

L'esilio come categoria filosofica

di Emanuela Fornari

Il nostro silenzio, il silenzio degli esiliati che dell'esilio hanno parlato tanto poco pur avendo potuto farlo molto, dimostra che non si è seguita la via della giustificazione per la quale si sfila armati di risplendenti ragioni, ma quell'altra via che non sembrava neanche una via: quella di andarsi spogliando dei torti e persino delle ragioni, della volontà e dei progetti. Spogliandosi sempre più di tutto questo per restare nudo e disincarnato; così solo e sprofondato in se stesso, e insieme esposto alle intemperie come uno che sta nascendo...

M. Zambrano, *Lettera sull'esilio*

I. Vita filosofica

Esilio, esodo, fuga, sono divenute – in questo passaggio di millennio – categorie investite di un ruolo filosofico primario, chiamato a tracciare orientamenti in pratiche teoriche e politiche tese a sottrarsi alla linearità di ogni razionalità (etica, politica, economica) che guardi a se stessa come indice o segno di chiusura del presente. Che si parli di “esodo” dalle forme contemporanee di “messa a valore” della natura umana o di “fuga” dalle odierne sperequazioni e ineguaglianze che striano il mondo globale, quel che è posto in primo piano è innanzitutto un movimento di *sottrazione* – o di esilio – radicale. Per altro verso, in epoca di cosiddetta “mondializzazione”, è tendenza sempre più frequente fare uso di termini quali “diasporizzazione” o “deterritorializzazione”, a segnalare un’avvenuta scissione del legame (originario e fondativo) con la *terra* (patria, *Heimat*, nazione) quale “radice” e luogo ultimo dell’abitare. L’esilio è, in effetti, una categoria per nulla estranea alla storia filosofica occidentale: dal *Fedone* e dal *Teeteto* platonici, passando per le *Enneadi* plotiniane, esso è stato insieme immagine e metafora della “vita filosofica” e indice della separazione (*chorismos*) che disgiunge il regno dell’anima dalla materialità del corpo e dei suoi umori. *Phygé monou pros monon*, «fuga di solo a solo», definisce Plotino la «vita

degli dei e degli uomini divini e beati [i filosofi]»¹, portando a compimento un’intera tradizione che – insistendo sullo iato e sulla separazione dell’anima dal corpo – ha caratterizzato la vita autenticamente filosofica come un “esilio” dalla realtà sensibile e mondana: come un atto di separazione che, sciogliendo dai vincoli della *polis*, identifica la *theoria* e l’*eudaimonia* con una “fuga” e un “abbandono”². Ma è ad Aristotele che, nella *Politica*, si deve una descrizione della “vita filosofica” come forma-di-vita che eccede i limiti della dimensione politica e sociale, al punto tale che diviene possibile definire il filosofo uno “straniero nella *polis*” e domandarsi quale *bios* sia preferibile: se quello che partecipa attivamente alla città, o non piuttosto il *bios* straniero e sciolto dalla comunità politica (*ho xenikos kai tes politikes koinonias apolelumenos*)³. Apolidia, fuga, estraneità alla città costituiscono così, nel mondo classico, la cifra ambivalente di un atto di *sottrazione* che fa tutt’uno con l’individuazione di una sfera propriamente filosofica: una sfera nella quale colui che è *apolis* comunica al contempo con quanto è sotto- e sovra-umano⁴. D’altra parte, se si muove l’attenzione da Atene a Gerusalemme, la figura dell’esilio si presenta come una marca da ogni punto di vista costitutiva: dall’esodo originario del popolo ebraico dalla schiavitù d’Egitto verso la terra promessa dell’alleanza – esodo nel quale un politologo come Michael Walzer ha letto il paradigma stesso della “storia progressiva” e di ogni progetto politico di liberazione⁵ – sino all’idea, questa volta prettamente cabalistica, dell’*esilio divino* come atto supremo di creazione⁶.

1. Cfr. Plotino, *Enneadi*, vi, 9, ii, 49-51: «Questa è la vita degli dei e degli uomini divini e beati: distacco dalle restanti cose di quaggiù, vita che non si compiace più delle cose terrene, fuga di solo a solo» (trad. it. di G. Faggini, Rusconi, Milano 1999, p. 1363).

2. Cfr. Platone, *Fedone*, 67 c-d: «E purificazione (*katharsis*) non risulta essere, come dice l’antica tradizione, il cercare di tener separata (*chorizein*) il più possibile l’anima dal corpo, e abituarla a raccogliersi e a concentrarsi tutta in se stessa da ogni parte del corpo, e a vivere, per quanto possibile, tanto nella vita presente quanto in quella futura, tutta sola in se stessa, compiendo la sua completa liberazione dal corpo come da catene?» (trad. it. di P. Fabrini, Rizzoli, Milano 1999, p. 147). Cfr. anche *Teeteto*, 176 a-b.

3. Aristotele, *Politica*, 1324 a 15-16, nonché 1253 a 3-4: «chi non vive in una città (*ho apolis*), per la sua natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo» (trad. it. a cura di C. A. Viano, Rizzoli, Milano 2002, p. 77). Cfr. anche Aristotele, *Etica Nicomachea*, x, 7, 1177 b 16-31.

4. Si pensi anche all’ossimoro *hypsipolis-apolis* (“iperpolitico”/“apolitico”) con il quale, nel coro dell’*Antigone*, Sofocle definisce il *deinos*, il “meraviglioso” e il “terribile” che caratterizza l’uomo: versi 331-71.

5. Cfr. M. Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985, trad. it. *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986.

