



SU JACQUES DERRIDA

SCRITTURA FILOSOFICA
E PRATICA DI DECONSTRUZIONE

A cura di
Paolo D'Alessandro e Andrea Potestio

Testi di
Matteo Bonazzi - Flavio Cassinari - Gaetano Chiurazzi
Domenico Cosenza - Paolo D'Alessandro - Gianfranco Dalmaso
Carmine Di Martino - Igino Domanin - Silvano Facioni
Maurizio Ferraris - Federico Leoni - Vittorio Morfino
Silvano Petrosino - Andrea Potestio - Caterina Resta
Pier Aldo Rovatti - Carlo Sini - Daniele Tonazzo

LED

Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

ISBN 978-88-7916-387-3

Copyright 2008

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

Catalogo: www.lededizioni.com - E-mail: led@lededizioni.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica e pubblicazione
con qualsiasi mezzo analogico o digitale
(comprese le copie fotostatiche e l'inserimento in banche dati)
sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume o fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da:
AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano
E-mail segreteria@aidro.org - sito web www.aidro.org

INDICE

<i>Nota introduttiva</i>	9
Prima Parte	
DECONSTRUZIONE E METAFISICA	
<i>1. Oltre Derrida. Per un'etica della lettura</i> di Paolo D'Alessandro	13
1.1. Struttura testuale e decostruzione – 1.2. Filosofia della lettura – 1.3. Lo scarto di senso insignificante – 1.4. Interazione tra testo e lettore nel processo di lettura – 1.5. L'innesto testuale nella logica del supplemento – 1.6. Il gioco ermeneutico	
<i>2. Pensiero dell'evento ed esercizio della decostruzione</i> di Silvano Petrosino	35
<i>3. Escatologia à la cantonade. Althusser oltre Derrida</i> di Vittorio Morfino	45
3.1. La disgiunzione della temporalità nell'Amleto di Derrida – 3.2. La struttura disimmetrica della temporalità in El nost Milan di Bertolazzi – 3.3. Temporalità plurale	
<i>4. La scrittura e la differenza. Una recensione inattuale</i> di Maurizio Ferraris	59
4.1. Il proprio tempo appreso con il concetto – 4.2. Senno di poi – 4.3. Materialismo dell'incorporeo – 4.4. Una psicoanalisi della filosofia – 4.5. La scena della scrittura – 4.6. Dalla fenomenologia alla grammatologia – 4.7. Decostruzione e differenza – 4.8. Mal d'archivio	
<i>5. Il segreto della decostruzione</i> di Caterina Resta	73
5.1. Le reliquie di Derrida – 5.2. «Tutto accade in segreto» – 5.3. Il segreto della singolarità – 5.4. Il segreto della responsabilità – 5.5. Testimoniare in segreto	

6. <i>Miseria e splendore della decostruzione.</i> <i>La traduzione, lo scambio, la moneta falsa</i> di Gaetano Chiurazzi 6.1. Premessa – 6.2. L'affinità tra le lingue: la lingua pura – 6.3. Des tours de Babel – 6.4. La diseconomia della decostruzione – 6.5. La filo- sopia, ovvero il paradosso dell'elemosina – 6.6. Conclusione (forse)	95
7. <i>Pensiero rappresentativo e configurazione d'identità</i> di Flavio Cassinari 7.1. Soggetto e oggetto, ontico e ontologico, derivato e originario: l'effe- tto duplicativo della rappresentazione – 7.2. La rappresentazione dupli- cativa come paradigma soggettivista della metafisica – 7.3. L'istituzione del tempo: storicità, soggettività, volontà politica – 7.4. Per una pratica non duplicativa – 7.5. Pluralità delle pratiche e loro orientamento iden- titario: appartenenza e presa di distanza nel dispositivo duplicativo	113
8. <i>La decostruzione come operazione testuale</i> di Andrea Potestio 8.1. La decostruzione e il metodo – 8.2. Il ruolo della scrittura	129
9. <i>Scrittura e decostruzione</i> di Carlo Sini	147

Seconda Parte
SCRITTURA E ALTERITÀ

1. <i>La scrittura di Derrida</i> di Pier Aldo Rovatti	157
2. <i>«Il segreto segreto». Derrida lettore del giovane Hegel</i> di Silvano Facioni	165
3. <i>La vita la morte. Il soggetto della filosofia</i> di Federico Leoni 3.1. Il sintagma «la vita la morte» – 3.2. La dialettica della dialettica e della non dialettica – 3.3. Il materialismo e la proposizione speculativa – 3.4. «Io sono morto» – 3.5. L'ipnosi, il terzo – 3.6. L'hypokeimenon – 3.7. Il testimone	183
4. <i>Nudo im/proprio. Derrida e l'animale</i> di Gianfranco Dalmaso 4.1. Nudo come mancante – 4.2. Assenza di parola – 4.3. L'animale che risponde – 4.4. Il sacrificio degli animali – 4.5. Heidegger e l'animale povero di mondo – 4.6. Il sacrificio dell'io	197

5. <i>Jacques Derrida. Il messianico e l'altra politica</i> di Carmine Di Martino	209
5.1. La decostruzione, esercizio di ospitalità – 5.2. La soglia minimale-universale. Il messianico come struttura del vivente – 5.3. Messianico e messianismi. Rivelabilità e rivelazione – 5.4. Le due vie della universalizzazione – 5.5. Il messianico e la tolleranza	
6. <i>Il segno, la traccia, il sintomo.</i> <i>Jacques Derrida da Hegel a Joyce</i> di Matteo Bonazzi	231
6.1. Il segno – 6.2. La traccia – 6.3. Il sintomo	
7. <i>I gesti del pensiero. Genealogia, ermeneutica, decostruzione:</i> <i>a partire da J. Derrida</i> di Iginio Domanin	249
8. <i>Derrida e Lacan: un incontro mancato?</i> di Domenico Cosenza	271
8.1. Derrida/Lacan: un «eccesso di vicinanza» – 8.2. Lacan nella metafisica e oblio del reale: intenzionalità e punto cieco in «Le facteur de la vérité» – 8.3. Lacan su Derrida: scrittura del nodo e scrittura della precipitazione significativa – 8.4. Tra amore e morte: ritorno di Derrida su Lacan in «Pour l'amour de Lacan» – 8.5. Due pratiche dell'impossibile: psicoanalisi e decostruzione	
9. <i>Tra Derrida e Lacan: un chiasmo</i> di Daniele Tonazzo	283
9.1. Tra Derrida e Lacan: la lettera – 9.2. Antitesi di posizioni – 9.3. Un chiasmo	
10. <i>Postfazione. L'evento della verità tra fenomenologia ed ermeneutica. Il dibattito italiano sull'opera di Derrida</i> di Andrea Potestio	305
10.1. Fenomenologia e decostruzione – 10.2. Il problema del segno e l'ermeneutica	
Riferimenti bibliografici <i>La ricezione italiana dei testi di Jacques Derrida</i>	333

NOTA INTRODUTTIVA

Il presente volume non ha l'intento di celebrare l'indubbio successo dell'opera di Jacques Derrida, tantomeno la pretesa di operare la difesa d'ufficio di una pratica teorica, cui spesso è stata mossa l'ingenerosa critica di aver prodotto letteratura, piuttosto che filosofia. Il suo obiettivo, invece, è quello di individuare l'eredità di un pensiero e il lascito teoretico di un metodo d'indagine, ancora oggi in grado di affrontare con efficacia questioni e problemi che sono in gioco nella cultura contemporanea, in diversi ambiti disciplinari.

Collocato tra fenomenologia, linguistica strutturale ed ermeneutica, Derrida sfugge a qualsiasi catalogazione. È difficilmente associabile, pertanto, a una ben precisa corrente o scuola della nostra tradizione filosofica, con cui comunque si confronta costantemente con l'originale metodo della decostruzione, mediante il quale si disarticola la scrittura, alla ricerca aporetica del senso e dei significati dei suoi concetti fondamentali.

Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione raccoglie gli interventi proposti da studiosi italiani in un convegno che si è tenuto a Gargnano sul Garda (19-21 aprile 2007), a conclusione di un'attività di ricerca, svolta attraverso conferenze e lezioni seminariali promosse dalla cattedra di Filosofia teoretica dell'Università degli studi di Milano durante l'anno accademico 2006-2007.

Il testo consta di due sezioni che intendono evidenziare i termini chiave attorno ai quali ruotano i temi più originali e caratteristici della riflessione derridiana. La prima su «Decostruzione e metafisica» prende in considerazione gli aspetti iniziali dell'opera derridiana nel suo confronto con la fenomenologia, lo strutturalismo e l'ermeneutica heideggeriana, mentre la seconda su «Scrittura e alterità» si sofferma sui temi degli ultimi decenni, più vicini a questioni etiche e politiche, che presuppongono un dialogo costante, anche se non sempre esplicitamente dichiarato, con la psicanalisi.

Quel che sembra dunque emergere, per lo meno nella ricezione italiana, è una visione organica della decostruzione, che, ponendo fuori gioco le veri-

tà della metafisica, non intende rinunciare mai al costante lavoro ermeneutico di rinnovata lettura e di trascrizione di quei testi, che sono pur sempre a fondamento di una tradizione costitutiva della nostra stessa pratica teorica.

Milano, aprile 2008

Paolo D'Alessandro
Andrea Potestio

PRIMA PARTE

DECOSTRUZIONE
E METAFISICA

1.

OLTRE DERRIDA PER UN'ETICA DELLA LETTURA

di Paolo D'Alessandro

Oltre Derrida: non crediamo di doverne prendere le distanze, ritenendo poco significativo, se non addirittura obsoleto, il suo pensiero; intendiamo piuttosto realizzarne il *superamento*, nel senso che Heidegger attribuisce al concetto di *Überwindung*, quando problematizza l'intera storia della metafisica, come anche quando affronta il tema del nichilismo contemporaneo ¹.

Oltre Derrida vuol dire allora *su* Derrida, nell'intento di verificare il suo originale *lascito* teoretico, quel che è ci è stato consegnato (*traditum*) e che ancora oggi è disponibile per noi del suo pensiero.

S'impone un'ulteriore puntualizzazione. Non possiamo far nostre le sue tesi di fondo, il contenuto «positivo» e tutti quei punti di approdo «certi», posto poi che se ne diano. Appropriandoci delle sue idee, o anche volendo spacciarci per i suoi autentici, se non addirittura unici, interpreti, finiremmo probabilmente per muovere contro la sua stessa volontà, dal momento che non avrebbe apprezzato dei discepoli disposti a giurare *in verba Magistri*, comunque e in ogni caso ².

¹ *Überwindung* sarebbe allora da declinare come *Verwindung*, dal momento che *über* non è da tradurre con «oltre», ma piuttosto con «su»; secondo Heidegger, insomma, potrebbe certo darsi il «superamento» della metafisica, solo a patto che si sia ancora disposti a «insistere» in essa.

² È probabile che questa sia solo una nostra supposizione, mentre la realtà dei fatti, inerenti l'uomo, potrebbe essere stata ben diversa. La conclusione cui si crede di dover pervenire è però connessa alla modalità stessa in cui un pensiero si è prodotto e la sua pratica teorica ha trovato possibilità di applicazione. Insomma, potrebbe anche darsi che, per motivi «umani troppo umani», l'uomo sia potuto entrare in contraddizione con il pensatore, ma questo non sembra un buon motivo per *tradire* da parte nostra il suo pensiero.

Crediamo piuttosto di poter verificare assieme l'incidenza del suo *stile* e di quelle che possono considerarsi le specifiche modalità teoretiche di una ricerca filosofica.

Non siamo così interessati ad appropriarci della sua *Weltanschauung* oppure delle sue (eventuali) tesi, come faremmo con il riferimento alle considerazioni e alle riflessioni riconducibili a un ambito etico-politico, ma piuttosto a proporre un'attenta valutazione del modo particolare, forse addirittura unico, con cui egli ha saputo *problematizzare* le tesi filosofiche, che, quasi *sine glossa*, si è di solito disposti ad accettare, tornando così a formulare, in modo quasi provocatorio, la *domanda filosofica* per eccellenza: *ti esti?*

È proprio Derrida, infatti, che ai nostri giorni ha insegnato, sia nel proprio magistero sia da privato cittadino, come la *responsabilità* del filosofo risieda nel tornare ancora una volta, senza mai stancarsi, a reimpostare innanzi tutto *la domanda*. L'arte di porre domande è *arte del dubitare* di ogni risposta già data.

Com'è che egli si interroga e ci interroga? In che modo arriva a porre in questione la stessa filosofia, a disporsi così in uno stato di *aporia*, che torna sempre a riproporsi, perché mai soddisfatto delle risposte ottenute? Derrida lo fa mediante la *pratica della decostruzione*, il suo peculiare metodo di ricerca.

1.1. STRUTTURA TESTUALE E DECOSTRUZIONE

L'idea stessa di decostruzione e di decostruzionismo, come si sa, nasce in Francia nel periodo culturale caratterizzato dallo *strutturalismo*, con il quale Derrida condivide senza dubbio alcune finalità, anche se poi finisce con entrare in polemica, dando così vita a quel contro-movimento costituito dal cosiddetto post-strutturalismo.

Troviamo infatti scritto: «a quei tempi [si tratta del 1967] lo strutturalismo era dominante. Il decostruzionismo sembrava andare in quel senso perché indicava una certa attenzione alle strutture [...]. Decostruire era un atteggiamento strutturalista, come anche antistrutturalista. Bisognava disfare, scomporre, sedimentare le strutture (di ogni tipo: linguistiche, logocentriche, fonocentriche) dato che a quei tempi lo strutturalismo era dominato soprattutto da modelli linguistici, quelli della linguistica strutturalista, che veniva chiamata saussuriana, social istituzionali, politici, culturali e anche soprattutto filosofici»³.

³ J. Derrida, «Lettre à un ami japonais», in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987; tr. it. «Lettera a un amico giapponese», in *Rivista di estetica* (1984), 17, p. 7.

La decostruzione rappresenta allora una passione filosofica, ma anche un vero e proprio *engagement politico e intellettuale*. In *Positions* il pensatore francese descrive così la sua strategia teoretica: «in un'opposizione filosofica classica, non ci s'imbatte mai nella coesistenza pacifica di un *vis a vis*, bensì in una gerarchia violenta. Uno dei due termini comanda l'altro (assiologicamente, logicamente ecc.) e sta più in alto di lui. Decostruire l'opposizione equivale allora, anzitutto, a rovesciare in un determinato momento la gerarchia»⁴.

Si afferma poi anche che essa, «tramite un *doppio gesto*, una doppia scienza e una scrittura sdoppiata deve mettere in pratica un rovesciamento dell'opposizione classica e uno spiazzamento generale del sistema»⁵.

Insomma, chi pratica la decostruzione *lavora all'interno* del sistema, *al fine di lacerarlo*. È qui da notare allora come tale *pratica* non sia da intendere come un gesto o un processo puramente teorico⁶.

Scrive pertanto Derrida: «ciò che chiamavo *decostruzione* contrariamente a un'opinione eccessivamente diffusa, non si interessava solamente ai testi⁷, nel senso banale di scritti – nei libri – ma, estendendo il concetto di «testo», *a tutto ciò che è*. Tutto è *traccia nell'esperienza*, estendendo il concetto di traccia al di là della grafia sulla carta, al di là del concetto classico di scrittura, ma anche al di là del discorso, e del discorso umano»⁸.

Quest'ultima puntualizzazione è di sicuro rilievo per comprendere come si sia caduti in errore quando, interpretando il suo metodo, lo si è voluto considerare un *testualista*, che, in forza di una prospettiva metodologica che pecca di teoricismo, finirebbe col negare ai contesti storici la possibilità di specificare e di determinare i significati. Il testo, insomma, sarebbe da considerare al di fuori del movimento e del processo storico.

Accade invece che la decostruzione derridiana enfatizzi addirittura il fatto che il discorso filosofico sia assolutamente *storico*, prodotto in processi

⁴ J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972; tr. it. di G. Sertoli, *Posizioni*, Verona, Giorgio Bertani Editore, 1975, p. 76; cfr. anche pp. 56-57.

⁵ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Les Édition de Minuit, 1972, p. 392.

⁶ Si parla infatti di una «dimensione lavorativa della traccia» e si sostiene che la «*différance* non è né un nome, né un concetto». Viene allora coniato il termine *pragmatologia*, per assicurare che la *différance* «fa qualche cosa, ritarda e differenzia e dunque in una certa maniera non è in se stessa teorica, non è l'oggetto di una intuizione teorica o di un concetto teorico» (J. Derrida, «Dialogo con Jacques Derrida» (a cura di M. Bonazzi e R. Terzi), in *Annuario Astufilo 1999-2000*, Milano, Cuem, 2002, pp. 124-25).

⁷ Il testo in effetti è una struttura, in quanto frutto di elaborazione e di costruzione ordinata in vista di ben precise finalità da conseguire. Proprio in quanto tale, può e deve essere sottoposto a decostruzione.

⁸ J. Derrida, *Dialogo con Jacques Derrida* cit., p. 125.

di sempre cangiante e progressiva contestualizzazione, decontestualizzazione e ricontestualizzazione.

Troviamo così scritto che «designeremo con *différance* il movimento secondo il quale la lingua o ogni codice, ogni sistema di rinvio in generale, si costituisce *storicamente* come tessuto di differenze. «Si costituisce», «si produce», «si crea», «movimento», «storicamente» ecc. vanno intesi al di là del linguaggio metafisico, nel quale sono impigliati con tutte le loro implicazioni»⁹.

Non ci si serve, pertanto, della storia contro la filosofia, ma quando ci si confronta con teorie essenzialistiche e idealizzanti si tende sempre ad affermare la storicità di determinati discorsi. La storia, infine, non rappresenta un'autorità privilegiata, ma fa parte di quello che è definito il testo generale dell'archiscrittura, che non sembra avere confini.

Nella e con la decostruzione si è sempre alle prese, così, con l'interpretazione di un testo generale, arrivando a produrre di epoca in epoca e di volta in volta, *determinati significati*, e finendo con l'arrestare l'esplorazione e la ridefinizione del contesto storico solo per ragioni pratiche.

1.2. FILOSOFIA DELLA LETTURA

Si è soliti sottolineare, senza alcun dubbio a ragion veduta, l'importanza della scrittura nell'intera opera di Derrida, ponendo in luce i suoi intenti teoretici e la sua particolare attenzione nei confronti del «testo»; tutto questo sin dalla *Grammatologia*.

Proprio facendo riferimento alla pratica di decostruzione, però, si dovrebbe forse mettere in luce come nella sua prospettiva metodologica sia ancora più centrale la lettura, a tal punto che potremmo definire l'intera sua opera come caratterizzata da un'*etica della lettura*. È la tesi che qui s'intende sostenere: la decostruzione, a suo modo, non vuol essere altro che un *metodo di lettura* e, pertanto, d'interpretazione¹⁰.

⁹ J. Derrida, «La différence», in *Marges de la philosophie* cit.; tr. it. «La différence», in *Scrittura e rivoluzione*, Milano, Mazzotta, 1974, p. 19.

¹⁰ L'intento di portarsi *oltre Derrida* impone a noi, allora, il compito di essere «portatori» del suo pensiero, ma soprattutto della sua *etica della lettura*. Proprio mediante la pratica di decostruzione, infatti, si tratta di far proprio l'impegno di realizzare di continuo un intenso dialogo, inteso ermeneuticamente, come *logos dia*: un pensiero che si

Inoltre identificare la lettura con l'attività di decostruzione del testo significa affidare al lettore il compito di tornare a contestualizzare tutta una serie di elementi. Questo sta a significare che ogni lettura, a sua volta, è una scrittura, l'ideazione e la ricostituzione di un testo ¹¹.

Il volume a stampa è un verbale che va decostruito: esso viene analizzato pezzo a pezzo e assoggettato a vere e proprie «prove di laboratorio». Quel che esso dice, sostiene e dimostra, quel che con il suo *detto* finisce con l'imporre, viene così posto in dubbio: non interessano più, dunque, il suo dire esplicito e tutta una serie articolata e interconnessa di concordanze proposte, perché quel che preme è il *gioco del suo meccanismo*, che ha portato all'articolazione della sua struttura.

Interessa il movimento produttivo di quella specie di *intrigo*, che produce lo stesso enunciato, vale a dire l'intrecciarsi delle parole e delle frasi tra loro, per arrivare infine a proporre l'ordine del discorso. La decostruzione allora è la paziente indagine, che scompone un mosaico, per poi andare a ricomporlo, accorgendosi però che le due immagini di fondo, quella iniziale e quella (accidentalmente e temporaneamente) finale non siano mai identiche, nonostante vengano assemblate con i medesimi elementi.

Si è alla presenza di un nuovo sguardo, in grado di produrre la «grammatologia», che è scienza della stessa scientificità, poiché ha la pretesa di riuscire a portare l'indagine su tutti i discorsi elaborati mediante scrittura alfabetica, in pratica su tutto lo scibile dell'Occidente.

L'insistenza sulla novità di sguardo e di scienza, relativamente alla pratica decostruttiva, impone la *centralità indiscussa del lettore*.

Il motivo di interesse e di preminenza della lettura risiede nello specifico orientamento promosso sia dallo strutturalismo linguistico che dalla semiotica. Difatti è proprio il tentativo di *descrivere le strutture e i codici*, sottesi alla produzione di senso di un testo, che è in grado di mettere a fuoco lo stesso processo di lettura, assieme a tutte le condizioni che lo rendono possibile.

colloca nel frammezzo, per cui anche quando perviene a compimento, perlomeno parziale e provvisorio, va sempre *oltre il pensiero singolare di ciascuno* degli interlocutori, superando le posizioni idiosincratiche dei dialoganti, per approdare alla *cosa stessa del pensiero*.

¹¹ Anche in questo caso, come in quello del «testo», *lettura e scrittura* non devono intendersi con un significato riduttivo. Il senso comune del termine, infatti, corrisponde al *princeps analogatum* di un significato ben più ampio. Così come è «testo tutto quello che è», di conseguenza tutto quello che è «scritto» ha la possibilità e la necessità di essere anche «letto».

Il critico letterario e semiologo Roland Barthes sostiene, in proposito, che la poetica strutturalista non può insegnare «il senso da attribuire a colpo sicuro a un'opera: essa non conferirà, né ritroverà alcun senso, ma descriverà la logica secondo la quale i sensi sono generati»¹²; potrà far ciò, poi, solo durante il processo di lettura.

La ricerca su strutture e codici porta a trattare l'opera come un costrutto intertestuale, il prodotto di discorsi culturali diversi. Per tale costrutto è indispensabile la funzione *polarizzante* del lettore: «il testo è un tessuto [*textum*] di citazioni e di riferimenti tratti da innumerevoli centri di cultura, ma c'è un luogo in cui tale molteplicità converge e questo luogo è il lettore, non – come si è sempre detto – l'autore. Il lettore è quello spazio in cui s'iscrivono tutte le citazioni che formano il testo scritto [...]; l'unità di un testo non sta perciò nella sua origine [l'autore], ma piuttosto nella sua destinazione [lettore/i]»¹³.

Qui l'accento cade sul lettore *in quanto funzione*, piuttosto che come singolo individuo destinatario del messaggio o «luogo» in cui sono iscritti i codici di decodificazione, da cui dipendono l'unità e l'intelligibilità del testo, il suo stesso significato¹⁴.

Scriva ancora Barthes che «la posta del lavoro letterario (della letteratura come lavoro) è quella di fare del lettore non più un consumatore, ma un produttore di testo [...]; il valore di leggibilità di un testo letterario è proporzionale alla sua trascrivibilità»¹⁵; ogni lettura, insomma, equivale a una scrittura o a una trascrizione dello scritto appena letto.

Pertanto le variazioni nelle costruzioni e nelle elaborazioni da parte dei lettori non sono più da considerare fortuite e occasionali, bensì effetti necessari propri e specifici di ogni attività di lettura. Il significato di un'opera risiede dunque nell'esperienza che il lettore fa di essa, secondo i termini, limiti e margini della sua particolare identità.

¹² R. Barthes, *Critique et vérité*, Paris, Seuil, 1967; tr. it. *Critica e verità*, Torino, Einaudi, 1969, p. 52.

¹³ R. Barthes, *Image, Music, Text*, New York, Hill & Wang, 1977, pp. 146 e 148.

¹⁴ Proporre al centro della *messa in scena della scrittura* il lettore non è affatto una novità nella storia del pensiero occidentale. Già Aristotele nella *Poetica* faceva riferimento alla fondamentale importanza dell'esperienza di pietà e di terrore dello spettatore (e del lettore): è proprio tale esperienza, infatti, a rendere possibile ed effettiva la spiegazione della trama di una tragedia, vale a dire a produrne il suo stesso senso. Pertanto i diversi tipi di trama si collegano alla diversità di effetti, che sono in grado di provocare sui lettori.

¹⁵ R. Barthes, *S/Z*, Paris, Éditions du Seuil, 1970; tr. it. *S/Z*, Torino, Einaudi, 1973, p. 10.

Considerata secondo un'ottica strutturalista, la decostruzione è dunque pratica di *scrittura su scrittura*, poiché ogni lettura è anche sempre, a sua volta, un'ulteriore scrittura, quale riproposizione del testo, che pone in atto costantemente lo scollamento del Significato sul significante, ponendo in stato di aporia il significato pieno dei concetti della filosofia metafisica.

Chi pratica la decostruzione lavora infatti all'interno dei termini e della concettualità di un sistema, con la finalità precisa di lacerarlo dall'interno.

È possibile allora *sovertire la stessa filosofia* che in esso è proposta oppure tutte quelle opposizioni gerarchiche su cui esso si basa, identificando proprio le operazioni retoriche che arrivano a produrre sia il contesto argomentativo, sia il concetto chiave, le premesse e le conclusioni, cui necessariamente perviene.

Non si tratta pertanto di un'attività che possa trovare adeguate soluzioni al di fuori del testo stesso e pertanto, per la pratica di decostruzione, si potrebbe sostenere il seguente presupposto: «non si dà nulla che non sia *testo*».

Questo sta a significare che un testo di tradizione letteraria, di scienze umane, di filosofia, non dipende mai soltanto da un mondo oggettivo esterno, di cui offre soltanto un'imitazione, né offre di per sé una specie di deposito concettuale che rinvii a un referente principale, quale sembra essere il suo autore.

D'altra parte sostenere che non si dà alcunché che non sia testo non sta nemmeno a significare che il testo con cui si ha a che fare al momento sia autosufficiente o autoreferenziale, quale *organismo* in sé compiuto, leggibile e interpretabile unicamente in forza delle regole ben precise della sua *composizione*.

In forza di queste ultime considerazioni possiamo allora stabilire cosa sia in realtà un *testo*. È il «luogo» che vede la *Darstellung*, la rappresentazione quale *messa in scena*, dei segni propri di una scrittura.

Si tratta di una «cornice», forma e stile di una rappresentazione concettuale, che può acquistare senso solo quando accade l'evento di una lettura, anzi quando si dà il proliferare della messa in scena di diverse, a volte anche contrastanti, e complementari letture e interpretazioni ¹⁶.

Per la pratica di decostruzione si apre così la possibilità di un'interpretazione plurale e creativa, che mostra nel suo stesso prodursi le indefinite potenzialità di differimento dei segni e dei codici del testo. Accade infatti che

¹⁶ Insomma il testo, di per sé *oggettivamente* silente e *insignificante*, viene sottoposto a quel lavoro di trascrizione, operata in seguito alla sua decostruzione e in uno con essa.

il significante non sia mai in relazione di compresenza rispetto a un significato che sembra darsi, perché ci si trova costantemente situati nell'assenza costitutiva del referente, vale a dire della *cosa stessa*, cui il segno rinvia. Il significato è così sempre *differito* all'interno di una catena di significanti e di segni grafici *ad infinitum*.

La pratica decostruttiva intende proprio mostrare questo *infinito differimento*. Non è per caso allora che in *Sproni* Derrida faccia riferimento al prospettivismo di Nietzsche, mostrando la problematicità di un'espressione all'apparenza ovvia e di ben scarso rilievo: «ho dimenticato il mio ombrello»¹⁷.

Egli crede di poter dimostrare la molteplicità non dominabile di quegli esiti interpretativi che il frammento in questione consente e alla fine della sua analisi avverte: «non concludetene che occorra rinunciare di colpo a sapere *ciò* che voglia dire [l'espressione in questione]: si avrebbe ancora la reazione estetizzante e oscurantista dell'*hermeneuein*. Per tenere in conto, il più rigorosamente possibile, di questo limite strutturale, della scrittura come «rimanenza» spiccata del simulacro, occorre invece spingere la decifrazione il più lontano possibile»¹⁸.

Nel lavoro di decostruzione, in un'attività condotta in modo rigoroso sul testo, emerge dunque la possibilità dell'impossibilità di interpretare in modo definitivo qualsiasi testo scritto, anche quello a prima vista più semplice o banale.

Si pone così in dubbio qualsiasi pretesa di poter cogliere sia un significato totale, sia il semplice frammento di testo che possa però ritenersi iscritto in

¹⁷ J. Derrida, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978; tr. it. *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1991, p. 113.

Proponendo il suo *pensiero della traccia* o della *différance*, con cui mostra come la vera natura archetipica del linguaggio sia la scrittura, come il senso sia già da sempre e come non si diano alcuna natura, né istituzione che precedano il segno e la traccia, e infine come ogni presunto significato non può che funzionare originariamente come significante, oltre che al prospettivismo nietzscheano Derrida rivolge la sua attenzione anche alla semiotica di Peirce, che individua i limiti della linguistica e della semiologia di Ferdinand De Saussure, il quale arriverebbe a cogliere una relazione fissa e costante tra Significato e significante. Peirce parla infatti di *semiosi infinita*, di un gioco *ad infinitum* dei rinvii significanti, che non approdano mai definitivamente e stabilmente alla totalità di un Significato.

Scrive in proposito Derrida: «Peirce va molto lontano nella direzione di ciò che abbiamo chiamato la *decostruzione del significato* trascendentale, che prima o poi porrebbe un termine rassicurante al rinvio da segno a segno» (J. Derrida, *Grammatologia* cit., 54). Insomma, al gioco dei segni non si dà alcuna frontiera, nessun limite o termine, che possa rassicurare, perché anzi si potrebbe chiamare *gioco* proprio «l'assenza del significato trascendentale, come illimitatezza del gioco, cioè come scuotimento dell'onto-teologia e della metafisica della presenza» (ivi, p. 55).

¹⁸ J. Derrida, *Sproni* cit., p. 122.

un tutto, in cui può trovare il suo senso compiuto, sia infine la possibilità di conseguire, alla lunga, la totalità delle interpretazioni di un testo, come anche l'idea stessa di un *unicum*, che sia organizzato attorno a un centro o polo di riferimento unitario e univoco.

