

GIACOMO COCCOLINI

Introduzione all'ospitalità¹

Questo incontro introduttivo al seminario *Sull'ospitalità*, ha lo scopo dichiarato di mettere a disposizione una *mappa sull'ospitalità* - per ora succinta, solo allo stato iniziale, ma destinata con il tempo ed i contributi di tutti ad ampliarsi. Una mappa sull'ospitalità intesa come un concetto che si presenta a noi come un 'bacino collettore' di problemi, di impulsi e di segnali che, a partire dalla teologia, dall'etica, dalla politica, dal diritto e dalla letteratura contemporanea, rinviano ad un volto diverso di 'società, anzi: di comunità.

Questa la domanda che - secondo me - sta alla base di questo nostro seminario: e se nel concetto di ospitalità fosse in gioco un modo diverso di vivere il «senso della fenomenalità», e anche, per noi, oggi, di con-vivere, di stare insieme, di «essere tra» (per usare un termine caro a Jean-Luc Nancy), perché - come ha scritto Jacques Derrida - «l'effrazione dell'altro nella storia», veste «sempre una forma intempestiva, profetica o messianica»? Se per caso l'ospitalità ci portasse e ci annunciasse qualche cosa di nuovo, di estraneo, di 'perturbante' (*unheimlich*), che ci interpella radicalmente come esseri finiti ed interroga la nostra teologia, la nostra filosofia, così come la nostra etica, la nostra politica, il nostro diritto e la nostra letteratura, chiedendoci se il nostro sapere è all'altezza dello 'straniero' e dell'«arrivante»? Se l'arrivare a noi della questione dell'ospitalità ci domandasse proprio se il nostro sapere è *già* in grado di ospitare l'altro che arriva, lasciandogli il posto, facendolo essere; o se invece il nostro sapere non è *ancora* all'altezza di questo compito - quello di 'ospitare' l'altro? Introdurre un seminario sull'ospitalità ha per me quindi a che fare con questo 'passo indietro', che dobbiamo compiere lasciandoci ospitare da queste domande, le quali hanno il pregio di decostruire tutto il nostro sapere, le nostre categorie ed i nostri concetti (teologici, filosofici, politici, etici, ecc.) proprio su una questione come l'ospitalità!

Se è vero che in questi ultimi anni questa è giunta alla ribalta delle cronache grazie ad una serie di trasformazioni socioculturali di grande rilevanza, è ancor più vero che essa fa parte - come ha scritto il grande linguista francese Emile Benveniste in uno dei testi a cui dovremo costantemente riferirci in questo seminario - del nostro lessico culturale, anzi, del «*vocabolario delle istituzioni indoeuropee*». *Esso* - lo voglio sottolineare, e sono parole di Benveniste - «*nasconde dei problemi importanti i cui termini non sono stati ancora neppure posti*» (corsivo mio)! Come a dire - così mi sembra di poter interpretare - che la questione dell'ospitalità non può essere 'ridotta' alla questione dell'immigrazione, ma deve essere colta come un orizzonte più ampio, più 'universale, nel quale è in gioco una molteplicità di problemi che «non sono stati ancora neppure

¹ Testo letto al seminario *Sull'ospitalità*, 20 ottobre 2001. Il testo qui pubblicato è senza note.