6. Per l’interpretazione della creazione divina come “esilio” o “bando” di Dio stesso nella più profonda delle solitudini, si fa riferimento alla qabbalah luriana, secondo la quale lo spezzarsi dell’armonia divina, o “rottura dei vasi” (*shevirat ha-kelîm*), da cui procede la

In che modo, allora, è possibile oggi rileggere *filosoficamente* un concetto tanto carico di storia e di sedimentazioni (teoriche, politiche, giuridiche) quale è quello di “esilio”? In un tempo che – come è stato autorevolmente sostenuto – sempre più si caratterizza come «il tempo dei rifugiati, dei profughi, dell’immigrazione di massa»⁷, un tempo di spostamenti e di *displacement*? Detto altrimenti: può la filosofia offrire dell’esilio, e della costellazione di termini che lo accompagna (sradicamento, estranazione, ospitalità), un’interpretazione che sia in grado di gettar luce su alcuni nodi cruciali dell’attualità? In questo contributo, si proverà a tracciare di questo arco di interrogativi alcuni lineamenti: a partire dall’idea – ontologico-politica – di *bando* (e di abbandono) e dalla configurazione dello *spazio politico*, e della Legge, che ne discende, passando per l’esperienza dell’*ospitalità*, come esperienza della soglia e dello s-radicamento di un sé identificato con il luogo o la nazione, sino all’esperienza paradossale del *linguaggio* come *ex-appropriazione*, cifra di un esilio al tempo stesso originario e destinale.

2. L'esilio e il bando

All’interno del dibattito filosofico contemporaneo, sembra possibile discernere una biforcazione tra due traiettorie fondamentali nella messa in opera del concetto di “esilio”: la prima corrispondente a un paradigma ontologico, di derivazione heideggeriana, che dà luogo a un discorso teologico-politico in cui è questione del rapporto tra vita e potere; la seconda, invece, a un paradigma etico-politico che individua nello straniero il luogo e il veicolo dell’apertura di uno spazio pubblico eccidente la logica normativa del diritto e dei diritti. L’inerenza del concetto-metaphora di esilio al pensiero heideggeriano è d’altra parte evidente lungo la sua intera traiettoria di sviluppo: dal “non-sentirsi-a-casa-propria” di *Essere e tempo*, dove l’essere esiliati nella dimensione ontica o intramondana assurge a indice di una *gettatezza* che fa tutt’uno con l’*ex-istentia*, con quell’originario “essere-fuori-di-sé” compendiato nel prefisso latino *ex*-, alla celebre *Lettura sull’«umanismo»*, in cui l’affermazione di una universale “spaesatezza” o *Heimatlosigkeit* («La spaesatezza – leggiamo in quel testo – diviene un

creazione, farebbe seguito a una «contrazione» o a un «ritrarsi» originario di Dio (*zimzûm*): cfr. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1982), trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993, pp. 270 ss.; Id., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein-Verlag, Zürich 1960, trad. it. *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980, pp. 138 ss.

7. E. W. Said, *Reflections on Exile*, in Id., *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000, trad. it. *Riflessioni sull’esilio*, in Id., *Nel segno dell’esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 217.

destino mondiale») sta a segnalare come l'esilio venga inteso innanzitutto come un originario *esilio dalla verità*⁸. E tuttavia, per comprendere il ruolo svolto dal pensiero heideggeriano nell'ambito di una rinnovata messa in campo teorica della categoria di "esilio", è soprattutto all'Heidegger della "storia dell'essere" e della relazione tra *lethe* e *aletheia* che occorre guardare. E, in particolare, a quell'Heidegger che fa appello all'idea di *Seinsverlassenheit*, o di "abbandono" dell'ente da parte dell'essere, come modalità per formulare il rapporto di identità-differenza tra essere e ente nel tempo del compimento della metafisica. Si legge infatti nei *Beiträge zur Philosophie*:

Abbandono dell'essere: il fatto che l'Essere abbandona l'ente, lo rimette a se stesso e lo lascia diventare oggetto della macchinazione. Tutto ciò non è semplicemente "decadenza", bensì la prima storia dell'Essere stesso, la storia del primo inizio e di ciò che da quello deriva e che così, necessariamente, rimane dietro di esso. Ma questo stesso restare indietro non è un mero "elemento negativo", bensì, nella sua fine, porta in luce l'abbandono dell'essere [...]. Si rivela allora quanto segue: il fatto che l'essere abbandoni l'ente significa che l'Essere *si vela* nell'evidenza dell'ente. E l'Essere stesso è essenzialmente determinato come questo velarsi che si sottrae⁹.

Il compito di costruire, seguendo il dettato heideggeriano, un'*ontologia dell'abbandono* è stato recentemente assunto da Jean-Luc Nancy, che – attraverso categorie come esposizione, con-divisione o comparazione – ha riannodato i fili del pensiero dell'essere con quelli di una riflessione sulla politica, sulla sovranità e sulla comunità¹⁰. La tesi fondamentale di Nancy – enunciata in un importante testo degli anni Ottanta – è che ci si trovi

8. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, trad. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, § 40 e Id., *Brief über den «Humanismus»* (1946), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, trad. it. *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 69. Poco sopra Heidegger scriveva: «l'essenza della patria è contemporaneamente nominata con l'intenzione di pensare la spaesatezza (*Heimatlosigkeit*) dell'uomo moderno a partire dall'essenza della storia dell'essere» (p. 67).

9. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt a.M. 1989, trad. it. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, p. 131.

