

Derrida: sul metodo, sull'ospitalità, sull'etica. Riflessioni in margine a *Hospitalité I*

Diego D'Angelo

Assistente alla cattedra di filosofia pratica dell'Università di Würzburg, ha conseguito il dottorato all'Università di Friburgo con una tesi sulla semiotica e la percezione in Husserl. Ha collaborato con gli Archivi Husserl di Lovanio e ha insegnato all'Università di Coblenza-Landau. I suoi ambiti di specializzazione includono la fenomenologia, l'ermeneutica e la decostruzione.

diego.dangelo@uni-wuerzburg.de

The topic of hospitality is crucial for the world of today, but philosophy has given surprising little attention to it. One important exception are Jacques Derrida's seminars on *Hospitalité*, only recently published in French. The purpose of the present article is to provide a hermeneutic path through the first seminar as an invitation to further readings and discussions. In the first part, the paper highlights the method followed by Derrida: the philosopher adopts a complex methodological track, often starting from analyses of ordinary language and then going through a deconstructive reading of texts in the history of thought. It is through this methodological path that the concept of hospitality can emerge, in the second parte, as an inherently impossible concept, oscillating between absolute hospitality as a law and limited hospitality as an experience. In the last part, it will be shown how, for Derrida, the question of hospitality will come to be coextensive with the question of ethics: hospitality will ultimately reveal itself as a kind of paying attention to the stranger that defines the place of our own dwelling.

53

Introduzione

Negli ultimi anni l'editore Seuil ha dato il via ad una nuova collana, intitolata "Bibliothèque Derrida" e guidata da Katie Chenoweth, che si prefigge la pubblicazione dei seminari tenuti da Derrida tra il 1984 e il 2003 all'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) di Parigi. Alcuni di questi seminari, su *La bestia e il sovrano* e su *La pena di morte* [1] sono usciti in quattro volumi per Galilée, mentre dal 2019 la pubblicazione prosegue per Seuil. Fino a oggi sono usciti in questa collana sei volumi di seminari [2] e quattro volumi che raccolgono testi di vario genere. [3] I due volumi dedicati all'ospitalità, che costituiscono il centro tematico del presente saggio, sono stati pubblicati nel 2021 e nel 2022 [4] e si riferiscono a seminari tenuti da Derrida tra il 1995 e il 1997.

I seminari sull'ospitalità fanno parte di un ciclo di lezioni più ampio dedicato al tema generale della questione della responsabilità. Cominciata nel 1991 e proseguita negli anni seguenti con delle analisi sui temi del segreto e della testimonianza, questa serie di lezioni mette bene in evidenza come il tardo pensiero di Derrida sia radicalmente dedicato a questioni etiche, non da ultimo affrontate anche in risposta, più o meno diretta, alla riflessione di Emmanuel Levinas. [5]

Così descrive Derrida infatti il contenuto del seminario nell'annuncio per l'Annuaire de l'EHESS: "Qu'en est-il de frontières, de la citoyenneté, des droits dits du sol ou du sang, des populations déplacées ou déportées, de l'immigration, de l'exil ou de l'asile, de l'intégration ou de l'assimilation (républicaine ou démocratique), de la xénophobie ou de racisme, etc.?" [6] Dunque, ciò che viene qui messo a tema è una problematica etica di particolare attualità ancora oggi, come mostra la risoluzione europea detta "migration pact" e firmata il 10 aprile 2024. Il tema dell'Europa con le sue frontiere, [7] dell'immigrazione specialmente proveniente dai paesi africani, dell'accoglienza o del respingimento di chi cerca ospitalità sono precisamente le questioni che muovono l'etica derridiana negli anni '90.

Certamente superfluo sarebbe ogni tentativo di chiarire ulteriormente la rilevanza e l'urgenza di questi temi per il mondo contemporaneo. A circa venticinque anni da quando scrive Derrida, semmai, la questione dell'ospitalità in Europa, e in particolare anche in Italia, è diventata ancora più pressante. Se in un discorso filosofico non può certo trattarsi di ottenere

[1] Cfr. Derrida (2008, trad. it. 2009); Derrida 2010a, trad. it. 2010b); Derrida (2012; trad. it. 2014); Derrida (2015; trad. it. 2016).

[2] Cfr. Derrida (2019) e Derrida (2020), entrambi raccolti in italiano in Derrida (2023); Derrida (2019b, trad. it. 2021d); Derrida (2024).

[3] Cfr. Derrida (2018, trad. it. 2021b); Derrida (2020b); Derrida (2021c); Derrida (2022).

[4] Derrida 2021. Alcune parti del testo in questo primo volume erano già state pubblicate, in altri scritti, di cui le editrici del volume rendono conto nella nota 2 a p. 11 e che non è necessario reiterare qui. Particolarmente interessante è la pubblicazione, già nel 1997, delle sedute quarta e quinta del seminario, nel volumetto Derrida e Dufourmantelle 1997, trad. it. Derrida e Dufourmantelle 2000. I testi nelle due edizioni sono molto diversi dal punto di vista letterale. Contenutisticamente non sono stato in grado, invece, di rilevare differenze notevoli, anche se

[5] La questione dei rapporti tra Derrida e Levinas, anche e soprattutto proprio in rapporto alla problematica al centro del presente saggio, ossia l'ospitalità, è stata affrontata con chiarezza in Shepherd (2014). Si veda anche Chiafari (2015).

solo un lavoro filologico più accurato di quello che è possibile intraprendere qui potrà darne conferma o smentita. Il secondo volume dei seminari

sull'ospitalità è uscito come Derrida (2022b). Dato che nessuno dei due

[6] Riportato in Pascale-Anne Brault, Peggy Kamuf, "Note des éditrices", in Derrida (2022, 10).

volumi è stato tradotto in italiano fino ad oggi, nel testo si riproducono le citazioni nell'originale francese;

si è rinunciato allo spazio unificatore prima dei segni di interpunzione come il punto e virgola, usato in francese, per questioni di uniformità stilistica del testo.

[7] Mi permetto, su questo tema, di rimandare a considerazioni sviluppate in un contesto diverso – quello del pensiero della biopolitica in Roberto Esposito – ma comunque legate ai temi qui discussi, in D'Angelo (2018) e in D'Angelo (2021).

linee-guida pragmatiche per il cittadino o per il legislatore, ciononostante la riflessione teoretica aiuta a portare a coscienza (che è precisamente, come si vedrà, lo scopo di Derrida) nodi concettuali e problematiche etiche, epistemologiche e ontologiche di scottante attualità che possano fornire un aiuto nel discutere temi decisivi, in cui ne va dell'umanità stessa dell'essere umano.

In quanto segue non si cercherà di sostenere una tesi ermeneutica particolare. I testi sono di recentissima pubblicazione e un dibattito non si è ancora stabilito. Considerando la situazione piuttosto stagnante della ricerca su Derrida, in particolare nei paesi francofoni, anglofoni e germanofoni, [8] non v'è alcuna sicurezza che nei prossimi anni esisterà ancora una vera comunità di ricercatrici e ricercatori dediti al pensiero di Derrida. È proprio per questo che, in questo articolo, vorrei proporre un percorso tematico in tre tappe come una sorta di invito alla lettura dei seminari di Derrida. Dunque, il presente testo consta di tre parti principali: la prima dedicata al metodo, la seconda al concetto di ospitalità, la terza all'etica in generale. Questi tre temi verranno affrontati quasi solo ed esclusivamente in base al testo del primo volume delle lezioni sull'ospitalità.

[8] In Italia la situazione è differente, ed esiste una vivace discussione sul tardo Derrida in generale, sulla sua etica, e sul problema dell'ospitalità in particolare. A titolo esemplare si veda i volumi collettanei editi da Dalmaso (2007) e Vigna (2018).