posti», ma che oggi cominciano ad intravedersi. Perché, per esempio, non pensare che la questione dell'ospitalità sia anche in gioco nell'esperienza della nascita di un bambino – «un frammento incandescente d'assoluto», la chiama Derrida – nel quale si palesa la «prima figura dell'arrivante assoluto»? Cosa comporterebbe, per esempio, cominciare a ragionare di un tema come l'interruzione volontaria di gravidanza in questi termini – cioè secondo il lessico dell'ospitalità? Se l'ospitalità non è semplicemente riducibile ad un'azione che noi possiamo o non possiamo fare, ma è qualche cosa che attiene al «fatto che [l'assolutamente nuovo] accada una sola volta», come la nascita e la morte, delle quali – come vedremo nell'etimo evidenziato da Benveniste – noi siamo 'ospiti' e 'nemici', perché ostinarci a ridurre l'ospitalità alla questione dell'immigrazione? Cosa è in gioco *già* in questa riduzione? E ancora un altro esempio: se l'ospitalità è la condizione strutturale dell'essere finito che viene ospitato nella vita, accolto o non accolto in essa, un essere finito che nasce in un mondo che non è suo ma lo abita come 'straniero' – pensiamo agli immigrati, a coloro che non hanno una patria, a coloro che sono cosmopoliti, cittadini del mondo ed abitanti di una terra ben precisa, ma pensiamo anche alla condizione del cristiano la cui condizione è stata *apocalitticamente* interpretata come quella di un 'estraneo a questo mondo' –, bene, se tale ospitalità rende in certo qual modo tutti noi degli ospiti e degli ostaggi gli uni degli altri, gli uni per gli altri, come considerare la comunità, dal momento che essa è stata fino ad oggi pensata – come ha affermato Roberto Esposito – secondo una logica immunitaria dove l'altro viene visto e percepito «come infezione che viene dall'esterno»?

Questo seminario dovrà per questo soffermarsi sull'ospitalità, non solo come una parola rivelatrice «di un'istituzione le cui tracce si lasciano intravedere spesso solo in modo fugace in questa o in quella lingua», ma dovrà ricercarne le svariate trasformazioni nei testi teologici, filosofici, letterari, così come nelle istituzioni, nelle norme e nei programmi a cui le istituzioni indoeuropee hanno dato vita.

Anche per questo voglio sottolineare due elementi per noi importantissimi presenti nel testo di Benveniste:

1. Che in questo testo, analizzando il termine di 'ospitalità' (nel I libro - sezione seconda - dedicato all'*economia*), egli lo pone assieme (lo mette in relazione) ai termini di «dono e scambio», «dare, prendere e ricevere» e «fedeltà». Come a dire che tra l'Ospitalità e l'Economico esiste un nesso che va indagato, una molteplicità di relazioni e di rapporti – una 'Legge' e delle 'leggi', direbbe ancora Derrida – che sono da interrogare; e che non si dà ospitalità al di fuori dell'Economico, che non esiste un'ospitalità senza riserve, assoluta, cioè: senza 'contraccambio' (ecco di nuovo l'*Economico* che ricompare)!
2. Che sempre in questo testo, Benveniste afferma che la nozione di 'ospite' (lat. *hospes*) è la risultante di «un antico composto», nel quale due nozioni ben distinte – quella di *hostis* (*nemico*) e quella di *hospes* (*ospite*) – alla fine si ricongiungono: «*hospes* rappresenta

**hosti-pet-s*». Come a dire che nell'Ospitalità c'è sempre dell'Ostilità, c'è sempre il nemico che fa capolino (e allora perché non indagare qui il rapporto tra Derrida e Schmitt, sulla questione della 'neutralizzazione/immunizzazione' della società attuale?). E anche l'affermazione di Benveniste, secondo cui «termini diversissimi gli uni dagli altri ci riportano allo stesso problema: quello delle istituzioni di ospitalità e di reciprocità grazie alle quali gli uomini di un popolo trovano accoglienza presso un altro popolo e le società praticano alleanze e scambi», va quindi interrogata in modo meno 'pacificata'!

E' per questo motivo allora che diventa importante fare alcune considerazioni sul contesto storico attuale, prima di vedere, anche solo in modo cursorio, il modo in cui la questione dell'ospitalità é stata declinata in questi anni nei vari ambiti del sapere (per quanto riguarda questo punto terrò particolarmente presenti le riflessioni di Jacques Derrida).

Contesto storico

Il motivo del fatto che l'ospitalità é ridiventata centrale nell'attuale congiuntura di inizio millennio, va ricercato nelle grandi trasformazioni della società moderna e tardo-moderna, in cui l'Economico – per dirla con le parole di Carl Schmitt – è diventato «il culmine del politico». E aggiunge: «Sotto questa impronta è nata l'espressione molto citata di Walter Rathenau, secondo cui oggi il destino non è più la politica, bensì l'economia. Sarebbe più corretto dire che, ora come prima, il destino continua ad essere rappresentato dalla politica, ma che nel frattempo è solo accaduto che l'economia è diventata qualcosa di 'politico' e perciò anche essa "destino"».