10. Si vedano, in questo senso, tra i diversi testi di Nancy: *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Editeur, Paris 1990, trad. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1995; *L'expérience de la liberté*, Éditions Galilée, Paris 1988, trad. it. *L'esperienza della libertà*, con una introduzione di R. Esposito, Einaudi, Torino 2000; *Être singulier pluriel*, Éditions Galilée, Paris 1996, trad. it. *Essere singolare plurale*, con una introduzione di R. Esposito, Einaudi, Torino 2001; e, da ultimo, *Verité de la democratie*, Éditions Galilée, Paris 2008, trad. it. *Verità della democrazia*, Cronopio, Napoli 2009.

oggi nella necessità di elaborare «un'ontologia in cui l'abbandono resta l'unico predicato dell'essere»: un'ontologia nella quale, in altri termini, venuta meno la possibilità di ricondurre l'essere a un principio, a un'essenza o a un fondamento, questo sia pensato nella forma dello svuotamento, in quanto essere «abbandonato da tutte le categorie, e dai trascendentali»¹¹. Se obiettivo di Nancy è formulare un'ontologia della con-divisione (*partage*) per la quale l'essere non sia altro che la propria stessa spartizione o, detto altrimenti, l'esposizione dell'esistenza nella spaziatura aperta dal ritiro di ogni fondamento, quel che preme qui sottolineare è la torsione cui viene sottoposto lo stesso concetto heideggeriano di “abbandono”, ricondotto – secondo l'etimo – alla figura politica del *bando* e della *massa al bando*:

L'origine dell'“abbandono” è la messa a *bandono*. Il *bandono* (*bandum, band, ban-nem*) è l'ordine, la prescrizione, il decreto, il permesso e il potere che ne detiene la libera disposizione. *Abbandonare* significa rimettere, affidare o consegnare a un tale potere sovrano, e rimettere, affidare o consegnare al suo *bando*, cioè alla sua proclamazione, alla sua convocazione e alla sua sentenza. Si abbandona sempre a una legge. Il denudamento dell'essere abbandonato è proporzionale al rigore senza limiti della legge alla quale si trova esposto. L'abbandono non è una citazione a comparire sotto questo o quell'articolo della legge. Ma è l'obbligo a comparire assolutamente davanti alla legge, davanti alla legge come tale e nella sua totalità. Parimenti, ed è la stessa cosa, essere *bandito* non vuol dire ritrovarsi sottomesso a una certa disposizione della legge, ma alla legge nella sua interezza. Consegnato all'assoluto della legge, il *bandito* è pure abbandonato al di fuori di ogni sua giurisdizione. La legge dell'abbandono è l'altro della legge, che fa la legge¹².

In questo passaggio estremamente denso, Nancy riformula la legge (ontologica) dell'abbandono – quale legge della disseminazione dell'essere in schegge non riconducibili a unità – secondo una *logica del bando*: che è, al tempo stesso, una logica della *legge* e della *sovranità*. Il bando non è infatti altro che il nucleo originario di tutte quelle pratiche (tra cui l'esilio figura in modo primario) fondate sull'esclusione o l'espulsione di un soggetto dal territorio delimitato da una sovranità: dove colui che è “*bandito*” diviene, letteralmente, un *fuori-legge*, un soggetto posto fuori dei confini di una giurisdizione o di un ordinamento. Bando, esilio, espulsione dai recinti della comunità, rimandano così a un rapporto complesso con la Legge, indicando una sottomissione che coincide con un'esclusione radicale. Se in Nancy la struttura del bando è tesa a illuminare – sulla scorta

11. J.-L. Nancy, *L'Impératif categorique*, Flammarion, Paris 1983, trad. it. *L'imperativo categorico*, Besa Editrice, Nardò (LE) 2007, p. 149.

12. Ivi, pp. 158-9 (traduzione italiana modificata).

di Heidegger – una costituzione ontologica sottratta a ogni funzione ordinamentale che identifichi l’essere con un Sé o un’identità, è tuttavia con Giorgio Agamben che viene chiaramente in luce l’intersezione tra dimensione ontologica e dimensione giuridico-politica. O, detto altrimenti, la stretta corrispondenza e interrelazione tra essere e sovranità. Si è detto che sotto il concetto di “bando” è possibile raccogliere le differenti pratiche (coatte o volontarie) di allontanamento di un soggetto dal perimetro di una comunità: allontanamento che tuttavia, piuttosto che segnalare una cesura, conferma in modo paradossale la sottomissione dell’escluso alla legge che ne decreta o riconosce l’esclusione. Proprio tale struttura è al centro del tentativo di Agamben di delineare i contorni di quel che egli definisce “paradosso della sovranità” o “bando sovrano”¹³. Paradosso che – analizzato all’incrocio tra la costellazione heideggeriana e la costellazione teologico-politica schmittiana – si rivela un paradosso squisitamente *topologico*. Si ritorni alla celeberrima definizione offerta da Carl Schmitt della sovranità: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione. [...] Il sovrano] sta al di fuori dell’ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso poiché a lui tocca la competenza di decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa»¹⁴. Agamben chiosa: «la legge è fuori di se stessa», o – si potrebbe dire – «la legge è fuori-legge», additando con ciò una figura topologica complessa la cui cifra è racchiusa nel concetto di *eccezione* (*Ausnahme, exceptio*):

L’eccezione è una specie dell’esclusione. Essa è un caso singolo, che è escluso dalla norma generale. Ma ciò che caratterizza propriamente l’eccezione è che ciò che è escluso non è, per questo, senza rapporto con la norma; al contrario, questa si mantiene in relazione con essa nella forma della sospensione. *La norma si applica all’eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa*. Lo stato di eccezione non è, quindi, il caos che precede l’ordine, ma la situazione che risulta dalla sua sospensione. In questo senso l’eccezione è veramente, secondo l’etimo, *presa fuori* (*ex-capere*) e non semplicemente esclusa¹⁵.