Questo importante restringimento del campo d'indagine abbisogna naturalmente di una giustificazione. Si è deciso di limitarsi a queste lezioni in base a tre ordini di considerazioni: 1) come è stato brevemente accennato, il tema è di straordinaria attualità anche e soprattutto in Europa; tra i temi affrontati da quello che si potrebbe definire il *derrida ethicus*, ossia il tardo Derrida così come emerge soprattutto dai corsi di lezioni, questo è sicuramente il più attuale e pressante; 2) lo stato del testo è particolarmente completo: abbiamo tutte le sedute, nonché appunti che riportano conversazioni e aggiunte che Derrida ha fatto oralmente nel corso delle lezioni; in effetti, il testo dei seminari sull'ospitalità è il più esteso tra quelli finora pubblicati; 3) fino ad oggi c'è poca letteratura sul tema dell'ospitalità in Derrida, cosa particolarmente manchevole e riprovevole data l'urgenza di una riflessione filosofica sul tema dell'ospitalità; a quanto mi è noto al momento di scrivere il presente testo, nessun contributo in rivista o in volume in nessuna lingua a me accessibile fa riferimenti estesi e precisi a questo seminario.

Inoltre, si è deciso di limitarsi esclusivamente al primo volume. Anche questa decisione è giustificabile in base a quattro motivi: 1) Derrida stesso mostra che, sul tema dell'ospitalità, sono proprio le considerazioni contenute nel primo volume ad essere particolarmente importanti: tanto che a dialogo con Anne Dufourmantelle decide di estrarre due intere sezioni dal primo volume, senza far riferimento, neppure nella lunga intervista, ai temi del secondo seminario. Dunque, parte del testo del primo seminario era già nota: ma solo la pubblicazione del testo completo, e appunto della prima parte, consente di coglierne interamente la portata teoretica e la coerenza di pensiero; 2) Derrida ha uno stile molto concentrato e a tratti fortemente idiomatizzato – anche se nei seminari in misura molto minore che negli scritti. Per questo, ridurre il materiale tematico consente maggiore profondità d'indagine e maggiore precisione. Certi aspetti del suo pensiero sono davvero accessibili e discutibili solo in *close-reading*. La natura ermeneuticamente aperta dei suoi testi, che rifuggono ogni possibilità

e ogni desiderio di sistematizzazione totale, non comporta però, come a volte si assume, che il testo non sia interpretabile in maniera omogenea e coerente, ma questo diventa possibile appunto solo in con una lettura dettagliata e attenta, focalizzando l'attenzione su un numero ristretto di aspetti particolarmente importanti, lasciandone dunque altri inevitabilmente nelle retrovie; 3) il secondo volume contiene in effetti in particolare riflessioni sull'ospitalità sulla base del pensiero ebraico e musulmano seguendo Levinas e Louis Massignon, un importante orientalista francese, e si basa sul primo, cosicché una comprensione approfondita del primo apre la strada ad una lettura del secondo; 4) da ultimo, il testo del secondo volume è più incompleto del primo: solo sei delle dieci sedute sono state redatte completamente da Derrida, mentre le altre sono basate su ricostruzioni e appunti del discorso orale.

Dunque, lo scopo di questo articolo è di fornire un percorso ermeneutico senza tesi roboanti, invitando alla lettura di un testo di limitate dimensioni. Nella prima parte si metterà in evidenza il metodo seguito da Derrida: il filosofo segue un percorso metodologico complesso, che parte spesso da analisi del linguaggio ordinario per attraversare poi una lettura decostruttiva dei testi della storia del pensiero. È attraverso questo percorso metodologico che si giunge, nella seconda parte, a mettere in luce più chiaramente il concetto di ospitalità come un concetto intrinsecamente impossibile, oscillante tra l'ospitalità assoluta come legge e l'ospitalità limitata come esperienza. Nell'ultima parte si mostrerà come, per Derrida, la questione dell'ospitalità arriverà ad essere coestensiva alla questione dell'etica: l'ospitalità si rivelerà in ultima istanza come un *prestare attenzione* all'estraneo che definisce il luogo del nostro abitare.

1. Sul metodo. Linguaggio ordinario e storia del pensiero

La riflessione sul metodo non gioca un ruolo esplicito nei seminari sull'ospitalità. Ciononostante, una lettura accurata del testo consente di notare alcuni fili conduttori che si ritrovano sì in molti testi di Derrida, ma che qui vengono in luce con particolare chiarezza. Proprio nella prima seduta del corso si rivelano infatti alcune considerazioni, che guidano tutta l'analisi seguente, sullo statuto epistemologico del concetto di ospitalità. Analizzando l'espressione "noi non sappiamo cosa sia l'ospitalità" ("Nous ne savons pas ce que c'est que l'hospitalité", Derrida 2021, 30), che egli muove da una lettura di *Per la pace perpetua* di Kant, Derrida nota infatti come questo concetto non faccia riferimento ad un sapere oggettivo ("savoir objectif", Derrida 2021, 30). La risposta alla domanda "cos'è l'ospitalità?", dunque, non può essere data indicando qualcosa nel mondo, e neppure rinviando al sapere delle scienze naturali: una scienza dell'ospitalità non esiste, e proprio questo va a rimbalzare il concetto nell'ambito della riflessione etica filosofica pura.

Il punto di partenza, dunque, per ogni discorso sull'ospitalità non può essere una qualche definizione che abbia pretesa di validità oggettiva. Ciononostante è indubitabile che nel linguaggio ordinario i parlanti possiedono una qualche forma di precomprensione ("précompréhension", Derrida 2021, 30) di questo termine: nel quotidiano non abbiamo bisogno di una definizione quando qualcuno utilizza questo termine. Questa precomprensione viene evocata dallo stile stesso che Derrida impiega: l'uso di

supposti sinonimi serve proprio a mettere in scena l'instabilità di questi concetti attraverso la loro sostituibilità e iterabilità. “Je dis tantôt “hôte”, tantôt “visiteur”, tantôt “invité”, tantôt “invitant” pour attirer votre attention sur la gamme ou le spectre instable de tout ces mots” (Derrida 2021, 262). La precomprensione che abbiamo di queste parole è uno “spettro instabile” che oscilla tra una gamma estesa di significati; attraverso la sinonimia è possibile risvegliare un senso per l'instabilità dei significati linguistici che dominano il discorso quotidiano. È poi proprio a partire da un'analisi di questi significati nel linguaggio ordinario che si costituisce il perno metodologico di questi seminari – e forse della tarda filosofia di Derrida in generale, ipotesi che però avrà bisogno di ulteriori studi per essere dimostrata.

La precomprensione di ciò che spesso si chiama “significato” delle parole, però, come Derrida dice velocemente in un passaggio della terza seduta, non fa riferimento a un significato universale, dato in idea; piuttosto, citando direttamente John Austin e Émile Benveniste, Derrida chiarisce che il significato di una parola è l'uso che si fa di questa parola nella lingua: “Benveniste comme Austin a raison de penser qu'un mot n'a jamais de sens, seulement une phrase, un usage. Pour définir le sens d'un mot, il faut faire des phrases, prendre des exemples” (Derrida 2021, 105). La tesi che il significato di una parola sia il suo uso nella lingua è ovviamente di eredità wittgensteiniana. Il famosissimo paragrafo 43 delle *Ricerche Filosofiche* dice infatti esattamente questo: “Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache” (Wittgenstein 1960, §43). Ancora più chiaro a tale proposito è ovviamente John Austin, un autore con cui Derrida si è molto confrontato, non da ultimo nella famosa disputa con Searle. [9] Si veda in proposito l'articolo *The meaning of a word*, dove Austin mostra, tra le altre cose, che persino rapporti a priorici tra concetti sono in realtà dipendenti dal modo d'uso e dalla situazione performativa stessa. [10]

[9] La disputa è complessa e si estende in diversi testi; basti qui citare il punto di partenza, ossia l'interpretazione derridiana di Austin in Derrida (1997). Tra l'estesa letteratura si cita la recentissima e illuminata monografia Freytag (2019).