La globalizzazione crescente delle forme di vita, dovuta alla sempre più veloce accelerazione degli scambi conoscitivi tra i popoli e gli individui, ha comportato l'abbattimento di confini prefissati, spaziali e culturali, un'apertura verso il mondo circostante, percepito tendenzialmente come 'sconfinato' e la '*messa-in-forma*' di un nuovo senso di «spazio» - quello prodotto dalla globalizzazione – che deve essere ancora 'realizzato' e 'pensato'. Se la «prima modernità» - come ha affermato il sociologo tedesco Ulrich Beck – ancora basata sull'esistenza di uno stato-nazione, riteneva che le relazioni sociali e comunitarie fossero da intendere sostanzialmente in senso territoriale, la «seconda modernità», dando vita ad una serie di processi epocali tra loro interconnessi (la globalizzazione, l'individualizzazione, la rivoluzione dei generi, la sottoccupazione e i rischi globali), ci ha reso abitatori di un mondo in cui il 'familiare' e l'"estraneeo" convivono l'uno accanto all'altro in modo, a volte, difficilmente componibile.

Non è un caso che, proprio per far fronte a tale situazione, lo stesso Derrida abbia potuto parlare in questi ultimi anni della necessità dell'assunzione di un'«etica come ospitalità» come l'unica che oggi ci possa permettere di ospitare quanto il mondo stesso ci mette davanti di

assolutamente imprevedibile (come l'ospite inatteso, appunto!). L'idea che l'estraneo, lo straniero sia colui che in qualche modo – come immigrato, rifugiato politico, deportato, apolide e profugo – , io accetto nel mio mondo ormai ben definito e delimitato da leggi e norme ormai condivise, è vera, infatti, solo in parte: lo 'straniero', infatti, è sì una persona, un individuo ed un volto ben preciso da accogliere, al quale fare spazio ma, più in generale, è tutto ciò che costantemente ci viene incontro come nuovo - l'Evento, lo chiama Derrida! -, come qualche cosa di difforme dai nostri parametri di giudizio e, proprio per questo, difficilmente collocabile, dal quale non possiamo né dobbiamo difenderci - così come ci si difende da un nemico (*hostis*) -, ma del quale siamo in qualche misura sempre più 'ostaggi' e 'prigionieri'. Detto in altri termini, se il mondo tardo-moderno sta sempre più interessandosi alla questione dell'ospitalità, è perché in essa ne va della sua capacità di fare posto a quanto *nel tempo* mette costantemente in dubbio la nostra identità (culturale, religiosa, politica) – quell'ospite/ostaggio/ nemico che decostruisce il nocciolo della nostra identità (come individui, popoli e nazioni dotate di un proprio volto ben preciso).

Da questo punto di vista, però, l'ospitalità, che è sempre rivolta all'Altro (una persona ma, più in generale, un evento) che chiede di essere accolto nel nostro orizzonte, intrattiene una relazione ambigua con l'ostilità perché l'Altro, che è sempre sul punto di arrivare, è l'Evento che irrompe in ciò che ci è familiare, determinando la nostra ostilità sulla soglia dell'orizzonte che abitiamo. Come è stato scritto, in una recensione giornalistica al libro *Dell'ospitalità* di Derrida: «Il tema dello straniero diventa, non solo metaforicamente, l'emblema di un'interrogazione che la società, ciascuna società, rivolge a se stessa: "come se lo straniero fosse la questione stessa dell'essere in questione". Grazie allo straniero la società non può fare a meno di interrogarsi sulla propria cultura, sulla lingua e le istituzioni giuridiche in vigore, in definitiva sul modo con cui attua una legge dell'ospitalità, "coinvolgendo l'ethos in generale"» (corsivo mio).

E' giunto adesso il momento di mostrare come tale questione venga affrontata e recepita oggi nei vari ambiti del sapere.