Sono note le tesi derivate da Agamben da questa riattualizzazione del concetto schmittiano di “eccezione”: l’idea di una politicizzazione integrale della “nuda vita” (della *zoé*, della vita “non qualificata”) come caratteristica definitoria della modernità, e la diagnosi su una inesorabile

13. Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

14. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1990, trad. it. *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del “politico”*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 33-4.

15. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 21-2.

trasformazione della politica in una biopolitica fondata sulla riproduzione permanente di uno “stato di eccezione” e “di emergenza”¹⁶. “Bando sovrano” sarebbe così quella configurazione del potere – insieme moderna e immemoriale – nella quale la vita (concepita nella sua nuda materialità biologica) viene inclusa nella forma della sua esclusione: al punto tale che diviene possibile affermare che il «*rapporto originario della legge con la vita non è l'applicazione, ma l'Abbandono*»¹⁷. Non è possibile soffermarsi in questa sede sulle aporie – attorno alle quali si è diffuso Jacques Derrida in un importante seminario recentemente pubblicato dedicato al concetto di sovranità – che connotano un simile paradigma filosofico: in particolare, l’equivocità della distinzione tra *zoé* e *bios*, vita biologica e forma-di-vita, a partire dalla stessa definizione aristotelica dell’uomo quale *zoon politikon*, e lo statuto paradossale di una struttura del potere che sarebbe al tempo stesso nuova, iper-moderna, e immemoriale¹⁸. Quel che invece conta evidenziare sono alcune conseguenze che ne derivano in ordine al problema dello *spazio politico* e delle sue trasformazioni. Si è visto, infatti, come la “relazione di bando” o “di eccezione” si configuri secondo un asse topologico o spaziale: come zona di transito e di indistinzione tra esterno e interno, o esclusione e inclusione. E come, allo stesso modo del sovrano, anche l’esule e il “bandito” occupino quel luogo paradossale che è al tempo stesso dentro e fuori l’ordinamento giuridico, appartenendo ad esso non appartenendovi. Proprio tale relazione di indifferenziazione, in cui – ci viene detto – «l’esule e il sovrano comunicano nella relazione di bando»¹⁹, ha funzione di registrare un *movimento di cattura del fuori* che farebbe tutt’uno con la prestazione originaria del potere sovrano: movimento di cattura che troverebbe la propria realizzazione materiale in una ben specifica struttura giuridico-politica della nostra storia contemporanea. È stata d’altra parte Hannah Arendt a individuare, muovendo dalla condizione giuridicamente instabile e irresolubile dell’apolidia nel corso del XX secolo, la matrice di un dispositivo che ha tragicamente segnato l’Europa novecentesca, riportandone la creazione alla domanda: «come si può rendere nuovamente esiliabile un profugo?», e rispondendo: «L’unico surrogato pratico del territorio nazionale di cui [il profugo] è privo sono sempre stati i campi di internamento. Già negli anni Trenta questa era

16. Cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer*, II, 1, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

17. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 34.

18. Cfr. J. Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain. Volume 1* (2001-2002), Éditions Galilée, Paris 2008, pp. 432 ss.

19. Cfr. G. Agamben, *Politica dell'esilio*, in “DeriveApprodi”, 16, 1998.

l'unica patria che il mondo aveva da offrire all'apolide»²⁰. È così nel *campo* che, sulla scia di Arendt, Agamben rinviene la matrice dello spazio politico della contemporaneità o, ancora, «il paradigma stesso dello spazio politico nel punto in cui la politica diventa biopolitica»²¹, nonché – più in profondità – la forma in cui la relazione di eccezione che caratterizza la sovranità trova il proprio stabile e definitivo assetto spaziale: e ciò nella misura in cui nel campo il potere sovrano pone di fronte a sé e investe la pura vita biologica senza più alcuna mediazione. Le figure dell'esilio e del bando – desunte, sul piano ontologico, da un impianto heideggeriano intersecato con la teologia politica schmittiana – divengono così qui indice e vettore di una radicale *chiusura dello spazio politico*, che sembra trovare proprio nel campo (di detenzione, di internamento, di concentramento) insieme la propria verità e il proprio compimento *destinale*. È tuttavia legittimo interrogarsi se proprio l'esilio o il bando – concettualmente e storicamente caratterizzati da una tensione all'uscita e al movimento – non possano invece essere assunti come veicoli di un'altrettanto radicale *apertura* dello spazio pubblico, sottratto per queste vie alla chiusura implicita in ogni forma di ordinamento che identifichi senza residui la sorgente della propria validità con un rigido perimetro spaziale.

3. Fuori luogo

Nomos a-nomos, “legge fuori-legge” o “legge anomica”, è la formula con la quale Derrida nomina quel che egli definisce la Legge dell’ospitalità: intendendo con ciò una forma di ospitalità assoluta e incondizionata offerta allo straniero, un’apertura iperbolica all’altro, che rompa con ogni patto e con ogni diritto di ospitalità o, meglio, con ogni regola di reciprocità improntata alla sola figura dello scambio (di obblighi e di doveri)²². *Anomos*, fuorilegge, è anche Edipo nell’ultima tragedia sofoclea, l’*Edipo a Colono*, attorno alla quale – non per caso – si sviluppano alcune delle argomenta-

20. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951), trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1996, p. 389. Si veda anche Ead., *Le tecniche della scienza sociale e lo studio dei campi di concentramento*, in Ead., *L’immagine dell’inferno. Scritti sul totalitarismo*, Editori Riuniti, Roma 2001.