Scrivo in proposito il filosofo francese che «si è sempre pensato che il centro, che per definizione è unico, costituisca in una struttura proprio ciò che, dominando una struttura, sfugge alla stessa strutturalità [...]». In effetti il concetto di *struttura centrata* è il concetto di un gioco *fondato*, costituito sulla base di una immobilità fondatrice e di una certezza rassicurante, anch'essa sottratta al gioco»¹⁹.

È proprio la critica alla nozione stessa di centro o di struttura centrata e fondata, così come ad altri concetti tipici della tradizione metafisica, quali sono «origine» e «finalità», che permette di portare l'attenzione sul *significante*, sul segno linguistico inteso quale semplice *traccia* e, in quanto segno proprio della scrittura alfabetica, sul *gramma*: sul segno scritto e non più su quello semplicemente e solo pensato.

La decostruzione assume così il nome e il programma di una *grammatologia*, lo studio dei significanti propri della scrittura alfabetica.

1.3. LO SCARTO DI SENSO INSIGNIFICANTE

Quale strategia di lettura, poi, la decostruzione per certi versi è accomunabile alla metodologia propria della filosofia ermeneutica, a tal punto che Gadamer crede di poter stabilire un parallelo tra la *Destruktion* della metafisica occidentale, teorizzata da Heidegger in *Essere e tempo*, e la decostruzione di Derrida²⁰.

¹⁹ J. Derrida, «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», in *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967; tr. it. di G. Pozzi, «La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane», in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, p. 360.

A una lettura che fa ancora appello all'idea del Libro come unità chiusa, raccolta attorno a un centro, subentra così un'esperienza di lettura che fa propria la sfida lanciata da una scrittura che è «sinossi e non stasi: scena e non quadro» (Id., «Freud e la scena della scrittura», in *La scrittura e la differenza* cit., p. 280), in cui a parlare è l'altro dal *logos*, la *différance* stessa.

²⁰ Per il dialogo tentato invano, come si sa, con Derrida da parte di Gadamer, si faccia opportuno riferimento ai saggi contenuti in H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1989; tr. it. *Verità e metodo* 2, Milano, Bompiani, 1995, pp. 289-370.

Cosa accade in realtà durante il lavoro teorico di Derrida?

Il testo scritto viene sottoposto a un'operazione di *démontage*, ponendo estrema attenzione al significato delle parole e dei concetti e alla loro occorrenza, constatando così familiarità e comunanze con altri termini presenti in contesti teorici ben distinti o anche lontani, sollecitati in tal modo a un confronto proficuo, che si rivela sempre produttivo di nuovi significati.

Tale pratica porta alla considerazione dell'autonomia del testo: la scrittura ha infatti una vita propria, indipendente sia dal destinatario, il lettore, sia dalla sua fonte originaria, l'autore ²¹.

Decostruire un testo, allora non consiste «nel passare da un concetto all'altro, ma nel rovesciare e nello spostare un ordine concettuale, come pure l'ordine non concettuale col quale esso si articola» ²². Il lavoro di decostruzione pone così in luce *altro* dal senso e dalla finalità propria, proposti e in certo qual modo imposti da un autore, mediante una ben precisa struttura testuale: si fa strada quello che potrebbe definirsi un autentico *scarto di senso*.

L'espressione è qui da intendere in duplice accezione: per un verso rappresenta quel *quid* che non rientra mai nel significato (il *voler dire* di un autore), perché riguarda quel senso che deborda da qualsiasi logica interna all'ordine di struttura, a motivo di un movimento proprio, eccentrico rispetto al *logos*; per altro verso, proprio a motivo di tale «scarto», gli elementi in questione vengono accantonati dal pensiero dominante che si autoaccredita come unico e che, proprio per imporsi come tale, ha bisogno di emarginare o di rimuovere quel che di volta in volta è andato a determinare come il suo «altro» ²³.

²¹ Derrida prova anzitutto a mostrare l'indipendenza dal lettore: «una scrittura che non fosse strutturalmente leggibile – iterabile – oltre la morte del destinatario non sarebbe una scrittura [...]; ogni scrittura deve dunque, per essere quello che è, poter funzionare in assenza radicale di ogni destinatario, empiricamente determinato in generale» (J. Derrida, «Firma evento contesto» in *Margini della filosofia* cit., p. 404).

Quel che qui viene detto per il destinatario vale anche per l'emittente dello scritto, perché «scrivere è produrre un marchio che costituirà una sorta di macchina produttrice a sua volta, a cui la mia futura scomparsa non impedirà in via di principio di funzionare e di fare e farsi leggere e *riscrivere*» (*ibidem*). Si precisa poi che per «scomparsa» s'intende la non presenza del proprio e specifico *voler dire*, dell'intenzionalità a comunicare un determinato messaggio secondo un preciso codice. Uno scritto rimane tale, infatti, se è in grado di continuare «ad *agire* e a essere leggibile anche se ciò che si chiama l'autore dello scritto non risponde più di quel che ha scritto, di ciò che sembra aver firmato, sia che egli sia provvisoriamente assente, sia che sia morto o che in generale non abbia sostenuto con la sua intenzione o attenzione assolutamente attuale e presente, con la piechezza del suo *voler-dire* ciò stesso che sembra essersi scritto a suo nome» (ivi, p. 405).

²² Ivi, p. 423.

²³ Per un approfondimento di tale problematica, con particolare riferimento alla

Il rilevamento dell'alterità avviene leggendo «tra le righe e in filigrana» il *non detto*, invisibile a quella lettura prima che tiene in debito conto unicamente del significato legato all'ordine logico e di struttura dello scritto in questione, vale a dire all'intenzionalità del suo autore.

Qual è dunque il «luogo» in cui è possibile quella che Althusser definirebbe la *lettura seconda*?²⁴ Quale parte del testo scritto potrà mai considerarsi *l'altro dal senso*, vale a dire il suo *scarto*? Il lavoro teoretico, che si realizza nella lettura decostruttiva, produce i suoi effetti nei margini dei discorsi e degli scritti, dove il senso non è di per sé mai centrale: esso allora si intravede appena, perché, vivendo nel bilico e nel frammezzo, risulta dimenticato se non addirittura rimosso.

Il luogo del bilico e del margine è l'esser *tra* senso e non senso, significato e *insignificante*. Nel caso, il senso è quel significato univoco che viene imposto dal pensiero dominante, mediante un ben preciso ordine del discorso, mentre lo *scarto di senso* è una sorta di pensiero magmatico, quel significato virtuale da sempre predisposto nel testo, che ha bisogno, però, dello specifico lavoro del lettore, per poter venire alla luce, di tempo in tempo e di volta in volta.

Derrida sostiene così che si tratta «non tanto di spostare *un certo* limite determinato, quanto di lavorare al concetto di limite e al limite del concetto. Di farlo uscire con più colpi (dai suoi gangheri) (di gong)»²⁵, costretti a prendere in attenta considerazione quel che deborda dal testo che si sta leggendo²⁶. Resta da rispondere, però, all'interrogativo: «come pensare l'esterno di un testo? Come qualcosa di più o come qualcosa di meno del *suo proprio* margine?»²⁷.

possibilità di cogliere l'alterità rispetto all'intera concettualità metafisica, mi permetto di rinviare al mio *Il gioco inconscio nella storia*, Milano, Angeli, 1991 (1989), pp. 233 e ss.

²⁴ Cfr. anche il mio *Esperienza di lettura e produzione di pensiero*, Milano, LED, 1994, pp. 157 e ss.

²⁵ J. Derrida, «Timpano», in *Margini* cit., p. 12.

²⁶ Il lavoro decostruttivo dispiega dunque il proprio intervento negli spazi marginali del testo, considerati inessenziali all'ordine logico del discorso, identificando in essi quel luogo privilegiato in cui si mette in gioco la virtualità di un pensiero. È in questi *scarti di senso* che ogni termine e ogni concetto si espone a un movimento di incessante trasformazione, che intacca la presunta identità, sfaldandone così i limiti troppo rigidi. L'interpretazione messa in atto dalla decostruzione si configura allora come «atto poetico di scrittura» (J. Derrida, «Ermeneutica come atto di scrittura», in *Teoria*, 1995, n. 1, p. 97), come quel gesto performativo che sollecita la proliferazione *insensata* del senso, che è all'opera in ogni tessuto testuale.

²⁷ J. Derrida, «La différence», in *Margini* cit., p. 55.

Gli scritti che operano la decostruzione hanno pertanto un compito ben preciso nei confronti del pensiero sedimentato nel tempo e gelosamente conservato da una tradizione di pensiero da considerare ormai ossificata: «essi interrogano la filosofia *al di là* del suo *voler dire*, non la trattano solo come un discorso, ma come un testo determinato, iscritto in un testo generale, racchiuso nella rappresentazione del suo proprio margine [...]. Il che obbliga non solo a tener conto di tutta la logica del margine, ma a tenerne in tutt'altro conto: senza dubbio a ricordare che al di là del testo filosofico non c'è un margine bianco, vergine, vuoto, ma un altro testo, un tessuto [*textum*] di differenze, di forze senza alcun centro di riferimento presente [...]; ma anche il testo scritto della filosofia (questa volta nei suoi libri) trabocca gli argini del suo senso e lo fa esplodere»²⁸.

Si tratta allora di portarsi *al di là* del voler dire dell'autore, così come di quel significato (*Bedeutung*) che lo stesso lettore crede di poter cogliere, quale interprete obiettivo dell'*intentio intendens* di un autore. In dialogo poi con Frege e con Husserl, allo stesso tempo prendendone anche le distanze, Derrida precisa che «l'estensione del senso (*Sinn*) oltrepassa assolutamente quella del *voler dire*; il discorso dovrà sempre *attingere il suo senso*. Esso non potrà in un certo modo che *ripetere* o *riprodurre* un contenuto di senso che non attende il discorso per essere ciò che è. Stando così le cose, il discorso non farà che portare all'esterno un senso costruito senza di lui e prima di lui. È questa una delle ragioni per le quali l'essenza del voler dire logico viene determinata come espressione (*Ausdruck*). Il discorso è nella sua essenza espressivo, perché consiste nel portare all'esterno, nell'*esteriorizzazione*, un contenuto di pensiero interiore»²⁹.

Il *démontage* di un testo comporta così una sua rinnovata proposta, mediante *ricreazione di altro*, rispetto a un significato predisposto e imposto nel dispositivo strutturale della sua scrittura. Questa infatti contiene quel senso che tende a debordare rispetto ai suoi stessi margini, a testimonianza che la cosa stessa del pensiero è antecedente rispetto a qualsiasi discorso filosofico ed è la *forma interiore* (coincidente forse con la «verità» auspicata da Platone nel *Fedro*?) di ogni possibile e necessaria esteriorizzazione.

In conclusione, Derrida crede di poter pervenire a una considerazione di marca decisamente ontologica: si chiede difatti se «tra l'essere come essente presente nella forma del voler dire (*bedeuten*) e l'essere come essente presente [seppure *invisibile*?] nella forma cosiddetta pre-espressiva del senso

²⁸ J. Derrida, *Timpano* cit., pp. 19-20.

²⁹ J. Derrida, «La forma e il voler dire», in *Margini* cit., p. 218.

(Sinn) non sia stata attiva una complicità irriducibile, che ha saldato tra loro i due strati e ha anche permesso altresì di metterli in reciproco rapporto, di articularli in tutta questa problematica»³⁰.

Sembra così farsi problema l'idea stessa di una forma espressiva, sempre necessaria per costituire il significato del *voler dire*, ma allo stesso tempo condannata a celare, quale non detto, lo *scarto di senso* di quel medesimo significato. Il rapporto tra *detto*, perché costituito dalla volontà di dire, e *non detto*, poi, non è affatto da intendere come relazione tra due entità distinte, perché «la descrizione dell'infrastruttura (del senso) è segretamente guidata dalla possibilità sovrastrutturale del voler dire»: quindi non si può certo ridurre uno *status* espressivo all'altro, né pensare che sia impossibile la ripresa del senso in una rinnovata espressione intenzionale.

Non si tratta, insomma, «di ricostruire l'esperienza (del senso) come un *linguaggio*, soprattutto se con ciò s'intende un *discorso*, un tessuto verbale; né mettere in atto una critica del linguaggio a partire dalla ricchezza ineffabile del senso»³¹, perché il rapporto tra detto, espresso-visibile e attuale, e non detto, inespresso-invisibile e virtuale, non è da intendere tra due entità, poiché nella pratica di decostruzione ci si è interrogati su una relazione e una coimplicazione tra senso non (mai) detto e il voler dire (sempre) significato. Il non detto, insomma, è *interno* al dire e al voler dire.

1.4. INTERAZIONE TRA TESTO E LETTORE NEL PROCESSO DI LETTURA

Quello che risulta allora dalla pratica di decostruzione, tale quale è stata qui proposta, è senz'altro rilevabile in qualsiasi lettura di un testo scritto, in quel che di fatto *accade* durante la lettura di una scrittura³².

Proviamo a proporre il caso di una serie di testi, elaborati e ordinati nella confezione di un volume a stampa. Per poter sostenere di averne davvero conoscenza, dobbiamo essere passati attraverso l'esperienza percettiva di tutte quelle sue singole parti, che costituiscono la struttura di un tutto.

³⁰ Ivi, p. 229.

³¹ Ivi, pp. 229-30.

³² Nel mio *Orizzonti e forme del dire filosofico. La pratica teorica tra disarticolazione ed elaborazione di senso* (Milano, Cuem, 2003) ho creduto di poter mostrare le tesi di una «filosofia della lettura», di orientamento ermeneutico.

Si esigono pertanto percezioni distinte e differenziate di capitoli o parti, di paragrafi, di capoversi, di frasi e finalmente di singoli termini o concetti. Si prende atto dunque di quella relazione che intercorre tra un io che vede e che pensa puntualmente, di momento in momento, e l'oggetto di lettura, vale a dire la scrittura, che viene recepita con specifiche modalità.

Cosa accade e come, durante il *processo percettivo della lettura*? Esso è costituito dall'interazione tra testo e lettore, poli di una relazione che si stabilisce in una dinamica bipolare: da una parte si dà la struttura del testo, con tutto ciò che in essa si predispone quale condizione per una corretta lettura, mentre dall'altra si danno le modalità di lettura riguardo al testo in oggetto, che non ammettono capricci, dal momento che arrivano a fornire istruzioni ben precise, violando le quali la lettura rischia di perdersi negli spazi della pura e semplice fantasia ³³.

Il punto davvero focale della relazione è costituito dall'interazione tra il testo, colto assieme alle norme storico-sociali del contesto in cui viene elaborato, e l'attitudine potenziale del lettore del momento.

Il significato che la lettura e l'interpretazione sempre ricercano non è allora da considerare come una verità, *contenuta* nel testo stesso in forma più o meno esplicita, da estrarre pertanto, quale «cosa» prodotta da un autore, lì inserita e da sempre presente, in attesa di essere svelata e riconosciuta ³⁴.

La verità non può darsi, perché non è mai concessa una visione globale, che potrebbe realizzarsi soltanto da un punto di vista panoramico. La prospettiva del lettore, invece, è sempre limitata e circoscritta; inoltre essa è mobile *all'interno del testo*: la lettura è così *methodos*, un «cammino» (*odos*) o «viaggio» attraverso (*meta*) il testo che si sta leggendo.

³³ Le tensioni bipolare e la relazione biunivoca, che devono essere sempre tenute presenti, permettono di differenziare la prospettiva ermeneutica sia dalla considerazione del solo testo «in sé», propria del cosiddetto testualismo, sia dal soggettivismo, che sembra porre in rilievo unicamente, o almeno soprattutto, il particolare punto di vista del lettore, che la fa da padrone durante l'attività di lettura.

Si tendono a evitare così le posizioni estreme: la canonizzazione del testo, in quanto struttura, con l'illusione di riuscire a cogliere in esso qualcosa di assoluto e di immutabile, come anche la celebrazione della libertà del lettore, in certo qual modo infinita, proponendo la sua attività produttiva quale momento di creazione, dello stesso livello e dignità di quello che ha dato vita al testo.

³⁴ È il caso di sottolineare la sostanziale differenza del testo scritto rispetto a qualsiasi altro *oggetto* di esperienza e di conoscenza. Ogni oggetto, in quanto *altro* da noi, viene considerato esterno ed estraneo (è *Gegen-stand*, direbbe la filosofia tedesca, vale a dire è quel che *sta contro*). La prospettiva ermeneutica, che si va qui delineando, rifiuta dunque l'ipotesi che una verità dominante si nasconda nell'opera letteraria, nel qual caso si interromperebbe la ricerca del significato, nella considerazione di un

L'interprete, allora, si trova sempre in una condizione dinamica nei confronti dello scritto: di momento in momento, per esperienze parziali, frammentarie e diverse che si susseguono, egli combina tutto quel che sperimenta con il portato della sua memoria, stabilendo un modello di coerenza di quel che acquisisce all'interno della sua mente, con maggiore o minore attendibilità, in dipendenza dell'attenzione e della capacità di comprensione, poste in atto nel proprio «cammino».

È comunque certo che in nessun momento si ha la possibilità di controllo o di dominio di una visualizzazione totale ³⁵, perché l'intera opera non è mai disponibile, neppure al più interessato o attento dei suoi lettori.

Come non è possibile cogliere una verità celata nel testo, in quanto ci si propone in esso da una prospettiva parziale e mobile, allo stesso tempo non si può darne un *sensu univoco*. Il testo, insomma, non possiede *di per sé* un significato, che si renda inequivocabilmente manifesto durante l'attività di lettura.

Cos'è allora che dà senso alle parole che articolano il volume a stampa? Il significato della scrittura è dato soltanto quando è in atto una sua interpretazione. Esso può però dirsi già da sempre presente nel testo, anche se allo stato di pura virtualità ³⁶. Nasce insomma da un processo di attualizzazione, attraverso il quale l'interprete dovrebbe essere indotto a prestare maggiore attenzione al *processo di lettura*, piuttosto che far riferimento a quel che risulta essere l'elaborato finale e «oggettivo» di un autore.

Il chiarire il significato, dunque, nonostante le apparenze, non ha la finalità di offrire una spiegazione dell'opera, ma piuttosto di rivelare le condizioni che producono i vari, possibili effetti del testo, soprattutto quelli che accadono nel *luogo stesso di interazione* tra testo e suoi fruitori.

Le strutture testuali da una parte e gli atti strutturati di comprensione dall'altra sono le due polarità indispensabili per il processo di lettura, nel quale

rapporto *estrinseco con lo scritto*, tale per cui da una parte si darebbe il testo con un proprio significato e dall'altra un «io che legge», con il compito di rispecchiarlo il più fedelmente possibile.

³⁵ Lo si verifica con facilità, a esempio, nel caso della lettura di un testo di una certa lunghezza, per il quale non è mai possibile conservare in memoria qualcosa che vada oltre la serie anche complessa e articolata di parti distinte. In questo caso il testo, proprio durante la lettura, ha subito un'evidente decostruzione, per cui si fa ormai strada l'esigenza di interpretare i frammenti, facendo seguito alla loro ricomposizione.

³⁶ Se si evidenzia il potenziale di un testo non si cade nell'errore di tentare di imporre un significato al lettore, con l'idea che sia proprio quello voluto dall'autore, il suo *voler dire*, quasi che esso costituisse la più corretta e forse unica interpretazione.

accade un vero e proprio *transfert* dal testo al lettore, come anche, però, dal lettore al testo, in quel regime di reciprocità che permette di pervenire nel luogo del *frammezzo*.

Il testo è in grado di *provocare*, dal momento che sono la sua struttura e i suoi segni linguistici ad attivare le facoltà di percezione e di manipolazione da parte del suo fruitore, che sviluppano comprensione e interpretazione. Tali attività, però, seppure avviate dal testo stesso, sfuggono successivamente al controllo globale dei suoi meccanismi epistemici e tale limite è alla base di quella dimensione di sviluppo e di crescita propria della lettura, che pertanto sarà produttiva di senso solo in forza della facoltà *poietica* del lettore.

Il significato del testo, dunque, giunge a compimento soltanto in forza dell'attività di chi lo legge; si può così sostenere che esso *non esiste indipendentemente dal lettore*.

D'altra parte il lettore si ricostituisce di volta in volta nella sua stessa identità, proprio in forza dell'atto di creazione di ogni singolo significato. Durante il «cammino» all'interno del testo, si modifica infatti quella riserva di esperienze, che corrisponde al vissuto esistenziale del nostro «io».

È di tutta evidenza, anzitutto, che il testo contenga in notevole quantità del «materiale» a noi familiare e immediatamente riconoscibile, alla cui base si forgiavano successivamente tutte le nuove esperienze; allo stesso tempo è quella condizione senza la quale non potremmo arrivare a comprendere quel che è inusuale e che ci è estraneo.

Quel che è familiare, però, è tale solo istantaneamente, mutando di continuo la sua significazione nel corso della lettura; più frequenti sono, poi, i momenti in cui si constata il modificarsi del contesto, più chiara risulta l'interazione tra presente del testo ed esperienze del passato. Si costituisce così la *sutura tra vecchio e nuovo*, che non è la semplice ricomposizione di elementi contrastanti, ma una vera e propria *ricreazione*, nella quale l'*input* del presente acquista forma, mentre i dati del passato, un tempo immagazzinati e costituenti l'io che legge, sono rivissuti, dovendo acquisire nuova vita per far fronte alla situazione emergente.

La ricezione di un testo scritto, allora, non si basa affatto sull'identificazione di due diverse esperienze, con il vecchio che si contrappone al nuovo, ma piuttosto sulla loro *reciproca interazione*.

Durante l'esperienza di lettura, poi, il punto di vista errante si muove in una dialettica che si articola tra sfondo e primo piano, per cui l'interazione delle diverse prospettive testuali porta alla selezione di connessioni specifiche, che permettono la costituzione di forme diverse.

È il lettore che individua la rete delle connessioni possibili ed è sempre lui che ne opera una selezione. Il fattore che determina la selezione, però, è

dato dal fatto che, proprio mentre si legge, si arriva a pensare *il pensiero di un altro*: si produce pensiero, in forza e per virtù di *altri da noi*.

I pensieri che si insinuano nella mente, intramandosi al punto di vista errante, rappresentano infatti sempre qualcosa di *non familiare*; costituiscono un'esperienza di «estraneità», con elementi che si manifestano sempre come parzialmente inaccessibili. È questo il motivo per cui le selezioni sono per lo più guidate da quelle parti familiari dell'esperienza, che influenzano il significato che va formulandosi, non tenendo più conto di altre possibilità, lasciate irrimediabilmente ai margini della comprensione effettiva del testo.

Si noti qui, però, come esse non scompaiano mai del tutto; rimangono costantemente presenti, proiettando così la loro «ombra» sulla forma discorsiva significata, di cui risultano essere il *non detto* o il *non ancora pensato*: si tratta insomma dell'invisibile che è interno alla trama stessa del visibile ³⁷.

1.5. L'INNESTO TESTUALE NELLA LOGICA DEL SUPPLEMENTO

L'attività di lettura è attività d'interazione e di *coimplicazione tra* la trama concettuale dello scritto e la mente del lettore, che è *textum* essa stessa ³⁸, un'attività del tutto analoga a quella dell'innesto testuale, quale è proposta da Derrida nella *Doppia seduta*.

Il concetto di *innesto* è una specie di modello metodologico per cogliere e stabilire la logica interna di una struttura testuale e la possibilità sempre presente di apertura del contesto nel quale il testo è inserito. L'innesto è così da considerare il *medium* di cui si serve la pratica della decostruzione, per stabilire il come e il quando arrivino a costituirsi i significati nel gioco della scrittura.

³⁷ Si torni a quanto detto in precedenza, alle pp. 23-24.

Nel processo ora descritto si è evidenziato il ruolo del lettore, che nell'elaborazione ermeneutica del significato è *parte* attiva del testo oggetto di lettura. La costituzione del significato, infatti, acquista il pieno senso solo quando qualcosa accade al lettore, in quanto essa è operazione interagente rispetto alla stessa costituzione del soggetto pensante.

Il cartesiano *cogito, ergo sum* potrebbe allora essere così inteso: quale *essere pensante*, sono in quanto (per quel che) leggo. I libri acquistano il proprio senso d'essere soltanto per il *tramite* del lettore. Anche se consistono in pensieri di altri, come si è visto, è proprio il lettore che diviene soggetto di pensieri non propri. Nel processo di lettura, dunque, si dà un pensiero che è *altro* dal lettore, ma che pure è *in lui stesso*; tale pensiero costituisce così *nel* lettore un soggetto diverso *dal* lettore medesimo.

Troviamo così scritto che «non si dovrebbe esplorare in modo sistematico ciò che appare come una semplice coincidenza etimologica, che unisce l'innesto (*graft*) e il grafo (*graph*)»³⁹, ma anche l'analogia esistente tra le forme di innesto testuale e quelle del cosiddetto innesto vegetale o persino dell'incrocio animale»⁴⁰.

L'innesto vegetale è costituito da un'incisione e una giuntura, che permettono *nuova vita* al medesimo vegetale; in tal modo esso si rafforza, ma anche modifica se stesso, indirizzandosi a un genere diverso da quello originario.

Analogamente, in un testo gli *innesti* di atti linguistici possono attecchire o meno, dando così propri frutti: il discorso testuale è considerato pertanto il prodotto di diversi tipi di combinazioni e di inserzioni, più o meno consapevoli⁴¹.

La valutazione dell'opera propria degli innesti riguarda non solo la scrittura, dal momento che si scrive operando di continuo inserzioni e innesti mediante il «taglia» e «incolla», ma anche la stessa lettura⁴²: il lettore, infatti, interviene nel discorso del testo che interpreta, inserendosi in esso con il proprio *contesto* e, al tempo stesso, innestando il discorso del testo nel proprio contesto, con l'intento di coglierne il funzionamento ovvero per produrre e verificarne il significato.

È chiaro allora che una delle finalità della decostruzione risieda nel tentativo di individuare gli innesti del testo analizzato, cercando di comprendere quali siano i punti di giuntura, dove una linea argomentativa sia stata collegata a un'altra; perché sia stato creato quel determinato innesto; se esso

³⁸ Detto diversamente, si tratta della *precomprensione* ermeneutica (*Vorverstehen*), senza la quale nessuna conoscenza sarebbe mai possibile, per cui «comprende soltanto colui che ha già compreso» (Heidegger).

³⁹ I due termini derivano entrambi dal greco *graphein* (scrivere) e *graphion* (stilo, strumento per scrivere).

⁴⁰ J. Derrida, *La dissémination*, Paris, Editions de Seuil, 1972; tr. it. *La disseminazione*, Milano, Jaca Book, 1989, p. 230.

⁴¹ Proprio considerando ed esplorando la iterabilità del linguaggio, nella ripetizione dello «stesso» (*das Selbe*), che non è mai l'eguale (*das Gleich*), e la capacità della lingua e dei discorsi di funzionare organicamente e strutturalmente in contesti sempre nuovi e con rinnovata forza, un trattato metodologico sull'innesto testuale (con studio della tecnica, delle strategie, dell'intenzionalità, come anche della casualità degli innesti) potrebbe utilmente arrivare a classificare i diversi modi di introdurre un discorso nell'altro, di inserire un concetto in ambito estraneo, rispetto a quello in cui in origine era stato prodotto.

⁴² Ancora una volta la lettura viene intesa come «scrittura», trascrizione del testo, a motivo di un'interpretazione e di una creazione di senso.

sia intenzionale e quali finalità abbia; quale sia infine l'effetto teorico che di fatto si è venuto a creare.

Proprio individuando gli innesti, più o meno consapevoli ed espliciti, la pratica di decostruzione ⁴³ riesce a mettere in luce l'eterogeneità del testo, che sottende l'apparente omogeneità. Questo è uno dei punti di approdo della metodologia di lettura derridiana, che stabilisce così un autentico sovvertimento di quella che da sempre è considerata la *parola piena* e la *verità indiscussa* del pensiero metafisico dell'Occidente, contrastando l'idea di totalità del testo e della scrittura alfabetica, sempre ben rappresentata nel volume a stampa.

Scrive in proposito Derrida che «è proprio questo motivo dell'omogeneità, motivo teologico per eccellenza, che bisogna a tutti i costi distruggere» ⁴⁴. Si arriva così a sostenere che ogni tesi, enunciata e difesa in un testo, è soltanto da considerare una *protesi*, perché è (e ha) sempre innestata un'altra tesi, che è parte integrante di sé.

Ogni testo, allora, è «una macchina per la lettura multipla di altri testi» ⁴⁵. Altrove si fa cenno a un altro tipo di operazione, un esperimento teoretico al tempo stesso di scrittura e di lettura, che consiste nel prendere un testo «minore», o per lo meno considerato tale, e innestarlo sul corpo principale di una tesi tradizionale oppure nel prendere un elemento (concetto o discorso che sia) all'apparenza marginale di un testo, come può essere una nota a piè di pagina, e innestarlo in un contesto vitale e centrale del medesimo testo.

Il concentrarsi su ciò che è marginale mette in funzione la *logica del supplemento*, quale strategia ermeneutica: quel che è stato relegato ai margini

⁴³ Nella sua pratica di decostruzione Derrida «lettore» mostra come la metodologia dell'innesto sia funzionale alla composizione stessa dei testi filosofici (l'esempio portato è quello della *Critica del giudizio* di Kant); Derrida scrittore, poi, si cimenta in composizioni letterarie, nelle quali gli innesti sono dichiarati ed espressi in modo esplicito e provocatorio; ricordiamo qui *Glas* e *Timpano* su tutti.

⁴⁴ J. Derrida, *Posizioni* cit., p. 96.

⁴⁵ J. Derrida, «Leaving on (Survivre)», in *Deconstruction and Criticism*, Seabury Press, 1979; tr. it. a cura e con prefaz. di G. Cacciavillani, *Sopra-vivere*, Milano, Feltrinelli, 1982, p. 107.

In *Glas*, opera composta prima della *Grammatologia* e a cui il filosofo francese ha sempre mostrato di tenere in modo particolare, è costantemente in gioco la relazione tra due colonne di testo, che propongono discorsi filosofici ben diversi. Lo stesso Derrida ne riconosce la problematicità, che risiede nell'aver scritto due testi, imponendone la lettura contemporanea, quasi sinottica.

Nel leggere una colonna si crede di ricordare che forse il succo teoretico stia altrove, nella relazione tra le due, se non addirittura nell'altra colonna. L'esplorazione delle relazioni e delle connessioni provoca poi dei rovesciamenti e un interscambio delle proprietà, per un effetto ermeneutico di stampo decisamente decostruttivo.

e trascurato da interpreti precedenti e da tutta una tradizione di pensiero può rivelarsi importante, per quelle stesse ragioni per le quali è stato di volta in volta messo da parte.