Nella teologia

La teologia *tout court* è stata scossa profondamente dalla questione dell'ospitalità troppo velocemente 'ridotta' alla questione dell'immigrazione (e dell'*altro*), sia dal punto di vista pastorale, sia dal punto di vista di un ripensamento di una teologia delle religioni dove, in ogni caso, il rapporto con il mondo islamico – basta pensare al presente, all'Evento - è diventato la cartina di tornasole di una certa modalità di affrontare la questione dell'ospitalità a livello teologico. Il problema che qui si pone è: si può fare spazio, all'interno di una religione specifica (in questo caso, all'interno del cristianesimo), ad una religione – quella islamica, in questo caso – che in certo qual modo sembra voler convertire l'Altro a sé? E' possibile al cristianesimo, anche da un punto di vista

teologico-politico, 'ospitare' qui e ora, e non solo in una prospettiva escatologica, l'islamismo e l'ebraismo? E ancora: l'idea di comunità (*ekklesia*) di cui il cristianesimo si fa portatore e rappresentante, è capace di 'ospitare', 'fare spazio', 'lasciare essere' l'altro, percependolo non più come nemico da sconfiggere, ma come un ospite e un fratello da amare? Se l'ospitalità è qualcosa che si dona, che si concede, prima di qualsiasi reciprocità possibile - interrompendo così «la biunivocità del rapporto tra donatore e donatario»-, essa renderà la *communitas christiana* un «insieme di persone unite non da una 'proprietà', ma, appunto, da un dovere o da un debito. Non da un 'più', ma da un 'meno', da una mancanza, da un limite che si configura come un onere»: quello, appunto, dell'ospitalità (che «non è un avere, ma, al contrario, un debito, un pegno, un dono-da-dare» - una sorta di «crocevia di cammini»).

Nella filosofia

La filosofia contemporanea si è fatta interprete della problematica dell'ospitalità da un punto di vista quasi 'teologico-metafisico'. Almeno in prima battuta, va sottolineato come la messa al centro delle discussioni filosofiche attuali della tematica dell'ospitalità si debba a tre filosofi di tradizione ebraica (anche se diversamente percepita e 'ripensata'): Edmond Jabes, Emmanuel Levinas e Jacques Derrida. In essi il tema del messianismo e del «messianico senza messianismo» diventa il luogo a partire dal quale può essere radicalmente pensata la questione dell'ospitalità. Nell'idea di un Dio che «ama lo straniero», seguendo la promessa di un'accoglienza incondizionata, e di «un'ospitalità escatologica che sarebbe più dell'ospitalità, così come la si intende in diritto e in politica», diventa possibile uscire dalle secche di una tradizione filosofica, purtroppo decisamente imperante, che riduce l'altro, ciò che è differente, ad un'appendice dell'io.

La posta in gioco delle riflessioni di questi filosofi, i quali ripensano e, per certi aspetti, decostruiscono tutta la tradizione filosofica occidentale a partire da questa prospettiva, consiste invece in una svolta radicale: l'altro non è una proiezione dell'io, dei suoi schemi conoscitivi e pratici, ma è 'il tu' a partire dal quale l'io riceve senso e significato. Se la modernità ha elaborato una visione del soggetto come legiferatore del mondo intellettuale e reale (*soggetto di*), la postmodernità, a cui in certo qual modo questi autori possono essere ricondotti, va ritessendo una visione del soggetto come 'dipendenza', 'svuotamento', 'kenosi', 'vuoto' (*soggetto a*). Non siamo più di fronte ad un individuo proprietario di sé stesso - figura ormai in preda ad una crisi irreversibile -, ma ad un individuo 'espropriato', 'esposto all'altro', 'abbandonato' all'altro, del quale è ospite ed ostaggio al contempo!

In questa prospettiva il «messianico senza messianismo» è la figura teologica che permette di 'pensare' una «cultura universalizzabile delle singolarità» a partire da una escatologia inappropriabile: «quest'attesa arida e priva d'orizzonte - scrive Derrida - accoglie dei grandi messianismi

del Libro soltanto il rapporto con l'arrivante che può arrivare – o non arrivare mai – ma di cui per definizione non devo sapere nulla in anticipo. Salvo che ne va della giustizia, nel senso più enigmatico di questo termine».