21. G. Agamben, *Che cos’è un campo?*, in Id., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 38.

22. Cfr. J. Derrida, *De l’ospitalité* (avec A. Dufourmantelle), Calmann-Lévy, Paris 1997, trad. it. *Sull’ospitalità*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2000. Per l’articolazione dell’opposizione diritto-giustizia, dove il diritto sta a segnalare la nuda reciprocità dello scambio a fronte della potenza decostruttrice e iperbolica della giustizia, si veda J. Derrida, *Force de loi. Le “Fondement mystique de l’autorité”*, Éditions Galilée, Paris 1994, trad. it. *Forza di legge. Il “fondamento mistico dell’autorità”*, a cura di F. Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

zioni di Derrida sui temi dell'esilio, dell'ospitalità e dello straniero. Edipo è infatti figura paradigmatica dell'esule: esiliato alla nascita dalla propria città, Tebe, ne viene esiliato – vecchio re e cieco volontario – una seconda volta, con ignominia, costretto a migrare, senza legami né radici, fino a trovare requie in una terra straniera, nel deme di Colono alle porte di Atene. Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet hanno giustamente sottolineato come questa sia non solo una tragedia sull'esilio e l'eroizzazione del re cacciato da Tebe, ma anche una riflessione sui limiti delle categorie giuridiche, un'esplorazione dell'impossibile, nella misura in cui «le categorie giuridiche non possono rendere pienamente conto di ciò che diviene Edipo ad Atene»²³. L'*Edipo a Colono* è così anche una tragedia sul passaggio, sul passaggio e sulla frontiera: sulla soglia tra sacro e profano, umano e non-umano, cittadino e non-cittadino, diritto e non-diritto. Una tragedia, come si vedrà, sullo *spazio della polis*. Arrivato alle soglie di Atene, Edipo siede su una pietra non tagliata che porta l'epiteto delle Eumenidi (o Erinni), sul limitare di un bosco, al confine esatto tra sacro e profano, ponendosi nella posizione del supplice che domanda ospitalità:

O dee Venerande dal terribile sguardo, poiché presso di voi per prime io mi assisi in questa terra, a Febo e anche a me non siate inesorabili: fu lui, quando mi prediceva quelle tante mie sventure, a rivelarmi che dopo gran tempo avrei trovato tregua, giungendo all'ultima terra (*choran termian*), dove dalle dee Venerande avrei ottenuto asilo e ospitalità. Qui avrei terminato questa misera vita, con vantaggio di chi mi avrebbe accolto, ma a rovina di chi mi scacciò esiliandomi²⁴.

Edipo domanda dunque ospitalità alle Eumenidi e al re di Atene Teseo – cui si rivolge come uno straniero, *xenos*, a un altro straniero, *xenos* – presentandosi allo stesso tempo come ospite e come benefattore, e promettendo protezione alla città nel caso questa accolga la sua ultima dimora (vv. 576-578). Come messo in luce da Vidal-Naquet, la vera questione attorno alla quale ruota la tragedia riguarda lo statuto (religioso, giuridico, politico) che Edipo acquisisce ad Atene²⁵. Se è vero che, nell'*Edipo re*, Edipo

23. J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie deux*, Éditions La Découverte, Paris 1986, trad. it. *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Einaudi, Torino 1991, p. xxviii. Per il paradigma secondo il quale la tragedia fa interferire ciò che la città separa, si rimanda al concetto di “interferenza tragica” elaborato da Nicole Loraux in “Critique”, 317, 1973, pp. 908-26; sull’idea di una “divisione” o “separazione” costitutiva che caratterizza la *polis* greca si veda, da ultimo, N. Loraux, *La cité divisée. L’oubli dans la mémoire d’Athènes*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1997, trad. it. *La città divisa. L’oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006.

24. Sofocle, *Edipo a Colono*, vv. 84-93 (trad. it. Sofocle, *Edipo re Edipo a Colono Antigone*, Mondadori, Milano 1991, p. 151).

25. Cfr. P. Vidal-Naquet, *Edipo tra due città. Saggio sull’«Edipo a Colono»*, in Vernant, Vidal-Naquet, *Mito e tragedia due*, cit., pp. 161-96.

oscilla tra la condizione del re divino e la condizione del *pharmakos*, del capro espiatorio che, ad Atene, veniva ogni anno espulso per purificare la città²⁶; se è vero che, nell'*Edipo a Colono*, si dà un passaggio orizzontale da Tebe «anti-città», città della violenza pura e della *stasis*, all'Atene delle viti e degli olivi, l'Atene “una”, governata non da un *tyrannos* bensì da un *basileus*; quel che resta incerto è ciò che Edipo diviene *tra* le due città. Fino alla fine della tragedia egli verrà infatti trattato come uno straniero (*xenos*): Edipo *a Colono*, e mai Edipo *di Colono*. Interrogato dal coro sulla propria provenienza il re esiliato si dice prima *apoptolis* (v. 208), fuori-patria o s-paesato, per accusare poi il figlio Polinice di averne fatto un *apolis*, un senza-patria (v. 1357). Il segreto della “cittadinanza” di Edipo – sostiene ancora Vidal-Naquet – è tuttavia racchiuso nel termine *empolis*, pronunciato da Teseo in rapporto ad Edipo (v. 637), che la maggior parte degli interpreti intenderebbe come indice di un'acquisita cittadinanza ateniese²⁷. *Ho empolis* non è però altro che l'equivalente di *ho en polei*, “colui che è nella città”, indicando non già un rapporto giuridico, ma un rapporto con il luogo. E segnalando con ciò una costellazione di interrogativi che concernono la relazione della *polis* con gli stranieri, con coloro che, pur risiedendo *nella città*, non appartengono a essa. D'altra parte, come si è detto poco sopra, la questione sollevata dalla tragedia non si esaurisce all'interno delle sole categorie giuridiche, forzandole piuttosto, e la mutazione eroica subita da Edipo – nel momento in cui alla morte numinosa diviene salvezza e protezione per Atene – ne fa a tutti gli effetti «un elemento dello spazio civico»²⁸.

