidenza, nel medesimo irrompe violentemente l’altro, rivendicando una sospensione (o eterofondazione) dell’esclusivo *nomos* dell’*oikos*. Può oggi lo straniero, figura tradizionalmente *un-heimlich* tanto quanto il “dono”, reclamare una sospensione dell’*oiko-nomia* ancor più fortemente e decisamente di chiunque altro?

3. Tentativo di un’etica aneconomica

«E avvenne che Dio provò Abramo. E disse: prendi ora il tuo figliolo, il tuo unico, colui che ami, Isacco, e vattene nel paese di Moriah, e offrilo quivi in olocausto sopra uno dei monti che ti dirò»: con queste parole del *Genesi* si introduce la narrazione della «bella storia

³² U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 11.

³³ *Ibidem*.

di Abramo messo alla prova da Dio»³⁴ nel capolavoro kierkegaardiano *Timore e tremore* (1843).

L'ordine di Dio è assolutamente irragionevole, crudele, contrario a qualunque economia terrena e logica di scambio. Il sacrificio di Ifigenia, nel mito greco, è iscrivibile nel circolo economico dello scambio, serve, è utile a placare l'ira della dea Artemide e a propiziare la partenza delle navi greche dirette a Troia³⁵. Al contrario, l'ordine di Dio ad Abramo è fuori da ogni logica, è l'Assurdo³⁶. Dio comanda una messa a morte del sacrificio stesso, un'interruzione della logica di scambio e del circolo dell'interesse: intima il sacrificio della stessa economia sacrificale, «il rovesciamento dell'economia del sacrificio nel sacrificio dell'economia»³⁷. Esponendo Abramo a questa interruzione, Dio manifesta – e ciò è rilevante per il nostro discorso – il «fondo oscuro su cui si erge ogni giustificazione dell'economia politica del sacrificio, la perpetuazione rituale di morti e di omicidi comandati dal valore totalitario dell'*interesse* generale»³⁸. L'ordine che Dio dà ad Abramo può venir interpretato come il togliimento della logica dell'interesse, l'Altissimo gli intima di uscire *fuori dall'interesse*³⁹. E Abramo accetta, «senza calcolo, senza investimento, senza prospettiva

³⁴ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, trad. it. F. Fortini, K. Montanari Guldbrandsen, Mondadori, Milano 2014³, p. 7.

³⁵ Ivi, pp. 49-52.

³⁶ Ivi, p. 49.

³⁷ E. Ferrario, *Abramo e la filosofia*, in R. Ago (a cura di), *Il sacrificio*, Biblink, Roma 2004, p. 228.

³⁸ *Ibidem* (corsivo mio).

³⁹ Cfr. la dimensione del *dis-interesse*, prima e oltre il finalismo dell'*interessamento* in E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, trad. it. S. Petrosino, M. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.

di riappropriazione [...], al di là della ricompensa o della retribuzione, al di là dell'economia, senza speranza di compenso»⁴⁰.

Derrida – che dedica alla scena abramica parte del suo *Donare la morte* (1999) – scrive che non è possibile decisione *responsabile* senza il sacrificio dell'economia inteso come sacrificio dell'*oiko-nomia*, ovvero «della legge della casa (*oikos*), del focolare, del proprio»⁴¹. Assumere su di sé la responsabilità per l'altro significa contravvenire alla legge del proprio. Sebbene infatti Kierkegaard distingue lo stadio etico – della generalità – dallo stadio religioso, inteso come quel paradosso per cui l'individuo è posto al di sopra del Generale⁴², per Derrida, così come per Lévinas, tra etica e religione non vi è iato incolmabile. Il “salto” che, secondo il danese, è necessario per approdare alla fede, superando la generalità dell'etica, è in Lévinas già compreso all'interno dell'etica stessa, territorio della «responsabilità infinita per l'altro uomo, a partire da una diaconia che costituisce la soggettività del soggetto»⁴³. La fede in Dio dimostrata da Abramo non appare così inapplicabile alla scelta etica, se per etica si intende la religione dell'altro al quale mi lega un'infinita responsabilità. In Lévinas e in Derrida, «a fare di me “quel singolo”, a eleggermi alla mia singolarità assoluta, sono l'ingiunzione che viene dal volto d'altri e la responsabilità incondizionata del mio “eccomi” a lui»⁴⁴. Nell'aneco-

⁴⁰ J. Derrida, *Donare la morte*, trad. it. L. Berta, Jaca Book, Milano 2002, p. 126.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 49.

⁴³ E. Lévinas, *Nomi propri*, trad. it. F.P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 92.

⁴⁴ E. Ferrario, *Abramo e la filosofia*, cit., p. 249.

nomia del dono la follia, lo *skandalon*, il paradosso a cui Dio chiama Abramo si connotano come elementi già interni alla responsabilità verso altri⁴⁵. Alla luce di queste considerazioni, credo si possa interpretare la sospensione del *nomos* dell'*oikos*, l'interruzione del dominio esclusivo della logica dell'interesse, come una scelta responsabile di fronte allo straniero, così simile al "dono" nella sua sfuggente ambiguità, la risposta etica al suo appello inquietante – *unheimlich* tanto quanto la chiamata di Dio ad Abramo.