[10] Cfr. Austin (1961, soprattutto p. 64).

In effetti, in quasi ogni seduta del seminario si trovano analisi del linguaggio ordinario svolte su diversi concetti che sono in qualche modo legati al discorso sull'ospitalità. Così, la seconda seduta (del 13 dicembre 1995) si apre con una analisi dell'espressione “tout de même” per metterne in luce la struttura essenziale, che esprime un'opposizione all'interno dell'identità o dell'uguaglianza. [11] All'inizio della terza seduta, Derrida analizza l'uso ordinario del concetto di “straniero”: così facendo arriva a distinguere il concetto di “straniero” dal concetto di “altro”: il concetto di straniero viene usato solo per esseri umani, mai per animali o dei; esso indica allora un essere umano che appartiene ad un differente “corpo sociale” (Derrida 2021, 82), sia questo la famiglia, la città, la regione, lo Stato e così via. Il termine “altro” ha invece un significato più ampio ed è maggiormente diffuso nella tradizione filosofica: la riflessione di Derrida è focalizzata invece proprio sul termine “straniero”.

[11] Cfr. anche p. 55: è proprio l'uso (“l'usage”) a marcare la struttura opposizionale di questo termine.

Nella settima seduta, del 7 febbraio 1996, Derrida dedica alcune pagine ad analizzare ciò che dice il “buon senso” (Derrida 2021, 211) riguardo all'uso delle parole “cercare” (“chercher”) e “chez” (Derrida 2021, 212ss.).

Ma cosa sarebbe questo “buon senso”? Derrida si pone lui stesso questa domanda e risponde che il buon senso è “la *raison commune*, le *sens commune*, la *chose du monde la mieux partagée*, le *bon sens étant supposé lui-même être le chez-soi universel*, ce que tout le monde peut reconnaître et s'approprier” (Derrida 2021, 212). In questo modo emerge il motivo principale per cui è proprio questo seminario sull'ospitalità a consentire un'analisi del metodo filosofico di Derrida: poiché l'uso delle parole nel linguaggio ordinario è espressione del buon senso, esprime un “essere-presso-di-sé” universale che, come si vedrà nell'ultima parte, è il presupposto di ogni ospitalità e, con ciò, di ogni etica. Così Derrida riassume la questione: “Je sois certes chez moi dans ma langue” (Derrida 2021, 213). Un'analisi del linguaggio ordinario è dunque un punto di partenza per qualsiasi analisi filosofica, ma in particolare per il concetto di ospitalità, che è legato a doppio filo proprio al “chez moi”.

Non è un caso che in questi seminari sull'ospitalità il metodo che consiste nell'iniziare dal linguaggio ordinario emerga con particolare pregnanza. Il tema del linguaggio e della lingua non ha infatti, per un discorso sull'etica dell'ospitalità, solo una dimensione metodologica, ma si colloca nel cuore della “cosa stessa”. L'ospitalità è infatti prima di tutto ospitalità della e nella lingua madre: il bambino che nasce viene accolto dalla sua lingua madre (che non può scegliere) e l'ospite viene prima di tutto interrogato nella lingua madre dell'ospitante. Dunque non è possibile separare “la possibilité de l'expérience de l'hospitalité” dall'esperienza della “*mère-langue*” (Derrida 2021, 223). Se, in effetti, mettere a tema l'ospitalità significa anche per implicazione diretta mettere a tema il “chez soi”, la lingua madre mostra una “*folie*” (ibidem) tutta particolare ma sintomatica: la lingua madre è quanto di più mio ci sia (senza di essa non posso dire “io”), ma al contempo qualcosa che ci capita, che sta fuori di noi. Il “chez soi” e la lingua madre sono necessari per poter esprimere e dare ospitalità all'altro (Derrida 2021, 235).

Il concetto di “chez soi” fa riferimento alla casa, alla familiarità della casa (cfr. Derrida 2021, 240) e l'ospitalità consiste precisamente in un “être chez soi chez l'autre” (Derrida 2021, 243), espresso anche nel linguaggio ordinario dalla locuzione “fate come se foste a casa vostra”; questo non per un tempo indefinito ma per l'appunto come ospite a tempo determinato. Questo “être chez soi chez l'autre” ha una struttura però più complessa e stratificata rispetto a una semplice condivisione di uno spazio con qualcun altro: l'ospite non è un coinquilino.

Dès qu'il y a hospitalité, s'il y en a, il y a enclavement. Quand un hôte est reçu par un hôte, dans la plus banal et la plus commune des situations, leur être-ensemble, leur être-avec, leur être-l'Un-avec-l'Autre dans ce qui est d'abord la maison ou le chez soi de l'un n'est pas une occupation commune, ce n'est pas une habitation homogène et confuse de lieux. Il n'y a pas de fusion, de confusion ou de mise en commun de l'espace et de ce qui se spatialise dans cet espace (Derrida 2021, 255).

Anche nel caso della precomprensione del concetto di ospitalità, però, bisogna rinunciare ad ogni pretesa di comprensione sistematica. Il concetto è ribelle rispetto ad ogni identità a sé: “ce que nous précomprendons ainsi, nous le vérifions, est rebelle à une identité à soi ou à une détermination conceptuelle conséquente et stabilisable” (Derrida 2021, 30). Pur senza

citarlo espressamente in queste pagine, il riferimento per il concetto di precomprensione è naturalmente Heidegger, [12] a cui poi Derrida si rifarà in maniera esplicita nelle ultime sedute del seminario, quando interpreterà diversi testi legati al concetto di abitare (*wohnen*). Qui, si tratta dunque di portare a coscienza la precomprensione del termine “ospitalità” che deve in qualche modo guidare l’analisi filosofica. Portare a coscienza gli snodi problematici del concetto di ospitalità permette di porre la questione in modo più appropriato, ossia in piena coscienza: “Il faut donc savoir tout ce qu’on peut savoir de l’hospitalité, sans doute, et il y a tant à savoir; il faut porter certes ce savoir à la plus haute et plus riche conscience possible; mais il faut aussi savoir que l’hospitalité se donne, et se donne à penser au-delà du savoir” (Derrida 2021, 31). Ed è proprio la “verifica” della frammentarietà intrinseca a questo concetto che dà adito alla necessità di decostruirne il significato, ossia di mostrarne l’irrisolvibile *double bind* immanente.

Ora: a differenza della filosofia del linguaggio ordinario nel senso di Wittgenstein e Austin, per Derrida – come per Heidegger – ogni precomprensione sedimentata nel linguaggio quotidiano è il risultato della storia del concetto: proprio per questo all’analisi del linguaggio si affianca di necessità la lettura (decostruttiva) dei testi della tradizione. Si tratta dunque di interrogare “la tradition dont nous recevons les concepts, le lexique, les axiomes élémentaires ou présumés naturels et intouchables” (Derrida 2021, 129). Derrida cerca, dopo aver effettuato un’analisi dell’uso linguistico, “de penser généalogiquement [...] les notions d’hospitalité, d’étranger, etc., depuis le plus ancien de notre culture, en lisant Platon, Sophocles, etc., de voir l’héritage de notre culture de l’hospitalité dans le langage, dans les rites, la politique” (Derrida 2021, 192). In questo modo, la storia della cultura – o come si direbbe forse oggi, la storia delle idee – diventa un modo d’accesso al concetto di ospitalità che supplementa l’analisi del linguaggio ordinario.