Si sottolinea poi come qualsiasi interpretazione si basi sulla distinzione tra l'essenziale e l'inessenziale. Di per sé *interpretare* significa scoprire quel che è centrale e fondamentale in un testo o in un pensiero che si dipana in tutta una serie di testi. Per un verso l'innesto marginale opera all'interno di tali termini, tendendo a rovesciare la gerarchia e mostrare così come quel che era stato messo ai margini del discorso, di fatto risulti centrale; per altro verso il rovesciamento, che arriva a mettere in risalto quel che è marginale, è condotto in modo tale da far sì che non solo si arrivi a identificare un nuovo centro, ma anche a sovvertire le distinzioni stesse che corrono di solito tra essenziale/inessenziale ed esterno/interno.

Si problematizza così l'idea stessa di «centro»: cos'è mai un centro, infatti, se è vero che il marginale, con valide ragioni, può proporsi esso stesso in qualsiasi momento anche come centrale?

In conclusione, proprio sottolineando l'importanza della strategia dell'innesto per la decostruzione, Derrida precisa che essa «non consiste nello spostarsi da un concetto all'altro, ma nel rovesciamento e nello spiazzamento di un ordine concettuale a cui si articola. La scrittura, a esempio, nella sua concezione classica, implica dei predicati che sono stati subordinati, esclusi o sospesi da forze e per esigenze che devono essere analizzate. Sono quei predicati [...] che vengono innestati su un «nuovo» concetto di scrittura corrispondente a ciò che ha sempre resistito alla precedente organizzazione delle forze, che ha sempre costituito il residuo irriducibile alla forza dominante, che organizza la gerarchia, che, in breve, possiamo definire logocentrica»⁴⁶.

1.6. IL GIOCO ERMENEUTICO

Quel che accomuna gli elementi più originali della pratica di decostruzione con la *filosofia della lettura*, proposta in precedenza o, ancora meglio, con l'ermeneutica filosofica, è la problematica relativa al senso e ai significati.

Come si sa, Derrida è critico dell'ermeneutica, perché la intende quale volontà di potenza ed esercizio del potere di comprensione sull'*altro* da sé, in vista dell'acquisizione di un significato definito e con conseguente offuscamen-

⁴⁶ J. Derrida, *Margini della filosofia* cit., p. 393.

to o annullamento di ogni diversità. Con la decostruzione, pertanto, egli non intende proporre una teoria della lettura, che giunga a definire il *significato autentico* del dire, perché nella «distruzione» dell'organizzazione stessa di un testo scritto, con il conseguente smascheramento di qualsiasi senso inventato, si dimostra infatti la difficoltà insuperabile che incontra ogni teoria che voglia definire il senso in modo univoco ⁴⁷, come quel che un autore crede di *voler dire*, come quel che viene determinato dalle convenzioni sociolinguistiche, e infine come quel che il lettore è in grado di volta in volta di recepire.

A proposito della ricerca del senso e proprio in relazione alla sua convergenza davvero problematica alla filosofia ermeneutica, scrive allora Derrida: «vi sono due interpretazioni dell'interpretazione, della struttura, del segno e del gioco. L'una cerca di decifrare, sogna di decifrare una verità o un'origine che sfugge al gioco e all'ordine del segno e vive come un esilio la necessità dell'interpretazione. L'altra, che non è più rivolta verso l'origine, afferma il *gioco* e tenta di passare *al di là dell'uomo* e dell'umanesimo, poiché il nome dell'uomo è il nome di quell'essere che, attraverso la storia della metafisica e dell'onto-teologia, cioè attraverso l'intera sua storia, ha sognato la presenza piena, il fondamento rassicurante, l'origine e *la fine del gioco*» ⁴⁸.

L'ermeneutica intesa nel primo senso, quella che Derrida riconosce in atto nell'opera di Gadamer, crede di dover pervenire a stabilire una verità, con un fondamento e una causa prima ontoteologici, vivendo così il dubbio aporetico e il gioco ermeneutico come una necessità, di cui si farebbe volentieri a meno e che si presume di arrivare prima o poi a superare.

L'altra modalità ermeneutica, invece, non ritiene di poter mai pervenire a un fondamento rassicurante, che rappresenti l'*alpha* e l'*omega* del gioco ermeneutico, che si dipana allora nel continuo slittamento di un significato sulla catena dei significanti. Si riconosce così lo *status* di finitudine e il limite, costitutivi del nostro punto di vista errante ⁴⁹. Derrida ritiene «necessario

⁴⁷ In contrapposizione alla polisemia, che crede di poter individuare in un testo una molteplicità di sempre possibili significati, Derrida conia il termine di *disseminazione*, che allude al movimento di dispersione che è sempre in atto nel segno linguistico e che impedisce alle differenze di risolversi nella semplicità di una unità tematica o di un senso globale. La disseminazione, infatti, «afferma la generazione sempre già divisa del senso» (J. Derrida, *La disseminazione* cit., p. 283). Non esiste pertanto un termine assoluto, un elemento primo o ultimo che sia in grado di sorvegliare o di guidare il gioco dei rimandi significativi.

⁴⁸ J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco* cit., p. 376.

⁴⁹ Per un approfondimento di questa tematica, rinvio al già citato *Orizzonti e forme del dire filosofico* cit., pp. 55-58.

tentare prima di tutto di pensare il terreno comune, e la *différance* di questa differenza irriducibile.⁵⁰

La sua pratica di decostruzione, invece, sembra *optare di fatto* per il secondo modo di intendere l'ermeneutica, in una prospettiva di radicalità, per cui non è affatto casuale nella sua intera opera il costante riferimento al prospettivismo nietzschiano delle *infinite interpretazioni*.

⁵⁰ J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco* cit., p. 376.

2.

PENSIERO DELL'EVENTO ED ESERCIZIO DELLA DECOSTRUZIONE

di Silvano Petrosino

Senza alcun dubbio uno dei meriti che più facilmente si può ascrivere alla riflessione di Derrida è quello di aver saputo mostrare come al fondo di definizioni, concetti, classificazioni, dicotomie ecc., considerati il più delle volte come definitivi, si agita sempre un impensato che attende di essere riconosciuto e portato alla luce. Evidentemente questo non ha significato che per il filosofo francese le definizioni, le classificazioni e i singoli concetti si siano dimostrati del tutto inutili e sempre fallaci, ma piuttosto che essi hanno dovuto essere incessantemente sollecitati, riesaminati, reinterrogati (si dovrà dire: decostruiti, ecco, per l'appunto, il nostro tema) e così ogni volta nuovamente ripensati; in tal senso più che come punti di arrivo, le definizioni e i concetti si sono configurati all'interno dell'opera di Derrida come dei punti di partenza, come una sorta di sfida speculativa e di insistente invito a non fermarsi per ricominciare ogni volta a riflettere.

Nella speranza di restare fedeli a questa lezione, le pagine che seguono intendono lavorare, anche se solo schematicamente, attorno ad una definizione nella speranza di contribuire a chiarire sempre più uno dei termini più fecondi, ma anche – e questo ne è appunto un segno – più equivocati, dell'opera derridiana.

2.1.

La definizione che propongo è la seguente: l'opera di Derrida è riconducibile ad un pensiero dell'evento. In tal senso mi sembra che si possa affermare che negli ultimi anni della riflessione derridiana – senz'altro grazie ma per

certi aspetti anche al di là di ogni insistenza sull'*écriture*, sulla *différance*, sulla *déconstruction*, sulla *dissemination* ecc. – sia emersa sempre più chiaramente come un'infaticabile ed appassionata interrogazione sull'eventualità dell'evento, o forse meglio come un'approfondita indagine sulle condizioni di possibilità/impossibilità di un pensiero dell'evento in quanto evento: si è trattato di pensare e salvaguardare uno spazio (di pensiero, e così anche di responsabilità etico-politica) affinché un evento, se e quando avviene, possa ancora avvenire, affinché l'apertura stessa all'evento, all'avvenire dell'evento e all'evento dell'avvenire, non sia anticipatamente chiusa. Si è trattato di interrogarsi sulle condizioni di possibilità/impossibilità dell'evento, il che ha significato soprattutto indagare le conseguenze (filosofiche, politiche, etiche ecc.) che un termine/pensiero come quello di «evento» impone di trarre. In altre parole ancora: quale è la natura di un *logos* dell'evento? Ma anche e più radicalmente: come l'evento obbliga a pensare la natura del *logos*?

2.2.

Conviene sottolineare subito ciò che peraltro è fin troppo evidente. Si tratta del debito nei confronti di Heidegger. È Derrida stesso a confessarlo, fin da una delle sue primissime interviste (1967), e tale riconoscimento non deve mai essere dimenticato o sottovalutato:

sì, soprattutto Heidegger. Nessuno dei miei tentativi sarebbe infatti stato possibile senza l'apertura (*ouverture*) delle domande heideggeriane. Heidegger, dunque, in primo luogo – poiché qui dobbiamo esporre le cose brevemente, senza fare attenzione a ciò che Heidegger chiama la differenza tra l'essere e l'essente, la differenza ontico-ontologica quale resta in certo modo impensata dalla filosofia. E tuttavia, malgrado questo debito verso il pensiero heideggeriano, o anzi proprio per esso, io tento di riconoscere nel testo heideggeriano – che non è, più di qualsiasi altro testo, omogeneo, continuo, e ovunque all'altezza della forza e di tutte le conseguenze delle sue domande – i segni che lo mostrano appartenere ancora alla metafisica o a ciò che esso chiama onto-teologia¹.

Dunque, soprattutto Heidegger, ma in questo, così almeno a me sembra, bisogna saper riconoscere anche il rinvio, tra le righe, ad un altro filosofo tedesco: Hegel. Non è questa la sede per affrontare un tema così decisivo, ma non do-

¹ J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972; tr. it. di G. Sertoli, *Posizioni*, Verona, Giorgio Bertani Editore, 1975, p. 47.

vrebbero esserci dubbi sul fatto che in Derrida il richiamo ad Heidegger è anche un modo per reinterrogare e tentare di prendere le distanze da Hegel. In tal senso Heidegger interviene in Derrida come strumento di lavoro per ri-leggere Hegel, anche se poi, così confessa il filosofo francese, si dovranno prendere le distanze anche da Heidegger (ecco il luogo in cui interverrà soprattutto Lévinas) il quale in ultima istanza non prenderebbe troppo le distanze da Hegel.

Nel passo dell'intervista citato la necessità di questa presa di distanza da Heidegger viene sottolineata riconoscendo l'evidenza secondo la quale il testo heideggeriano non sarebbe «ovunque all'altezza della forza e di tutte le conseguenze della sue domande»²; si tratta, dunque, di non rompere il legame con il filosofo tedesco, ma anche di impegnarsi nella ricerca di quelle conseguenze ch'egli non ha saputo, voluto o potuto trarre.

2.3.

In secondo luogo, e sempre in via preliminare, conviene anche sottolineare il nesso essenziale che lega un pensiero dell'evento – che in quanto tale sembra necessariamente rinviare all'avvenire: un evento appartiene sempre all'avvenire, a ciò che deve ancora avvenire, a ciò che non è ancora accaduto perché, forse, non accadrà mai – a ciò che Derrida ha definito la «complicazione originaria dell'origine» o anche la legge della «contaminazione» originaria dell'origine». Sono questi i termini che il filosofo utilizza nell'avvertenza che accompagna la sua prima opera, scritta nel 1953-54, dedicata al problema della genesi nella filosofia di Husserl ma pubblicata solo nel 1990. Il passag-

² In *De l'esprit*, a proposito dell'interpretazione della *Zusage*, questa stessa convinzione, quella relativa alla necessità di dover trarre le dovute «conseguenze» delle domande poste dal pensiero heideggeriano, viene così ribadita: «una volta comprese queste ragioni, la retrospezione può e, in verità, *deve* condurre piuttosto che allo squallificare tutto e al ricominciare da zero, a un'altra strategia e a un'altra stratigrafia. Il percorso di Heidegger attraversa e forma alcuni strati fino a ora poco visibili, e a volte quasi invisibili. E del resto tali devono essere sembrati anche a lui, Martin Heidegger. Nella loro rarità, precarietà e discrezione, questi strati si mostrano come rilevanti entro i limiti in cui sono capaci di ristrutturare uno spazio. In tal modo essi assegnano nuovi compiti al pensiero e all'interpretazione [...] ciò non è utile solo per leggere Heidegger e onorare una qualche pietà ermeneutica o filologica. Al di là di un'esegesi sempre indispensabile, tale ri-lettura disegna un'altra topologia per dei nuovi compiti. [...]» (J. Derrida, *De l'esprit*, Paris, Galilée, 1987; tr. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito*, Milano, Feltrinelli, 1989, p. 112).

gio seguente a me sembra di capitale importanza per comprendere il senso, ma anche lo stile, della riflessione derridiana:

questa lettura panoramica che spazia qui su tutta l'opera di Husserl con l'impudenza imperturbabile di uno *scanner*, si appella a una sorte di legge la cui stabilità mi sembra oggi tanto più sorprendente in quanto, *fin nella sua formula letterale*, non ha cessato, *da allora*, di guidare tutto quanto ho tentato di dimostrare, come se una specie di idiosincrasia negoziasse già, a suo modo, una necessità che l'avrebbe sempre superata e di cui sarebbe stato interminabilmente necessario riappropriarsi. Quale necessità? Si tratta sempre di una complicazione originaria dell'origine, di una contaminazione iniziale del semplice, di uno scarto inaugurale che nessuna analisi potrebbe *presentare, rendere presente* nel suo fenomeno o ridurre alla puntualità istantanea, identica a sé, dell'elemento. [...] Una legge della contaminazione differenziale impone la propria logica da un capo all'altro del libro; e mi chiedo perché la parola stessa di «contaminazione» non ha cessato da allora di impormisi ³.

Senza approfondire ora questa tematica, è necessario per lo meno riconoscere come in Derrida l'idea stessa di una «complicazione originaria dell'origine» e/o di una «legge della contaminazione differenziale» appartenga sempre ad un «pensiero dell'evento», ma anche come, a suo avviso, un «pensiero dell'evento» implichi sempre e necessariamente (ecco una delle conseguenze che Heidegger non avrebbe saputo/potuto/voluto trarre) una «complicazione originaria dell'origine» imponendo così una «legge della contaminazione differenziale». Una stessa scena, dunque, avvolge nella riflessione del filosofo francese l'idiosincrasia sulla «complicazione originaria dell'origine» e l'insistenza sull'apertura all'evento.

2.4.

A partire da queste due precisazioni preliminari è possibile riconoscere e sottolineare la più grave difficoltà che accompagna ogni «pensiero dell'evento». In effetti, pensare l'evento non significa forse «neutralizzarlo» nella sua stessa eventualità rendendolo così ultimamente impensabile, non significa forse mancare proprio ciò che si vorrebbe invece cogliere e salvaguardare? Il

³ J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Galilée, 1990; tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Milano, Jaca Book, 1992, pp. 50-51.

pensiero che si apre all'evento e si prepara ad esso non è forse proprio ciò che, attraverso queste stesse apertura e preparazione, si condanna ad una irriducibile cecità e sordità nei confronti dello specifico modo d'essere dell'evento? In tal senso come negare che proprio l'attesa dell'evento e la preparazione alla sua venuta costituiscono l'ostacolo più serio alla sua eventuale venuta? In termini più essenziali: l'ordine del pensiero, che non può mai essere separato dalla sua capacità d'anticipazione e dalla forza proiettiva della sua stessa immaginazione, è adeguato all'ordine dell'evento? Di conseguenza, come già dicevo: come è possibile pensare e salvaguardare uno spazio (di pensiero, e così anche di responsabilità etico-politica) affinché un evento, se e quando viene, possa realmente avvenire proprio in quanto evento? In conclusione: «pensiero» ed «evento» – ecco, così almeno a me sembra, la questione che travaglia (ma in tal modo e al tempo stesso anche la feconda, la rende gestante) l'intera riflessione derridiana – non indicano forse ordini tra loro del tutto incompatibili, come se l'uno escludesse per principio l'altro?

2.5.

Come pensare, dunque, l'evento? Derrida, forse, risponderebbe: ma non si tratta tanto di pensare l'evento, quanto piuttosto di lasciarlo, se e quando viene, venire; o anche: «pensare», seriamente e rigorosamente, l'evento significa lasciarlo venire, significa prepararsi alla sua eventuale venuta. Si potrebbe, forse, anche rispondere: «pensare» l'evento come evento significa soprattutto prepararsi alla sua venuta dimostrando di «saper» dire «Vieni!»: non si può «pensare» l'evento senza dire, senza impegnarsi in una parola, in un *logos*, che invochi il «Vieni!»: il modo di pensare di un pensiero dell'evento non può che assumere la forma, l'andamento o lo stile dell'invocazione «Vieni!». Mi permetto, a tale riguardo, di accennare a ciò che ho già sottolineato in un'altra occasione ⁴.

«*Viens!*» è un'invocazione sempre più frequente negli ultimi lavori di Derrida. «*Viens!*» rivolto all'altro, all'evento dell'altro, «*viens!*» come parola cardine di un pensiero dell'evento, come il termine *pivot* attorno al quale si raccoglie l'esercizio di una razionalità dell'evento. Alla copula «è» si affianca,

⁴ Mi riferisco alla relazione che ho tenuto al convegno «Invenzioni dell'altro. A partire da Jacques Derrida» svoltosi a Bergamo il 12 e 13 dicembre 2006. Cfr. *A partire da Jacques Derrida*, a cura di Gianfranco Dalmaso, Milano, Jaca Book, 2007.

ma in tal modo anche vi si oppone, l'invocazione «vienì!»: sembrerebbe così che per Derrida si tratti soprattutto di elaborare un pensiero del «vienì!», di esercitare una «*écriture*» che, invece di tracciare anticipatamente una frontiera davanti all'evento dell'altro, al suo a-venire, sia in grado di invocare e scrivere un invito, riesca a dire e a pensare un «vienì!».

Ora, il «*viens!*», che fa di tutto per corrispondere a ciò che solo abusivamente si può definire una «logica dell'evento», impone, tra le altre cose (penso, in particolare, ad un ripensamento profondo della categoria di «performativo»), una temporalità diversa da quella che si raccoglie attorno al valore di presenza. Questa diversa temporalità – temporalità dell'evento, dell'evento dell'altro e dell'altro in quanto evento – coinvolge, se così mi posso esprimere, sia un futuro che non è più il futuro di un presente: più precisamente, un av-venire che non è più un futuro; sia un passato che non è più il passato di un presente: più precisamente, per utilizzare una felice espressione di Lévi-nas, un passato che non è mai stato presente.

L'idea di un av-venire che non è più futuro, che non coincide più con il futuro (il quale è sempre il futuro di un presente), è ciò che si impone a Derrida come una necessità: all'interno di una razionalità dell'evento, laddove quest'ultimo emerge per sua natura come l'ineducibile, l'improgrammabile, l'imprevedibile, l'inimmaginabile, ultimamente – il filosofo francese nei suoi scritti più recenti ha insistito con forza sull'opportunità di dover trarre una simile conseguenza – come l'impossibile, *l'av-venire non può più coincidere con il futuro*. A tale riguardo il «*viens!*» (con il punto esclamativo che non si deve trascurare), un «*viens!*» autentico (ecco una questione che non può essere qui sviluppata: che cosa significa essere «autentici» del dire/scrivere «*viens!?*»), si rivolge sempre ad un av-venire che non è futuro.

2.6.

Eppure, giunti a questo punto, qualcuno potrebbe dimostrarsi insoddisfatto e accusare la rilevanza attribuita al «*viens!*» all'interno della riflessione derridiana come eccessiva; inoltre, quanto fin qui sostenuto rischia, per certi aspetti inevitabilmente, di apparire troppo astratto, se non addirittura enfaticamente «spirituale». Si può dunque essere a tale riguardo più concreti? In altri termini: per Derrida e nella sua riflessione che cosa ha significato concretamente dire «*viens!?*»

A me sembra che sia questo l'interrogativo affrontando il quale è possibile avvicinarsi al senso più profondo della concezione derridiana della decostruzione e della pratica di pensiero ch'essa si sforza di suggerire. In

proposito non si può fare a meno di riconoscere quella che può essere definita una «co-appartenenza essenziale»; se infatti da un lato la «*déconstruction*» concretizza, in un certo senso, l'invocazione «*viens!*», dall'altro lato è proprio tale invocazione a illuminare ciò che ultimamente è in gioco nell'esercizio della «*déconstruction*». Questa co-appartenenza può forse essere così chiarita: l'esercizio della «*déconstruction*» è un modo per prepararsi a dire «*viens!*», è un modo che prepara a dire e a pensare, autenticamente, «*viens!*»; o ancora: chi dice e pensa, autenticamente, «*viens!*», esercita sempre una «*déconstruction*».

Come è noto, anche a questo livello, quello occupato dal termine e dall'esercizio della «*déconstruction*», il rinvio al pensiero di Heidegger è costante e si impone al di là di ogni dubbio; tuttavia esso si gioca, se così posso esprimermi, su due piani differenti. In superficie il legame con il filosofo tedesco può essere riconosciuto in tutta la sua evidenza nelle seguenti esplicite parole di Derrida stesso:

quando scelsi questo termine [*déconstruction*], o quando mi si impose, mi pare fosse in *De la grammatologie*, non pensavo che avrebbe assunto un ruolo così centrale nel discorso che allora mi interessava. Cercavo, tra l'altro, di tradurre e adattare al mio discorso i termini heideggeriani *Destruktion* o *Abbau*. In quel contesto essi significavano entrambi un'operazione relativa alla struttura o all'architettura tradizionale dei concetti fondatori dell'ontologia o della metafisica occidentale. In francese il termine *destruction* implicava troppo visibilmente un annichilimento, una riduzione negativa più vicina alla «demolizione» nietzscheana che non all'interpretazione heideggeriana o al tipo di lettura che io proponevo. L'ho quindi scartato. Ricordo che controllai se il termine «*déconstruction*» (che mi veniva in mente in modo apparentemente molto spontaneo) fosse proprio francese. Lo trovai nel *Littré*. L'uso grammaticale, quello linguistico o quello retorico si trovavano associati ad un uso «macchinale». Questa associazione mi sembrò felicissima, molto adatta a ciò che tentavo di suggerire ⁵.

Ma ad un livello più profondo, ed essenziale, il legame tra ciò che Derrida ha «tentato di suggerire» anche grazie e attraverso la *déconstruction* e l'opera di Heidegger deve essere individuato proprio in relazione alla «problematica» (il termine è infelice e forse inadatto) dell'evento. A tale riguardo si deve arrivare ad affermare che (e questa è una delle «conseguenze» o uno dei «compiti» che si impongono all'interno dell'apertura delle «domande heideggeriane»: ecco ciò verso cui Derrida si è incamminato decidendo di proseguire lungo quella direzione che Heidegger non ha saputo, voluto o potuto riconosce-

⁵ J. Derrida, *Psyché. Inventiones de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 388.

re) *il pensiero dell'evento è votato all'esercizio della decostruzione*. Pertanto, all'interrogativo posto in apertura (quale è la natura di un *logos* dell'evento? Come l'evento obbliga a pensare la natura del *logos*?), il filosofo francese risponde: il *logos* dell'evento (quello che si sforza di riconoscere, pensare e dire qualcosa/qualcuno come evento) *è sempre e necessariamente non solo in sé decostruito, ma soprattutto in sé decostruente*, cioè in sé capace (questo sarebbe il segno per eccellenza della sua stessa perfezione) di «non tracciare anticipatamente una frontiera davanti all'a-venire dell'avvenimento, a ciò che viene»⁶. Se dunque bisogna restare fedeli fino in fondo ad un pensiero dell'evento, se si decide di seguire l'irriducibile sollecitazione all'apertura che il termine e/o l'idea di «evento» introduce nel pensiero, allora, insiste Derrida muovendosi lungo una via che non è più quella di Heidegger, bisogna necessariamente riconoscere che la decostruzione è già da sempre in atto, ma anche ch'essa è già da sempre ciò che ci attende, è ciò il cui esercizio, se si intende essere rigorosi, non può mai essere evitato.

In *Psyché* l'assoluta centralità dell'intreccio che destina l'uno all'altro un pensiero dell'evento e l'esercizio della decostruzione mi pare emergere in tutta la sua chiarezza:

l'invenzione dell'altro non si oppone a quella dello stesso. La sua differenza fa segno verso un'altra venuta, verso quest'altra invenzione che sognamo, quella del tutt'altro, quella che lascia venire un'alterità ancora non anticipabile e per la quale nessun orizzonte d'attesa sembra essere ancora pronto, disposto, disponibile. È necessario tuttavia prepararsi, perché per lasciar venire il tutt'altro, la passività, un certo tipo di passività rassegnata per la quale tutto ricapitola nello stesso, non è adeguata. Lasciar venire l'altro non coincide con l'inerzia disposta a qualsiasi cosa. [...] L'invenzione dell'altro, venuta dall'altro, certamente non si *costruisce* come un genitivo soggettivo, ma neppure come un genitivo oggettivo, anche se l'invenzione viene dall'altro. Quest'ultimo infatti non è né soggetto né oggetto, né un io, né una coscienza né un inconscio. *Prepararsi a questa venuta dell'altro è ciò che si può chiamare decostruzione* [corsivo mio, S.P.]. Essa decostruisce precisamente questo doppio genitivo. [...] Inventare significherebbe allora «saper» dire «viene» e rispondere al «vieni» dell'altro⁷.

La decostruzione, dunque, almeno nel senso in cui la concepisce e la esercita Derrida, non è altro che un modo di prepararsi all'evento, all'evento dell'altro

⁶ J. Derrida, *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991; tr. it. di M. Ferraris, *Oggi l'Europa*, Milano, Garzanti, 1991, p. 47.

⁷ J. Derrida, *Psyché* cit., pp. 53-54.

e all'altro come evento. In questa sede, prima di concludere, mi limito a segnalare, ad ulteriore conferma di quanto fin qui sostenuto e della pertinenza di quest'ultima definizione, altri due passaggi di *Psyché* che tuttavia, come sempre nel caso della scrittura derridiana, meriterebbero una lettura molto più paziente e approfondita:

La decostruzione o è inventiva o non è; essa non si accontenta di procedure metodiche, ma apre un passaggio, si mette in marcia e marca [...] Il suo passo (*démarche*) impegna un'affermazione. Quest'ultima si lega al venire dell'avvenimento, dell'avvento e dell'invenzione. Ma essa può fare tutto questo solo decostruendo una struttura concettuale ed istituzionale dell'invenzione che avrebbe bloccato qualcosa dell'invenzione, della forza dell'invenzione: come se si dovesse, al di là di un certo statuto tradizionale dell'invenzione, reinventare l'avvenire ⁸.

[...] l'iniziativa o l'inventiva decostruttrice non può che consistere nell'aprire, nel dischiudere, nel destabilizzare le strutture forclusive per lasciare il passaggio all'altro. Ma non si fa venire l'altro, lo si lascia venire preparandosi alla sua venuta. Il venire dell'altro o il suo ri-venire è il solo sopravvenire possibile, *ma esso non si inventa*, anche se è necessaria la più geniale inventiva per prepararsi ad accoglierlo: per prepararsi ad affermare l'alea di un incontro che non solo non sia più calcolabile, ma che neppure sia quell'incalcolabile ancora omogeneo al calcolabile, un indecidibile che appartiene ancora al travaglio della decisione. È possibile? No, senza dubbio, ed ecco perché è la sola invenzione impossibile. [...] La decostruzione di cui parlo inventa e afferma, lascia venire l'altro solo nella misura in cui, performativa, essa non lo è soltanto ma continua a perturbare le condizioni del performativo e di ciò che lo distingue tranquillamente dal constativo [...] poiché *è solo questa la cura che la impegna [le seul souci qu'elle porte]*; si potrebbe tradurre anche con: «è questa la sua unica preoccupazione», «è questa la sola preoccupazione di cui si fa carico»: lasciare venire l'avventura o l'avvenimento del tutt'altro ⁹.

⁸ Ivi, p. 35.

⁹ Ivi, pp. 60-61.

3.

ESCATOLOGIA À LA CANTONADE ALTHUSSER OLTRE DERRIDA

di Vittorio Morfino

La lettura di *Spettri di Marx* sollecita nello studioso di Marx una reazione che Derrida in *Marx and Sons*, riprendendo la Spivak, ha definito *proprietary*¹. Sfoderare le armi della filologia marxiana per mostrare come in realtà Derrida costruisca la sua affascinante lettura su un numero di pagine del testo di Marx estremamente esiguo e senza alcuna contestualizzazione: alcune pagine della parte dell'*Ideologia tedesca* dedicata a confutare l'*Unico* di Stirner, la pagina iniziale del *Manifesto*, le pagine introduttive del *18 Brumaio*, qualche pagina dei *Contribuiti a Per la critica dell'economia politica*, poche pagine di un paragrafo sia pur celebre del *Capitale*. Tuttavia la reazione «proprietary», o «prioprietary», secondo il suggerimento di Derrida, si sottrae di fatto al fascino di una sfida teorica. Accusare Derrida di *ignoratio elenchi* o discutere l'interpretazione delle poche pagine marxiane con acribia filologica significherebbe, in un certo senso, marcare i confini di un campo disciplinare sorvegliando gli sconfinamenti. Più interessante e produttivo, invece, accettare la sfida di Derrida sul terreno della teoria, e provare a confrontare il suo Marx *sub specie theatri* con quello presentato da Althusser esattamente trent'anni prima in un articolo dal titolo «Il Piccolo, Bertolazzi e Brecht». Naturalmente nel presentare un confronto tra l'interpretazione di Derrida ed un reperto fossile degli anni Sessanta, Louis Althusser, e proprio ad un convegno derridiano, deve aver avuto una sua parte un po' di quella stessa «adolescent perversity»² che Terry Eagleton ha rimproverato a Derrida a proposito di *Spettri di Marx* facendolo sorridere.

¹ J. Derrida, «Marx & Sons», in *Ghostlier Demarcations*, Introduced by M. Sprinker, London-New York, Verso, 1999, p. 222.

² Ivi, p. 228.

3.1. LA DISGIUNZIONE DELLA TEMPORALITÀ NELL'AMLETO DI DERRIDA

«The time is out of joint»³. Il tempo è fuori dai cardini: è capovolto; il mondo è sottosopra. In *Spectres de Marx* il lettore si trova di fronte a una sorprendente e geniale operazione filosofica che consiste nel ricercare la vitalità della tradizione marxista, ciò che non si può né si deve cancellare dell'eredità di Marx, nella materialità di un testo teatrale, il più famoso forse della tradizione occidentale, l'*Amleto* di Shakespeare. Si deve leggere Marx a partire da Amleto, attraverso Amleto, nel senso di quella straordinaria espressione che dichiara il tempo *out of joint*.