Lo stesso Derrida, a partire da un cammino di ripensamento e decostruzione dell'eredità fenomenologia, incrociando a metà degli anni Sessanta l'opera di Levinas, si è appropriato della nozione di ospitalità per pensare 'altrimenti' la venuta dell'altro e l'idea della legge a cui l'ospite deve sottostare. Se nel primo testo del 1964 - *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas* -, dedicato ad una discussione del volume levinasiano *Totalità ed infinito*, Derrida ha sottolineato i meriti innovativi di questo filosofo, riconoscendo nel contempo i limiti della sua proposta filosofica, è stato nel secondo testo del 1980 - *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in cui rilegge *Altrimenti che essere o aldilà dell'essenza* - e, soprattutto, negli ultimi due, del 1995 e del 1996 - *Addio a Emmanuel Levinas* e *La parola d'accoglienza* - che Derrida è sembrato essersi avvicinato in modo maggiormente empatico a Levinas il quale – in *Totalità e infinito* - ci avrebbe lasciato «in eredità un immenso trattato sull'ospitalità» là dove, nelle pagine conclusive di questo libro, «l'ospitalità diventa il nome stesso di ciò che si apre al volto, di ciò che, più precisamente, l'“accoglie”. Il volto si offre sempre ad un'accoglienza e l'accoglienza accoglie solo un volto».

Da questo momento in poi, Derrida non ha più smesso di girare attorno alla nozione di ospitalità, decostruendo quanto in essa resta legato all'idea di proprietà di cui il soggetto sarebbe padrone e signore. Se l'ospite, entrando in casa di altri, entra in qualche modo in un mondo che non gli appartiene, che gli è estraneo, colui che ospita deve in qualche modo - se vuole veramente praticare la legge dell'ospitalità - accogliere l'altro, facendolo sentire a casa propria, dandogli luogo, in modo assoluto e incondizionato. Mettendo a tema l'«*arrivant*, (...). Il «nuovo arrivante» - «nome che può designare, certo, la neutralità di *ciò che* arriva, ma anche la singolarità di *chi* arriva, colui o colei che viene, capitando là dove non lo si attendeva, dove lo si attendeva senza attenderlo, senza attenderselo, senza sapere cosa o chi attendere, ciò che o chi attendo - ed è l'ospitalità stessa, l'ospitalità dell'evento», Derrida ha riflettuto sull'incondizionatezza dell'ospitalità, su quel gesto nei confronti dell'altro che, soltanto, consente di lasciarlo essere, nella sua inappropriabilità. Non soltanto colui che arriva non ha nome, non ha un'identità prefissata (ed è per questo motivo che proprio nel volto dello straniero, dell'estraneo, viene rimesso in discussione proprio quel mondo da cui chiede di essere ospitato); ma, si chiede Derrida: non è forse vero che «l'ospitalità comincia con l'accoglienza senza domanda alcuna»? Non è forse vero che «l'ospitalità si *offre*, si *dona* all'altro prima che egli si qualifichi, prima ancora che sia (posto o supposto) soggetto, soggetto di diritto e soggetto nominabile col suo cognome?»

Nell'etica

Ecco che allora diventa fondamentale cogliere il rapporto essenziale che intercorre tra 'ospitalità' ed 'etica', dove quest'ultima, più che essere intesa come un'insieme di norme e di principi a partire dai quali dedurre delle modalità di azione e di comportamento verso l'altro, si dà come un'«etica originaria». L'«ospitalità» è l'essenza dell'etica, il carattere mediante il quale essa si manifesta. L'«etica» non esiste se non nel modo dell'essere ospitali, 'aperti allo straniero' – evento o altro uomo che sia – verso il quale ciascuno diventa 'dimora', 'apertura accogliente'. Allo straniero – scrive ancora Derrida – noi dobbiamo dire: «Affrettati ad entrare, "vieni dentro", "vieni in me", non soltanto verso di me, ma in me: occupami, prendi posto in me, il che significa, al contempo, prendi anche il mio posto, non accontentarti di venirmi incontro o "da me" (*chez moi*)». L'uomo, in questo senso, diventa ospite e ostaggio dell'altro uomo, in «un'accoglienza muta, a braccia aperte, nel più perfetto silenzio in cui si apre una porta, quasi che solo esso sia in grado di custodire quel segreto che l'arrivante ci offre in dono e che consente un'ospitalità incondizionata nei confronti dell'altro: lasciarlo straniero nel gesto che lo accoglie inappropriabile».