Ma questo è solo un lato della medaglia: perché, come Derrida scrive molto chiaramente, l’ospitalità non è prima di tutto un concetto, ma qualcosa che viene esperito nel quotidiano. In effetti, contro Heidegger e con Husserl – se si può dire così – Derrida tiene fede al concetto di intenzionalità (*Erlebnis*): l’ospitalità è sì una parola del linguaggio ordinario, ma è anche un’esperienza intenzionale.

L’hospitalité, s’il y en a, est une “expérience”, au sens le plus énigmatique de ce terme, qui non seulement, au-delà de la chose, de l’objet, de l’étant présent, en appelle à l’acte et à l’intention mais aussi une expérience intentionnelle qui se porte, au-delà du savoir, vers l’autre comme étranger absolu, comme inconnu, là où je sais que je ne sais rien de lui (Derrida 2021, 30-31).

L’ospitalità è dunque un’esperienza intenzionale che ha come oggetto un non-saputo: l’estraneità dell’estraneo, che è per definizione non-(ancora)-amico, [13] si mostra nel nostro non sapere con chi abbiamo a che fare. In effetti, il non-sapere implicato nell’esperienza dell’ospitalità – che si esprime per Derrida in prima linea nell’esperienza di dire a qualcuno “benvenuta” e

[12] Il concetto di “precomprensione” è un diretto riferimento ad Heidegger: prima di lui, infatti, il concetto in tedesco (*Vorverständnis*) è pressoché assente. Interessante è il fatto che il concetto pure in *Essere e tempo* è quasi assente: si ha solo un’occorrenza di *Vorverstehen*, cioè “precomprendere”. Un luogo più sistematico ha questo concetto nelle prime lezioni friburghesi e marburghesi. In particolare, Derrida conosceva sicuramente le lezioni sulla storia del concetto di tempo: Heidegger (1979, trad. it. 1999).

[13] Per il rapporto tra ospitalità e amicizia si veda Dovolich (2006).

“benvenuto”, “benvenuti” e “benvenute” – porta a conseguenze radicali. Forse in maniera troppo veloce nel testo, ma comprensibile se in riferimento costante ad altre opere, Derrida mette in luce come l’esperienza di dare il benvenuto non sia l’esperienza di un essere, ma piuttosto di un dover-essere: “elle s’annonce souvent [...] comme un loi, un devoir ou un droit, une obligation, donc un devoir-être, plutôt que comme un être o un étant” (Derrida 2021, 32-33).

Proprio non trattandosi di un essente dato, ma di un poter-essere, questa esperienza dell’ospitalità è necessariamente dipendente dalle aspettative, dalle idee, dalle tendenze che fanno parte di un determinato milieu culturale: il quale è, soprattutto, rinvenibile nel linguaggio e nella storia delle idee. Ed è dunque qui, nel tentativo di mettere a tema e comprendere l’esperienza dell’ospitalità come dover-essere, come legge, che si mostra la tensione irresolubile che abita il concetto e l’esperienza dell’ospitalità. Questa tensione chiama ad un percorso di decostruzione che sarà, come si è visto, sia storico-filosofico, che linguistico, ma anche legato e basato sulla politica concreta francese degli anni novanta in materia di immigrazione.

Sull’ospitalità

Il concetto di ospitalità viene dunque prima di tutto analizzato dal punto di vista del linguaggio ordinario, ed è a questo punto senz’altro necessario specificare meglio che cosa si intenda quando si parla di ospitalità: ospitalità significa accoglienza di un estraneo (non semplicemente di un “altro”), che diventa quindi un “ospite” per un tempo limitato di tempo:

L’étranger, l’hôte étranger, quand il se voit accorder l’hospitalité, se voit offrir un droit de visite et non un droit de résidence (en tout cas de résidence permanente); ce qui est très important car si vous offrez à quelqu’un un droit de résidence permanente, la citoyenneté, l’appartenance à la famille, l’occupation indéfinie de votre “chez-vous”, ce c’est plus de l’hospitalité. L’hospitalité concerne la visite passagère, essentiellement passagère même si elle dure longtemps” (Derrida 2021, 237).

L’ospitalità è dunque, come si è visto nel paragrafo precedente, esperienza, concetto e legge assieme; ora, proprio la necessaria limitazione dell’ospitalità (non infinita, ma a tempo determinato) ne mette in luce il carattere “autodecostruente”: “l’hospitalité est un concept et und expérience contradictoires en soi” (Derrida 2021, 24). Da un lato infatti, come legge, l’ospitalità è incondizionata e assoluta: “sii ospitale!”. [14]

Dall’altro, ogni ospitalità effettivamente esperita richiede delle limitazioni, di tempo, di spazio e così via. L’ospitalità assoluta e incondizionata, che raggiunge la sua forma più parossistica nel racconto biblico di Lot, che offre le figlie vergini alle guardie dell’imperatore pur di proteggere gli ospiti a lui sconosciuti, e che Derrida interpreta in dettaglio, mostra che l’ospitalità, se praticata dall’essere umano, deve essere limitata. In un’intervista per *Il manifesto*, la storica della letteratura Isabelle Alfandary ricorda “che in un suo seminario Derrida aveva affermato che l’ospitalità senza condizioni vuol dire ricevere l’altro a casa propria e lasciargliela” (Maffioli 2023).

[14] Questo aspetto è stato approfondito in particolare da Pacilé (2018).

In effetti, la limitazione e quindi il divario tra ospitalità relativa e

ospitalità assoluta si mostra già nella dinamica intrinseca al concetto stesso. Il dare e il ricevere sono infatti aspetti cruciali dell'ospitalità. Chi ospita, dona: dona un diritto di stare "chez soi", il diritto di parlare, dona il benvenuto (cfr. Derrida 2021, 27). Questa dinamica del dono crea immediatamente una asimmetria inevitabile: chi dona ha il potere di donare, ha il potere di dare il "benvenuto" e di dettare le condizioni (cfr. Derrida 2021, 29-30).

Qui, nella dinamica dell'ospitalità come legge, emerge tutta la tensione insita in questo concetto. L'ospitalità viene esperita non come essente, ma come legge (*Gesetz, loi*), si è detto. In senso kantiano, l'esperienza dell'ospitalità, nella lettura di Derrida, è caratterizzata da una *Forderung*, da una pretesa: quella espressa dall'ospite, che richiede ospitalità (l'ospitalità viene dunque pretesa e richiesta), ma anche quella espressa dall'ospitante nel dare il benvenuto: dare il benvenuto è espressione di una legge (bisogna accogliere gli ospiti) ed esprime un imperativo: siate benvenuti! Al contempo, questo benvenuto contiene una tacita richiesta relativa al comportamento dell'ospite: fai come se fossi a casa tua, ma appunto solo "come se"; in realtà sei a casa mia (cfr. Derrida 2021, 89).

Questa legge dell'ospitalità ha, dunque, una evidente struttura paradossale, contiene un *double bind*, ossia una doppia "legatura" – un concetto che è particolarmente adatto nel caso dell'ospitalità proprio perché il termine "bind" è connesso anch'esso a "l'obligation, au ligament, à la liance" (Derrida 2021, 43). [15] Fare esperienza dell'ospitalità, dice Derrida, consiste precisamente nell'esperire l'aporia contenuta nel concetto stesso. Ecco qui la brillante descrizione di questo *double bind*. Il tratto paradossale della legge dell'ospitalità, che esperiamo ogni volta e che è, per la nostra cultura, "senso comune" (Derrida 2021, 45), consiste nel fatto che

l'hôte, celui qui offre l'hospitalité, doit être le maître chez lui, il (d'abord au masculin) doit être assuré de la souveraineté sur l'espace et les biens qu'il offre ou qu'il ouvre à l'autre comme étranger. [...] Il ne semble pas que je puisse pouvoir ouvrir ou offrir l'hospitalité, si généreuse soit-elle, et même pour être généreuse, sans réaffirmer: ceci est à moi, je suis chez moi, sois le bienvenu chez moi, sans sous-entendre, donc, "fais comme chez toi" mais à la condition d'observer les règles de l'hospitalité, c'est-à-dire en respectant l'être chez moi du chez-moi, l'être soi-même de ce que je suis" (Derrida 2021, 45).