In «The time is out of joint» – scrive Derrida –, *Time* è tanto il tempo stesso, la temporalità del tempo, quanto ciò che la temporalità rende possibile (il tempo come storia, i tempi che corrono, il tempo che viviamo, il giorno d'oggi, l'epoca), quanto, per conseguenza, il mondo come va, il nostro mondo d'oggi, il nostro oggi, la stessa attualità [...]. *Time*: è il tempo, ma è anche la storia, ed è il mondo⁴.

«The time is out of joint». L'invenzione letteraria di Shakespeare produce uno scarto rispetto a qualsiasi tentativo di traduzione. Derrida passa in rassegna alcuni tra i più importanti tentativi francesi: la traduzione di Yves Bonnefoy «le temps est hors de ses gonds»; quella di Jean Malaplate «le temps est détraqué»; quella di Jules Derocquigny «le monde est à l'envers»; quella infine di André Gide «cette époque est déshonorée». La traduzione di Gide attiva secondo Derrida un senso fondamentale dell'inglese di Shakespeare, il senso etico-politico dell'espressione, «la decadenza morale o la corruzione della città, lo sregolamento [*dérèglement*] o la perversione dei costumi»⁵. L'espressione dunque deve essere letta su un doppio registro, ontologico ed etico-politico: «e se proprio questo doppio registro condensasse il suo enigma, e potenziasse la sua sovra-potenza, in ciò che dà la sua forza inaudita alla parola di Amleto?»⁶.

³ W. Shakespeare, «Hamlet», I, V, 188, in *The Riverside Shakespeare*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1974, p. 1151.

⁴ J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993; tr. it. *Spettri di Marx*, a cura di G. Chiurazzi, Milano, Cortina, 1994, p. 28.

⁵ Ivi, p. 29.

⁶ Ivi, pp. 30-31.

«The time is out of joint — O cursed spite. That ever I was born to set it right!»⁷. Amleto maledice la sorte che gli ha assegnato il compito «di rimettere il tempo sul diritto cammino, [...] di raddrizzare la storia [*à rendre justice et redresser l'histoire*], il torto della storia»⁸. Derrida pensa l'eredità di Marx a partire da questa possibilità aperta dall'Amleto (proponendo una lettura analoga a quella heideggeriana dello *Spruch des Anaximanders*), di una disgiuntura che è allo stesso tempo quella dell'ingiusto e quella «che apre la disimmertia infinita del rapporto all'altro, cioè il luogo per la giustizia», intesa non come calcolo ma come incalcolabilità del dono⁹. Il tempo di Amleto, ci dice Derrida, è il tempo stesso del mondo, della storia, della sua epoca. Facendo un passo ulteriore: il tempo dell'essere è il tempo della coscienza. E tuttavia la giustizia non deve essere pensata come la resa dei conti, come il riaggiustamento etico-ontologico del tempo, ma come la venuta stessa dell'evento di cui la disgiuntura del tempo, del presente, è condizione necessaria. Proprio in questo senso della proposizione shakespeariana Derrida trova l'eredità più profonda del marxismo, al di là del materialismo storico e di quello dialettico, al di là dell'ideologia incorporata negli apparati di partito e nelle internazionali operaie. Derrida chiama l'evento con il suo nome storico: il messia.

Dunque l'eredità di Marx deve essere colta attraverso la tragedia di Amleto non nel suo senso più superficiale, nella teleologia inscritta in un tempo la cui struttura ontologica è piegata all'esigenza etico-politica di una giustizia infine reinstaurata: non dunque secondo la ben nota canzone hegel-marxista della fine della storia. L'eredità di Marx, che «non si può e non si deve cancellare», è invece tutta «nell'attesa e nella chiamata di quel che qui, senza sapere, diciamo [*surnommons*] il messianico: la venuta dell'altro, la singolarità assoluta e inanticipabile di ciò che viene come giustizia»¹⁰. In altro caso la giustizia «rischia di ridursi a regole, norme o rappresentazioni giuridico-morali, in un inevitabile orizzonte totalizzante», mentre invece il messianismo marxista proposto da Derrida implica «un congiungere senza congiunto [*rejoindre sans conjoint*], senza organizzazione, senza partito, senza nazione, senza Stato, senza proprietà»¹¹.

⁷ W. Shakespeare, *Hamlet* cit., I, V, 188-189, p. 1151.

⁸ J. Derrida, *Spettri di Marx* cit., p. 31.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 33.

¹⁰ *Ivi*, p. 40.

¹¹ *Ivi*, pp. 40-41.

Si tratta di pensare, secondo Derrida,

un'estremità messianica, un *eschaton* il cui ultimo evento (rottura immediata, interruzione inaudita, intempestività della infinita sorpresa, eterogeneità senza compimento) può eccedere, a ogni istante, il termine filosofico di una *physis*, in quanto lavoro, produzione e *telos* di tutta la storia ¹².

L'eredità di Marx si troverebbe dunque non nel discorso manifesto della tragedia shakespeariana (come ogni tragedia classica, intrinsecamente teleologica), ma nella possibilità latente di leggere tra le sue righe un'escatologia senza teleologia, la disgiuntura ontologico-morale del tempo come rottura «di una temporalità generale o di una temporalità storica come concatenamento successivo di presenti identici a se stessi e contemporanei di se stessi» ¹³, apertura all'inserzione dell'istante messianico non preparato dai segni che testimoniano di una teleologia all'opera. Contro l'onto-teo-arqueo-teleologia marxista, che neutralizza e blocca la storicità, si tratta, secondo Derrida, di pensare

un'altra storicità, [...] un'altra apertura dell'evenemenzialità come storicità, che permetta di non rinunciarvi, ma al contrario di aprire l'accesso a un pensiero che afferma la promessa messianica ed emancipa in quanto promessa ¹⁴.

3.2. LA STRUTTURA DISIMMETRICA DELLA TEMPORALITÀ IN EL NOST MILAN DI BERTOLAZZI

Ora, come detto, *Spettri di Marx* non consente alcuna reale penetrazione della filosofia di Marx, benché i frammenti di lettura che Derrida ci offre mostrino una straordinaria capacità di evocare la forza delle metafore di cui è intessuta la scrittura marxiana, lo stupefacente talento nel mostrare il resto di scrittura che eccede il voler dire di Marx. Tuttavia appare chiaro che Derrida intraveda la filosofia di Marx dove essa non è, nelle *Tesi sul concetto di storia* e nel *Frammento teologico-politico* di Walter Benjamin; il materialismo storico, il materialismo dialettico, l'ideologia dei partiti comunisti e delle internazionali operaie, i paesi del socialismo reale, la gloria e gli errori di questa storia sono liquidati con levità poco più che giornalistica. E tuttavia,

¹² Ivi, p. 51.

¹³ Ivi, p. 92.

¹⁴ Ivi, p. 98.

come dicevo, merita d'esser preso sul serio su un altro piano, quello della pura invenzione filosofica; a questo livello diviene produttivo l'incontro con il pensiero di Louis Althusser. Non con l'interpretazione althusseriana di Marx rispetto alla quale Derrida si dichiara esplicitamente in opposizione ¹⁵, bensì sul piano della pura invenzione concettuale, che anche in Althusser si esercita nell'interpretazione del teatro come punto di osservazione privilegiato della realtà.

Non Shakespeare, ma Bertolazzi e Brecht. Nel luglio del 1962 Althusser assistette alla rappresentazione parigina di *El nost Milan*, diretta da Giorgio Strehler, e vi dedicò un articolo, «Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste)», che divenne in seguito *il vero centro geometrico e teorico del Per Marx*.

Nel *Nost Milan* Althusser vede rappresentate due forme di temporalità che si alternano sulla scena senza alcun apparente nesso causale: la temporalità vuota della miseria della vita popolare milanese e la temporalità piena, istantanea, del dramma di un padre (El Peppon) che uccide un giovane violento e prepotente (Carloeu detto El Togasso) che picchia e sfrutta la giovane figlia (Nina). I tre atti presentano secondo Althusser «la stessa struttura e quasi lo stesso contenuto: la coesistenza d'un tempo vuoto, lungo e lento a viversi, e di un tempo pieno, breve come un lampo» ¹⁶. Tra queste due forme di temporalità non vi è alcun rapporto esplicito:

i personaggi del tempo – scrive Althusser – sono come estranei ai personaggi del lampo: regolarmente cedono loro il posto (come se la breve tempesta del dramma li scacciasse dalla scena!) per ritornarvi l'atto seguente, sotto altre fattezze, una volta scomparso quell'istante estraneo al loro ritmo ¹⁷.

Il tempo vuoto è «una cronaca dell'esistenza miserabile [...] di personaggi perfettamente tipicizzati, assolutamente anonimi e intercambiabili», è un tempo «di incontri appena abbozzati, di discorsi accennati, di principi di discussioni», un tempo che, dal primo al terzo atto, «tende al silenzio e all'im-

¹⁵ «Ci si oppone [...] alle reinterpretazioni più vigili e più moderne del marxismo da parte di certi marxisti (particolarmente francese e facenti capo ad Althusser) che hanno piuttosto creduto di dover tentare di dissociare il marxismo da ogni teleologia o da ogni escatologia messianica (ma il mio intento è esattamente di distinguere l'una dall'altra)» (J. Derrida, *Spettri di Marx* cit., p. 116).

¹⁶ L. Althusser, «Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste)», in *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996²; tr. it. di F. Madonia, *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1974², p. 114.

¹⁷ Ivi, p. 114.

mobilità»; questa rappresentazione del tempo allude all'esistenza di un fatto, il sottoproletariato milanese di fine secolo, che vive un

tempo miserabile, [...] in cui non accade nulla, senza speranza e senza avvenire, [...] in cui lo stesso passato è come coagulato nella ripetizione [...] e il futuro si intravede appena, [...] in cui i gesti non hanno seguito o effetto, nel quale tutto infine si riassume in qualche scambio ai margini della vita, della «vita quotidiana», [...] in aborti di discussioni o di dispute che la coscienza della loro vanità disperde subito nel nulla¹⁸.

In breve, conclude Althusser, «un tempo stagnante in cui non succede ancora nulla che assomigli alla Storia, un tempo vuoto e subito come tale, il tempo della loro condizione»¹⁹.

Magistrale è per Althusser la rappresentazione spaziale che Strehler ha messo in scena di questo tempo della vita miserabile delle masse. Nel secondo atto, in particolare, questo tempo diviene visibile nelle strutture spaziali dell'ampio locale di una mensa popolare (*i cusinn economicb*):

ai piedi di un immenso muro – scrive Althusser – che mostra tutta l'usura del tempo e ricoperto quasi fino al limite d'un soffitto inaccessibile, di scritte regolamentari, mezzo cancellate dagli anni, ecco: due immensi tavoli, paralleli alla rampa delle scale, l'uno in primo piano, l'altro in secondo; dietro, quasi contro il muro, una sbarra orizzontale di ferro che delimita l'accesso al refettorio. Di lì entreranno uomini e donne. A destra, un'altra parete, sportelli, uno per il vino, l'altro per la minestra. Dietro la parete le cucine, pentole fumanti, e, imperturbabile, il cuciniere. Questa immensa campata di tavoli paralleli, nella sua nudità, questo interminabile fondo di muro, compongono un luogo di una austerità e di una vacuità insostenibili. Alcuni uomini sono seduti ai tavoli [...], lì si vede mangiare, assenti, come fanno tutti gli assenti, gli altri che a Milano e dappertutto, in tutte le città del mondo, compiono gli stessi gesti sacri [riempire il cucchiaino, portarlo alla bocca, inghiottire], perché sono tutta la loro vita, e niente permette loro di vivere altrimenti il loro tempo. Non so se mai sia stato rappresentato con altrettanta potenza, nella struttura dello spazio, nella distribuzione dei posti e degli uomini, nella durata dei gesti elementari, il rapporto profondo degli uomini col tempo che vivono²⁰.

Questo tempo della miseria e della ripetizione è sospeso dall'irruzione di un altro tempo, il tempo del dramma: la comparsa di Nina fa apparire «in

¹⁸ Ivi, p. 115.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Ivi, pp. 116-117.

un breve lampo il germe di una 'storia', la forma di un destino»²¹. Questo tempo che irrompe sulla scena sul finire degli atti è un tempo pieno, serrato, drammatico, «in cui non può non svolgersi una storia»²², «mosso dal di dentro da una forza irresistibile e che produce da solo il suo contenuto»: è un tempo dialettico in cui un *telos* guida la contraddizione che lo attraversa²³.

Qual è il senso di questa successione sulla scena, dell'ordine di apparizione alternato del tempo vuoto e stanco e del tempo pieno che lo squarcia senza tuttavia intaccarne la lenta indifferenza? Althusser dà una risposta paradossale: «è proprio l'assenza di rapporti che costituisce il vero rapporto»; l'opera acquista il suo senso più pieno ed originale «quando giunge a rappresentare e a far vivere questa assenza di rapporti»²⁴. È ancora nel secondo atto che Strehler rende visibile sulla scena nel modo più potente questa assenza di rapporti:

quando gli uomini hanno lasciato il refettorio, e vi rimangono soltanto Nina, il padre e il Togasso, subito si avverte la scomparsa di qualcosa: come se i commensali si fossero portati via con sé tutta la scena [...], persino lo spazio dei muri e dei tavoli, la logica e il senso di questo luogo; come se il solo fatto del conflitto sostituisse a questo spazio visibile e vuoto un altro spazio irreversibile, ad una sola dimensione: quello che lo precipita verso il dramma²⁵.

Il tempo fuori dai cardini, sottosopra, disonorato del dramma di Shakespeare è lo stesso tempo del dramma del padre di Nina: poco importa se là si tratta del principe di Danimarca e qui di un vecchio popolano, la dialettica che lo attraversa è la stessa, così come la vendetta e la crudeltà del destino in essa inscritta. Il soggetto di questa dialettica è il medesimo e la stessa decostruzione derridiana ne rimane avviluppata (poiché che cos'è un *eschaton* senza un soggetto, sia pure pensato sotto il segno della differenza e non dell'identità?). Tuttavia, nella messa in scena di Strehler, un altro tempo scorre indifferente al dramma. Questa indifferenza è per Althusser il senso più profondo dell'opera:

il paradosso di *El nost Milan* è che la dialettica vi compare per così dire lateralmente, di straforo [*latéralment, à la cantonade*], in qualche angolo della scena e sul finire degli atti: questa dialettica l'aspettiamo invano, i personaggi se ne infischiano. Essa indugia ad arrivare e in ogni caso non giunge che alla fine²⁶.

²¹ L. Althusser, «Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste)» cit., p. 112.

²² Ivi, p. 117.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, pp. 114-115.

²⁵ Ivi, p. 117.

²⁶ *Ibidem*.

The time is out of joint potrebbe essere tradotto hegelianamente *die Welt ist verkehrte* [il mondo è capovolto]: il verbo tedesco *verkehrten* traduce a mio avviso perfettamente il senso allo stesso tempo ontologico e etico-politico dell'inglese shakespeariano. Un tempo capovolto è un tempo che ha inscritto in sé il percorso teleologico del suo scorrere. Derrida sconsiglia ad ogni passo il rischio di un tale esito, una filosofia della fine della storia che imprigiona la storicità, dono che eccede la successione sempre uguale dei presenti, nel racconto di una storia dell'Uomo. Tuttavia egli decostruisce quel tempo, il tempo della dialettica della coscienza, senza percepire al di fuori di esso quell'altro tempo, il cubo vuoto del refettorio, della disposizione dei luoghi e dei gesti, che è indifferente al tempo dialettico e alla sua decostruzione escatologica.

Althusser ritiene essenziale ad ogni tentativo teatrale di carattere materialista proprio quella struttura *dissymétrique e décentrée* che ha colto all'opera in *El nost Milan*. In alcune grandi opere di Brecht come *Madre coraggiosa* e *La vita di Galileo* funziona secondo Althusser la medesima struttura latente che consente la critica delle illusioni della coscienza «attraverso la sconcertante realtà che le è sottesa»:

così la guerra in *Madre Coraggiosa*, di fronte ai drammi personali del suo acciecatamento, alle false urgenze delle sue avidità; così la storia in *Galileo*, questa storia più lenta della coscienza impaziente del vero, sconcertante per una coscienza che non giunge mai a «incidere» durevolmente su di essa nel breve tempo della vita ²⁷.

In questo senso Brecht ha sovvertito le regole del teatro classico in cui il personaggio centrale riflette nella coscienza di sé il senso totale dell'opera, in cui il tempo del mondo e dei suoi accadimenti assecondano la dialettica di quella coscienza.

3.3. TEMPORALITÀ PLURALE

Proviamo ora a fare un passo ulteriore. Si è detto che il senso più profondo della lettura streleghiana dell'opera di Bertolazzi risiede nell'assenza di rapporti tra il tempo della coscienza ed il tempo della vita delle masse. Derrida decostruendo il tempo teleologico ne rimarrebbe in fondo impigliato pren-

²⁷ L. Althusser, «Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste)» cit., p. 122.

dendolo per l'unico tempo. In Althusser non solo la teleologia è *à la cantonade*, ma anche l'escatologia. Non messianismo senza messia (o promessa messianica senza messianismo, che dir si voglia), come scrive Derrida, bensì messianismo *à la cantonade*, messianismo ai margini, ma non dai margini verso un centro, piuttosto ai margini di un centro che è indifferente verso di essi, o, meglio, che non c'è.

Ma quell'altro tempo di cui parla Althusser che cos'è dal punto di vista teorico, fuori dalla rappresentazione teatrale? In *Leggere il Capitale* Althusser aveva tentato di fornire una risposta in quell'abbozzo di una teoria del tempo storico che costituisce forse il cuore di tutta l'opera. Il primo passo era costituito dalla critica della rappresentazione hegeliana del tempo fondata sulla continuità omogenea e sulla contemporaneità o categoria del presente storico, le due coordinate dell'Idea, successione e simultaneità, nel suo darsi sensibile. Delle due quella di gran lunga più importante è, secondo Althusser, la seconda. Infatti la categoria di contemporaneità dice precisamente qual è la struttura dell'esistenza storica della totalità sociale, la cui natura spirituale fa sì che ogni parte sia *pars totalis* in senso leibniziano e che, operando una sezione di essenza di questa totalità, si trovi ad ogni livello della società *lo stesso tempo*. Ora, la continuità del tempo si fonda precisamente sul succedersi continuo di questi orizzonti contemporanei la cui unità è garantita dall'omnipervasività del concetto.

Dunque «costruire il concetto marxista di tempo storico a partire dalla concezione marxista della totalità sociale»²⁸ significa in primo luogo prendere le distanze dalla teoria hegeliana del tempo storico. Infatti, il tutto sociale marxiano

è un tutto la cui unità, lungi dall'essere l'unità espressiva o «spirituale» del tutto di Leibniz e Hegel, è costituita da un certo tipo di *complessità*, l'unità di un *tutto strutturato*, che comporta dei livelli o istanze distinti e «relativamente autonomi», che coesistono in questa unità strutturale complessa articolandosi gli uni con gli altri a seconda dei modi di determinazione specifici, fissati in ultima istanza dal livello o istanza dell'economia²⁹.

Il tutto per Marx è «un tutto organico gerarchizzato», tutto che decide appunto della gerarchia, del grado e dell'indice di efficacia tra i diversi livelli della società, la cui temporalità non può essere pensata attraverso la categoria hegeliana di contemporaneità:

²⁸ L. Althusser, *L'objet du Capital*, in *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996³; tr. it. *Leggere il capitale*, a cura di R. Rinaldi e V. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1976², p. 104.

²⁹ Ivi, p. 104.

la coesistenza dei differenti livelli strutturati: l'economico, il politico e l'ideologico ecc., e quindi dell'infrastruttura economica, della sovrastruttura giuridica e politica, delle ideologie e delle formazioni teoriche (filosofia, scienze), non può più essere pensata nei termini della coesistenza del *presente* hegeliano, di quel presente ideologico in cui coincidono la presenza temporale e la presenza dell'essenza nei suoi fenomeni ³⁰.

Non solamente un tempo continuo e omogeneo «non può essere ritenuto il tempo della storia», ma non è possibile nemmeno pensare «*nello stesso tempo storico* il processo dello sviluppo dei differenti livelli del tutto»: ogni livello ha infatti «un *tempo proprio* relativamente autonomo dagli altri livelli» ³¹.

Derrida, che insegnava all'Ecole Normale nello stesso periodo del seminario sul *Capitale*, non poteva non conoscere questa teoria della temporalità di Althusser. E in effetti, in una delle interviste pubblicate in *Posizioni*, troviamo un breve passaggio dedicato ad essa che ce ne dà conferma:

la critica, quanto mai necessaria, che Althusser ha formulato a proposito del concetto «hegeliano» di storia, della nozione di totalità espressiva ecc. mira appunto a mostrare che non c'è una storia sola, una storia generale, bensì che ci sono storie *differenti* per tipo, ritmo, modo d'iscrizione, storie scalate, differenziate ecc. [il n'y a pas une seule histoire, une histoire générale mais des histoires différentes dans leur type, leur rythme, leur mode d'inscription, histoires décalées, différenciées ecc.] ³².

A *cela* – aggiunge Derrida – *j'ai toujours souscrit*. Derrida trova in Althusser il suo stesso rifiuto di uno schema lineare dello svolgimento della presenza espresso nella *Grammatologia*. Non una storia, dunque, ma più storie, così sintetizza Derrida e concorda. Ma nel passaggio successivo marca una distanza:

ma il mio problema è un altro: sulla base di quale nucleo semantico minimo si possono ancora chiamare «storie» questi tipi di storia eterogenei, irriducibili ecc.? Come si fa a determinare il loro minimo comun denominatore, se non è per mera convenzione o per semplice confusione che si attribuisce loro il nome comune di storia? [...] Dal momento in cui si pone la questione della storicità della storia – e come evitarla maneggiando un concetto pluralista ed eterogeneista di storia – si è tentati di rispondere con una definizione d'essenza, di quiddità, si è tentati cioè di ricostituire un sistema di predicati essenziali,

³⁰ Ivi, p. 106.

³¹ *Ibidem*.

³² J. Derrida, *Positions*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972; tr. it. *Posizioni*, a cura di G. Sertoli, Verona, Bertani Editore, 1975, p. 91.

e quindi si è spinti a rimaneggiare tutto il fondo semantico della tradizione filosofica. La quale, appunto, finisce sempre per comprendere la storicità su una base ontologica. Da questo momento, allora, bisogna chiedersi non soltanto quale sia l'«essenza» della storia, la storicità della storia, ma quale sia la «storia» dell'«essenza» in generale. E per chi voglia marcare una rottura fra un «nuovo concetto di storia» e il problema dell'essenza della storia (così come del concetto ch'essa regola), il problema della storia dell'essenza e della storia del concetto, infine della storia del senso dell'essere ³³.

Il rischio è secondo Derrida la riappropriazione metafisica del concetto di Storia. Questo carattere non è legato solo alla linearità, secondo Derrida, ma «a tutto un sistema di implicazioni (teologia, escatologia, accumulazione togliente e interiorizzazione del tempo, un certo tipo di tradizionalità, un certo concetto di continuità)» ³⁴. Per il concetto di storia, così come per ogni altro concetto, aggiunge Derrida, «non si può operare una mutazione semplice e istantanea»: «bisogna invece elaborare una strategia del lavoro testuale che, ad ogni istante, prenda a prestito dalla filosofia un vecchio termine e subito lo smarchi» ³⁵.

Ora se riprendiamo *Spettri di Marx* e in specifico la sua definizione della temporalità risulta del tutto insoddisfacente proprio alla luce del progetto avanzato in *Posizioni*:

un'estremità messianica, un *eschaton* il cui ultimo evento (rottura immediata, interruzione inaudita, intempestività della infinita sorpresa, eterogeneità senza compimento) può eccedere, a ogni istante, il termine filosofico di una *physis*, in quanto lavoro, produzione e *telos* di tutta la storia.

Qui non c'è smarcamento dalla tradizione, ma ripetizione. Ripetizione di una lunga tradizione teologica che da Paolo conduce sino a Benjamin, del Dio che viene come un ladro nella notte. E se poi, per marcare la propria differenza rispetto a questa tradizione, Derrida scrive in *Marx & Sons* che la «Messianicity» non deve essere ridotta al «religious messianism of any stripe», ma deve invece essere intesa come una «universal structure of experience» ³⁶, non fa altro che mettere in luce un cortocircuito tra l'Alterità dell'Evento-Messia e l'alterità di ogni singolo concreto evento storico, cortocircuito che ha almeno il merito di rivelarci l'ovvio contrappunto di questa alterità: la

³³ Ivi, p. 90.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Ivi, p. 92.

³⁶ J. Derrida, *Marx & Sons* cit., p. 248.

coscienza e la sua esperienza. Non siamo certo all'altezza della radicalità del progetto di *Posizioni*.

Se invece riprendiamo il progetto althusseriano, scopriamo che non vi è solo l'affermazione di un tempo plurale, come ritiene Derrida, bensì la teoria dell'articolazione di questi tempi ed il tentativo di ridefinire radicalmente tutto quel «sistema di implicazioni» del concetto di storia (singolare o plurale che sia) proprio attraverso questa articolazione.

Secondo Althusser ad ogni modo di produzione corrisponde il tempo e la storia dello sviluppo delle forze produttive, dei rapporti di produzione, della sovrastruttura politica, della filosofia, delle produzioni estetiche. Ciascuna di queste storie è scandita secondo ritmi propri e può essere conosciuta solo se si determina il concetto della specificità della sua temporalità, con il suo sviluppo continuo, le sue rivoluzioni, le sue rotture. Non si tratta di settori indipendenti, ma relativamente autonomi, autonomia relativa che è appunto fondata su un certo tipo di articolazione del tutto, su un certo tipo di dipendenza:

la specificità di questi tempi e di queste storie è *differenziale* essendo basata sui rapporti esistenti tra i differenti livelli del tutto. [...] Non è sufficiente dire, come fanno i migliori storici dei nostri tempi, che *si danno [il y a]* periodizzazioni differenti secondo i tempi differenti, che ogni tempo ha i suoi ritmi, alcuni lenti, altri lunghi, ma bisogna pensare queste differenze di ritmo e di scansione nel loro fondamento, nel tipo di articolazione, di spostamento e di torsione che raccorda tra loro questi tempi differenti ³⁷.

Secondo Althusser Marx fu particolarmente sensibile a questa problematica: nel *Capitale* mostra come il tempo della produzione economica non possa essere letto nella continuità del tempo della vita o degli orologi; si tratta invece di *un tempo complesso e non lineare*, un tempo di tempi che deve essere costruito a partire dalle strutture proprie della produzione, dai diversi ritmi che scandiscono la produzione, la distribuzione e la circolazione. Tempo essenzialmente invisibile e illeggibile, opaco, «intreccio complesso dei differenti tempi, dei differenti ritmi, rotazioni ecc.», tempo che può essere esibito solo attraverso il concetto e che dunque deve essere costruito. E Althusser sottolinea come nella costruzione di questo concetto non abbiano alcuna utilità le categorie di *continuo* e *discontinuo* «che racchiudono il piatto mistero di tutta la storia»; si tratta di costruire categorie «infinitamente più complesse, specifiche per ogni tipo di storia, in cui intervengono delle nuove logiche» ³⁸.

³⁷ L. Althusser, *Leggere il capitale* cit., p. 107.

³⁸ Ivi, p. 111.

La *contemporaneità*, il *momento attuale* è dunque un intreccio differenziale di tempi. Cosa succede se si sottopone questo momento ad una sezione di essenza?

La coesistenza che si constata nella «sezione d'essenza» – risponde Althusser – non denota alcuna essenza onnipresente che sia il presente stesso di ciascuno dei «livelli». La sezione che «vale» per un determinato livello, politico o economico, e che quindi corrisponderebbe a una «sezione d'essenza» per la politica, non corrisponde a nulla di simile per gli altri livelli, l'economico l'ideologico, l'estetico, il filosofico, lo scientifico che vivono in altri tempi e conoscono altre sezioni, altri ritmi e altre interpunzioni. Il presente di un livello è, per così dire, l'assenza di un altro e questa coesistenza di una «presenza» e di assenze non è che l'effetto della struttura del tutto nel suo decentramento articolato ³⁹.

Il modo di produzione è dunque *un intreccio di diversi tempi* di cui è necessario pensare lo scarto e la torsione prodotti dall'articolazione dei differenti livelli della struttura. Il rischio implicito in questa teoria della temporalità consiste nel pensare la sezione d'essenza non lineare ma a gradino, pensando l'assenza di un livello rispetto alla presenza di un altro come anticipo o ritardo:

se facessimo ciò – scrive Althusser –, come spesso fanno i nostri migliori storici, ricadremmo nella trappola dell'ideologia della storia secondo cui l'anticipo e il ritardo non sono che delle varianti della continuità di riferimento e non degli effetti della struttura del tutto ⁴⁰.

Per fare questo è necessario liberarsi dalle evidenze della storia empirica e produrre il concetto di storia. Se si riferiscono ad uno stesso tempo le differenti temporalità, si ricade nell'ideologia del tempo omogeneo:

se non possiamo effettuare nella storia «sezioni di essenza», è nell'unità specifica della struttura complessa del tutto che dobbiamo pensare il concetto dei cosiddetti ritardi, anticipi, residui, ineguaglianze di sviluppo, che co-esistono nella struttura del presente storico reale: il presente della congiuntura ⁴¹.

Dunque per parlare attraverso le metafore di «anticipo» e «ritardo» occorre pensare il luogo e la funzione di quella temporalità differenziale nel tutto attraverso un concetto di sincronia che svincolato dal modello strutturalistico

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ Ivi, p. 112.

⁴¹ Ivi, p. 113.

si identifica con l'eternità spinoziana: conoscenza della complessità del reale attraverso la produzione di questa complessità a livello concettuale, produzione che traccia la linea di demarcazione tra il vero e l'immaginario (linea di demarcazione che la spettrologia di Derrida rifiuta decisamente di tracciare), tra la temporalità semplice e singolare dell'immaginazione e quella complessa e plurale della storia.

In *Posizioni* Derrida aveva affermato che il discorso sulla pluralità dei tempi althusseriana non può che darsi nella forma del concetto e, quindi, che finire per ricadere nella metafisica. Ma qui forse Derrida è prigioniero di una concezione del tempo che vorrebbe eludere, è prigioniero di un'epocalizzazione della metafisica in fondo lineare ed espressiva. Vi è concetto anche al di fuori della metafisica, in Spinoza certo, ma anche in quella tradizione che in uno scritto postumo Althusser definirà del materialismo dell'incontro: Lucrezio, Machiavelli e altri ancora. È in compagnia di questi autori che Althusser può dire che nella storia non parla la voce di un *logos*, ma l'inaudibile e illeggibile traccia di una struttura di strutture. E soprattutto in compagnia di Marx che Althusser può arrivare a pensare il concetto che gli permette di articolare la pluralità delle storie: il concetto di modo di produzione e, nello specifico, di modo di produzione capitalistico. Questo è il tempo del cubo vuoto del refettorio, della disposizione dei luoghi e dei gesti, rispetto a cui ogni teleologia ed ogni escatologia è ai margini, *à la cantonade*. Questo tempo è l'oggetto del *Capitale*, l'opera fondamentale di Marx, che la tenebra interna di *Spettri di Marx* esclude dal proprio campo visivo costituendolo ⁴².