In che modo Derrida ci aiuta a rileggere questi nodi della tragedia sofoclea? E che luce getta, questa possibile rilettura, sul tema dell'esilio e della sua rilevanza filosofica? Non è sufficiente qui richiamare la profonda ambivalenza, ricostruita da Émile Benveniste, che connota la catena se-

26. Cfr. J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Ambigüité et renversement. Sur la structure énigmatique d'«Edipe roi»*, in *Mythe et tragédie I*, Maspero, Paris 1972, trad. it. *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale estetico e psicologico*, Einaudi, Torino 1976, pp. 88-120. Sulla figura del *pharmakos* si rimanda naturalmente a J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, in Id., *La Dissémination*, Éditions du Seuil, Paris 1972, trad. it. *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985, nonché, secondo un'ottica intrisa di presupposti cristiani, a R. Girard, *La Violence et le sacré*, Éditions Bernard Grasset, Paris 1972, trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

27. Cfr. Vidal-Naquet, *Edipo tra due città*, cit., pp. 176 ss. I versi cui si fa riferimento sono i vv. 636-637 che, ad esempio, nella traduzione di Ezio Savino (Garzanti, Milano 1988²) sono resi: «Sono cose sacre, e io non sbarrerò la strada alla sua offerta. Lo farò pieno cittadino del paese», laddove nella traduzione di R. Cantarella, qui per larga parte adottata, divengono: «E io, rispettando queste cose, non respingerò i suoi benefici, ma lo ammetterò senz'altro ad abitare nel nostro paese».

28. Ivi, p. 185.

mantica dell'ospitalità, a partire dalla coppia *hostis/hospes* (e dalla famiglia etimologica che si organizza attorno al latino **potis: ipse, impos, compos, potis sum, possum, pote est, potest, "potere, pot sedere, possidere*), e la corrispondenza che essa trova nel greco *xenos*: «“straniero, nemico, ospite”, sono nozioni globali», scrive Benveniste, e il greco *xenos* sta sia per “straniero” che per “ospite”, indicando «lo straniero che beneficia delle leggi dell'ospitalità»²⁹. Interessa piuttosto illuminare lo specifico rapporto con il *luogo* – con lo spazio della *polis*, con lo spazio politico – veicolato dalla presenza dello straniero. Edipo lega la protezione divina offerta ad Atene alla propria morte, e al segreto – sottolinea Derrida – sul luogo della propria morte, che in tal modo avviene in un luogo senza-luogo, in un luogo il-localizzabile, «in un luogo che si sottrae a ogni possibile individuazione»³⁰. Così Edipo dice a Teseo:

Io ti insegnero, figlio di Egeo, cose che rimarranno, indenni da vecchiaia, per te e per la tua città. Ora ti condurrò io stesso, senza nessuna guida, al posto dove debbo morire. E tu non rivelerai mai ad alcuno né dove si cela, né in quale luogo si trova: affinché ti valga sempre di protezione, invece di molti scudi e di un esercito straniero, contro i vicini. Ma quei segreti, che neppure la parola deve rimuovere, li apprenderai tu stesso, quando sarai giunto là, da solo; non posso rivelarlo ad alcuno di questi cittadini, e nemmeno alle mie figlie, per quanto le ami. Ma serbali per sempre tu; e quando arriverai al termine della tua vita, comunicali solo al più degno, e questi sempre li rivelai al suo successore. E così abiterai questa città, posta al sicuro dagli uomini del drago; innumerevoli città, pur ben governate, facilmente trascorrono alla violenza³¹.

Legando la protezione dispensata ad Atene alla trasmissione di un segreto, Edipo lega allo stesso modo la sussistenza dello spazio della *polis* a un luogo il-localizzabile o, forse, alla stessa *a-topicità* del luogo: all'impossibilità

29. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I. Économie, parenté, société*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Volume primo: Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 2001², pp. 68 e 276.

30. Derrida, *Sull'ospitalità*, cit., p. 105.

31. Sofocle, *Edipo a Colono*, vv. 1518-1535 (trad. it. cit., p. 239). Così nella traduzione di Savino: «T'illustrerò, frutto d'Egeo, valori che saranno base a questa tua città, che il tempo doloroso non incrina. Io, Edipo, ti scorterò a spazio fatale di mia morte, io, non più aggrappato alla mia scorta. Tu non confessare mai lo spazio misterioso, a uomo vivo, i punti in cui s'avalla: ti sarà barriera, eterna, meglio di scudi, armata nemica che s'addensa sui confini. Cose arcane, da non disseppellire con la voce, imparerai tu stesso, quando approderai laggiù, tu solo. Non posso strapparmi una parola, con uno della terra, qui, o con le figlie, che sono il mio vivente bene! Difendi il tuo segreto. Quando sarai sul limite, tra vita e morte, insegnalo a chi svetta, in mezzo a tutti. Lui decifrerà all'erede. Ritmo eterno. Ciò ti farà incolme lo Stato, sempre, dalla semina vivente. Miriadi di Stati, con governi esperti, peccano ridendo di squilibrio» (p. 201).