Nel diritto

Ma questa legge incondizionata dell'ospitalità assoluta che «esige che io apra la mia dimora e che la offra (...) all'altro assoluto, sconosciuto, anonimo, e che gli *dia luogo*, che lo lasci venire, che lo lasci arrivare e aver luogo nel luogo che gli offro, senza chiedergli né reciprocità (l'entrata in un patto) e neppure il suo nome», si scontra con le condizioni concrete dell'ospitalità a cui l'ospite viene e deve essere accolto. La legge dell'ospitalità – quella giustizia incondizionata che m'impone di accogliere l'altro senza riserve e senza contropartita – è una sorta di 'pungolo nella carne' per le leggi dell'ospitalità, che sono proprio da essa costantemente messe e tenute «in un moto incessante di progresso».

Esiste, da un lato, - questo, in sintesi, il ragionamento di Derrida - un 'diritto', costruito, fatto di norme e di regole, a cui chi ospita e chi è ospitato in qualche modo devono sottostare; ed esiste, dall'altro lato, una 'giustizia' assoluta, così intransigente ed urgente da non ammettere costrizioni o regole. Questo dissidio vale per ogni legge, anche per la legge dell'ospitalità! Saremmo più giusti - si domanda Derrida - se accogliessimo incondizionatamente l'altro, senza chiedergli o imporgli nulla (un nome, un'identità, che ne certifichino in qualche modo l'appartenenza), senza pretendere da lui neppure una risposta nella nostra lingua? o saremmo invece più giusti, se gli chiedessimo di entrare in quel «patto» di ospitalità che il nostro diritto ha deciso di stipulare? Scrive ancora Derrida: «L'ospitalità giusta rompe con l'ospitalità di diritto; non che la condanni o vi si opponga, può anzi metterla e tenerla in un moto incessante di progresso; ma è tanto stranamente diversa dall'altra, quanto la giustizia è diversa dal diritto al quale tuttavia è così vicina». Per cui: come essere giusti con l'altro? «Come conciliare l'atto di giustizia che deve sempre concernere

una singolarità, degli individui, dei gruppi, delle esistenze insostituibili, l'altro o *me* come l'altro, in una situazione unica, con la regola, la norma, il valore o l'imperativo di giustizia che hanno necessariamente una forma generale, anche se questa generalità prescrive un'applicazione ogni volta singolare?» Questo è il problema a cui ogni politica dell'immigrazione, ogni etica dell'ospitalità *giusta* deve corrispondere, tenendo però fermo questo riferimento alla giustizia assoluta! Proprio perché il diritto è sempre frutto di elaborazione, costruito, è anche sempre e necessariamente decostruibile, attraverso quel principio dell'ospitalità incondizionata, in quell'«intervallo», che rende possibile «un'esperienza dell'impossibile».

Dal momento che l'altro sta-sempre-per-venire, l'ospitalità, così come la giustizia con cui lo 'devo' trattare, deve essere infinita, come una sorta di «dono senza restituzione, senza riappropriazione e senza giurisdizione». «Infatti, per essere ciò che "deve" essere, - scrive ancora Derrida - l'ospitalità non deve pagare un debito, né essere pretesa come dovere: di pura cortesia, non "deve" essere offerta all'ospite [invitato o visitatore] né "conformemente al dovere" e neppure, per usare ancora la distinzione kantiana, "per dovere". Tale legge incondizionata dell'ospitalità, se così possiamo pensarla, sarebbe dunque una legge senza imperativo, senza ordine e senza dovere. Una legge senza legge, insomma. Qualcosa che fa fare senza esigere. Poiché se pratico l'ospitalità *per* dovere [e non soltanto *conformemente al* dovere], quest'ospitalità di adempimento non è più un'ospitalità assoluta, non è più cortesemente offerta al di là del debito e dell'economia, offerta all'altro, un'ospitalità inventata per chi arriva, per il visitatore imprevisto considerato nella sua unicità».