⁴² A questo proposito scrive Macherey: «This enterprise of deconstruction, which draws Marx alongside his ghosts, succeeds perfectly on the condition of filtering his inheritance to the point of retaining from *Capital* only Part I Chapter 1: Marx without social classes, without the exploitation of labor, without surplus-value, risks, in fact, no longer being anything but his own ghost» (P. Macherey, «Marx Dematerialized, or the Spirit of Derrida», in *Ghostly Demarcations* cit., p. 24).

4.

LA SCRITTURA E LA DIFFERENZA UNA RECENSIONE INATTUALE

di Maurizio Ferraris

Visto che l'intento del Convegno era di pensare Derrida *oltre Derrida*, ho provato a fare una recensione della *Scrittura e la differenza*, come se il volume fosse stato dato alle stampe nel 2007, per vedere cosa sia ancora vivo e cosa sia ormai morto di Jacques, parlandone da vivo, tre anni dopo la sua morte e quarant'anni dopo la pubblicazione di quel libro, con il beneficio che offre la letteratura, ma non la vita, purtroppo.

4.1. IL PROPRIO TEMPO APPRESO CON IL CONCETTO

La filosofia, diceva Hegel, è il proprio tempo appreso con il concetto. E in effetti questo libro sarebbe stato impensabile prima dell'esplosione tecnologica della scrittura (e-mail, SMS, Internet) che caratterizza gli ultimi vent'anni. In effetti, se invece di uscire nel 2007 fosse stato pubblicato, poniamo, nel 1967, sarebbe apparso come l'opera di un pazzo, di un visionario o di un'esteta. A quei tempi, infatti, predominavano i *media* caldi di cui parlava McLuhan, il cinema, la radio, la televisione; le lettere erano scomparse e si usava soltanto il telefono. L'analfabetismo di ritorno era una prospettiva molto concreta per gli abitanti di una società avanzata. Sostenere che c'è un nesso costitutivo tra la scrittura e il pensiero, e che la scrittura era in procinto di dilagare, attraverso la biblioteca di Babele che tutti i giorni ci accoglie appena accendiamo un computer o un telefonino, o anche semplicemente attraverso i personal computer usati come macchina per scrivere e non per pensare, sarebbe suonato come una solida assurdità: basti considerare che sull'astronave di *2001: Odissea nello spazio*, che è del 1968, Hal serve per pensare, e per scrivere

si usano macchine elettriche, che ormai ci appaiono come irrimediabilmente consegnate al modernariato.

Un altro aspetto di questo libro che sarebbe risultato fuori tempo a un lettore di qualche decennio fa è la singolare fiducia nei confronti della filosofia che trasuda dalle sue pagine. Non dimentichiamoci, infatti, che per un buon pezzo di Novecento era opinione corrente che la filosofia avesse se non le ore almeno gli anni contati, e che ci si avviasse verso la post-filosofia o qualcosa del genere. Anche in questo caso, le attese sono state seccamente smentite e la filosofia se la passa benissimo. Pure non privo di interesse, a questo proposito, è il fatto che i due aspetti, l'esplosione della scrittura e la sopravvivenza della filosofia, vadano assieme, smentendo uno dei dogmi filosofici più consolidati, e ripetuti, da Platone sino a Gadamer, e cioè che la filosofia avrebbe a che fare essenzialmente con la parola viva, con il dialogo, e che la scrittura costituirebbe un potenziale avversario (o almeno una degradazione) sia della parola viva sia del pensiero creativo. Ma, per l'appunto, siamo nel 2007 e non nel 1967, e questo non stupisce più nessuno: la filosofia non si è risolta né nelle scienze naturali né in quelle umane, non si è ridotta alla propria storia, e soprattutto non è affatto una cosa del passato.

Insomma, non siamo mica nel Novecento. Tuttavia, proprio questa circostanza determina, accanto a molti spunti positivi, anche uno degli aspetti più spiacevoli del libro, il fatto cioè che, forte di un senno di poi alla portata di qualunque dottorando di oggi, l'autore si diverta a maramaldeggiare su grandi autori del Novecento, siano essi Foucault o Bataille, Lévinas o Lévi-Strauss, rifiutandosi di collocarli nel loro contesto storico specifico e ostinandosi a considerarli come dei contemporanei. Diciamolo francamente: se vuol essere un esperimento di pensiero è poco divertente, perché porta acqua solo al mulino del futile orgoglio dell'autore.

4.2. SENNO DI POI

Prendiamo il toro per le corna, e affrontiamo, dunque, questo primo e non piacevolissimo aspetto del libro. Apparentemente, abbiamo a che fare con una rassegna dei mostri sacri del pensiero e della letteratura francese del secolo scorso: lo strutturalismo letterario e quello di Lévi-Strauss, Foucault, Jabès, Lévinas, Artaud, Bataille... La scelta è di indubbio interesse e di sicura suggestione. Chi erano i *maîtres à penser* che sedussero e ammaliarono la cultura francese e americana nel secolo scorso? Quali erano le loro teorie e, magari, i loro errori, le loro esagerazioni, le loro più o meno innocenti

manie e fissazioni? Non c'è storico della cultura che non sarebbe interessato a un libro del genere. Ma è moralmente deplorabile, o quantomeno rivela una completa mancanza di buon gusto, l'atteggiamento preso da Derrida che, per l'appunto, li tratta come propri contemporanei e li critica dall'alto dell'esperienza di quasi mezzo secolo successiva. Meglio non dimenticarlo: essere venuti dopo non è un merito, è un fatto, proprio come essere venuti prima non è di per sé un demerito; trascurare questa circostanza è un difetto di senso storico, oltre che di rispetto umano per i giganti o almeno i maestri che ci hanno portati sulle loro spalle.

Prendiamo l'atteggiamento nei confronti dello strutturalismo, nel saggio di apertura e in quello, penultimo, su Lévi-Strauss. Derrida ha buon gioco a sostenere che il sogno di una struttura completamente separata dalla storia non è, in sé e per sé, differente da quello di una critica della ragion pura. Ma, per l'appunto, chiunque sarebbe capace, a quasi mezzo secolo di distanza, di fare osservazioni del genere. Questo vale a maggior ragione per *Cogito e storia della follia*. Qui, davvero, criticando Foucault, Derrida si rende la partita troppo facile. È troppo semplice, infatti, con l'esperienza che viene dai conclamati fallimenti dell'antipsichiatria, proclamare come insostenibili le tesi enunciate in un testo del 1961 come *Cogito e storia della follia*. Ma quello che è più spiacevole è il fatto che Derrida, invece di richiamarsi a una situazione di fatto (l'antipsichiatria ha fallito), se la prende capziosamente con i presupposti teorici di Foucault. Quest'ultimo, come forse alcuni dei lettori si ricorderanno, insisteva sul carattere socialmente costruito della follia, e contemporaneamente pretendeva di vedere nella follia una alterità radicale rispetto alla razionalità che l'aveva esclusa. Derrida ha buon gioco a sottolineare che, se riconosciamo nella follia qualcosa di socialmente costruito, allora sarà arduo pretendere che in essa c'è qualcosa di radicalmente antitetico rispetto alla razionalità dominante.

Il tema dell'alterità impossibile viene largamente sviluppato, anzi, costituisce l'argomento fondamentale, della critica di Derrida a Lévinas in quello che è il saggio più denso e più lungo di tutta la raccolta. Come ben sanno gli storici della filosofia del secolo scorso, Lévinas si è impegnato in tutta la sua attività filosofica alla ricerca di alternative radicali rispetto alla tradizione in cui siamo cresciuti, contrapponendo la metafisica, come pensiero della persona, alla ontologia, come pensiero dell'essere; o l'ebraismo all'ellenismo, alla tradizione filosofica greca. Derrida insiste sul fatto che questa ricerca costituisce una pia illusione, che ricorda il sogno empiristico di una esperienza pura. L'alternativa alla tradizione – scrive Derrida – è annullata proprio nel momento in cui si fa parola, esattamente come, nel saggio su Foucault, la follia viene neutralizzata proprio nel momento in cui diviene tema per la

ragione. Derrida riassume il suo pensiero nella citazione di Joyce che chiude il saggio: «Jewgreek is greekjew: Extremis meet». Come dire, per l'appunto, che l'alterità è piuttosto sognata che reale. Ora, si capisce che è facile trarre questa conclusione oggi, dopo lo scacco dei movimenti rivoluzionari, o anche semplicemente delle critiche al sistema degli «alternativi» occidentali, e soprattutto nel momento in cui la globalizzazione si è impossessata del mondo. Ma come fare una colpa a chi, come Lévinas, non possedeva la sfera di cristallo e viveva in un altro secolo?

Ci si può chiedere quale sia la matrice fondamentale che sta alla base di queste contestazioni che, come ho detto, per un imperdonabile snobismo e per una fastidiosa passione per le complicazioni, Derrida non si limita a riportare alle molte evidenze storiche di cui disponiamo, bensì a una qualche motivazione teoretica. In un senso molto generale, abbiamo a che fare con una riproposizione della dialettica hegeliana, resa un po' più pepata ed esistenziale attraverso l'uso, tra le righe, dei commenti hegeliani di Kojève. La passione di Derrida per il modernariato, dunque, non si smentisce mai; e non si può dire che, neanche qui, Derrida brilli per originalità. Parlare di Hegel cinquant'anni fa richiedeva tutto sommato un certo coraggio; oggi, nel momento in cui è recuperato anche da ampi settori della filosofia analitica, è una operazione del tutto conformistica. Comunque, tant'è. Scoprendo l'acqua calda, nello scritto su Bataille, Derrida cerca di mostrarci i meriti intrinseci della dialettica, il suo carattere tutto sommato insuperabile, proprio nella misura in cui l'alterità può sempre essere assorbita nella identità, e il negativo si rivela sempre disponibile a venire recuperato nel positivo.

4.3. MATERIALISMO DELL'INCORPOREO

Giudichi il lettore di questa proposta. Tutto sommato più sottile è la giustificazione che viene fornita nei saggi su Artaud, di cui viene lodata la congiunzione tra la metafisica e il corpo, considerati non come antitetici, bensì come le due facce della stessa medaglia, d'accordo con il programma di un «materialismo dell'incorporeo» che ha animato la sperimentazione teatrale di Artaud (il lettore più giovane può non avere alcuna memoria del teatro sperimentale, ed è indubbiamente una carenza; ma Derrida non ritiene opportuno spendere nemmeno una parola per spiegare ai giovani questo fenomeno del secolo scorso). Anche qui, comunque, nella valorizzazione del «teatro metafisico» e del «materialismo dell'incorporeo», Derrida rischia di sfondare una porta aperta, nel momento in cui la metafisica sta riprendendo il suo posto nella

costellazione filosofica dopo un ostracismo durato per tutto il Novecento, e dopo che da vent'anni a questa parte i dibattiti sul problema mente-corpo sono diventati pura routine filosofica.

C'è però un punto che merita di essere valorizzato, e che rivela la sensibilità di Derrida alla attualità filosofica che abbiamo segnalato all'inizio di questa recensione. Una sensibilità tanto forte da indurre anche dei critici severi, quali noi ci sentiamo di essere, a chiudere un occhio sul suo pontificare su grandi personaggi del passato. Si tratta della maniera, non diremo originale ma per l'appunto conforme al nostro tempo, in cui trova nella scrittura (appunto ciò che sta dilagando nei nostri computer e nei nostri telefonini) una buona espressione di quel «materialismo dell'incorporeo» di cui parla Artaud. In effetti, qui l'intuizione è molto sana e giusta. «Materialismo dell'incorporeo» sembra più o meno un ossimoro; però, nel momento in cui dei contenuti intelligibili vengono veicolati dalla scrittura, che è qualcosa, non dimentichiamolo, di materiale, allora abbiamo a che fare con una considerazione molto più concreta, che può essere sotto gli occhi di tutti. E, riconosciamolo, una volta tanto Derrida non inventa l'acqua calda. In questa sensibilità per l'attuale, infatti, non abbiamo cedimenti alla moda postmoderna del sostenere che con l'informatica siamo entrati in un mondo dematerializzato. Se basta staccare la spina per spegnere un computer, si capisce facilmente quanto sia importante il materialismo anche nella sfera dell'incorporeo. (Non si dimentichi tuttavia che abbiamo a che fare con intuizioni che, per quanto sane, appaiono molto meno originali oggi di quanto non lo sarebbero state una ventina di anni fa, quando il postmoderno andava per la maggiore.)

Ci rendiamo conto, tuttavia, di avere dato una visione un po' troppo critica del pensiero di Derrida quale appare da questi saggi. Ma è difficile non provare fastidio di fronte a una così bizzarra mistura di arcaismi e di cose attualissime, e oggi universalmente condivise. A proposito: per quale motivo non darsi un po' da fare e rielaborare i file dando forma a un libro compiuto? Perché limitarsi a una breve nota introduttiva in cui si parla di «imbastiture» che non si vogliono cancellare? Pubblicare saggi non rielaborati, nell'epoca dei computer, è davvero una forma di pigrizia. Chiudendo il *cabier des doléances*, è tuttavia giunto il momento di spiegare per quale motivo, malgrado tutto, questo libro meritava di essere pubblicato e perché, di nuovo malgrado tutto, c'è ragione di pronosticargli un qualche successo.

4.4. UNA PSICOANALISI DELLA FILOSOFIA

L'impasto tra vecchio e nuovo, caratteristico di Derrida, si rivela appieno nel saggio su Freud, che perciò è esemplare. Da una parte, abbiamo a che fare con un enorme arcaismo, la ripresa filosofica della psicoanalisi. Cose di cui non si parla più da anni, e che sembrano rinviarci a un'altra era. Deve essersene accorto anche Derrida, che all'inizio del saggio precisa che «malgrado le apparenze», la sua non è una psicoanalisi della filosofia. Ma, allora, santo cielo, perché parlare di psicoanalisi? D'altra parte, quel mettere le mani avanti finisce per rivelare tutte le caratteristiche di una denegazione, cioè di una *Verneinung*, di quell'ammettere negando e negare ammettendo che andava tanto di moda ai tempi in cui la psicoanalisi furoreggiava nei salotti e nei convegni.

Ma gli arcaismi non finiscono qui. Che cosa si vuole psicoanalizzare poi? Niente meno che la metafisica, manco fossimo ai tempi di Nietzsche o, ben che vada, di Heidegger. Come dire che, dopo tanto maramaldeggiare su pensatori del passato trattati come ferri vecchi, i ferri del mestiere di Derrida non sembrano certo più aggiornati. Come il Nietzsche del *Crepuscolo degli idoli* (che è del 1888!) o come lo Heidegger degli anni Quaranta del secolo scorso, Derrida non trova di meglio che uscirsene con questa pensata: bisogna psicoanalizzare la metafisica, che è piena di tic e di nevrosi. Si tratta così di mettere sul lettino una tradizione più che bimillennaria, e caratterizzata da un alto concetto di sé – si concepisce come un amore disinteressato per la verità –, e di chiedersi: quali sono le condizioni che stanno alla base di questo amore? Si tratta davvero di un sentimento privo di qualunque motivazione sensibile, di qualsiasi implicazione tecnica, del pur minimo secondo fine? Messa alle strette, la filosofia cercherà di difendersi, ma dei lapsus nascosti tra le righe dei suoi testi ne sveleranno le resistenze, e la verità verrà a galla.

Siamo in pieni anni Sessanta del secolo scorso, e in particolare si ha l'impressione di essere a Parigi, magari in un appartamento di rue Saint-André des Arts in cui si tiene una riunione di letterati, filosofi e psicoanalisti anche un po' maoisti come usava a quei tempi. A questo punto, ovviamente, la ritorsione è scontata: anche questo lavoro di psicoanalisi della filosofia che, anche questa volta copiando da Heidegger, Derrida chiama «decostruzione» cerca la verità, dunque non è immune dai vizi, o dalle ipocrisie, della metafisica. Tuttavia, Derrida (e qui si vede l'insegnamento di Lévinas, peraltro trattato con sufficienza nel saggio che gli è dedicato) sembra essere interessato piuttosto all'alternativa giusto/ingiusto che non a quella vero/falso: se siamo cattivi e ingiusti, egoisti, razzisti, maschilisti ecc., è perché tendiamo a rimuovere troppe cose, animati da un sogno di presenza e di compattezza, di identità morale, sociale e sessuale. La storia della metafisica appare dunque come la vicenda di una battaglia tra il Bene

e il Male di cui per l'appunto si tratta di smascherare i presupposti, e il filosofo, in tutto questo, apparirà come una specie di parente studioso del rivoluzionario.

Santo cielo, non era un miraggio, siamo proprio a Parigi, tra l'Odéon e la rue d'Ulm! La sconfitta di Dien Ben Phu è l'altroieri, e i giornali parlano, in prima pagina, della battaglia di Algeri. E i filosofi, sensibili al marxismo, e psicoanalisti della loro società, pensano di avere qualcosa di importante da dire nel processo di de-colonizzazione: la razionalità occidentale non è la sola, anzi, è qualcosa di storicamente determinato e di geograficamente localizzato. In questo lavoro di smontaggio si tratta di mettere in discussione non solo la purezza delle intenzioni della filosofia, ma anche la sua identità, il fatto, cioè, che esista qualcosa come la filosofia «pura», separata dalla storia, dalle scienze, dai miti, e ovviamente dalle vicissitudini umane. Questa purezza deve rivelarsi per quello che è, un mito; bisogna mostrare che il centro del discorso filosofico non può prescindere dai suoi margini (la retorica, la tecnica), quando non addirittura dal suo contrario (la letteratura, la finzione).

Questa era l'aria di quei tempi. Ma, di nuovo, con un fastidioso senno di poi Derrida sembra divertirsi a giocare la parte del fratello maggiore, più saggio e responsabile, quando è semplicemente un nipotino che scrive le sue sentenze quaranta o cinquant'anni dopo. La filosofia, ci spiega (come se non lo sapessimo) non è solo storia né solo geografia, anche se indubbiamente ha molto a che fare con loro, e ne dipende. Ma l'uscita dalla filosofia non è comunque così semplice né così lineare come pretendevano quegli allegroni della rue d'Ulm. Qui, si direbbe, Derrida parla a suocera perché nuora intenda. Nel momento in cui le biblioteche, Internet e i tavoli dei professori traboccano di studi post-coloniali, c'è davvero da chiedersi se sia così semplice disfarsi di una tradizione. E, anche a prescindere da questo, la rivoluzione non è riuscita, almeno quella progettata tra la rue d'Ulm e l'Odéon. Di nuovo, insomma, Derrida si lascia prendere la mano da rese dei conti retrospettive e fuori tempo massimo. Son bravi tutti, adesso, a vedere come stanno le cose, e potremmo accettare lezioni da lui solo se lui ci fosse stato davvero, nella Parigi del '68, se ci fosse stato effettivamente, proprio come Heidegger si trovò in Germania nel '33.

4.5. LA SCENA DELLA SCRITTURA

Ma, nella ganga di queste confuse e illogiche rivendicazioni, c'è qualcosa che brilla di luce non dubbia, una pepita d'oro, o almeno una idea utile per capire non lo spirito del '68 ma le sfide che ci attendono oggi, quasi mezzo secolo dopo. La psicoanalisi non è solo una maniera per svelare complessi e

rimozioni; viene esaminata sotto il profilo della *scrittura*. Il che può apparire frivolo, o casomai ossessivo, se si considera che Derrida sembra rintracciare compulsivamente il tema della scrittura – e più precisamente della sua rimozione – in tutte le sue letture di filosofi, da Platone a Heidegger. Dunque, anche in Freud ci sarà una rimozione della scrittura? No. Al contrario, osserva Derrida, Freud non rimuove e non resiste alla scrittura. Anzi, rappresenta la mente come un apparato scrittorio, d'accordo con le immagini classiche della *tabula rasa* o della *empty room*, da Platone e Aristotele a Locke; ma senza passare oltre, come spesso fanno i filosofi, verso lo spirito, la voce, l'incorporeo, anzi, indugiando lungamente sulla metafora scrittoria, che si rivela essere molto più che una metafora, ma anzi proprio la realizzazione di quel «materialismo dell'incorporeo» che Derrida valorizza in Artaud, e che poi sta alla base della concretezza con cui la prospettiva derridiana riesce a resistere alle tentazioni dell'immaterialismo postmoderno, collocandosi a pieno titolo nella svolta realistica tipica del nostro secolo.

Ma procediamo con ordine. Il tema fondamentale del saggio su Freud è infatti il confronto tra il *Progetto di una psicologia* del 1895, di un Freud ancora positivista e anteriore alla scoperta della psicoanalisi, e un testo molto più tardo (1921), la *Nota sul «notes magico»*. I due testi affrontano un tema comune. Se l'esperienza si legge tradizionalmente nei termini di una iscrizione, come si spiega che la tavola non si saturi subito, e come è possibile che ci sia uno spazio non solo per la registrazione, ma anche per l'oblio e per la novità dell'esperienza? Il Freud medico nel 1895 risponde con una ipotesi fisiologica: ci sono due tipi di neuroni, uno, impermeabile, registra; l'altro, permeabile, lascia filtrare le impressioni, non le trattiene, assicurando così la novità dell'esperienza. Il Freud filosofo nel 1921 propone una metafora apertamente scrittoria. La mente è come un «notes magico», una di quelle lavagnette di una volta in cui la scrittura risultava dal contatto di un foglio di celluloidi su una base di resina.

Perché parlare di scrittura? E cosa c'entra quel notes magico? Qui la risposta è abbastanza scontata: perché oggi, 2007, siamo nell'epoca della scrittura, il notes magico, con la sua infinita possibilità di iscrizione e di cancellazione è sulle scrivanie di tutti, sulla mia, che scrivo, e probabilmente sulla vostra, che leggete. E dunque Derrida va a cercare in Freud niente meno che uno sguardo sull'oggi. Uno sguardo che non ha nulla a che fare con delle nozioni antiche come l'inconscio, bensì con problemi ben concreti e attuali come quello della coscienza e del rapporto mente-corpo, e che Derrida, seguendo per l'appunto il filo conduttore del «materialismo dell'incorporeo», va cercando proprio nella scrittura. Nel momento in cui la mente è pensata in analogia con il computer, in cui la coscienza e il sapere si rivelano sem-

pre più apertamente una biblioteca, un potentissimo apparato scrittorio e di registrazione, bisogna dire che la scommessa di Derrida appare vincente, e l'approccio a Freud, malgrado le premesse tutt'altro che promettenti, davvero stimolante e originale.

4.6. DALLA FENOMENOLOGIA ALLA GRAMMATOLOGIA

Va detto che richiamarsi alla scrittura non è semplicemente un vezzo e una concessione alla debordante attualità del tema, ma riflette una serietà di impostazione e una solidità di preparazione accademica che fanno onore all'autore, e si riallacciano alla sua lettura della fenomenologia, attestata in questo libro dal saggio centrale, e fortemente accademico su «Genesi e struttura» (un contributo a un convegno in cui si deve probabilmente riconoscere il movente originario dei saggi qui raccolti). La fenomenologia, in effetti, è la specialità accademica di Derrida, e il tema della scrittura non è solo una stravaganza sociologica, ma piuttosto si radica in una lettura che cerca di mettere in relazione Husserl con il materialismo dialettico. Anche qui, ma oramai ci siamo abituati, abbiamo a che fare con un *pastiche* di vecchio e nuovo. E qui il vecchio è addirittura decrepito: fenomenologia e materialismo dialettico! Piombiamo in pieni anni Cinquanta del secolo scorso, al filosofo vietnamita Tran-Duc-Thao in *Fenomenologia e materialismo dialettico* (1951), e, in Italia, alle ricerche di Enzo Paci o, che so, al gruppo di *Telos*. Un altro mondo, e un mondo ancora più attempato, dopotutto, di quello del cocktail tra Freud e la filosofia, perché i barman che servono il cocktail di fenomenologia e materialismo dialettico sono non tanto i fratelli maggiori, quanto piuttosto i padri accademici dei miscelatori di freudismo e maoismo.

Questo arcaismo, tuttavia, guida Derrida a una rielaborazione del tutto originale, esattamente come nel caso di Freud. Qui propriamente abbiamo a che fare con un vecchio tarlo, e a questo proposito converrà aprire una digressione sulla produzione derridiana nel suo insieme. Quindici anni prima della *Scrittura e la differenza*, nella dissertazione universitaria *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Derrida usava la fenomenologia come grimaldello per superare l'alternativa tra strutturalismo (tendenzialmente idealistico) e storicismo (tendenzialmente materialistico). Vecchiume, si capisce, cose degli anni Cinquanta, dell'epoca del confronto tra Claude Lévi-Strauss e Raymond Aron. Ma con una simpatica e giovanile sfrontatezza Derrida anticava, per così dire, la discussione. Attraverso il richiamo a Husserl, che si era misurato con problemi analoghi alla fine dell'Ottocento, Derrida non

solo retrodata il dibattito, ma ne suggerisce l'esito: fra storia e struttura c'è complementarità e non opposizione, l'una richiama l'altra, perché le strutture ideali non sono cadute dal cielo, hanno una origine a cui tuttavia non possono venire ridotte più di quanto si possa risolvere la logica alla psicologia.

Dieci anni dopo, nella introduzione alla traduzione francese della *Origine della geometria* di Husserl, Derrida aveva preso di petto l'alternativa fra storia e struttura, esaminata sotto il profilo della storia di una scienza pura. In geometria, l'idealismo pare obbligato: saremmo disposti a concedere che «ogni triangolo equilatero è equiangolo» è una verità dello stesso tipo di «Cesare ha attraversato il Rubicone»? La verità geometrica sembra completamente indipendente da qualsiasi condizione di fatto: il teorema di Pitagora sarebbe vero anche se Pitagora non fosse mai esistito, e se nessuno lo avesse scoperto. Eppure, osserva Derrida, proprio un filosofo idealista come Husserl ha rivisto a fondo questa concezione. Certo, il teorema di Pitagora non si identifica con il suo scopritore. Ma che ci sia un ente ideale e non contingente come il teorema di Pitagora dipende proprio dal fatto che un ente reale e contingente come Pitagora sia esistito; se poi Pitagora avesse subito dimenticato la sua scoperta, questa sarebbe sprofondata nel nulla; e se non l'avesse comunicata a qualcun altro, attraverso il linguaggio, sarebbe scomparsa con lui; affinché poi la scoperta non rimanesse confinata nel perimetro della comunità originaria, fu necessario che venisse scritta.

Paradossalmente ma non troppo, dunque, la condizione della idealità sembra risiedere in qualcosa di materiale, come per l'appunto la scrittura. In *La voce e il fenomeno*, uscito più o meno contemporaneamente a *La scrittura e la differenza*, e in cui è ormai palese il distacco di Derrida dalla fenomenologia, si generalizza questa intuizione: senza la scrittura, senza tracce, memorie, segni e marchi in generale, non ci sarebbe non solo la storia, ma nemmeno la struttura, l'idea. Anche perché, in buona sostanza, ciò che si chiama «struttura», o, kantianamente, «trascendentale», condizione di possibilità della conoscenza, è in ultima istanza una scrittura. È questo il tema affrontato, sempre in questo 2007, con la *Grammatologia*. Di passaggio: c'è chi osa negare che esista uno spirito del tempo! Quella di Derrida è a tutti gli effetti una filosofia dell'iPod, ed è inconcepibile senza di esso; l'*annus mirabilis* di Derrida, che Gérard Granel, recensendo i tre libri su *Critique*, ha misteriosamente voluto far dipendere da nozioni mistiche e heideggeriane come la «cancellazione dell'origine», è di fatto sospeso tra l'ingresso di Google nei telefonini e il lancio dell'iPhone. E questo, facciamoci caso, ben lungi dal contestare la validità delle ipotesi grammatologiche, non fa che confermarle appieno.

Infatti, tornando alla filosofia «pura», le categorie che, secondo Kant, mediano il nostro rapporto con il mondo sono trasposte da Derrida nella

nozione di «archiscrittura», che riassume la funzione della iscrizione che abbiamo precisato sin qui. Tuttavia, Derrida manifesta scarsi interessi sistematici. Diversamente dalla semiotica generale sviluppata da Umberto Eco ormai più di trent'anni fa, la grammatologia è meno interessata a mostrare il ruolo dei segni nella costruzione della realtà sociale che non a sottolineare come questo ruolo sia soggetto – nella tradizione filosofica così come nella vita quotidiana – a una sistematica rimozione. Derrida chiama «logocentrismo» questa rimozione, che sembra incarnare (e coincidere con) il destino della metafisica da Platone a Nietzsche: il fatto che la materia, il segno, gli strumenti della trasmissione e della conservazione scompaiano di fronte all'Idea, al Significato e allo Spirito.

4.7. DECOSTRUZIONE E DIFFERENZA

Rimozione, logocentrismo... Immagino l'obiezione del lettore: ma non siamo ancora una volta alle manie d'altri tempi, al filosofo come critico e medico della cultura, come diceva Nietzsche, cioè un uomo di due secoli fa? Sì e no. O, meglio, questa volta è preferibile non lasciarsi trasportare dallo stesso moto di fastidio che era inevitabile quando Derrida faceva lo smargiasso con Lévinas o Lévi-Strauss. Attraverso le sue analisi, Derrida giunge infatti a quella che potremmo chiamare una «critica della ragione impura»: il filosofo deve guarire se stesso e la propria disciplina da un sogno di purezza e di compattezza che si rivela limitato e totalitario. In questo quadro, non sorprenderà che la nozione fondamentale della filosofia di Derrida sia, come abbiamo anticipato, la *decostruzione*. Il termine, introdotto nella *Grammatologia* ma sotteso alla *Scrittura e la differenza* e complessivamente a tutto il lavoro di Derrida, si presenta come una ripresa della nozione di *Destruktion* o di *Abbau* che Heidegger aveva introdotto la bellezza di ottant'anni prima, in riferimento alla storia della metafisica (l'idea era di «desedimentare» o mobilitare concetti ereditati, e diventati inerti, per restituirli al loro significato vivente). Per Derrida, la decostruzione vuole tuttavia accentuare un aspetto costruttivo. L'idea di Derrida, infatti, è che la decostruzione è immediatamente costruzione di qualcosa di diverso.