di definire o delimitare la sorgente di legittimità e di sicurezza della *polis* a partire da un rigido perimetro spaziale. Ma vi è di più. Come sottolinea Derrida, il vettore di una simile *apertura* dello spazio – colui che, in qualche modo, *dà luogo al luogo* – è, e non può che essere, l’ospite, l’esiliato, lo straniero, che non fa che interrogare i limiti e le soglie, le frontiere della città:

È *come se* lo straniero tenesse le chiavi. È sempre la situazione dello straniero, anche in politica, che viene da legislatore a fare la legge e a liberare il popolo e la nazione giungendo da fuori. [...] È *come se* (e sempre un *come se* qui fa la legge) lo straniero, quale è Edipo, insomma, cioè quello il cui segreto sul luogo della morte salverà la città o le prometterà salvezza [...], *come se* lo straniero, dunque, potesse salvare il padrone di casa e liberare il potere del suo ospite; è *come se* il padrone fosse, in quanto padrone, prigioniero del suo luogo e del suo potere, della sua ipseità, della sua soggettività (la sua soggettività è ostaggio). È dunque il padrone, colui che invita, l’ospite che invita a diventare ostaggio – che lo è sempre stato, anzi. E l’ospite, l’ostaggio invitato (*guest*), diviene colui che invita chi lo invita, il padrone dell’ospite (*host*). L’ospite diviene l’ospite dell’ospite³².

Questa inversione, in virtù della quale è l’altro – colui che viene *da fuori* – ad aprire lo spazio dello stesso (dello Stato o della *polis*), si riflette nella ricorrente presenza, nei testi classici della cultura occidentale, della figura dello *straniero-fondatore*: di colui che (come Edipo, ma anche come Mosè), arrivando da fuori, funziona con ciò stesso quale *agente di (ri)fondazione*, restituendo all’integrità un corpo politico o sociale e additando in questo modo una *politica simbolica dell’estraneità* per la quale proprio l’esule, l’altro, lo straniero divengono elementi cardinali³³. Di più: proprio una simile inversione – mostrando come sia l’altro o il visitatore a disvelare il rapporto ambivalente con il luogo (con la *polis* o con lo spazio politico) – mette allo stesso tempo in questione ogni legge dell’appartenenza e dell’appropriazione. Se è infatti lo straniero ad aprire lo spazio del sé o dell’ipseità, proprio lui contesta e pone in discussione le leggi della *proprietà*, esponendo a un’esperienza di radicale *espropriazione* o, per usare un neologismo di Derrida, di *exappropriazione*³⁴. Un’esperienza, cioè, nella quale è l’altro o l’alterità a costituire la radice più intima del sé o – ancor più in profondità – a denunciare ogni mito o ideologia delle “radici” come fondamento del proprio e dell’identità.

32. Derrida, *Sull’ospitalità*, cit., pp. 112-3.

33. Cfr. B. Honig, *Democracy and the Foreigner*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2001.

34. Derrida, *Sull’ospitalità*, cit., p. 91.

4. Lingua materna

Exappropriazione è un termine-concetto di cui Derrida si serve per indicare quelle esperienze in cui la relazione tra sé e altro, o tra proprio ed estraneo, interdice ogni regime di identità e di appropriazione. Non è forse un caso, allora, che sia proprio l'esperienza della lingua – quale si offre in maniera esemplare nel fenomeno dell'esilio linguistico che ha segnato tanta parte della storia del Novecento – a illustrarne nel modo più chiaro i lineamenti e la costituzione. Se è vero infatti che «gli esiliati, i deportati, gli espulsi, gli sradicati, gli apolidi, i nomadi senza legge, gli stranieri assoluti continuano spesso a voler riconoscere la loro lingua, la lingua detta materna, come loro estrema patria, cioè l'estrema dimora»³⁵, è la stessa tensione che caratterizza il rapporto con la *lingua materna* a recare in sé un nucleo di senso paradossale. Tale tensione traspare con particolare nitore nelle vicende che hanno coinvolto gli esuli ebrei tedeschi della Seconda guerra mondiale – quella complessa costellazione intellettuale che Derrida ha denominato “psiche ebraico-tedesca” – o, più in generale, il rapporto tra gli ebrei e la lingua nel corso del xx secolo: da Kafka a Lévinas, da Scholem ad Adorno, da Benjamin a Celan a Hannah Arendt³⁶. In una nota conversazione trasmessa dalla televisione tedesca nel 1964 e significativamente intitolata *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache* (*Che cosa resta? Resta la lingua materna*), è Hannah Arendt a dare voce a un attaccamento indefettabile alla lingua tedesca, sopravvissuto insieme alla catastrofe europea e all'esilio americano³⁷. Una lingua, dunque, vissuta insieme come surrogato di patria e ultimo residuo di appartenenza. Interrogata su quel che era rimasto nel rapporto all'Europa dopo l'esilio – «che cosa è rimasto e che

35. *Ibid.*

36. Sul rapporto tra gli ebrei e la lingua, si vedano le considerazioni di Franz Rosenzweig in *Der Stern der Erlösung*: «[...] è avvenuto che il popolo eterno abbia perso la sua propria lingua e parli dovunque la lingua dei suoi destini esteriori, la lingua del popolo presso il quale risiede come ospite; e se non rivendica il diritto di ospitalità, ma vive in insediamenti chiusi, appartato, allora parla la lingua del popolo migrando dalla cui terra ha ricevuto la forza di stabilire tali insediamenti, una lingua che in terra straniera non ha mai da se stesso, mai solo sul fondamento della propria unione stabilita dal sangue, ma solo in quanto immigrato proveniente da qualche altro paese. [...] Quindi mentre ogni altro popolo è tutt'uno con la propria lingua e la lingua gli si dissecchia in bocca, se cessa di essere popolo, il popolo ebraico non si identifica mai totalmente con le lingue che parla [...]» (F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands 1981, trad. it. *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1985, pp. 322-3).