In questo, l'ospitalità mostra la stessa struttura di impossibilità che Derrida ha analizzato per il concetto di dono in *Donare il tempo. La moneta falsa*: [16] "dare" ospitalità è possibile solo partendo dal presupposto che colui che dà ospitalità sia in una posizione di "possedere" quella ospitalità che viene data, ossia: chi può dare ospitalità la deve possedere, in altre parole: deve essere padrone in casa propria. Non si tratta qui, come potrebbe forse apparire ad una lettura superficiale, di un facile gioco di parole sull'espressione idiomatica "dare ospitalità", tutt'altro. Il linguaggio ordinario è qui punto di partenza ma non unico garante della legittimità del discorso filosofico. Anche se si presupponesse che l'espressione "dare ospitalità" sia solo

[15] Anche in questo caso, quello di Derrida non è un gioco di parole superficiale: mettendo in mostra le intricate reti semantiche e segniche del linguaggio ordinario, vuol indicare precisamente quanto i significati (ossia l'uso) siano sempre determinati da nient'altro che da uno scarto dagli altri segni. Mettere in luce che il concetto di ospitalità è particolarmente connesso al tema del "bind" significa dunque far emergere la complessità e l'onnipresenza del tema dell'ospitalità, che da questione etica in una certa misura marginale, almeno nella storia della filosofia fino a Levinas, diventa un problema cruciale della filosofia e arriverà, come si vedrà nell'ultima parte, ad essere coestensiva con l'etica *tout court*.

[16] Cfr. Derrida (1991, trad. it. 1996).

un modo di dire un po' fuorviante, il presupposto rimane: colui che ospita deve essere in condizione di essere sovrano nel luogo in cui avviene l'ospitalità: nessuno può ospitare qualcuno in casa d'altri senza consenso del padrone di casa – e questa impossibilità non è dovuta a motivi pratici e contingenti, ma alla logica stessa del concetto.

Dunque, l'analisi del fenomeno conferma l'analisi del linguaggio ordinario. Le espressioni “dare ospitalità” e “dare il benvenuto” si dimostrano come espressioni ben adeguate a ciò che esprimono: esse esprimono una difficoltà insita nel concetto e nell'esperienza stessa dell'ospitalità. La sovranità in casa propria viene dunque data, ceduta, a chi arriva: ma naturalmente solo “come se”, non interamente. L'ospite deve comportarsi in una certa maniera, pena la revoca del benvenuto e dell'ospitalità. L'ospite mi deve lasciar parlare nel momento in cui dò il benvenuto; non mi deve interrompere e deve riconoscermi in quanto colui che dà il benvenuto e come colui che ha il potere di fare ciò; altrimenti verrà probabilmente messo alla porta senza complimenti. [17] L'ospitalità è necessariamente legata a condizioni, soprattutto, dice Derrida mostrando come il linguaggio ordinario sia una guida attendibile per l'analisi filosofica, l'ospite deve “restare al suo posto” (“il se tient à sa place”, Derrida 2021, 85).

[17] M. W. Westmoreland ha proposto una lettura del concetto derridiano di ospitalità come interruzione, ossia come interruzione della soglia: Cfr. Westmoreland (2008).

L'ospite deve (ecco di nuovo la struttura normativa, questa dalla parte dell'ospite) dunque riconoscere l'ospitante come sovrano, e naturalmente anche come essere umano, persona, al limite come soggetto: l'ospite dice (tacitamente) all'ospitante “parla pure” quando si aspetta che gli venga dato il benvenuto. In questo modo, ogni esperienza dell'ospitalità contiene questa esperienza del proprio esser-soggetto e, al contempo, la pretesa, rivolta all'ospitante, di essere riconosciuto come soggetto-sovrano in casa propria: “Il y a sans doute et toujours et irréductiblement une telle notion de pouvoir, une telle “volonté de puissance”, si vous préférez, dans tout hospitalité” (Derrida 2021, 63). Non si tratta qui di denunciare questa struttura di potere, né di trovare vie di uscita. Piuttosto si tratta appunto di portare questa struttura “a coscienza” analizzandola nei suoi aspetti filosofici più importanti. Una via di uscita, infatti, una ospitalità senza sovranità, senza potere del soggetto, non esiste. Così come non esiste un potere senza oggettività: il potere consiste nel poter dare ospitalità – anche quando la rifiutiamo. Essere padroni in casa propria non significa nient'altro che poter accogliere: ogni sovrano può, potenzialmente, accogliere e invitare presso di sé: “quiconque est incapable d'hospitalité doit reconnaître son im-pouvoir” (Derrida 2021, 64).

Ecco dunque che si mostrano con chiarezza le due forme distinte di ospitalità già anticipate più sopra. Da una parte, l'ospitalità concreta, esperita, che è sempre determinata: l'effettività (“effectivité”, Derrida 2021, 87) la limita e la determina, la rende oggetto di diritto, la rende un'ospitalità normata da sistemi di regole vigenti che ne stabiliscono i limiti. La prima espressione di questo limite consiste nella necessaria conferma della proprietà e del potere dell'ospitante: non si può andare oltre al fare “come se” si fosse casa propria. Questa ospitalità non è ospitale verso l'altro in quanto altro, ma solo verso lo straniero “muni d'un passeport, que je peux reconduire, que mon “je” peut toujours reconduire à la frontière” (Derrida 2021, 87); non si dona ospitalità a chi è senza nome, senza statuto

sociale e così via (cfr. Derrida 2021, 120). Già la domanda “come ti chiami?” richiede che l’ospitato si identifichi (cfr. Derrida 2021, 121), che egli non rimanga, appunto, anonimo, e che si qualifichi come non nemico. [18] Questa ospitalità concreta, effettuale, è il contrario di una ospitalità pura, infinita, dunque impossibile, ma anch’essa implicita nel concetto di ospitalità: una ospitalità che rinuncia a ogni prerogativa davanti all’altro, a tutta l’inviolabilità del proprio potere: “une hospitalité infinie dans laquelle l’hôte qui reçoit deviendrait ainsi l’invité livré à l’invité, l’hôte de l’hôte” (Derrida 2021, 87).

[18] La questione dell’ostilità, che per Derrida è legata anche linguisticamente alla questione dell’ospitalità, deve qui essere lasciata da parte. Una riflessione recente su questo tema si trova in Di Chiro (2022).

La paradossalità di una ospitalità concreta che, determinandosi effettivamente, non è davvero ospitale, e, dall’altra, l’impossibilità di un’ospitalità assoluta che può costare la vita del soggetto ospitante, è la dinamica che rende possibile, in prima istanza, l’esperienza stessa dell’ospitalità: “la possibilité de l’inversion, donc de la perversion, doit rester ouverte dans les deux cas pour qu’une hospitalité soit possible” (Derrida 2021, 88). E ancora:

Tout se passe comme si l’hospitalité était impossible, comme si la loi de l’hospitalité était impossible, comme si on ne pouvait que la transgresser, comme si La [maiuscola nell’originale, DD] loi de l’hospitalité absolue, inconditionnelle, hyperbolique, comme si l’impératif catégorique de l’hospitalité commandait de transgresser toutes les lois de l’hospitalité, c’est-à-dire les conditions, les normes, les droits et les devoirs qui s’imposent aux hôtes et aux hôtesse, à ceux ou à celles qui donnent et à ceux ou à celles qui reçoivent l’hospitalité (Derrida 2021, 146).