Ciò è possibile, per l'appunto, perché la sfera di riferimento di Derrida è pratica, prima che teorica. Si può dimostrare che una teoria è falsa senza perciò disporre di una verità alternativa, ma non si può criticare forma di vita senza proporre, almeno implicitamente, un'altra. Tuttavia, l'idea di «decostruzione» vuole essere più che una semplice sostituzione di valori. L'idea

di fondo è che i valori sono sempre relazionali: non c'è bianco senza nero, centro senza periferia, figura senza sfondo, e dunque anche giusto senza ingiusto (normalmente identificato con il diverso, l'altro, l'estraneo). Ora, la decostruzione deve in primo luogo portare alla luce questa relazionalità, il fatto che un termine non può esistere senza l'altro proprio come, nella dialettica di Hegel, il signore non esiste senza lo schiavo, o l'identità senza differenza, e dunque in ultima istanza ne dipende. La differenza è dunque implicazione, complicità nascosta. È l'intuizione che sta alla base della *Logica* di Hegel: basta introdurre la temporalità, e le opposizioni (tra vita e morte, giorno e notte, natura e cultura, natura e tecnica ecc.) si trasformano in complementarità.

Questo è il motivo per cui Derrida – in un testo che abbiamo potuto leggere grazie alla sua cortesia, e destinato a una conferenza all'Institut Philosophique del gennaio 2008 – ribattezza la differenza «différance», con la «a». In francese, «differenza», il fatto che due cose siano differenti, si scrive *différence*, con la «e», anche se le due parole sono omofone. Il neologismo, che sembra un errore di grammatica (Derrida infatti si è guardato bene dall'intitolare il libro che stiamo recensendo *L'écriture et la différence*, nessuno l'avrebbe comprato), trasforma la *différence* in un gerundio, ossia sottolinea l'atto del differire, del rinviare. L'alterazione ortografica esprime in modo economico il pensiero di Derrida: le coppie oppostive che fanno parte della nostra lingua non esistono autonomamente ma, per l'appunto, l'una in relazione all'altra, e il tempo è chiamato a mostrare la complicità che sta sotto l'opposizione. Bisogna concluderne che tutto è relativo? Niente affatto. Piuttosto, che niente è definitivo, e che – diversamente che nella dialettica hegeliana – non si arriverà mai al sapere assoluto e all'ultima parola.

4.8. MAL D'ARCHIVIO

Ma, immagino, l'obiezione che noi stessi abbiamo contribuito ad alimentare resta in piedi. Parlare di rimossi e di censure, o proporsi «decostruzioni» nella società trasparente di Internet è decisamente *vieux jeu*: ci riporta, ben che vada, se non al mondo di Nietzsche, almeno a quello di Adorno, alla critica della cultura, a cose se non morte e sepolte, almeno decrepite; e questo aspetto, di nuovo, rivela una caratteristica mescolanza di arcaismo e attualità. Ma, avviandosi verso la conclusione, il recensore non può eludere una domanda: e se l'arcaismo e l'ingenuità di Derrida non fossero una finzione? E se nella società trasparente di Internet le rimozioni non fossero all'ordine del giorno e le decostruzioni più urgenti e necessarie che mai?

Giusto una suggestione per concludere, e per illustrare la bruciante attualità del tema della scrittura. Theut, il semidio egiziano inventore della scrittura, annota i meriti e le colpe di ogni anima sino al momento in cui si presenta per il giudizio. Non è mai stata una attività futile, quella del segretario e dell'archivista, tutore della documentalità, conservatore di quegli oggetti sociali che sono, tra gli altri, i delitti e le pene. Che cosa sarebbe della soluzione finale se non fosse stata registrata? Se fosse stata, come nell'intento dei nazisti, «una decisione storica di cui nessuno saprà niente»? E invece si è saputo tutto, e si conserva anche il verbale della riunione del 20 gennaio 1942 in cui è stata decisa, e lo si consulta facilmente su Internet, senza carta. Ecco il punto: *sans papier* non è solo il clandestino cantato da Manu Chao («perdido en el corazon / de la grande babylon / me dicen el clandestino / por no llevar papel»), ma anche il mondo degli archivi, sempre più privo di carta.

Questo mondo appare infinitamente più fragile degli archivi cartacei, data l'obsolescenza dei supporti (dopotutto, i nostri hard disk tra quarant'anni potranno essere come i dischi al vinile, illeggibili per mancanza di giradischi) e ancor più fragile per la sua stessa potenza, che porta all'inflazione dell'archivio (le infinite versioni di uno stesso file nel nostro computer, la ridondanza mostruosa delle e-mail). C'è dunque un senso in cui si può parlare, come suggerisce Derrida, di «mal d'archivio», di una sofferenza che l'archivio conosce nel passaggio dalla carta al *sans papier*. Ma, per l'appunto, tra i due mali, quello che nasce dalla fragilità del supporto è il minore rispetto a quello che deriva dalla esuberanza del mezzo. Che non consiste solo nell'inflazione dei dati, ma anche (e soprattutto) nella trasformazione impressionante della capienza e velocità dell'archivio, che diviene onnipresente e polimorfo.

Prendiamo tre notizie dalla cronaca recente. In Irak, ancora una volta, sono state delle immagini e le parole registrate da un telefonino a mettere in imbarazzo l'amministrazione americana in occasione della esecuzione di Saddam Hussein. Prima Bush si era dichiarato soddisfatto. Poi ha eccepito sui modi. Più saggiamente, è vietato riprendere le esecuzioni in America, c'è da dubitare sul fatto che ci possano essere esecuzioni ineccepibili. In Italia, si riaprono indagini che sembravano *archivate* da tempo. Il caso dell'Olgiata (1991), quello di via Poma (1990), di cui restava solo la memoria, e altri, come quello di Castiglione (1984) di cui non ricordavo più nulla. Tutto emerge da un passato in cui sembrava confinato per sempre, grazie alle nuove tecniche investigative che studiano il DNA. Rispetto a queste notizie, il fatto (di cui parlava il *Corriere della sera* il 20 dicembre scorso) che a Pavia sia stato predisposto un confessionale interattivo, in cui ci si può confessare via Internet, esponendo i propri segreti alle curiosità di qualunque appuntato, sembra un male minore (dopotutto, anche Agostino diceva di volersi confessare di fronte a molti testimoni, e per iscritto).

Il succo, mi sembra, è questo. Nel momento in cui anche un telefonino può diventare un archivio, tutti avremo (e in effetti abbiamo) un archivio a portata di mano: lo *spazio* dell'archivio si contrae enormemente, con conseguenze facili da immaginare. Anche perché a contrarsi enormemente è anche il *tempo* dell'archivio. In un istante, possiamo apprendere da Google ora installato anche sul telefonino una quantità impressionante di informazioni sulla persona che ci sta di fronte. Poco spazio e poco tempo, e l'archivio è dovunque. Ecco il maggiore tra i mali dell'archivio. Abbiamo inventato dei sistemi e dei principi per la tutela della *privacy*, per il trattamento dei «dati sensibili», ossia, per dirla in breve, dei fatti nostri. Ma i dati che emergono su Internet, nelle ricerche su Google, sono del tutto palesi, sono i dati pubblici che riguardano il nostro lavoro, la nostra appartenenza ad associazioni, gli eventuali documenti pubblici che abbiamo scritto o sottoscritto. Questi dati, una volta, erano difficili da trovare, ci voleva tempo e applicazione; queste difficoltà, queste inerzie, costituivano una forma di *privacy* spontanea. Adesso che tutto è accessibile in pochi secondi, tutto cambia.

Strana e perversa realizzazione del sapere assoluto, e non ci stupirebbe se Derrida, sotto l'impulso dell'attualità che sta diagnosticando, non voglia orientare i suoi interessi sul nesso tra scrittura e società convogliandoli, per esempio, in un libro su Hegel, magari intitolandolo o sottotitolandolo *Cosa resta del sapere assoluto*. Ci immaginiamo il testo, scritto su più colonne, come nel web, con finestre e postille, note e commenti, insomma, quasi un blog con Hegel come interlocutore. Che sfizio, per dirla alla buona. Magari, in onore dello schermo del suo computer potrebbe intitolarlo *Glas*. Vedremo, di certo è un lungo lavoro, che prenderà degli anni, ma le cui basi sono proprio nei saggi della *Scrittura e la differenza*.

5.

IL SEGRETO DELLA DECOSTRUZIONE

di Caterina Resta

Il mio gusto del segreto (a-s-s-o-l-u-t-o): posso godere solo a questa condizione, di questa condizione.

J. Derrida, *La carte postale*

Ecco che resta, a mio avviso, la solitudine assoluta di una passione senza martirio.

J. Derrida, *Passioni*

5.1. LE RELIQUIE DI DERRIDA

Avrei preferito non dirvi niente, mantenere il più assoluto silenzio, rispettare la consegna del segreto, il patto di non proferire parola. L'avevo promesso. Qualcuno dentro di me, da qualche tempo, mi chiedeva di tacere, di provocare un arresto, un vuoto, uno spazio bianco nel moltiplicarsi di parole più o meno autorizzate. Sì, ve lo confesso – e così tradisco il mio primo segreto, quello di mantenere il segreto – vi confesso spudoratamente il mio desiderio di pudore, di riserbo, il mio gusto del segreto.

Dopo la morte di Derrida – com'era prevedibile aspettarsi – è cominciato un duplice processo: da un lato di definitiva condanna e dannazione, dall'altro di beatificazione – anzi: «santo subito!» – e che ci siano ottime possibilità di una prossima acclamazione stanno ad indicarlo le numerose, quanto improvvise, conversioni, i miracoli e le frequenti apparizioni. Per questo si fa a gara ad aprire e svuotare i cassetti, a mostrare i segni tangibili dell'elezione, ad esibire inconfutabili prove d'esclusiva amicizia: lettere, cartoline, dediche, autografi, foto ricordo, floppy disk come reliquie assumono il valore di veri e propri oggetti di culto, a testimonianza di un contatto, di un rapporto *diretto*. Ogni sia pur piccolo, innocente reperto viene mostrato per attestare la vicinanza, per accaparrarsene il *copyright*, spinti dall'urgenza di arrivare per primi, di essere stati il primo degli eredi, il solo, il più vicino al Maestro dei tanti discepoli. Già

circolano i falsi nei mercatini della filosofia e una fiorente aneddotica alimenta il gossip filosofico. Derrida sta diventando un mito e una leggenda. Non si tratta, beninteso, di stigmatizzare appropriazioni indebite, di rivendicare il vero, contro il falso Derrida, che, per la verità, c'è sempre stato, ha sempre circolato indisturbatamente, certo più di quello «vero», ammesso che una distinzione del genere abbia un senso. Non è mia intenzione tutelare l'ortodossia di una chiesa contro il rischio – sempre incombente quando ci sono delle chiese – di provocare il moltiplicarsi delle eresie. Niente sarebbe più ridicolo a proposito di Derrida, che ha praticato e teorizzato l'eresia assoluta. È proprio lui ad avercelo insegnato: non c'è fedeltà che non viva del suo tradimento né giuramento senza spergiuo. La questione è, semmai, quella dell'appropriazione in quanto tale, del diritto di proprietà esclusiva, sempre alleato con l'istanza di un io, che rivendica padronanza, sull'altro come su di sé. Dell'appropriazione dell'inappropriabile, di ciò che appartiene al segreto e che deve restare segreto, pena il cattivo gusto, il pessimo gusto del segreto.

Per tutte queste ragioni, come ho detto all'inizio, avrei preferito non dirvi niente, mantenere il più assoluto silenzio, rispettare la consegna del segreto, il patto di non proferire parola. E, pur tradendo questo giuramento, questa promessa che gli ho fatto, che in segreto ho fatto a lui, al suo spettro che mi parlava dentro, da dentro di me, e di cui solo io potrei testimoniare, nello spergiuo di questo patto stretto a vostra insaputa, cercherò, tuttavia, di mantenerlo questo segreto, di custodirlo, nonostante tutto, di girargli intorno senza violarlo, limitandomi a descriverne i bordi. Costeggiando il segreto della decostruzione, alla fine, del mio segreto, ve lo prometto, non ne saprete mai nulla, proprio davvero nulla: resterà inconfessabile.

Perciò potete tenervi la vostra delusione: non svuoterò i miei cassetti; anzi, li ho chiusi a doppia mandata e ho buttato via la chiave. Non saprete mai, neppure, se erano pieni o vuoti. Nessuno ne saprà mai nulla. Niente, neppure un episodio, un aneddoto, vero o falso che sia, poco importa, nessuno potrà mai più smentirlo... Nessuna storia da raccontarvi. No. Ho la bocca cucita e resisterò anche sotto tortura. Qualunque cosa si dica di un morto, e persino di un vivo, può avere solo il valore della testimonianza che, come sappiamo, a differenza della prova, può essere oggetto solo di credenza, di fede, come i miracoli ¹. Di una fede che non può essere riposta in chiunque,

¹ «La minima testimonianza ha poco da riportarsi alla cosa più verosimile, ordinaria o quotidiana: richiama la fede, come un miracolo. Si propone come il miracolo stesso [...]. L'attestazione *pura*, se c'è, appartiene all'esperienza della fede e del miracolo» (J. Derrida, *Foi et Savoir. Le deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison*, Paris, Seuil, 1996; tr. it. di A. Arbo, «Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti

ma che, come vedremo tra poco, va messa costantemente alla prova. E il modo migliore di custodirla è quella di nasconderla, di tenerla segreta, come farebbe un marrano ².

L'unica cosa che possa dirvi, anche se io stessa non ne so nulla, è che il segreto a cui appartengo, nel quale e dal quale vi parlo, da un certo momento in poi, nella mia vita, ha custodito il suo nome, il nome di Derrida, il suo nome proprio, come il nome di Dio, quel nome per me, come per lui, rigorosamente impronunciabile, il nome di un'alterità irriducibile, il nome stesso del segreto. Ecco: il segreto del segreto, per me, porta il suo nome. Ve l'ho confessato e di questo spergiuo chiedo perdono: era il mio segreto, in qualche modo potrei osare dire «il nostro». Ma spero che di questa confessione sussurrata, bisbigliata come all'orecchio, niente, nessuna parola sia giunta sino a voi o sia stata davvero compresa, come fosse stata detta in una lingua straniera e in traducibile. Ve l'ho data da udire, per quanto resti inaudita e da leggere nella sua persistente illeggibilità. Adesso voi non ne saprete più di prima, come me, del resto, che ne so meno di voi, davvero nulla, al di là di tutto il mio supposto sapere sul suo pensiero; non ne so nulla di lui, né di me, né di noi, né del segreto che, per me, porta il suo nome, il nome, come ha scritto, di «una passione senza martirio».

della semplice ragione», in *La religione*, Annuario Filosofico europeo a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 71). Al tema della testimonianza Derrida ha dedicato in varie circostanze molta attenzione: cfr. soprattutto J. Derrida, «Ho il gusto del segreto», in J. Derrida e M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, tr. it. di M. Ferraris, Roma-Bari, Laterza, 1997; Id., *Demeure. Maurice Blanchot*, Galilée, Paris 1998; tr. it. di F. Garritano, *Dimora. Maurice Blanchot*, Bari, Palomar, 2001; Id., *Poétique et politique du témoignage*, Paris, L'Herne, 2005.

² «Si chiama marrano, figuratamente, chiunque rimanga fedele a un segreto che non ha scelto» (J. Derrida, *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*, Paris, Galilée, 1996; tr. it. di G. Berto, *Aporie. Morire – attendersi ai «limiti della verità»*, Milano, Bompiani, 1999, p. 70). In questa figura Derrida, da un certo momento in poi, ha amato identificarsi, anche per tentare di meglio comprendere l'intricato rapporto con la propria provenienza ebraica: «È per questo che mi dico «marrano»: non per le peregrinazioni di un ebreo errante, non per gli esili successivi, ma per la ricerca clandestina di un segreto più grande e più vecchio di me, escatologico, fatale, per me, *come me*» (C. Malabou – J. Derrida, *Jacques Derrida. La contre-allée*, Paris, La Quinzaine Littéraire-Luis Vuitton, 1999, pp. 21-22, lettera di J. Derrida da Istanbul, 10 maggio 1997). Il marrano, in quanto traditore e spergiuo il cui destino è «votato al silenzio», paradossalmente, sarebbe il solo a poter custodire nel segreto la più intransigente e iperbolica fedeltà (J. Derrida, «Abraham, l'autre», in AA. VV., *Judéités. Question pour Jacques Derrida*, sous la direction de J. Cohen et R. Zagury-Orly, Paris, Galilée, 2003; tr. it. di T. Silla, *Abramo, l'altro*, a cura di G. Leghissa e T. Silla, Napoli, Cronopio, 2005, pp. 52-53).

Sarà dunque una dottrina segreta, la decostruzione, e saranno gli adepti di una società segreta coloro che se ne occupano? Derrida, con l'ironia che gli conosciamo, aveva cercato di tracciare i tratti di questa setta segreta e iniziatica, nella caricaturale – ma certo diffusa – immagine condivisa dai suoi detrattori:

coloro che oggi ancora denunciano per esempio nella «decostruzione», nel pensiero della differenza o della scrittura una risorgenza imbastardita della teologia negativa sono anche coloro che sospettano volentieri quelli che chiamano i «decostruzionisti» di formare una setta, una confraternita, una corporazione esoterica, ovvero più volgarmente una cricca, una gang o – cito – una «mafia». [...] Coloro che conducono l'istruttoria o il processo dicono o si dicono, successivamente o alternativamente:

1. Questa gente, adepti della teologia negativa o della decostruzione (la differenza importa poco agli accusatori) deve ben avere un segreto. Loro nascondono qualcosa dal momento che non dicono niente, parlano in modo negativo, rispondono «no, non è questo, non è così semplice» a tutte le domande e dicono insomma che ciò di cui parlano non è né questo, né quello, né un terzo termine, né un concetto, né un nome, insomma non è e dunque non è niente.
2. Ma siccome, visibilmente, questo segreto non si lascia determinare e, come loro stessi riconoscono, non è niente, questa gente il segreto non ce l'ha. Danno a vedere d'averne uno per raggrupparsi intorno a un potere sociale fondato sulla magia di una parola abile nel parlare per non dire niente. Questi oscurantisti sono dei terroristi che richiamano alla mente i sofisti. [...]
3. Se sapete interrogarli, finiranno per confessare: «il segreto, è che non c'è segreto, ma vi sono almeno due modi di pensare o di dimostrare questa proposizione» ecc. Perché, esperti nell'arte dell'evitamento, loro sanno meglio negare o denegare che dire qualunque cosa. Se la intendono sempre per evitare di parlare parlando molto e «spezzando il capello in quattro» [...]. Sono abbastanza perversi da rendere il loro esoterismo popolare e alla moda ³.

Ecco, vedete chi sono gli adepti della decostruzione e quale gusto del segreto coltivano? Stanno forse parlando di noi? Potrà sfuggire il mio discorso alla parodia sempre incombente di questo *cliché*? Non ho cominciato anche io con il denegare, con l'evitare, con il parlare tacendo, con il tacere parlando

³ J. Derrida, «Comment ne pas parler. Dénégations», in *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 551-552. Conferenza pronunciata a Gerusalemme nel giugno 1986, in apertura del colloquio su *Assenza e negatività*, organizzato da The Hebrew University e The Institute for Advanced Studies di Gerusalemme.

e con tutti quei trucchi del mestiere che ogni buon decostruzionista conosce? Non ne sono sicura.

Forse la decostruzione, il suo segreto da pulcinella, non è altro che questo perverso gusto di non essere diretti, immediati, spontanei, di essere terribilmente e inutilmente complicati... O forse no, forse il segreto, per il quale la decostruzione mostra tanta attenzione, tanto da diventarne il cuore, il battito pulsante, richiede necessariamente molta circospezione, molte cautele, infinite precauzioni. Un lento e faticoso cammino di avvicinamento come quello di Abramo in terra di Moria, con suo figlio Isacco, fino a raggiungere l'altura sulla quale dovrà sacrificare il figlio prediletto a Dio che, senza apparente ragione e senza dare spiegazioni, glielo ha chiesto e al quale lui ha prontamente risposto: «Eccomi!».

5.2. «TUTTO ACCADE IN SEGRETO»

A partire da questo celebre episodio biblico, sulla scorta soprattutto di Kierkegaard, Derrida ci introduce ai misteri del segreto, al *mysterium tremendum*, al segreto del segreto. Un episodio, quello di Abramo e Isacco, che, in qualche modo, sembra ossessionarlo, se è vero che, al di là dell'ampia trattazione contenuta nei due saggi di *Donare la morte*, esso viene menzionato, anche solo di sfuggita, in molte altre occasioni ⁴. Forse non è azzardato dire che la sua *esemplarità* è data anche dalla possibilità che, attraverso la storia di questo sacrificio richiesto, accordato e sospeso, giungano a intrecciarsi tutti i fili con i quali, da ultimo, la decostruzione ha tessuto la sua trama: l'altro come evento del tutt'altro, la relazione incondizionata con l'altro e la figura del terzo (ossia la differenza – indecidibile – tra la responsabilità incondizionata nei confronti dell'*unico* e quella nei confronti di *tutti*), la decisione, il dono, il perdono, la morte e, come centro propulsore di tutte queste questioni, il segreto.

⁴ Troviamo un accenno all'episodio già in J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974; tr. it. di S. Facioni, *Glas. Campana a morto*, Milano, Bompiani, 2006; cfr. anche Id., «Sur parole. Instantanés philosophiques», La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 1999; tr. it. di A. Carlioloto, *Sulla parola. Istantanee filosofiche*, Roma, Nottetempo, 2004; Id., *Sourtout pas de journalistes!*, Paris, L'Herne, 2005; tr. it. di T. Lo Porto, *Soprattutto niente giornalisti. Quel che il Signore disse ad Abramo*, Roma, Castelvechi, 2006.

Che cosa accade «in questa terra di Moria che è il nostro habitat di tutti i giorni e di ogni secondo»? ⁵ Che cosa rivela questo episodio, quale segreto vi è trattenuto, come interpretare quel segreto che, in un certo senso, è il contenuto stesso di questo racconto, tutto giocato su di un patto segreto e sul silenzio da mantenere? «Tutto – osserva Derrida – accade in segreto» ⁶.

Non avrebbe senso ripercorrere la minuziosa esegesi compiuta da Derrida, avendo costantemente sotto gli occhi, oltre all'episodio biblico, anche le pagine di *Timore e tremore*. Cercheremo, piuttosto, di coglierne gli aspetti, almeno per noi, decisivi.

Si tratta – è quasi banale affermarlo – della storia di un sacrificio, come dicevamo, richiesto, accordato e, all'ultimo istante, sospeso. La sua interpretazione più ovvia è che si tratti del ripudio, da parte del Dio di Israele, del sacrificio umano ⁷ (il che rilancerà per il cristianesimo, è bene ricordarlo, l'eccezionalità del sacrificio umano del Figlio di Dio sulla croce) e della messa alla prova di Abramo, per verificarne l'assoluta obbedienza. Del (il) segreto si tace, non se ne fa parola. Per meglio custodirlo? Eppure il silenzio che avvolge l'intero racconto non può essere taciuto. Interrotto soltanto da due «Eccomi»: quello di Abramo, che così risponde alla chiamata del suo Dio, e quello di Isacco, che così risponde all'appello di suo padre. Due risposte simmetriche che, senza chiedere spiegazioni, accolgono prontamente la richiesta dell'altro, non si sottraggono all'ingiunzione.

Tutto accade in segreto e nel silenzio che da ogni parte tiene Abramo separato da tutti gli altri, segregato nel patto segreto con chi gli ha chiesto l'impossibile, di sacrificare chi ama di più al mondo. Un segreto inconfessabile, tanto che neppure Sarah, sua moglie, può esserne messa a parte, e tantomeno comunicabile a chi dovrà essere l'innocente vittima designata. Storia certo di un sacrificio sospeso, ma non abolito, che anzi, proprio nella sua sospensione, resta, come la mano che brandisce il coltello, incomben- te, spada di Damocle in ogni istante sul punto di colpire, poiché di questo davvero si tratta, della «messa a morte dell'unico in ciò che ha di unico, di insostituibile e di più prezioso» ⁸. Il fatto che Isacco, alla fine, sarà sostituito

⁵ J. Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999; tr. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Milano, Jaca Book, 2002, p. 103.

⁶ Ivi, p. 93.

⁷ Sui problemi sollevati dal paradosso di un sacrificio richiesto per essere poi sospeso, anche in rapporto al sacrificio sulla croce di Cristo, si veda il dialogo tra Silvano Petrosino e Jacques Rolland in S. Petrosino, *Il sacrificio sospeso. Lettera ad un amico*, Milano, Jaca Book, 2000.

⁸ J. Derrida, *Donare la morte* cit., p. 94.

dall'ariete, nulla toglie alla sua insostituibilità, in base alla quale nessuno può morire la morte dell'altro e ognuno non può che attendersi la «propria» morte. La sostituzione con l'animale, trasformato in capro espiatorio⁹, è uno stragemma per spostare la violenza su di una vittima (innocente) non umana, il cui sacrificio resta ancora da «sospendere» e da pensare. Come Heidegger ci ha insegnato¹⁰, nessuno, tanto meno un animale, può morire al mio posto, ed è per questo che la morte è sempre mia, anche quando – come gli ha obiettato Lévinas – si muore *per* l'altro¹¹, si sacrifica la propria vita per un altro. Non c'è sostituzione possibile di fronte alla «propria» morte¹².

Vi è dunque un doppio segreto che Abramo deve mantenere: innanzitutto il patto segreto stipulato con Dio, che non può infrangere neppure con i suoi familiari. Insostenibile solitudine che lo sospende ad una decisione impossibile, quella tra la fedeltà alla sua famiglia, e quella che deve al suo Dio. Ma vi è un segreto ancora più fondo, un segreto che, in ogni caso, Abramo non potrebbe confessare, semplicemente perché neppure lui ne sa nulla, pur sapendo di esserne messo a parte, di essere, a causa di questa con-divisione¹³, segregato, separato, diviso. Abramo *non sa, non conosce le*

⁹ Com'è noto, tutta la ricerca di René Girard ruota intorno alla questione della violenza e del capro espiatorio: cfr. in particolare R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972; tr. it. di O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980; Id., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978; tr. it. di R. Damiani, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi, 1983; Id., *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982; tr. it. di C. Leverd e F. Bovioli, *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi, 1986. Si veda anche il più recente Id., *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, con l'interessante, lunga intervista curata da Maria Stella Barberi.

¹⁰ Il riferimento è, ovviamente, ai celebri paragrafi dedicati all'essere-per-la-morte in M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), hrsg. von F.W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1970.

¹¹ Cfr. E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, a cura di J. Rolland, Paris, Grasset, 1993; tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Dio, la morte e il tempo*, Milano, Jaca Book, 1996.

¹² È quanto ribadisce J. Derrida, *Donare la morte* cit., pp. 78-81. Cfr. anche Id., J. Derrida, *Apories*, Paris, Galilée, 1996; tr. it. di G. Berto, *Aporie. Morire – attendersi ai «limiti della verità»*, Milano, Bompiani, 1999, pp. 34-35. Per un approfondimento di questa questione C. Resta, «Ospitare la morte», *B@belonline/print. Rivista di Filosofia*, 2, 2006: *Amicizia e Ospitalità. Da e per Jacques Derrida*, pp. 101-124.

¹³ Sulla condivisione del segreto mi sono più diffusamente soffermata in C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, cap. 3, §5, pp. 76-88; sulla con-divisione come *partage*, sulla scorta del pensiero della comunità di Jean-luc Nancy, mi permetto di rinviare a C. Resta, «Comunità e ospitalità», *Oltrecorrente*, 6, 2002, pp. 103-116.

ragioni di una ingiunzione così terribile. Nessuna spiegazione gli è stata data per giustificare una richiesta così crudele che rasenta la follia: «questo segreto resta segreto per lui»¹⁴, tenuto all'oscuro di un segreto che condivide senza dividerlo, proprio perché, in fondo, non ne sa nulla.

Soggezione a un'eteronomia a causa della quale Abramo è richiamato, (ri)guardato senza poter a sua volta vedere, nell'angolo più riposto di sé, esposto, in una disimmetria irriducibile, allo sguardo dell'altro senza poterlo vedere. Questo segreto nominerebbe allora lo scarto irriducibile, dentro di me, rispetto ad un sapere che mi viene sottratto dall'altro, al quale, così, sono consegnato. D'altra parte neppure è possibile dire che questo segreto *mi* appartiene, che un segreto, in generale, possa appartenere a qualcuno: «forse sta qui il segreto del segreto, ovvero che non c'è sapere in suo proposito e che non è qui per nessuno. Un segreto non appartiene, non si accorda mai a un «presso di sé» [*chez soi*]]»¹⁵.

Che cosa è allora accaduto sul monte Moria, quale messa alla prova vi ha avuto luogo? Scrive Derrida: «unilateralmente assegnata da Dio, la prova imposta sul monte Moria consisterebbe appunto nel provare se Abramo è capace di mantenere un segreto: «di non voler dire...», insomma. Fino all'iperbole: laddove il non voler dire è così radicale che quasi si confonde con un «non poter voler dire»¹⁶. Prima di ogni obbligazione, prima di ogni richiesta specifica, vi sarebbe l'ingiunzione di mantenere il segreto, un segreto che non ha altro contenuto se non quello del rispetto ad oltranza di un rapporto *esclusivo*, di un patto, di un'alleanza che impegna *unicamente* i due soli contraenti, con l'esclusione di qualunque terzo. Parola data e scambiata, quella di Abramo è votata al segreto nel momento in cui la prova consiste nel dover(ne) rispondere solo a Dio, unicamente a lui e a nessun altro. In questo, allora, va colto il segreto del segreto: non nel *contenuto* di un comando assurdo, che, perciò, deve rimanere celato: «sacrificami il tuo figlio prediletto», «bensì – come afferma Derrida – nel rispettare la singolarità assoluta, la separazione infinita di ciò che mi lega o mi espone all'unico, all'uno come all'altro, *all'Uno come all'Altro*»¹⁷. La fedeltà di Abramo al suo Dio, fedeltà al segreto e nel segreto, di questo testimoniarebbe, dell'assoluto rispetto nei

¹⁴ J. Derrida, *Donare la morte* cit., p. 155. D'altra parte, neppure il Dio di Abramo è così onnisciente da sapere in anticipo come Abramo si comporterà: per questo lo mette alla prova.

¹⁵ Ivi, p. 123.

¹⁶ Ivi, p. 150.

¹⁷ *Ibidem*.

confronti del rapporto all'unico: «è un segreto senza nessun contenuto, nessun senso da nascondere, nessun altro segreto se non la richiesta stessa del segreto, ovvero l'esclusività assoluta del rapporto tra colui che chiama e colui che risponde 'Eccomi'»¹⁸.

La richiesta, dunque, non è tanto quella del sacrificio del figlio, ma quella di un amore geloso e smisurato, di «un'alleanza incondizionatamente singolare»¹⁹ che suggelli l'amore folle di questa passione segreta quanto esclusiva: «il segreto sarà la forma stessa della prova»²⁰ – afferma Derrida – e Dio il nome della singolarità assoluta. Il segreto del segreto è il segreto della singolarità insostituibile: è questo l'assioma assoluto della decostruzione.