37. Cfr. H. Arendt, *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, in A. Reif, *Gespräche mit Hannah Arendt*, Piper, München 1976, trad. it. *Lingua materna*, in H. Arendt, *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, a cura di A. Dal Lago, Mimesis, Milano 2005, pp. 23-56.

cosa è andato irrimediabilmente perduto?» –, Hannah Arendt risponde: «Che cosa è rimasto? La lingua», aggiungendo: «Ho sempre rifiutato, consapevolmente, di perdere la lingua materna. [...] Sempre. Mi dicevo: che cosa ci si può fare? Non è la lingua tedesca ad essere impazzita! E poi, non esistono alternative alla lingua materna»³⁸. Non diversamente da Adorno che, nel 1965 in *Was ist deutsch*, manifestava un analogo attaccamento alla lingua tedesca, facendone la «motivazione oggettiva» del proprio ritorno in Germania³⁹.

Quel che Derrida mette in questione – e che rinviene, in Arendt come in Adorno, nella forma di una denegazione – è esattamente questa virtù di originarietà attribuita alla lingua materna: il suo essere fondamento ultimo del senso ed essenza del dimorare. O, ancora, il suo essere l'autentica proprietà del soggetto e del suo abitare. La tensione che affiora nel rapporto tra l'esule e la propria lingua – «Mi dicevo: che cosa ci si può fare? Non è la lingua tedesca ad essere impazzita! E poi, non esistono alternative alla lingua materna» – costituisce infatti la trama dell'esperienza universale del linguaggio. «Non ho che una lingua – scrive al proposito Derrida nel *Monolinguismo dell'altro* –, e non è la mia»⁴⁰. La lingua, in altri termini, è sempre la “lingua dell'altro”, una lingua che *viene dall'altro*: a partire da quel primo altro che è la madre. *Ex-appropriazione* è allora quella condizione di “alienazione inalienabile” – di alienazione originaria o “trascendentale”⁴¹ – che struttura la relazione di ogni parlante con la propria lingua: mostrando come non possa esservi rapporto di proprietà autentico con la lingua, o meglio, come con essa non vi sia rapporto di *proprietà*, ma di *provenienza*. Tale alienazione originaria e costitutiva, che istituisce ogni lingua già sempre come lingua dell'altro, interdicendo di conseguenza ogni fantasia

38. Ivi, pp. 41-2.

39. Cfr. Th. W. Adorno, *Auf die Frage: Was ist deutsch*, in Id., *Stichworte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965, pp. 102 ss.: «La mia decisione di ritornare in Germania era solo in parte motivata da un bisogno soggettivo, dalla nostalgia della patria. C'era anche una motivazione oggettiva. È la lingua». Per un commento di questi passi, centrato sulla nostalgia della lingua e il paradosso della lingua materna, si veda J. Derrida, *Fichus*, Éditions Galilée, Parigi 2002, trad. it. *Il sogno di Benjamin*, Bompiani, Milano 2003.

40. Cfr. J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*, Éditions Galilée, Parigi 1996, trad. it. *Il monolinguismo dell'altro o la protesi d'origine*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

41. Cfr. H. Cixous, J. Derrida, *Lengua por venir / Langue à venir*, a cura di M. Segarra, Icaria editorial, Barcellona 2004, trad. it. *La lingua che verrà. Seminario di Barcellona*, Meltemi, Roma 2008, p. 62: «L'alienazione non è un evento che ha luogo in un momento dato, come se fossimo, per esempio, signori e padroni del nostro linguaggio e venisse qualcuno o qualche forza a portarcelo via, l'alienazione fa parte della nostra esperienza della lingua sin dall'inizio, è originaria. [...] Poiché questa alienazione non ha storia, poiché comincia dalla prima parola, dalla prima sillaba, è un'alienazione senza alienazione, è un'alienazione che non può essere alterata, sono sempre in questa alienazione, dunque è inalienabile».

di appropriazione, revoca in questione ogni idea di possesso o di proprietà, costituendo al contempo l'«origine della responsabilità»⁴². Di qui la crucialità dell'esilio linguistico – nella misura in cui *ciascuno* è esule nella propria lingua – e la sua centralità nell'aprire «a una politica, a un diritto e a un'etica» che esplorino «il diritto e i limiti di un diritto di proprietà, di un diritto all'ospitalità, di un diritto all'*ipseità* in generale, al "potere" dell'*hospes* stesso, padrone e possessore»⁴³. L'impossibile proprietà della lingua – il fatto che il luogo dell'intimità assoluta sia al contempo il luogo dell'estraneità più radicale – porta infatti allo scoperto la *logica fantasmatica* alla base di ogni mito o ideologia delle “radici”, del “suolo” o dell’“appartenenza” unica e insostituibile, mostrando al contempo – in un movimento di de-proprietazione – come, ricevendo la propria parola dall’altro (o dallo straniero), ciascuno sia già-sempre un migrante, un espatriato, un esiliato, s-radicato dalla propria terra e costantemente esposto a una legge (linguistica, simbolica, politica) che proviene dal *fuori*.

42. Derrida, *Il monolinguismo dell'altro*, cit., p. 32.

43. Ivi, pp. 30-1.