La politica

Essere giusti, allora, è non essere mai abbastanza giusti - una sorta di differimento di quella giustizia che, per essere all'altezza di sé stessa, deve essere prorogabile, quasi un eccesso che preme, un'imminenza che urge, mai presente, ma che non vuole essere rimandata. Essere *politicamente* ospitali, elaborare una democrazia dell'ospitalità significa praticare questa giustizia, «lasciare l'altro essere altro», con la consapevolezza che la storia dell'ospitalità è anche e sempre «una perversione sempre possibile *della* Legge dell'ospitalità (che può sembrare incondizionata) e *delle* leggi che la limitano e la condizionano, iscrivendola in un diritto».

Come la giustizia, così anche la politica è chiamata a farsi carico dell'altro, ad accoglierlo, molto meno rassicurata dall'idea di poter «disporre anticipatamente della generalità di una regola (...) come un *sapere* e un *potere* che precederebbero, regolandola, la singolarità di ogni decisione, di ogni giudizio, di ogni esperienza di responsabilità applicandoli a dei casi».

Questa politica, molto spesso ridotta ad organizzazione tecnoscientifica, in cui il calcolo del diritto d'ospitalità tende a prendere il posto dell'incondizionatezza della legge dell'ospitalità, è chiamata ad aprirsi all'altro, quasi in un estremo gesto messianico, spogliato, però, di ogni

caratterizzazione religiosa istituzionale, perché ogni singolo uomo, ogni singolarità, «l'arrivante che può arrivare - o non arrivare mai - ma di cui per definizione non devo sapere nulla in anticipo», diventa oggetto, anzi il soggetto, di un'attesa assoluta da parte mai. Nell'attesa dell'altro uomo, dell'uomo come l'altro (e nell'altro) che viene, si dà forse quella porta attraverso cui, soltanto, può entrare il Messia. Come nella sua Assenza, ci ricorda Derrida, egli ci accoglie prima che lo ospitiamo, così l'altro, la sua venuta messianica, «ha sempre una forma intempestiva, profetica o messianica, e non ha bisogno per questo né di clamore né di spettacolo. Essa può restare quasi inapparente».

Nella letteratura

Infine un breve accenno al rapporto tra letteratura ed ospitalità. Scrive ancora Derrida: «Le persone che sono state costrette ad abbandonare la patria, gli esiliati, i deportati, gli espulsi, gli sradicati, i nomadi hanno in comune due sospiri, due nostalgie: i loro morti e la loro lingua». La lingua di chi viene ospitato – una sorta di «lingua materna», di patria ed «un residuo di appartenenza» che ciascuno porta con sé - non può essere abbandonata, né tanto meno possiamo chiedere, o addirittura ordinare, all'altro che viene a noi, di parlare la nostra lingua (che è sempre la risultante di un mondo di valori – un *ethos*, appunto). Sebbene «un singolare disprezzo della parola, quasi un ribrezzo di fronte alla parola» si sia impossessato dell'umanità, «il mondo è pieno di voci» - ricordava già nel 1934 Hermann Broch. Ciascuno, parlando con l'altro, viene ospitato nel mondo dell'altro, e viceversa, e proprio per questo motivo, la lingua dell'altro è un bene assoluto, da salvaguardare, perché ciascuno, in essa, dona/ospita se stesso, in una solenne «partizione delle voci» (Nancy). Nessuna voce può essere soppressa, uccisa – ecco perché il Parlamento internazionale degli scrittori si è impegnato nella creazione di una rete di Città Rifugio con l'intento di offrire asilo agli scrittori e agli artisti minacciati. Solo avendo cura di queste voci, nella loro singolarità plurale, l'umanità sarà capace di inventare un nuovo modo di stare insieme, prefigurando, con cuore ed intelligenza, «quel popolo che non c'è», formato da tutti coloro che, pur avendo la parola, non hanno ancora voce.