Ma come pensare questo segreto del segreto, questo segreto assoluto²¹? Agli stessi anni di *Donare la morte*, risale anche *Passions*²², un altro testo fondamentale per comprendere in che modo pensare il segreto. Derrida tentava qui una decostruzione del concetto di testimonianza – questione sulla quale torneremo tra poco –, della possibilità, o meglio dell'impossibilità, di esser certi di una testimonianza, come se ogni testimonianza, al di là del suo contenuto, testimoniassse sempre a partire da un segreto e chiedesse perciò d'essere creduta *sulla parola*, si fondasse più su di un atto di fede, che sull'oggettività di una prova. Dunque la testimonianza testimonierebbe innanzitutto che c'è [*il y a*] segreto e che questo segreto non corrisponde ad alcun contenuto solo provvisoriamente celato; esso non è riconducibile ad alcun talento particolare, inimitabile e non trasmissibile; non è pensabile come una «rappresentazione dissimulata di un soggetto cosciente»²³ e neppure dell'inconscio, né tanto meno di una soggettività assoluta. Allo stesso modo questo segreto non appartiene né alla sfera pubblica né a quella privata e non è neppure da pensarsi come «un'interiorità privata che si avrebbe da disvelare, confessare, dichiarare»²⁴. Né fenomenale né noumenale, esso è refrattario a qualsiasi istituzione (tanto la

¹⁸ Ivi, p. 181.

¹⁹ Ivi, p. 182.

²⁰ J. Derrida, *Sulla parola* cit., p. 92.

²¹ Per un confronto tra questo «segreto assoluto» e il *Gebemnis* di cui in più occasioni parla Heidegger, rimando a C. Resta, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Milano, Angeli, 1996.

²² *Donare la morte* risale, nella sua prima versione, ai Colloqui di Royaumont, tenuti nel 1990, i cui atti con il titolo complessivo *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don* sono stati pubblicati nel 1992. Il testo *Passions*, pubblicato da Galilée nel 1993, è datato dall'autore luglio 1991.

²³ J. Derrida, *Passions*, Paris, Galilée, 1993; tr. it. di F. Garritano, «Passioni. L'offerta obliqua», in *Il segreto del nome*. Chora, *Passioni, Salvo il nome*, Milano, Jaka Book, 1997, p. 118.

²⁴ Ivi, p. 119.

religione, quanto l'etica, la politica o il diritto), che perciò non può consentirne il rispetto incondizionato. Il segreto di cui parliamo non è un segreto mistico, iniziatico o che avrebbe dato luogo a qualche rivelazione. Esso si rifiuta all'alternativa tra il velare e lo svelare, l'invisibile e il visibile e «resta inviolabile persino quando si crede di averlo rivelato»²⁵. Per questo è eterogeneo alla verità come alla non verità, al suo riserbo e alla sua salvaguardia, come alla sua manifestazione. Nessun nome può nominarlo, benché se ne possa parlare, senza tuttavia violarlo: «il segreto resterà segreto, muto, impassibile»²⁶, irriducibilmente straniero ed estraneo alla parola fino al punto da non rispondere, da trincerarsi nel più intransigente silenzio della non risposta assoluta. Di quel *senza-risposta* che, per Lévinas, è la morte²⁷. Questo, dunque, sarebbe il segreto del segreto, il segreto assoluto, del quale non vi potrebbe essere né oblio né memoria, né archivio e, forse, neppure la sua stessa cenere.

5.3. IL SEGRETO DELLA SINGOLARITÀ

Se questo è il segreto del segreto, se queste sono le sue caratteristiche, la storia di Abramo ne scandaglia la genesi ancor più in profondità. Esso, in quanto assoluto, indica quello slegamento, quella separazione, quella segregazione che, al tempo stesso, è la condizione di ogni legame²⁸ con l'altro e per questo, come vedremo, segna la nascita, il venire alla luce, senza che essa possa illuminarlo, di qualcuno, a partire da una risposta data all'altro e da una responsabilità ineludibili. Là dove c'è segreto, si apre lo spazio di una interiorità inoggettivabile, di un «interno incommensurabile»²⁹ e privo di esterno che segna l'origine e la fine del segreto: «un ritiro di soggettività spirituale e di interiorità assoluta si costituisce dove il segreto può finalmente formarsi»³⁰. Il segreto, questo segreto, rinvierebbe, dunque, a quella «struttura

²⁵ Ivi, p. 120.

²⁶ Ivi, p. 121.

²⁷ «La morte è il *senza-risposta*» (E. Lévinas, *Dio, la morte, il tempo* cit., p. 49).

²⁸ «È un segreto assoluto, è l'*absolutum* stesso nel senso etimologico del termine, ossia ciò che è rescisso dal legame, staccato, e che non si può legare; è la condizione del legame sociale, ma non lo si può legare: se c'è dell'assoluto, è segreto» (J. Derrida, «Ho il gusto del segreto», in J. Derrida e M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, tr. it. di M. Ferraris, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 51).

²⁹ J. Derrida, *Donare la morte* cit., p. 131.

³⁰ *Ibidem*.

dell'interiorità invisibile che si chiama, in senso kierkegaardiano, soggettività»³¹. Giungiamo a sfiorare qui l'aspetto cruciale della trattazione derridiana, sia sul piano filosofico che su quello teologico:

bisogna smetterla di pensare a Dio come a qualcuno lassù in alto, qualcuno di trascendente e in più – per sopramercato appunto – capace, meglio di qualsiasi satellite che orbita nello spazio, di vedere tutto nel più segreto dei luoghi più interiori. Forse, seguendo l'ingiunzione giudeo-cristiano-islamica ma anche rischiando di rivolgerla contro questa tradizione, bisogna pensare Dio e il nome di Dio senza questa rappresentazione o questa stereotipia idolatrata. E dire allora: Dio è il nome della possibilità per me di mantenere un segreto che è visibile all'interno ma non all'esterno. [...] Dal momento che ho in me, *grazie alla parola invisibile come tale*, un testimone che gli altri non vedono, e che dunque è *allo stesso tempo altro da me e più intimo con me di me stesso*, dal momento in cui posso mantenere un rapporto segreto con me e non dire tutto, dal momento in cui c'è segreto e testimone segreto in me e per me, c'è quello che chiamo Dio, (c'è) che chiamo Dio in me, (c'è che) mi chiamo Dio [*je m'appelle Dieu*], frase difficile da distinguere da «mi chiama Dio» [*Dieu m'appelle*], poiché è a questa condizione che mi chiamo o sono chiamato in segreto³².

Il segreto non è la *prova* dell'esistenza di Dio né, tantomeno, l'ennesima affermazione dell'ineffabilità di un io che, come *individuo*, si ergerebbe integro nella sua roccaforte inespugnabile. Al contrario, che vi sia segreto, che si dia la possibilità di mantenerlo, è il nome di un'alterità irriducibile che costituisce l'io, che lo apre, dal suo interno, e lo separa, lo *divide* con una frattura irricomponibile; il foro interiore è questo: una crepa, una breccia nella quale, sin dall'inizio, un testimone segreto in me, il più estraneo e il più intimo al tempo stesso, stipula con me un patto segreto, apre uno spazio di exteriorità dentro il quale nessuno potrà mai allungare lo sguardo.

Il segreto non è altro, allora, che *la generazione stessa dell'io come singolarità e alterità irriducibile del non identico a sé*. Precisando meglio la struttura «alter-egologica» prescritta dal segreto, Derrida afferma:

bisogna che nella libertà, nell'io [*moi*], cosciente o inconscio, il rapporto a sé, il sempre-mio dell'esistenza (la *Jemeinigkeit* del *Dasein* ecc.), il proprio della proprietà [...], bisogna che vi sia qui non soltanto una divisione ma una radicale non-identità a sé affinché il segreto sia possibile. [...] Il segreto che, prima che io lo condivida con questo o quello o con nessuno, mi divide [*par-*

³¹ Ivi, p. 137. Si è soffermato, tra l'altro, su questo aspetto nella sua bella postfazione a *Donare la morte* G. Dalmasso, «L'eccesso di sapere», in J. Derrida, *Donare la morte* cit.

³² J. Derrida, *Donare la morte* cit., p. 137.

tage] radicalmente, al punto che ciò che dipende solo da me, la mia libertà e la mia responsabilità, la mia capacità di segreto, mi viene non so da dove, da un altro, da un altro me o da un non-me, da un non-sé, mi «piomba (casca) addosso» secondo la formula dell'auto-eteronomia ³³.

Il segreto, dunque, non solo schiude lo spazio interiore entro il quale soltanto una singolarità unica e insostituibile può custodirsi, ma, *al tempo stesso*, introduce un fuori, una exteriorità, imponendo una auto-eteronomia, una alter-egologia radicale: «io sono segreto, io sono nel segreto [*au secret*] come un altro. Una singolarità è per essenza nel segreto [*au secret*]³⁴, così come «altri [*autrui*] è segreto perché è altro» ³⁵.

Portando alle sue conseguenze più radicali lo stesso assunto di Lévinas ³⁶, secondo Derrida:

se Dio è il tutt'altro, la figura o il nome del tutt'altro, *ogni altro è tutt'altro* [*tout autre est tout autre*]. [...] Ciascun altro, ogni altro [*tout autre*] è infinitamente altro nella sua singolarità assoluta, inaccessibile, solitaria, trascendente, non manifesta, non presente originariamente al mio *ego* [...], quello che si dice del rapporto di Abramo con Dio si dice del mio rapporto senza rapporto con *ogni altro come tutt'altro*, in particolare con il mio prossimo o con i miei che mi sono tanto inaccessibili quanto Iahvè. Ogni altro [*tout autre*] (nel senso di ciascun altro) è tutt'altro [*tout autre*] (assolutamente altro) ³⁷.

La formula del segreto assoluto: «ogni altro è tutt'altro», enuncia, dunque, «l'eterologia radicale, la proposizione stessa dell'eterologia più irriducibile» ³⁸ come il segreto di tutti i segreti: l'alterità irriducibile *dell'altro in me*, prima ancora che fuori di me; di più: l'insorgenza di una singolarità solo là dove il segreto l'ha attraversata, solo là dove una exteriorità irriducibile ha scavato dall'interno lo spazio vuoto di un'interiorità, una cavità, una «cripta», come la

³³ Si tratta di alcuni stralci del seminario di Derrida dal titolo «Répondre du secret», tenuto all'École des hautes études en sciences sociales nel 1991, ancora inedito, citati in G. Michaud, *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*, Paris, Galilée, 2006, pp. 29-30.

³⁴ J. Derrida, «Autrui est secret parce qu'il est autre», in *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 397 (si tratta di un colloquio con Antoine Spire, pubblicato da *Le Monde de l'éducation*, 284, 2000).

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ «Uno spartito tiene in serbo la possibilità di riservare la qualità del tutt'altro – altrimenti detto *dell'infinitamente altro* – a Dio, a un solo altro in ogni caso. L'altro spartito attribuisce o riconosce questa infinita alterità del tutt'altro a ogni altro: altrimenti detto a ciascuno, a ogni uno, per esempio a ciascun uomo e a ciascuna donna, ovvero a ciascun vivente, umano o meno» (J. Derrida, *Donare la morte* cit., p. 116).

³⁷ Ivi, pp. 110- 111.

³⁸ Ivi, p. 115.

chiama Derrida, senza speculazione, in cui un segreto può essere mantenuto e la promessa di tacerne, stretta nell'alleanza con l'altro, rispettata. «Ogni altro è tutt'altro» significa allora che, all'origine dell'io, c'è la risposta alla chiamata dell'altro, il segreto di un patto e di un'alleanza che bisogna mantenere, di cui devo rispondere: «non vi sarebbe segreto senza impegno davanti all'altro»³⁹. *Ogni io non è altro, all'origine, nella sua origine, che la promessa di un segreto da con-dividere*. Per questo parlare [*Sprechen*] è in primo luogo promettere [*Versprechen*]⁴⁰, un rivolgersi premuroso all'altro, una risposta e un dover rispondere *prima* di ogni domanda.

Il segreto non allude, come abbiamo già detto, ad un contenuto, non è *qualcosa*, ma, piuttosto, un *chi*, «è sempre un o una «chi», il divenire «chi» di qualcosa [*ça*]⁴¹, come a dire che solo a partire dal segreto, dal patto segreto stretto con l'altro, posso diventare *qualcuno*, alterità in quanto singolarità

³⁹ J. Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*, Paris, Galilée, 2003, p. 30.

⁴⁰ Derrida ha in numerose circostanze affermato il carattere di «promessa» del linguaggio, innanzitutto in riferimento alla *Zusage* di Heidegger, cui è dedicata una lunga nota in J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987; tr. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Milano, Feltrinelli, 1989, pp. 110-115, nota 14; un altro spunto importante viene offerto dalla «traduzione» di Paul de Man del celebre *Die Sprache spricht* di Heidegger in *Die Sprache verspricht*, tesa a sottolineare che «l'essenza della parola è la promessa, che non si dà parola che non prometta» (J. Derrida, *Mémoire pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988; tr. it. di G. Borradori ed E. Costa, *Memorie per Paul de Man*, a cura di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1995, p. 83). Infine, in implicita consonanza con quanto sostenuto da Lévinas, per il quale l'essenza del linguaggio «sta nell'interpellanza, nel vocativo» (E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1980), leggiamo in J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996; tr. it. di G. Berto, *Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*, a cura di G. Berto, Milano, Cortina, 2004, pp. 89-91: «Ogni volta che apro la bocca, ogni volta che parlo o scrivo, *prometto*. [...] Non è possibile parlare al di fuori di questa promessa che dà, ma promettendo di darla, *una* lingua, l'unicità dell'idioma. [...] Questa promessa assomiglia al saluto rivolto all'altro, all'altro riconosciuto come altro tutt'altro (ogni altro è tutt'altro, quando una conoscenza o un riconoscimento non bastano), all'altro riconosciuto come mortale, finito, in abbandono, privato di ogni orizzonte di speranza». Sulla promessa si veda anche J. Derrida, «Avances», préface à S. Margel, *Tombeau du dieu artisan*, Paris, Minuit, 1995. Alla questione del linguaggio come promessa ha dedicato particolare attenzione M. Crépon, *Les promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Paris, Vrin, 2001; per quanto riguarda più specificamente Derrida, si veda la discussione tra J. Derrida e C. Malabou, M. Crépon e M. de Launay, «Question à Jacques Derrida», in AA. VV., *La philosophie au risque de la promesse*, sous la direction de Marc Crépon, Paris, Bayard, 2004.

⁴¹ J. Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie* cit., p. 31.

insostituibile. Ancora più radicalmente rispetto a Lévinas, non il Medesimo e l'Altro e neppure l'Altro nel Medesimo, ma altro alterato dall'altro, altro per un altro già da sempre inappropriabile perché spartito, *diviso* da un patto segreto con l'altro. Un segreto che mi divide e solo per questo posso *condividere* con l'altro senza *condivisione*⁴², poiché non si tratta di un *sapere* che abbiamo in comune, ma di un segreto che è tale proprio perché, come Abramo di fronte alla richiesta di Dio, non ne so nulla: «condividere un segreto, non significa conoscere o rompere il segreto, significa condividere un non so che: nulla che si sappia, nulla che si possa determinare»⁴³. Ma allora, come pensare, che nome dare ad un segreto di niente, talmente segreto da essere indefinibile e inafferrabile, ad un segreto che chiede solo d'essere mantenuto e ad una condivisione nella quale niente c'è da condividere, se non l'osservanza di questo stesso segreto? Non è forse «fede» il nome più appropriato per questo segreto, quella fede che, prima ancora d'essere tradotta e ridotta in un codice religioso, allude all'assenso, al consenso, alla risposta e alla responsabilità *dovuta* all'altro dal primo istante in cui un'alleanza segreta mi genera, a partire dall'altro, come quell'altro che sono? «È la verità segreta della fede come responsabilità assoluta e come passione assoluta, la 'più alta passione', dice Kierkegaard»⁴⁴.

5.4. IL SEGRETO DELLA RESPONSABILITÀ

Il segreto assoluto è, dunque, non solo segreto della singolarità, di quella singolarità che abbiamo visto sorgere nel segreto di un foro interiore aperto dall'altro, ma, proprio per questo, è risposta, assenso che accoglie l'altro e risponde a lui nell'«Eccomi» di Abramo, cui fa eco l'«Eccomi» di suo figlio Isacco. Una risposta che è anche rispondere dell'altro, davanti all'altro. Ma come pensare una responsabilità *au secret*, ciò che lega «la responsabilità infinita al silenzio e al segreto»⁴⁵? E in che modo essa può dar luogo a qualcosa come una decisione responsabile?

Ancora sulla scorta di Kierkegaard, Derrida ha spesso insistito sulle aporie di una responsabilità e di una decisione pensate a partire non dall'istanza del

⁴² «È la condivisione di ciò che non si condivide: sappiamo, in comune, di non avere nulla in comune» (J. Derrida, *Ho il gusto del segreto* cit., p. 52).

⁴³ J. Derrida, *Donare la morte* cit., p. 112.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 95.

soggetto, ma di un io segregato, abitato dal segreto dell'altro. Abramo, più di ogni altro, è l'emblema dell'insanabile contraddizione tra, da una parte, la legge dell'assoluta fedeltà all'unico, che lo reclama senza neppure dargli spiegazioni ed esige da lui la più desolante solitudine come il più intransigente silenzio, e, dall'altra, la legge del terzo, quella dei suoi familiari, di Isacco, in primo luogo, il figlio amato sopra ogni cosa. Per questo, come ricorda Kierkegaard, l'istante della decisione è follia, in quanto è una frattura del tempo che interrompe ogni possibilità di afferrare, prendere, comprendere: «Strutturalmente in rottura col sapere, e dunque votata alla non-manifestazione, una decisione è insomma sempre segreta»⁴⁶, è la prova di un'aporia senza scampo, laddove nessuna regola, nessuna norma può più indicarci una via d'uscita.

Abramo decide in segreto, non parla con nessuno; trincerato nella sua perfetta solitudine, decide anche lui senza dare spiegazioni, senza rispondere della responsabilità che pure si è assunto. Una responsabilità assoluta, che lo scioglie e lo separa da tutti gli altri per rispondere a uno solo, incondizionatamente. Ma con ciò Abramo tradisce l'amore degli altri, è disposto al sacrificio di chi ama, per rispondere in nome di un dovere a tal punto assoluto⁴⁷, a tal punto eccedente, da trasgredire il dovere stesso e ciò che comunemente intendiamo con il termine «etica»:

l'assoluto del dovere e della responsabilità presuppone che ogni dovere, ogni responsabilità e ogni legge umana vengano denunciati, rusciti, trascesi. Esso chiama a tradire tutto ciò che si manifesta nell'ordine della generalità universale [...]. Il dovere assoluto esige che ci si comporti in modo irresponsabile (perfidia o spregiuro) pur continuando a riconoscere, a confermare e riaffermare ciò stesso che si sacrifica, ovvero l'ordine dell'etica e della responsabilità umane. In una parola, l'etica deve essere sacrificata in nome del dovere. È un dovere non rispettare, per dovere, il dovere etico. Ci si deve comportare in modo non etico, non responsabile, non solamente etico o responsabile, e questo *in nome del* dovere, di un dovere infinito, *in nome del* dovere assoluto. E tale nome che deve sempre essere singolare non è altro che il nome di Dio come tutt'altro, il nome senza nome di Dio, il nome impronunciabile di Dio

⁴⁶ Ivi, p. 110. Per la questione della decisione, che ricorre in numerosi scritti di Derrida, di fondamentale importanza è il confronto, oltre che con Kierkegaard, con Carl Schmitt, svolto in tre densi capitoli da J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994; tr. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Milano, Cortina, 1995. Sul nesso decisione-responsabilità rinvio a C. Resta, *L'evento dell'altro* cit., pp. 58-65.

⁴⁷ «Il dovere assoluto che mi lega a Dio stesso, nella fede, deve portarsi al di là e contro qualsiasi dovere. [...] Il dovere assoluto [...] implica una sorta di dono o di sacrificio che si porta verso la fede al di là del debito e del dovere, del dovere come debito» (J. Derrida, *Donare la morte* cit., p. 98).

come l'altro al quale mi lega un obbligo assoluto, incondizionale, un dovere incomparabile, non negoziabile. L'altro come altro assoluto, ovvero Dio, deve restare trascendente, nascosto, segreto, geloso dell'amore, della richiesta, dell'ordine che dà e che chiede di tenere segreto. Il segreto è essenziale all'esercizio di questa responsabilità assoluta come responsabilità sacrificale ⁴⁸.

Abramo, nell'attimo della decisione, è folle di un dovere che lo reclama *contro* ogni norma, attimo di eccezione che sospende la legge ⁴⁹, per rispondere ad una legge ancor più esigente, ancor più esclusiva, ancora più intransigente, quella di un amore folle per il suo Dio, per quell'unico che unicamente lo ha reclamato. Ma proprio per questo dovrebbe chiedere perdono, perdono di tradire gli altri, e in primo luogo quell'altro che è l'amatissimo Isacco, che, nonostante tutto, è disposto a sacrificare. Due responsabilità, due irresponsabilità si fronteggiano e denunciano le «aporie della responsabilità» ⁵⁰: rispondere all'unico e solo dell'unico, impone il sacrificio del terzo e l'irresponsabilità nei confronti di tutti gli altri; rispondere agli altri, impone mancare nei confronti dell'unico, non rispondere al suo appello singolare. La responsabilità *assoluta*, per il suo carattere eccezionale e singolare, è costretta a trasgredire l'etica in generale; la responsabilità in generale, per il generale, si rivela una non responsabilità, dal momento che non riguarda più la singolarità dell'unico. Questo il paradosso dell'etica e l'indecidibilità al fondo di ogni decisione possibile. Il suo impossibile ⁵¹. E per questo, anche, «nessun segreto è assolutamente

⁴⁸ Ivi, p. 101.

⁴⁹ È solo qui il caso di segnalare come questo «stato di eccezione» che sospende la legge spalanca una questione immensa che da San Paolo, giunge sino a Carl Schmitt e Walter Benjamin. Mi limito semplicemente a segnalare due testi che, tra i molti altri, possono servire a ricostruire questo percorso: G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000 e Id, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, I*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003. Per quanto riguarda Derrida, si veda, in particolare, J. Derrida, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Paris, Galilée, 1994; tr. it. di A. Di Natale, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

⁵⁰ J. Derrida, *Donare la morte* cit., p. 95.

⁵¹ «La decisione responsabile viene presa in questa aporia, in questa contraddizione tra il fatto che devo essere chiamato *unicamente*, come insostituibile, a prendere questa o quella decisione davanti a un tale altro, che è altrettanto singolarmente insostituibile e unico, e allo stesso tempo essere responsabile significa anche rispondere dei propri atti di fronte a tutti gli altri. È al cuore di questa aporia, di questa indecidibilità, che viene presa la decisione. È in questo che la storia di Abramo è in qualche modo emblematica, come esperienza dell'impossibile, in un certo qual modo» (J. Derrida, *Sulla parola* cit., p. 94).

legittimo»⁵², anche se, senza segreto, senza la possibilità che il segreto sia mantenuto, non vi possono essere responsabilità e decisione.

Il segreto della responsabilità consisterebbe allora nel suo ospitare in sé un nocciolo di irresponsabilità. Ma che la responsabilità assoluta richieda il più assoluto segreto chiarisce ancor meglio l'intreccio costitutivo della singolarità. Il segreto che custodisce, infatti, è che *essa comincia dal dover rispondere* all'altro, non è altro, non è altra, se non a partire da questa preliminare responsabilità: «i semplici concetti di alterità e singolarità sono costitutivi tanto del concetto di dovere quanto di quello di responsabilità»⁵³. E ciò comporta, necessariamente, rimanere impigliati nel paradosso, nella contraddizione e nell'aporia. Il che significa, inevitabilmente, che non c'è giuramento senza spergiuro, segreto senza denegazione, amore incondizionato dell'unico, senza tradimento di tutti gli altri e viceversa. E poiché ogni altro è tutt'altro, nulla potrà mai giustificare fino in fondo la mia preferenza per l'uno piuttosto che per l'altro, per l'uno *contro* tutti gli altri, o per tutti gli altri in generale, nella dimenticanza dell'uno.

5.5. TESTIMONIARE IN SEGRETO

Parola ancora da dire al di là dei vivi e dei morti,
che testimonia per l'assenza d'attestazione.

M. Blanchot, *Il passo al di là*

«Abramo è un testimone della fede assoluta che non può né deve testimoniare davanti agli uomini. Deve mantenere il suo segreto. Ma il suo silenzio non è un silenzio qualsiasi. Si può testimoniare in silenzio? Con il silenzio?»⁵⁴. È possibile, è pensabile – si chiede Derrida – qualcosa come una testimonianza segreta, se l'atto stesso di testimoniare sembra invece implicare necessariamente la pubblicità, l'esteriorità e l'esternazione di ciò di cui si è stati testimoni? Che cosa potrà mai dire «testimoniare di un segreto, attestare che c'è segreto, ma senza rivelare il cuore del segreto»⁵⁵? Eppure, come abbiamo visto, la singolarità che abita nel segreto implica precisamente la figura di un testimone segreto e tutto il faccia-a-faccia tra Abramo e Dio non era che la prova, la messa alla prova del segreto, della possibilità di mantenere un

⁵² J. Derrida, *Donare la morte* cit., p. 97.

⁵³ Ivi, p. 102.

⁵⁴ Ivi, p. 107.

⁵⁵ J. Derrida, *Dimora* cit., p. 109; si veda anche Id., *Ho il gusto del segreto* cit., p. 66.

segreto. Di questo Abramo dà testimonianza, senza tuttavia tradire il segreto che condivide senza condivisione con Dio. *Egli testimonia, attesta il segreto senza rivelarlo*, anche perché, ricordiamolo, neppure lui, in ultima istanza, lo conosce. Per quanto paradossale possa sembrare,

l'impegno a custodire il segreto è una testimonianza. Il segreto suppone non soltanto che ci sia un testimone, fosse anche per condividere un segreto, ma anche che la testimonianza non consista semplicemente nel conoscere o fare conoscere un segreto, nel dividerlo, ma nell'impegnarsi, in maniera implicita o esplicita, a serbare il segreto. In altre parole, l'esperienza del segreto, per quanto contraddittoria possa apparire, è un'esperienza testimoniale ⁵⁶.

Essa presuppone il patto, il giuramento o l'alleanza nel segreto, di non rivelare il segreto condiviso con l'altro. Di più: *la testimonianza, ogni testimonianza è votata già da sempre al segreto*, persino là dove essa richiede la pubblica attestazione. È questo, in ultima istanza, che la distingue radicalmente dalla prova: il fatto che essa presupponga necessariamente la singolarità e l'insostituibilità di un io già abitato dall'altro, nel cui foro interiore, come un buco nero, a nessuno, dall'esterno, è dato di vedere. Ciò rende indiscernibile una testimonianza falsa, che può essere «vera», nel senso di sincera e in buona fede, da una falsa testimonianza, e perciò si tratta sempre, nell'accoglierla, di «credere», di un atto di fede con cui si acconsente alla parola dell'altro. Ogni testimonianza, perciò, prima ancora che attestare qualcosa di determinato, testimonia del segreto che tiene in serbo:

ciò di cui testimonia è, innanzitutto, nell'istante, il mio segreto: resta per me riservato. Devo poter custodire segreto ciò intorno a cui testimonia: è la condizione della testimonianza in senso stretto ed è per tale motivo che non si potrà mai dimostrare, nel senso della prova teorica e del giudizio determinante, che uno spergiuro o una menzogna hanno effettivamente avuto luogo. La confessione stessa non basta ⁵⁷.

Dunque, ogni testimonianza è, al fondo, confessione senza confessione di un segreto da custodire, così impenetrabile da non saperne niente, attestazione dell'impossibilità di attestare, di ciò che si rifiuta a ogni possibile testimonianza: «noi siamo i testimoni del segreto, siamo i testimoni di ciò di cui non possiamo testimoniare» ⁵⁸.

⁵⁶ J. Derrida, *Dimora* cit., p. 110; si veda anche Id., *Ho il gusto del segreto* cit., pp. 66-67.

⁵⁷ J. Derrida, *Dimora* cit., p. 108.

⁵⁸ J. Derrida, «Passages – du traumatisme à la promesse», in *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, p. 406.

Un altro sguardo si posa su di me, da dentro di me, mi guarda e mi riguarda senza che io possa, a mia volta, vedere, e guarda là dove persino io non riesco a vedere, là dove, all'esterno, nulla può trasparire. Questo segreto che mi consegna all'altro, come una lama di buio, al fondo di me, che oscura il mio stesso conoscere, qualunque conoscenza di me, è quanto la filosofia, nella sua pretesa di dire, è costretta a denegare, a rinnegare, a speriurare: «la filosofia si installa nell'ignoranza di ciò che c'è da sapere [*à savoir*], ovvero [*à savoir*] che c'è segreto e che esso è incommensurabile al sapere, alla conoscenza e all'oggettività»⁵⁹. Quale altro discorso, che assomigli a una teologia negativa, può dire il segreto, il segreto della singolarità e dell'alleanza segreta con l'altro che la costituisce, senza ignorarlo o denegarlo e, al tempo stesso, senza tradirlo? A quale parola è data la *chance* di poter dichiarare, di poter testimoniare il segreto senza svelarlo? «C'è nella Letteratura, nel segreto *esemplare* della letteratura, una possibilità di dire tutto senza toccare il segreto»⁶⁰, anzi, «il segreto della letteratura è il segreto stesso»⁶¹. La sua strutturale indecidibilità tra vero e falso, tra finzione e realtà, consente alla Letteratura «di dissimulare nella sua cifra il segreto che custodisce, certo, ma che custodisce dentro di sé, dandolo tutto a vedere, senza lasciare la minima *chance* di appropriarselo»⁶². Per questo Derrida può affermare che il segreto di cui la Letteratura si fa custode la pone nel solco di una filiazione abramitica, in una discendenza che, al tempo stesso, richiama e tradisce, mostrandola compiutamente desacralizzata⁶³. Essa innanzitutto rivendica «il diritto di dire tutto e di nascondere tutto»⁶⁴, seppure a titolo di finzione, il che la espone al suo rischio più grave, quello di una deresponsabilizzazione⁶⁵, là dove essa è chiamata, al contrario, alla iper-responsabilità⁶⁶; per questo «la Letteratura può richiamare alla più grande responsabilità, ma è anche la possibilità del peggior tradimen-

⁵⁹ J. Derrida, *Donare la morte* cit., p. 123.

⁶⁰ J. Derrida, *Passioni* cit., p. 122.

⁶¹ J. Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie* cit., p. 27.

⁶² Ivi, p. 58.

⁶³ Cfr. J. Derrida, *Donare la morte* cit., p. 182.