Derrida insiste sulla *Unheimlichkeit* della chiamata di Dio, che conduce Abramo «al di là di un'assiomatica del sé o del presso di sé»⁴⁶. *Das Unheimliche* è in questo caso lo sguardo (di Dio) che vede senza venir visto⁴⁷. Questo sguardo non smette di guardare seppur si tenti di ignorarlo, di marginalizzarlo, sguardo che nonostante tutto chiama alla responsabilità assoluta. Potrebbe essere considerato simile allo sguardo disperato dei naufraghi che implorano la salvezza nel Mar Mediterraneo, dei quali nonostante tutto noi siamo responsabili? Si potrebbe pensare per esempio allo sguardo di Josephine, la donna camerunense sopravvissuta a un naufragio di 48 ore e salvata dai volontari di Open Arms a circa 80 miglia dalla costa libica, la

⁴⁵ Derrida che scrive su e per Lévinas caratterizza l'incontro con l'altro come un'avventura «senza speranza di ritorno», sia quest'ultimo un interesse oppure una conquista concettuale: «non c'è concettualità dell'incontro: quest'ultimo è possibile attraverso l'altro, attraverso l'imprevedibile» (cfr. J. Derrida, *Violenza e metafisica: saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971, p. 120).

⁴⁶ J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 124.

⁴⁷ Ivi, p. 123.

cui immagine ha fatto il giro del web nel luglio 2018 – sguardo che, contrariamente e specularmente a quello di Dio, non guarda pur essendo guardato e massimamente esposto. Forse sarebbe il caso di interrompere la logica sacrificale dell'interesse *oiko*-nomico con la risposta di un “dono” dis-interessato, che non attenda ricompensa, un dono «senza conoscenza e senza riconoscenza»⁴⁸.

Molti anni prima di *Donare la morte*, il tema dell'intreccio di morte ed economia è al centro di un altro imprescindibile testo derridiano, il seminario *Dall'economia ristretta all'economia generale* (1967). Il signore della *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana è colui che ha sfidato la paura della morte, rischiando la propria vita per l'indipendenza. Il suo è un investimento: rischio della morte in cambio dell'autonomia dell'autocoscienza, della possibilità di essere presso di sé, di preservarsi e di osservarsi. Diversamente dalla signoria – scrive Derrida – la *sovranità* è rischio senza prospettiva di restituzione:

Essa deve spendersi senza riserve, perdersi, perdere conoscenza, perdere la memoria di sé, l'interiorità a sé; contro l'*Erinnerung*, contro l'avarizia che si assimila il senso, essa deve praticare l'oblio, l'*aktive Vergesslichkeit* di cui parla Nietzsche e, estremo sovvertimento della signoria, non cercare più di farsi riconoscere⁴⁹.

⁴⁸ Ivi, p. 141.

⁴⁹ J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in Id., *La scrittura e la differenza*, cit., p. 343.

Tentare un'aneconomia del dono consiste in un tentativo di ridefinizione della soggettività contemporanea⁵⁰. Occorre forzare i confini del circuito *oiko-*nomico, considerando che è dal dono stesso che scaturisce l'ipseità⁵¹. Soltanto così si tenterà un'interruzione del circolo della transazione, comprendendo che è il dono stesso a rendere possibile l'economia e il suo movimento circolare. Non si tratta quindi di un'impossibile distruzione dell'economia – particolarmente dannosa e annichilente soprattutto se operata in ambito teoretico – quanto piuttosto di una sua relativizzazione e riconduzione a ciò da cui dipende.

Dio decide di rendere il figlio della promessa, Isacco, a suo padre, nel momento in cui è sicuro che si sarebbe consumato un dono senza economia, quando si è assicurato che Abramo avrebbe compiuto (e anzi ha compiuto, è *come se* avesse compiuto) il dono assurdo, «senza speranza di scambio, di ricompensa, di circolazione»⁵². Così sostituisce Isacco con un ariete e mantiene salva la vita del giovane. Abramo riottiene il figlio, tramite la bontà assoluta di un dono infinito⁵³. L'epilogo della scena narra di un padre che riottiene il figlio perduto, della cui vita aveva ormai disperato.

⁵⁰ M. Lucarelli, *Ontologia ed economia in Jacques Derrida*, in E. Ferrario *et al.*, *Oikonomia*, a cura di S. Belardi, G. Bordoni, M. Lucarelli, G. Tossici, Lithos, Roma 2009, p. 432.

⁵¹ «L'ospitalità precede la proprietà» (cfr. J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, trad. it e cura di S. Petrosino, M. Odorici, Jaca Book, Milano 1998, p. 107).

⁵² J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 127.

⁵³ *Ivi*, p. 87.

Che cosa unisce la figura dello straniero, la riflessione filosofica sull'alterità e la pratica storica del conflitto armato? Cosa significa "ospitare" e in che senso esso appare, nella nostra tradizione, inscindibile dal suo contrario? Perché, da Omero al nostro tempo, incontrare l'altro ha significato già sempre accoglierlo o respingerlo, farne un ospite o una figura ostile? E com'è stato possibile, per la tradizione occidentale, giustificare l'esercizio della guerra proprio sulla base del confine tra il proprio e l'estraneo?

In questo volume, diciassette giovani studiosi si misurano con il nesso che, dall'età antica e fino al pensiero contemporaneo, lega l'idea di straniero a quella di conflitto. L'occasione di questo ampio lavoro collettivo è da ritrovare in due seminari organizzati nel 2019 dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici («*Xenos*. Lo straniero e le voci della città» e «La "guerra giusta" in età moderna. Fondamenti storici, filosofici e giuridici»). La luce sotto cui esso si colloca è la celebre intuizione di Émile Benveniste secondo la quale fin da sempre un legame essenziale tiene insieme, nella lingua, il concetto di *hospes* e quello di *hostis*, l'ospite e il nemico.

Nicoletta Di Vita svolge attività di ricerca in filosofia. Ha studiato a Bologna, Freiburg i.B. e Berlino e ha conseguito nel 2018 il dottorato di ricerca presso l'Università di Padova e l'École normale supérieure di Parigi. È attualmente borsista presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Ha scritto saggi sul pensiero antico, la teoria critica, il rapporto tra filosofia e poesia.