L’ospitalità assoluta è talmente iperbolica che esclude qualunque riferimento ad una motivazione, a una ragione, pur lodevole, per accogliere lo straniero: l’ospitalità incondizionata accoglie chiunque, sotto qualunque condizione e a qualunque costo. Il benvenuto non è legato a nulla, e sicuramente è dunque anche avulso da ogni tipo di profitto che l’ospitante potrebbe trarre dalla presenza dell’ospite: “Je ne dois pas accueillir l’étranger parce que sa présence, sa culture, et même son étrangeté m’enrichissent. Il faut que tout calcul économique, matériel, ou spirituel, ou culturel, soit exclu de l’hospitalité” (Derrida 2021, 179). Eppure, questa forma di ospitalità “risque de donner lieu à n’importe quoi: aux perversions, à la barbarie, à l’organisation et finalement à la destruction de l’hospitalité effective” (Derrida 2021, 182).

Tra l’ospitalità incondizionata e l’ospitalità condizionata non sussiste dunque una semplice opposizione logica, ma, come emerge in queste pagine, si ha una tensione peculiare in cui l’una implica l’altra e viceversa. Derrida mette dunque in chiaro che non si tratta di superare il paradosso, ma di abitare questa impasse – e vedremo nella sezione seguente che proprio questo è il problema etico per eccellenza:

Eh bien, mon hypothèse ou ma thèse, dans ce séminaire, ce serait plutôt que cette aporie nécessaire n’est pas négative, et que sans l’endurance répétée de cette paralysie dans la contradiction, la responsabilité d’une hospitalité, une hospitalité tout court, là où nous ne savons pas encore ni ne saurons jamais ce que c’est, n’aurait aucune chance d’advenir, de venir, de faire ou de laisser bienvenir (Derrida 2021, 43).

Sull'etica

Si è già messo l'accento diverse volte sull'osservazione, che nel testo del seminario torna continuamente ad emergere come una corrente carsica che attraversa tutta la riflessione sull'ospitalità, che “essere presso di sé” (chez soi) è il presupposto dell'ospitalità e dunque dell'etica. L'analisi del concetto di “essere presso di sé” è il primo passo necessario ad ogni etica. Non si tratta, per Derrida, di rinunciare e di decostruirlo nel senso di una pura distruzione, come certe letture poco accorte potrebbero suggerire; non si tratta di una rinuncia al concetto di soggetto in quanto tale. Una tale rinuncia non avrebbe alcun senso: l'etica pone la questione di come il soggetto (come poi lo si intenda nel dettaglio, fa qui poca differenza) agisce e debba agire. Si tratta dunque, per Derrida, piuttosto di portare a coscienza che questi concetti, anche quello di soggetto, non sono monolitici, ma sono necessariamente attraversati da paradossi e aporie che è possibile affrontare non nel tentativo di risolverli, ma appunto prendendone atto e imparando ad abitarli. [19]

Cosa ne deriva per l'etica? Si può essere ospitali, se il concetto è problematico e la sua esperienza poco chiara? Si può essere ospitali se un'etica effettiva non è davvero ospitale e un'ospitalità assoluta è impossibile? [20] Come si può essere ospitali se il concetto di ospitalità oscilla tra la designazione di un'esperienza e quella di una legge?

Di fronte a queste domande, si aprono fondamentalmente due strade possibili: in un primo caso, la decostruzione porta all'impossibilità di agire. Nel secondo, possiamo accettare il *double bind* in modo tale da venire a patti con esso (cfr. Derrida 2021, 43).

Comment exister pour l'autre [...] ? Voilà un des formes de la question, comme question du “pour l'autre” à tout les sens de cette expression, une des formes de la question par où commencerait peut-être une étique, une éthique en général, voir une éthique de l'hospitalité [...] Car tout éthique est sans doute éthique de l'hospitalité [...]; le lois de l'éthique sont toujours des lois de l'hospitalité; l'hospitalité n'est pas une question éthique parmi d'autres (Derrida 2021, 60-61).

Il legame tra ospitalità e problema etico in quanto problema dell'abitare viene ribadito anche nella quinta seduta, interpretando l'*Edipo a Colono* di Sofocle: “La problème de l'hospitalité était coextensif au problème éthique, d'abord au problème de l'ethos en tant que séjour, habitation, maison, foyer, famille, chez-soi” (Derrida 2021, 172). [21]

Interessante a questo proposito l'osservazione, di nuovo pertinente al linguaggio ordinario, che propone Derrida per mettere in luce la struttura intrinsecamente universale dell'ospitalità: nessuno si oppone all'ospitalità in quanto tale. Persino il *Front national* dice, in una seduta di discussione il 31 gennaio 1996: “eh bien, chassons les autres, on pourra d'autant mieux honorer les droits de l'hospitalité” (Derrida 2021, 81). Tutti dicono “l'hospitalité, c'est bien”, nessuno dice: “L'hospitalité, ce n'est pas bien”

[19] Come già accennato, il concetto di “abitare” è legato in modo indissolubile al concetto di ospitalità. Se la riflessione etica è una riflessione sull'abitare dell'essere umano, nel senso in cui Heidegger ha sviluppato questo concetto, allora l'etica è basata sul concetto di ospitalità.

[20] Questa domanda è stata affrontata con pregnanza in Di Martino (2006) e poi rielaborata in Di Martino (2009).

[21] Si veda anche Derrida (2021, 83): “la question de l'éthique ne faisait qu'une, dans son extension, avec la question de l'habitat comme hospitalité, question de l'*Aufenthalt*, de la halte [...] Au fond, la question de l'hospitalité, est bien celle de la halte. L'étranger est celui qui fait halte ou peut faire halte, pour demander un séjour ou une résidence, en tout cas pour une visite”. Per un'analisi più approfondita della lettura derridiana di Sofocle si veda D'Angelo 2021b.

(ibidem). Questo perché contestare la legge dell'ospitalità significa contestare ciò che costituisce la nostra soggettività: non si può dire “non bisogna essere ospitali in nessun caso” senza rinunciare alla propria identità. La mia identità in quanto soggetto etico ha luogo precisamente nella mia capacità di dar luogo allo straniero.

Sicuramente, nel fare dell'etica un problema di ospitalità, non si tratta di dare indicazioni comportamentali concrete ai cittadini o ai legislatori. [22] Derrida riporta oralmente, durante una delle sedute di lezione, che “je ne suis pas en train de définir la bonne politique, la conduite de la bonne politique, je définis le lieu de l'intervention, de la délibération politique” (Derrida 2021, 232). La riflessione di Derrida non è dunque per nulla avulsa dalla pratica: l'etica è filosofia pratica, è la filosofia del “che fare?”, e si pone infatti la questione pratica “cosa bisogna fare?”, pur senza avere l'obiettivo di definire una condotta univoca. La questione viene però anche intesa in maniera prettamente filosofica: “cosa bisogna fare?” significa infatti iscrivere nuovi concetti politici, giuridici e sociali in un nuovo discorso politico, giuridico e sociale sulla base di “nouveaux dispositifs éthiques, juridiques et politiques” basati sull'ingiunzione dell'ospitalità, dell'ospitalità assoluta e determinata, dell'esperienza dell'ospitalità. “Qu'est-ce qu'il faut faire, qu'est-ce qu'il faut penser, qu'est-ce qu'il faut faire pour que, dans les conditions qui sont celles de l'évolution de l'État, de la nation des frontières, du droit international, pour faire droit à cette injonction de l'hospitalité absolue?” (Derrida 2021, 193).

[22] Anche se Derrida porterà a lezione una petizione da firmare. Con una certa ironia dice ai presenti: “Je ne suis pas en train de faire signer des papiers, j'étude des textes. Alors, voilà un text: moi, je le signeraï, bien sur” (Derrida 2021, 306).

Un'etica dell'ospitalità non si accontenta interamente di un'ospitalità concreta, ma neppure pretende un'ospitalità assoluta, di fatto irrealizzabile. Non si tratta di scegliere, in altre parole, tra un'apertura all'estraneo e il “chez soi” della famiglia, dello Stato ecc. In effetti, durante le lezioni Derrida si discosta dai suoi appunti scritti per chiarificare ulteriormente questo punto a voce: “L'hospitalité n'est possible ni dans la famille ni sans la famille, dans l'État et sans l'État, dans la nation et sans la nation, dans la société civile et sans la société civile: dans et sans” (Derrida 2021, 223). Come comprendere dunque questa topologia e logica paradossali? La topologia dello “stare dentro” (*dans*) e la logica del senza “*sans*” [23] sono paradossali perché al contempo necessarie e impossibili. Si tratta allora non certo di abbandonare famiglia e Stato, quanto piuttosto di modificare la famiglia e lo Stato in modo tale che l'ospitalità sia possibile: “[...] il ne saurait être question [...] de rompre d'un coup, purement et simplement, avec la famille, avec tout chez-soi familial” (Derrida 2021, 224). Il lavoro filosofico non risulta nella modifica attuale dello stato di fatto, ma nella modifica dei concetti.

[23] Mi permetto di rinviare, per un'analisi del “sans”, a D'Angelo (2015).

Si tratta dunque, dice Derrida, di trovare “la transaction, [...] une transaction à chaque instant réinventée” (ibidem), ossia una transazione-transizione tra concetti e dispositivi discorsivi. È interessante notare che, in questo contesto, Derrida si serve di un concetto di chiara matrice economica e giuridica. La transazione, tuttavia, non è un contratto commerciale o giuridico stabile, ma deve essere reinventata in ogni momento: ogni transazione d'ospitalità è ogni volta unica.

Cette transaction n'est pas nécessairement un compromis empirique et honteux, elle est le lieu de la plus grave, de la plus effective, de la plus difficile des responsabilités politiques, éthiques et juridiques, là où il fait justement [...] changer la famille et l'État, changer les lois, la législation, les mœurs, le discours autant que la langue [...] là se trouve définit l'espace de tous les combats à mener, par exemple en Europe (Derrida 2021, 224).

Questa transazione, questo scambio, ha un carattere eminentemente etico: pensare l'ospitalità abitando la tensione tra ospitalità assoluta e ospitalità di fatto significa combattere per cambiare la cultura in cui si vive, la famiglia, le leggi, i costumi – ma sempre stando al loro interno. Questa è sempre stata la funzione della decostruzione, e ciò può avvenire solo una volta che si sia *portato a coscienza* il problema dell'ospitalità – che è precisamente quello che Derrida vuole fare con queste lezioni, come accennato all'inizio del presente testo.

Questo “portare a coscienza” può essere ora meglio definito: è proprio alla fine del seminario del 1995-1996 che Derrida importa nella sua riflessione etica un concetto a prima vista sorprendente: quello di *attenzione*. Che cosa viene scambiato nella transazione che modifica la famiglia, lo Stato, le leggi, ecc.? Ciò che viene dato e donato è, appunto, l'attenzione. Ecco cosa scrive nell'ultima seduta: “La Loi de l'hospitalité inconditionnelle [...] nous invite donc à *donner*, plutôt, plus tôt, qu'à *prêter*, notre attention à la singularité de l'autre comme hôte” (Derrida 2021, 308). Non si tratta dunque di prestare attenzione all'ospite, all'estraneo, ma di donare attenzione alla singolarità dell'altro. L'attenzione non verrà restituita, ma anche il dono stesso, come Derrida ha più volte messo in evidenza, non è totalmente avulso da pratiche economiche, ma ne fa parte in un modo particolare. Così anche qui: il dono dell'attenzione si iscrive all'interno di una economia dell'attenzione che proprio a partire dagli anni 2000 si è andata intensificando, incrementando in parallelo la quantità di studi ad essa dedicati. [24]

Dunque, vediamo più da vicino il funzionamento dell'economia dell'attenzione all'interno dell'etica dell'ospitalità. Innanzitutto, Derrida mette in evidenza il ruolo del singolo in ogni etica, ossia in ogni atto di attenzione e di ospitalità. Non è l'altro in generale a dover essere accolto: “on n'accueille pas, on ne devrait accueillir un concept, un genre [...] ni même le représentant d'un genre, d'un sexe, d'une espèce, d'un genos, d'un ethnos, d'une nation, d'une classe, d'une famille [...]” (Derrida 2021, 308). L'attenzione e l'ospitalità vanno donate (non: prestate) all'individuo nella sua singolarità: “on accueille inconditionnellement quelqu'un, la singularité d'un autre-étranger à quelque soi chez soi” (ibidem). L'accento messo sulla singolarità del singolo ospite non elimina il valore di legge che l'ospitalità ha e deve avere; l'espressione “ciascuna e ciascuno” (“chacun(e)”, cfr. Derrida 2021, 309) indica insieme la singolarità e l'universalità. Qui Derrida formula la legge dell'ospitalità nel modo più chiaro possibile: “Recevez chaque autre comme singulier, chaque fois” (Derrida 2021, 309). [25] E questa legge, chiosa subito, è universale.

Non si tratta qui di una speculazione puramente logica sul rapporto tra universale e singolare. Si tratta

[24] Senza poter entrare qui nel dettaglio, si rinvia almeno a Celis Bueno (2016), ed alla recente proposta di affrontare l'economia dell'attenzione da un punto di vista buddhista contenuta in Bombaerts et. al. (2023).

[25] Si vedano le riflessioni sull'iterabilità della singolarità assoluta in Derrida (2003, trad. it. 2005).

piuttosto della tragedia (“tragédie”, Derrida 2021, 309) che abitiamo sostando nell’aporia tra ospitalità assoluta e ospitalità di fatto: l’aporia può essere abitata solo in quanto la legge assoluta dell’ospitalità viene applicata di caso in caso: l’attenzione data al singolo consente, come dice Derrida usando termini legati ai dibattiti filosofici e psicologici riguardanti il concetto stesso di attenzione, di “filtrer, sélectionner, choisir, décider”, insomma di mettere a fuoco, chi accogliere sulla base – e non può essere altrimenti – di considerazioni di economia (familiare, statale, e così via): accogliere tutti significa non accogliere nessuno (“Si on voulait recevoir tout le monde, on ne recevrait personne”, Derrida 2021, 309). L’economia dell’attenzione consente una scelta impossibile ma necessaria: “Il faut choisir. On n’a pas le droit de choisir et il faut choisir. Il faut choisir là où on n’a pas le droit de choisir. Il faut filtrer, il faut sélectionner, et il faut l’économie, etc.” (Derrida 2021, 309).

Sulla questione dell’attenzione Derrida non tornerà più, neppure nel secondo volume dei seminari sull’ospitalità. Quella offerta dalle ultime sedute del 1996 rimane dunque una prospettiva unica, che è valsa la pena ricostruire con un certo dettaglio per metterne in luce gli snodi concettuali più rilevanti. Dunque, in conclusione si può dire così: l’analisi (linguistica, fenomenologica, politica) dell’ospitalità mira a portare a coscienza l’instabilità dialettica tra ospitalità assoluta e ospitalità di fatto; proprio questa stessa analisi, ossia la riflessione filosofica, mette in luce come un aspetto cruciale dell’etica dell’ospitalità (ossia, dell’etica *tout court*) sia il concetto di attenzione: dare (anziché prestare) attenzione al singolo essere umano è la spinta che porta ad un cambiamento necessario nelle strutture culturali, istituzionali, legali e così via di chi ospita. Prestare attenzione al singolo per dare ospitalità abitando così il proprio luogo in maniera propriamente etica: questo, per riassumere al massimo, il nucleo dell’etica derridiana nei seminari della seconda metà degli anni ’90.

Bibliografia

- Austin, J. L. (1961). The meaning of a word. in: J. L. Austin, *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press, 55-75.
- Bombaerts, G. et. al. (2013). Attention as Practice. Buddhist Ethics Responses to Persuasive Technologies, in: *Global Philosophy 2023*, <https://link.springer.com/article/10.1007/s10516-023-09680-4>
- Celis Bueno, C. (2016). The Attention Economy. Labour, Time and Power in Cognitive Capitalism. Londra: Rowman & Littlefield.
- Chiafari, R. (2015). L'intreccio dell'altro: Derrida "lettore" di Levinas. *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*, 17/2015, <https://purl.org/mdd/rosanna-chiafari-01>.
- Dalmasso, G. (2007). A partire da Jacques Derrida. Scrittura, decostruzione, ospitalità, responsabilità. Atti del convegno, Bergamo, 12-13 dicembre 2006. Milano: Jaca Book.
- D'Angelo, D. (2015). Schönheit und parergon zwischen Kant, Derrida und Lucas Cranach dem Älteren". In: *Grenzen in ihrer Vielfalt. Beiträge aus der theoretischen und praktischen Philosophie*, a cura di T. Pacyna e A.-C. Boell. Nordhausen: Traugott & Bautz, 181-201.
- D'Angelo, D. (2018). Quale fondazione per la politica europea? Il bene, il potere e l'impolitico a partire da Roberto Esposito. *Philosophical Readings*, X.1 (2018), 31-38, DOI: 10.5281/zenodo.1198598
- D'Angelo, D. (2021). A New Path of Thinking for Europe? Care for Life, Personhood, and the Place of Thought in Roberto Esposito. *Political Theology*, DOI: 10.1080/1462317X.2021.1920221.
- D'Angelo, D. (2021b). To Be or Not to Be at Home. Heidegger and Derrida Reading Sophocles. *Kritiké* 14/3, 107-126.
- Derrida, J. (1991). *Donner le temps*. Volume 1: la fausse monnaie. Paris: Galilée
- Derrida, J. (1996). *Donare il tempo*. La falsa moneta, a cura di G. Berto. Milano: Cortina 1996.
- Derrida, J. (1997). *Firma evento contesto*. In: *Margini della filosofia*. Torino: Einaudi.
- Derrida, J. (2003). *Chaque fois unique, la fin du monde*. Paris: Galilée
- Derrida, J. (2005). *Ogni volta unica, la fine del mondo*. Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (2008). *Séminaire La bête et le souverain*. Volume I (2001-2002), a cura di M. Lisse, M.-L. Mallet e G. Michaud. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2009). *La bestia e il sovrano*. Volume I (2001-2002), a cura di G. Dalmasso. Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (2010a). *Séminaire La bête et le souverain*. Volume II (2002-2003), a cura di M. Lisse, M.-L. Mallet e G. Michaud. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2010b). *La bestia e il sovrano*. Volume II (2002-2003), a cura di G. Dalmasso. Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (2012). *Séminaire La peine de mort*. Volume I (1999-2000), a cura di G. Bennington, M. Crépon e T. Dutoit. Paris: Galilée.
- Derrida J. (2014). *La pena di morte*. Volume I (1999-2000), a cura di G. Dalmasso e S. Facioni. Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (2015). *Séminaire La peine de mort*. Volume II (2000-2001), a cura di G. Bennington, M. Crépon e T. Dutoit. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2016). *La pena di morte*. Volume II (2000-2001), a cura di G. Dalmasso e S. Facioni. Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (2018). *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, a cura di G. Bennington, K. Chenoweth e R. Therezo. Parigi: Seuil.
- Derrida, J. (2019). *Le parjure et le pardon*. Volume I. *Séminaire (1997-1998)*, a cura di G. Michaud e N. Cotton. Parigi: Seuil.
- Derrida, J. (2019b). *La vie la mort*. *Séminaire (1975-1976)*, a cura di P.-A. Brault e P. Kamuf. Parigi: Seuil.
- Derrida, J. (2020). *Le parjure et le pardon*. Volume II. *Séminaire (1998-1999)*, a cura di G. Michaud, N. Cotton, R. Therezo. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (2020b). *Le calcul des langues*. *Distyle*, a cura di G. Bennington e K. Chenoweth. Parigi: Seuil.
- Derrida, J. (2021). *Hospitalité*. Volume I. *Séminaire (1995-1996)*, a cura di P.-A. Brault e P. Kamuf. Parigi: Seuil.
- Derrida, J. (2021b). *Geschlecht III. Sesso, razza, nazione, umanità*, a cura di R. Frauenfelder. Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (2021c). *Donner le temps II*, a cura di L. Odello, P. Szendy e R. Therezo. Parigi: Seuil.
- Derrida, J. (2021d). *La vita la morte*. *Seminario (1975-1976)*, a cura di F. Vitale. Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (2022). *Penser, c'est dire non*, a cura di B. Gérard. Parigi: Seuil.
- Derrida, J. (2022b). *Hospitalité*. Volume II. *Séminaire 1996-1997*, a cura di P.-A. Brault e P. Kamuf. Parigi: Seuil.
- Derrida, J. (2023). *Lo spergiuro e il perdono (Seminario 1997-1998)*, a cura di V. Perego. Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (2024). *Répondre – du secret*. *Séminaire (1991-1992)*, a cura di G. Michaud e N. Cotton. Parigi: Seuil 2024.
- Derrida, J., e Dufourmantelle, A. (1997). *De l'hospitalité*. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre. Parigi: Calmann-Lévy.
- Derrida, J., e Dufourmantelle, A. (2000). *Sull'ospitalità*, a cura di I. Landolfi. Milano: Dalai Editore.
- Di Chiro, A. (2022). *L'estraneo sulla soglia*. Per una filosofia dell'ospitalità. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 78/4, 2022, 1319-1348.

- Di Martino, C. (2006). Derrida e l'esperienza dell'impossibile. *Babelonline*, 2006/2, 37-54.
- Di Martino, C. (2009). *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*. Milano: Guerini e Associati.
- Dovolich, C. (2006). Per Jacques Derrida. Amicizia e ospitalità. *Babelonline*, 2006/2, 55-64.
- Freytag, P. (2019). *Die Rahmung des Hintergrunds. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen von Sprachtheorien am Leitfaden der Debatten Derrida-Searle und Derrida-Habermas*. Francoforte sul Meno: Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. (Sommersemester 1925), a cura di P. Jaeger. Francoforte sul Meno: Klostermann
- Heidegger, M. (1999). *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin e A. Marini. Genova: Il Melangolo.
- Maffioli, F. (2023). Derrida e l'ospitalità senza condizioni come orizzonte politico. Il manifesto, 26 marzo, 2023, disponibile online <https://ilmanifesto.it/derrida-e-lospitalita-senza-condizioni-come-orizzonte-politico>, ultimo accesso 12.04.2024.
- Pacilé, M. T. (2018). La sfida di una politica "impossibile": J. Derrida e la Legge incondizionata dell'Ospitalità. *Heliopolis. Culture Civiltà Politica*, 2/2028, 83-100.
- Shepherd, A. (2014). *The Gift of the Other: Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality*. Cambridge: Lutterworth Press/James Clarke.
- Vigna, C. (2018). Il dovere dell'ospitalità. Padova: Orthotes.
- Westmoreland, M. W. (2008), Interruptions: Derrida and Hospitality. *Kritiké*, 2/1, 1-10.
- Wittgenstein, L. (1960). *Philosophische Untersuchungen*. in: L. Wittgenstein, *Schriften I*, Francoforte sul Meno: Suhrkamp.