⁶⁴ Ivi, p. 184.

⁶⁵ Derrida avverte il rischio: «la possibilità di dire tutto [...] senza apparentemente farsene carico, può portare alla deresponsabilizzazione. [...] In effetti, credo che vi sia nella letteratura il rischio dell'irresponsabilità o della non-firma (dico qualunque cosa perché non sono io) o il rischio di confondere l'etica e l'estetica, il rischio di apparire, quello del feticismo; tutti questi rischi sono inerenti come possibilità alla letteratura» (J. Derrida, *Sulla parola* cit., p. 34).

⁶⁶ «In generale, insisto sulla possibilità di 'dire tutto' come diritto riconosciuto in linea di massima alla letteratura, per contrassegnare non l'irresponsabilità dello scrittore, di chiunque firmi della letteratura, ma la sua iper-responsabilità» (ivi, p. 32).

to»⁶⁷; d'altra parte, «il rischio di perversione, di corruzione, di deriva, è allo stesso tempo la sola possibilità di rivolgermi all'altro»⁶⁸. Ma la Letteratura è soprattutto testimonianza, esposizione del segreto del segreto, di un non voler dire che dice, nell'opera, «l'abisso del chiamare o del rivolgersi, senza altra legge che la singolarità dell'evento»⁶⁹. Questo segreto, che è il segreto della singolarità, la Letteratura non lo tace, come Abramo, non lo riveste, come lui, del più assoluto silenzio, ma prova a dirlo e, di questo, per questo tradimento, per questo rinnegamento, che pure non è una denegazione, ma, al contrario, l'esibizione della sua «verità», la Letteratura non può che chiedere perdono, «fin dalla sua prima parola»⁷⁰.

Potenza di eteronomia, la Letteratura

ci libera all'esperienza del tutt'altro come potenza del tutt'altro, Onni-potenza-altra [*Toute-puissance-autre*]. Ma erede spergiura, in questo, delle sante Scritture, erede al tempo stesso più che fedele e imperdonabilmente blasfema di tutte le Bibbie, la letteratura resta il luogo assoluto del segreto stesso di questa eteronomia, del segreto come esperienza della legge venuta dall'altro, della legge di cui la legislatrice non è altro che la venuta stessa dell'altro, in questa prova dell'ospitalità incondizionata che ci espone ancor prima di ogni condizione, di ogni regola, di ogni norma, di ogni concetto⁷¹.

Come la verità segreta della fede è «la più alta passione» dell'altro votata al segreto, così la verità segreta della Letteratura, che la Letteratura dice, senza tuttavia rivelarla, è la *passione* di un segreto nel quale la singolarità del tutt'altro viene custodita.

In conclusione: quale lascito, quale eredità resta ancora per noi da ricevere a partire da quel monumentale esercizio di scrittura e pratica di pensiero che è l'opera di Derrida? Sarà mai archiviabile? Potremmo mai dire davvero d'averla superata al modo della *Überwindung*, di essercela lasciata alle spalle, d'essere andati *oltre* di lui? Heidegger, come sappiamo, al termine *Überwindung* preferiva quello di *Verwindung*, preferiva, al passo al di là, il segnare il passo, l'insistenza, una accettazione-approfondimento, che è, al tempo stesso, un'accoglienza e uno sprofondamento fino a raggiungere l'abisso del senza fondo, un'analisi interminabile. Il segreto della decostruzione – questa vorrebbe essere la mia tesi o il mio vangelo, la mia buona novella – è che si dà segreto, il segreto come evento dell'altro in quanto assolutamente altro e

⁶⁷ Ivi, p. 34.

⁶⁸ Ivi, p. 35.

⁶⁹ J. Derrida, *Donare la morte* cit., p. 184.

⁷⁰ Ivi, p. 185.

⁷¹ J. Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie* cit., p. 59.

come affermazione di un'eteronomia radicale, che mi costituisce e destituisce in quanto singolarità insostituibile, chiamata ad accogliere l'altro cui mi lega una segreta alleanza. Il segreto è il luogo interiore e inviolabile di un'esteriorità irriducibile, il nome dell'insorgenza di un io sempre all'accusativo, perché già da sempre reclamato, nel silenzio, dall'altro. E questo segreto è il limite stesso della decostruzione, la sua aporia, l'ostacolo insormontabile contro cui urta e a partire dal quale si annuncia l'*indecostruibile*. Analisi interminabile, la decostruzione sarebbe, dunque, alla fine, nella fine, l'*incontro con l'indecostruibile*, a partire dal quale soltanto essa non finisce mai di finire e non arriva mai ad arrivare.

L'*indecostruibile* è dunque il segreto della decostruzione, il suo nome segreto e impronunciabile, come quello di Dio, del tutt'altro che è ogni altro. In quanto espressione di una singolarità insostituibile, questo nome che non può voler dire nulla, è il «cuore» della decostruzione, ciò che la fa pulsare e la mette in movimento, che la fa tremare. Il nome innominabile di un'ardente passione segreta e inconfessabile:

una passione [...] votata al segreto non si trasmette di generazione in generazione. In questo senso non ha storia. Questa intrasmissibilità della più alta passione, condizione normale di una fede che si lega così al segreto, ci ingiunge: bisogna sempre ricominciare. Si può trasmettere un segreto, ma trasmettere un segreto come segreto rimasto segreto, è davvero trasmettere? ⁷².

La passione del segreto – quella che Derrida ci ha lasciato in eredità senza lasciarcela – non si eredita, non si trasmette, non fa storia; per questo bisogna ricominciare, per questo, in ogni istante, in ogni momento, tale passione, la passione di quel segreto che condividiamo senza condivisione, ci chiama, nell'urgenza e nell'imminenza, a custodire il segreto che ci custodisce.

⁷² J. Derrida, *Donare la morte* cit., pp. 112-113.

6.

MISERIA E SPLENDORE DELLA DECOSTRUZIONE LA TRADUZIONE, LO SCAMBIO, LA MONETA FALSA

di Gaetano Chiurazzi

«La verità non è moneta coniatà, la quale,
così com'è, possa venir spesa e incassata.
C'è un falso, quanto poco c'è un cattivo.
Falso e cattivo non son mica perfidi come il diavolo». ¹

G.W.F. Hegel

«Irresponsabilità: il segreto più nobile e bello di Nietzsche». ²

G. Deleuze

6.1. PREMESSA

Il titolo di questo intervento è una chiara ed esplicita ripresa del famoso saggio di Ortega y Gasset del 1937 *Miseria e splendore della traduzione*, il quale a sua volta riecheggia, non saprei quanto consapevolmente, il libro di Balzac del 1847, *Splendori e miserie delle cortigiane*, un cui brano fa da esergo al terzo capitolo di *Donare il tempo* di Derrida. Un intreccio casuale, forse, ma con cui vorrei non solo sottolineare l'assonanza fra alcune tesi di Ortega sulla traduzione e quelle di Derrida sulla decostruzione, ma soprattutto rimarcare un parallelismo tra traduzione e decostruzione che è più profondo di quanto non appaia, sul filo di considerazioni di carattere economico che richiamano

¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, F. Meiner, 1921; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Scandicci, La Nuova Italia, 1973, vol. I, pp. 30-31.

² G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Parigi, P.U.F., 1962; tr. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi, 2002, p. 33.

in maniera letterale il tema della miseria e dello splendore, cioè dell'eccedenza o del lusso.

La tesi che vorrei sostenere è dunque che la decostruzione è un pensiero della traduzione, e cioè dell'operazione di scambio, di sostituzione, di trasferimento di valori (linguistici, economici, culturali), che intreccia inestricabilmente – come un tessuto di cui è difficile, se non impossibile, individuare i bordi – letteratura, filosofia, psicoanalisi ed economia³. Anzi, decostruire significherebbe leggere ad esempio un testo letterario in termini economici o filosofici, o uno filosofico in termini letterari o psicoanalitici, secondo tutti gli intrecci e le traduzioni possibili: se a Derrida può essere rimproverato di non rispettare la specificità o i campi disciplinari – di non essere, insomma, sufficientemente «disciplinato» – è perché in realtà il suo intento è esattamente quello di mostrare l'impossibilità di questa compartimentazione, facendo del transfert l'operazione che presiede a ogni formazione di significato. Il significato è il prodotto di un transfert o, diremmo, della *différance*.

Cercherò quindi innanzi tutto di giustificare il nesso tra decostruzione e traduzione, richiamando alcune tesi di Benjamin e di Ortega y Gasset sulla traduzione. In un secondo momento, la questione della traduzione verrà aganciata a quella dello scambio e della sua condizione di possibilità. A partire dall'idea della traduzione come impossibilità della restituzione, condizione quindi di un «dissesto economico» del testo generale, la decostruzione individua due ulteriori momenti che rendono abissale questa condizione di dissesto, entrambi riconducibili al dono: quello del *pollac* e quello della moneta falsa. Le considerazioni svolte a tal proposito in *Donare il tempo* saranno in conclusione ripiegate sulla decostruzione stessa, in quanto filosofia, per dirla con le parole di Heidegger, «dell'epoca della povertà».

³ Perciò, scrive Derrida, la differenza tra letteratura e filosofia non può essere individuata nella maggiore traducibilità di quest'ultima, come se il filosofico si proponesse o si imponesse «come ciò che può sopravvivere alla differenza tra le lingue, attraversandola: un senso sarebbe filosofico solo quando si lascia tradurre senza perdersi, mentre un'operazione letteraria avrebbe un legame talmente intrinseco, originario ed essenziale con una lingua naturale, che, in fondo, non è mai questione di tradurla». Nella letteratura, insomma, l'essenziale sarebbe ciò che resiste alla traduzione, laddove in filosofia sarebbe al contrario esattamente ciò che si lascia tradurre. Non si tratta però, secondo Derrida, di opporre letteratura e filosofia, ma di pensarle come iscritte in un campo generale che è quello della testualità: la distinzione tra filosofia e letteratura dovrebbe piuttosto mostrare come ci sia del filosofico nella letteratura e del letterario nella filosofia, dovuto al suo inevitabile legame con i *corpora* delle lingue naturali. (Cfr. J. Derrida e M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 11-12).

6.2. L'AFFINITÀ TRA LE LINGUE: LA LINGUA PURA

In *Mémoires pour Paul de Man* Derrida scrive che la decostruzione non è che il processo di un transfert universale, e innanzi tutto del transfert – o della traduzione – tra le lingue ⁴. Lungi dal rincorrere il sogno filosofico di una lingua universale, la decostruzione mette sistematicamente in discussione esattamente questa possibilità, che possa darsi una *koiné*, una lingua comune: essa è il pensiero della molteplicità delle lingue e dei loro transfert. Al punto che, scrive Derrida: «se dovessi arrischiare, Dio me ne guardi, una sola definizione della decostruzione, breve, ellittica, economica come una parola d'ordine, direi senza frase: *più di una lingua*» ⁵. Si tratta di un'espressione molto simile a quella che ricorre in *Spettri di Marx*, dove dello spirito si dice che è il «*più d'uno*», o il «*non più uno*». Questa spiritualità spettrale è *originaria*: come la traccia – altro nome dello spettro –, essa non è preceduta da nulla. Non c'è dunque un'unità delle lingue precedente la loro dispersione, ma la lingua è costitutivamente molteplice, perché (secondo una tesi rintracciabile in Benjamin) essenzialmente traducibile.

La traducibilità è per Benjamin essenziale a certe opere e condizione della loro storicità, cioè della loro sopravvivenza. Nel loro sopravvivere, le opere mostrano l'intima affinità o parentela esistente fra le lingue, la loro *Verwandschaft*:

la traduzione è finalizzata in ultima istanza all'espressione del rapporto più intimo delle lingue fra loro. Essa stessa non può certo rivelare né istituire questo rapporto nascosto; ma può rappresentarlo in quanto lo realizza, in forma germinale o intensiva. E questa rappresentazione di un oggetto significato mediante il tentativo, il germe del suo costituirsi, è un modo di esposizione tutto peculiare, quale difficilmente si può incontrare nell'ambito della vita non-linguistica. Infatti, nelle analogie e nei segni, questa possiede tipi di indicazione diversi dalla realizzazione intensiva, vale a dire anticipatoria e allusiva. Ma l'accennato intimo rapporto fra le lingue è quello di una convergenza loro peculiare. Esso consiste nel fatto che le lingue non sono fra loro estranee,

⁴ Si può notare, incidentalmente, nella forma cioè di una incidenza non casuale ma costitutiva della testualità generale, che l'operazione di transfert è anche l'operazione istitutiva della coscienza: con la metafora del *Notes magico* Freud fa della coscienza, secondo Derrida, il luogo originario di un transfert, di una «trasposizione», un ordine di sostituzioni e di tracce.

⁵ J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988; tr. it. di G. Borradori ed E. Costa, *Memorie per Paul de Man*, a cura di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1995, p. 38.

ma a priori, e prescindendo da ogni relazione storica, sono affini in ciò che vogliono dire ⁶.

Quel che tutte le lingue, prese nella loro totalità, vogliono dire – il loro inteso o il loro simboleggiato – è per Benjamin «la pura lingua», il nucleo essenziale nascosto in ogni lingua, quell'inteso comune che non è mai completamente perseguibile da ogni singola lingua, ma si dà – si rivela o si costituisce: Benjamin mantiene a questo proposito una certa ambiguità ⁷ – solo nella loro reciproca traducibilità: all'interno di ogni lingua «questo nucleo essenziale si può definire come ciò che, in una traduzione, non è a sua volta traducibile» ⁸. L'intraducibile non è cioè per Benjamin quel che distingue una lingua dall'altra – quel che esse hanno di irriducibilmente peculiare, e che quindi non può essere trasposto – ma, al contrario, è quel che esse hanno in comune, e che è intraducibile proprio perché *non richiede di essere tradotto*.

Perché questo intraducibile si manifesti bisogna *purificare* le lingue dai loro elementi di incommensurabilità, ovvero dai diversi modi di esprimersi che *fanno differenza* rispetto al loro comune inteso. Queste differenze modali tra le lingue e la lingua pura sono analoghe alle differenze che le parole *Brot* e *pain* hanno nei confronti del loro comune riferimento, «il pane», secondo una distinzione tra «senso» e «riferimento» che richiama molto da vicino quella fregeana. La lingua pura deve liberarsi dal senso, afferma Benjamin, anzi dai *sensi*, perché solo così può essere *pura*. Il *telos* cui tende la traduzione è la fine messianica della storia delle lingue come fine della loro molteplicità e loro integrazione nella sola lingua vera. Il messianismo marxiano di Benjamin vede nella traduzione l'annuncio della redenzione dal conflitto e dalle contraddizioni che la molteplicità delle lingue porta inevitabilmente con sé. La traduzione è il sostituto della mediazione dialettica nel piano di redenzione escatologica della storia ⁹.

L'esempio delle parole «*Brot*» e «*pain*» farebbe pensare che la lingua pura sia l'*oggetto* intenzionato da ogni lingua, così come del resto è esplicitamente detto nella citazione precedente. La lingua pura è il significato *trascendentale* che assicura l'equivalenza ultima tra le lingue, cioè la loro as-

⁶ W. Benjamin, «Il compito del traduttore», in S. Nergaard (a cura di), *La teoria della traduzione nella storia*, Sonzogno, Bompiani, 2002, p. 225.

⁷ «E ciò che cerca di *presentarsi*, anzi di *costituirsi* nel divenire delle lingue, è quel nucleo della pura lingua stessa» (ivi, p. 233. Corsivi miei).

⁸ Ivi, p. 228. Nel linguaggio di Derrida, l'intraducibile che sta al cuore di ogni traduzione è quell'indecostruibile cui mira ogni operazione di decostruzione.

⁹ Cfr. ivi, p. 233.

soluta interscambiabilità. Essa appare così come il risultato di un'operazione di ricomposizione, al modo in cui il simboleggiato è ottenuto dai frammenti che lo compongono: i frammenti della lingua pura sono dispersi in ogni lingua, e solo attraverso esse, nel passaggio dall'una all'altra – e cioè nella traduzione – possono e devono essere ricomposti. *Compito* del traduttore è l'«integrazione delle molte lingue nella sola lingua vera»¹⁰.

La conclusione del saggio di Benjamin sembra però mettere fuori gioco questa interpretazione oggettuale della pura lingua: la traduzione interlineare, scrive Benjamin, è «l'archetipo o l'ideale di ogni traduzione»¹¹, proprio perché realizza il completo affrancamento da ogni intenzionalità significativa, e cioè dal bisogno di fedeltà al significato del testo, a favore della pura tensione autorivelativa della lingua pura. Nel processo traduttivo l'oggetto rappresenta una tappa obbligata nel tentativo di restituzione del significato, e cioè di fedeltà al senso. Perduto questo riferimento oggettuale, quel che resta è per Benjamin la pura traducibilità in quanto *forma* del linguaggio. Così intesa, la lingua pura, allora, non sarebbe altro che il movimento tropico, sintattico e di traslazione del senso: quel che ogni traduzione non può non rivelare, e che anzi solo la traduzione può rivelare, è la forma, la quale difatti non è rivelabile ostensivamente ma solo operativamente, in quella maniera intensiva, come scriveva Benjamin, che è del tutto diversa dal modo in cui significano i segni.

6.3. DES TOURS DE BABEL

Ci sono dunque due modi di intendere l'affinità tra le lingue: o concependola come una sorta di elemento sostanziale, un nucleo identico che le accomuna, o come puro movimento tropico, di transfert, che fa della lingua quel che è, qualcosa di essenzialmente traducibile. Quel che tutte le lingue hanno in comune sarebbe in questo modo proprio la differenza, o meglio la *différance*: l'affinità tra le lingue è la loro comune partecipazione al movimento della *différance*¹².

Questa affermazione sintetizza a mio avviso la lettura che Derrida fa di Benjamin. Tutto quel che si è sin qui detto della *Verwandschaft* può essere

¹⁰ Ivi, p. 230.

¹¹ Ivi, p. 236.

¹² Sul nesso tra traduzione e differenza, che risale a Heidegger, cfr. C. Resta, *La misura della differenza*, Milano, Guerini & Associati, 1988, in particolare il cap. IV.

detto della *différance*: la *différance* si mostra solo nel lavoro della traduzione e come traduzione. Ma se l'inteso di ogni lingua – ciò che esse esprimono – non è che la loro pura traducibilità, come è ancora possibile parlare di lingua *pura*? Detto in altri termini: se l'inteso di ogni lingua non è che la *différance*, non si dovrebbe dire che la lingua pura è la *différance*, ovvero che ogni lingua ha come suo nucleo costitutivo, essenziale, una certa impurità, a cui si deve la sua traducibilità (o traduttibilità, come Derrida preferisce dire)?

La traduzione suppone che esistano lingue ben definite nella loro identità, sì che si possa dire che l'una viene tradotta nell'altra. Solo a questa condizione è d'altronde possibile distinguere nettamente, come fa Roman Jakobson, la traduzione intralinguistica da quella interlinguistica (o traduzione propriamente detta) e da quella intersemiotica. Distinzione che Derrida non ritiene affidabile¹³: dal momento in cui ogni lingua e ogni sistema di segni in generale sono già costitutivamente interessati da un movimento di *différance*, nulla più consente di identificarli nella loro purezza.

Il titolo stesso del testo di Derrida su Benjamin *mostra* l'affinità e la differenza tra i loro rispettivi discorsi. *Des tours de Babel* è un sintagma intraducibile, che allude ai giri intorno alla Torre di Babele, alle deviazioni, ma soprattutto, nel suo senso più immediato, alle *torri* di Babele, all'idea cioè che il risultato della confusione delle lingue non è la confusione *tra* le lingue, ma innanzi tutto la confusione *nelle* lingue, in *ogni* singola lingua: a cominciare dalla confusione tra nome proprio e nome comune nel lessema stesso «Babele», nome proprio che, come nome comune, significa «confusione», il che compromette sin dall'origine la possibilità di distinguere quel che non è traducibile (il nome proprio) da quel che è traducibile (il nome comune), e quindi la lingua pura (l'intraducibile, appunto) da quella impura (essenzialmente traducibile). Ogni lingua è così una piccola torre di Babele, una piccola Babele: nessuna può più dirsi «una», ma ognuna è il risultato di una serie di innesti che vi si impiantano restandovi di fatto trasportati ma non tradotti, per così dire. Il gusto di Derrida per le frasi idiomatiche – come, appunto, *Des tours de Babel*, che resta il titolo intraducibile di un saggio tradotto in italiano o in qualsiasi altra lingua¹⁴ – è volto a mettere in evidenza la necessità del trapianto come ciò che allo stesso tempo afferma la possibilità della traduzione (del trasporto) e la sua impossibilità: perché ad essere trapiantato non è il significato ma l'intero lessema. Questo caso limite mostra il limite della

¹³ W. Benjamin, *Il compito del traduttore* cit., pp. 377-78.

¹⁴ Lo stesso si può dire di *Tourner les mots* (Paris, Galilée, 2000), che già nel titolo richiama *Des tours de Babel*.

traduzione: non si può tradurre – non di fatto, ma di diritto – perché non esistono lingue che possano essere identificate come tali. «*Plus d'une langue*» significa anche che nessuna lingua è *una*: non più una lingua.

*Non si ha dunque mai una vera e propria tra-duzione, bensì piuttosto una trasformazione*¹⁵. Tradurre è, in realtà, trasformare: non il senso di quel che è detto, ma innanzitutto la lingua stessa in cui vien detto. La Babele è il risultato di una serie di trasformazioni e di trasformazioni di trasformazioni, che risultano da transfert e spostamenti che, come scrive Derrida, nel momento in cui si inscrivono in un nuovo contesto, lo modificano e lo aprono verso ulteriori trasformazioni, cioè verso l'a-venire¹⁶. Non è dunque mai possibile, se non con un certo arbitrio e una certa precaria provvisorietà, individuare un nucleo stabile, ovvero un'*identità* sottratta al movimento della *différance*: perché, in fin dei conti, il principio primo che si nasconde sotto l'idea di purezza e contro cui è diretto il movimento decostruttivo è il principio fondativo della metafisica e dell'ontologia occidentali, il principio di identità. L'inteso di ogni lingua, quello a cui esse, «ciascuna intenzionalmente e insieme nella traduzione», mirano, è, scrive Derrida,

la lingua stessa come evento babelico, una lingua che non è la lingua universale nel senso leibniziano, una lingua che non è neppure la lingua naturale che ciascuna avanza da parte sua, ma è l'essere lingua della lingua, la lingua o il linguaggio in quanto tali, questa unità senza alcuna identità a sé che fa sì che ci siano *delle* lingue, e che esse siano delle *lingue*.¹⁷

La decostruzione della Torre di Babele è dunque la decostruzione della lingua universale¹⁸, ovvero del simbolo assoluto. La Genesi racconta infatti che

¹⁵ Cfr. J. Derrida, *Il gusto del segreto* cit., p. 63; Id., *Positions*, Paris, Minuit, 1972; tr. it. di G. Sertoli, *Posizioni*, Verona, Bertani, 1975, p. 58.

¹⁶ J. Derrida, *Il gusto del segreto* cit., p. 18.

¹⁷ J. Derrida, «Des tours de Babel», in S. Nergaard (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Sonzogno, Bompiani, 2002, p. 413 (modificata).

¹⁸ La decostruzione della torre di Babele, scrive Derrida, «condanna gli uomini alla molteplicità delle lingue. Essi devono rinunciare al progetto del dominio attraverso una lingua universale. Il fatto che si tratti, in questo intervenire in un'architettura, in una costruzione (e cioè anche in una de-costruzione) della *sconfitta* o del confine che viene imposto a una lingua universale, per sventare il piano di dominio linguistico e politico sul mondo, informa tra l'altro che la *molteplicità delle lingue non è dominabile*. E che non ci può essere una traduzione universale. [...] Se il moderno si distingue per l'aspirazione all'autorità assoluta, così forse il postmoderno è la constatazione o l'esperienza della fine di questo piano di dominazione» (J. Derrida, «Architetture ove il desiderio può abitare», *Domus*, 671, aprile 1986, pp. 22 e 24). Non è il caso di riaprire qui la *vexata quaestio* del rapporto tra Derrida e il postmoderno: vale la pena però osservare che,

per costruire la Torre vennero usati mattoni al posto delle pietre e bitume al posto della calce: il che vuol dire, nota Derrida, che il primo atto della sua costruzione è già un atto di «traduzione», ovvero un artificio di sostituzioni. Mattoni e bitume sarebbero il lessico e la sintassi della lingua universale: la loro trasformazione in pietre e cemento è l'originario processo di metaforizzazione che compromette *eo ipso* la purezza della lingua assoluta, vale a dire il suo sottrarsi a ogni ulteriore traducibilità. Nella storia moderna, a partire almeno da Bacone (per il quale l'episodio della Torre di Babele è come una «seconda caduta» dell'uomo dopo quella di Adamo) e dal suo progetto di una grammatica filosofica, poi confluito nell'idea leibniziana di una caratteristica universale e nella logica matematica come modello di linguaggio ideale, il sogno di una lingua universale o perfetta ha sempre costituito l'antidoto – il *pharmakon* – contro la dispersione e la molteplicità delle lingue, e cioè contro le contraddizioni e le guerre che tale molteplicità ha inevitabilmente innescato. Da allora, il sogno di una condizione irenica, pre-babelica, si è trasformato nella ricerca di una lingua artificiale perfetta, novella Torre, le cui stesse premesse portano però alla sua autodecostruzione (impedendo la costruzione della Torre, scrive Derrida, Dio decostruisce se stesso ¹⁹).

Si traduce perciò perché è impossibile una traduzione assoluta, perché non è possibile farlo una volta per sempre o una volta per tutte a causa dell'incommensurabilità, cioè dell'assenza di un valore o di una misura comune negli scambi fra le lingue: è questa, come scrive Ortega y Gasset, la miseria della traduzione ²⁰. La quale perciò non può che restare un bisogno, un desiderio destinato a non acquietarsi in nessuna forma definita e definitiva, un

malgrado le sue prese di distanza dal postmoderno, non c'è filosofia più postmoderna di quella di Derrida, se è vero che, come egli afferma, il postmoderno è caratterizzato dalla presa di coscienza della sconfitta dell'ideale, proprio della modernità, di un dominio per mezzo di una lingua universale, sia essa pre-babelica, adamitica, a-venire, messianica. La decostruzione non è che questa stessa «presa d'atto».

¹⁹ J. Derrida, *Des tours de Babel* cit., p. 374.

²⁰ Il saggio *Miseria e splendore della traduzione* (in S. Nergaard, *La teoria della traduzione nella storia* cit.) insiste sul carattere incommensurabile, irrazionale, delle lingue, più di quanto non facesse Schleiermacher, che comunque in esse giungeva a riconoscere un elemento o una misura comune: tra le singole parti delle varie lingue non si riscontra un preciso sistema di corrispondenze, scrive Schleiermacher in *Sui diversi metodi del tradurre*, eccetto che per i termini «Dio» ed «essere», il sostantivo e il verbo fondamentali (F. Schleiermacher, *Sui diversi metodi del tradurre*, ivi, p. 173). Ma, come osserva Ortega, questo pregiudizio teologico e filosofico è contraddetto ad esempio dalla lingua basca – che non è, e non a caso, una lingua indoeuropea –, la quale si è completamente dimenticata di un nome per indicare «Dio».

sapere «che ha luogo una promessa, anche se non verrà mantenuta nella sua forma visibile»²¹; la traduzione è l'utopia dell'impossibile²².

Eppure, proprio questa condizione di insoddisfacibilità perenne del desiderio è ciò che, tenendolo sempre aperto, dischiude la possibilità dell'incontro con l'altro: la miseria della traduzione è, vista sotto un'altra luce, anzi alla luce di questa apertura, il suo splendore. Radicalizzando l'idea schleiermacheriana secondo cui tradurre consiste nel portare il lettore all'autore, Ortega afferma che lo scopo del tradurre è quello di «allontanarci dalla nostra lingua per andare verso le altre, e non il contrario, come di solito si fa»²³. La traduzione è come un «viaggio all'estero», il tentativo di interrompere la fatica di essere se stessi per essere, almeno per un momento, un'altra persona²⁴: essa ha lo scopo, non di renderci familiare il testo tradotto, ma di renderci estranea la nostra stessa lingua. Tradurre è espatriare, uscire fuori dalla propria patria, o dalla propria lingua materna, trasferirsi altrove. Per Derrida, tradurre (o decostruire) è aprirsi all'altro, fare cioè l'esperienza dell'evento, o esperienza *tout court*.

6.4. LA DISECONOMIA DELLA DECONSTRUZIONE

Secondo la concezione comune, la traduzione – che è transfert e scambio – si gioca all'interno di un ordine economico delimitato da una parte da un atto di donazione, che diremo il *côté* fenomenologico del senso, e dall'altro da un atto di restituzione, il suo *côté* ermeneutico. In questa economia di dono e contro-dono la logica dell'evento si inserisce come ciò che ne compromette irrimediabilmente l'equivalenza, la simmetria o la circolarità. Anzi, la decostruzione non è che la presa d'atto che in ogni atto di traduzione – e cioè nell'esperienza, perché, come scrive Derrida, «l'esperienza è traduzione»²⁵ – i conti non tornano mai. La decostruzione non si fa, *accade*: è la dimensione di evenemenzialità dell'esperienza.

²¹ J. Derrida, *Architetture ove il desiderio può abitare* cit., p. 24.

²² Cfr. José Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione* cit., p. 181. Per Derrida la decostruzione è un *desiderio informe di un'altra forma* (cfr. *Architetture ove il desiderio può abitare* cit., p. 24).

²³ José Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione* cit., p. 205.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 206.

²⁵ J. Derrida, *Des tours de Babel* cit., p. 416.

La logica dell'evento, se vogliamo impropriamente chiamarla così, emerge nel diverso significato che Benjamin e Derrida attribuiscono al «compito del traduttore». La *Aufgabe* del traduttore è un compito, ovvero un debito che egli si trova ad assolvere: e se da una parte è vero che per Benjamin questo non consiste nella restituzione del senso del testo (una schiavitù da cui anzi la traduzione deve affrancarsi), dall'altra resta per lui il valore per così dire «trascendentale» della lingua pura come simboleggiato assoluto di tutte le lingue, ricostruibile attraverso i suoi frammenti sparsi in ogni lingua. Questo simboleggiato è quel «valore» che assicura l'affinità, e addirittura l'equivalenza tra le traduzioni. La fedeltà al senso tiene la traduzione ancorata al suo originale; la sua liberazione da questo riferimento la volge invece verso la lingua pura, rispetto alla quale ogni traduzione è equivalente a qualsiasi altra.

Per Derrida, invece, proprio questo atto di restituzione non è possibile (il che costituisce uno dei suoi temi più iniziali, quello fenomenologico della *Rückfrage*, della *question-en-retour*, discusso nell'*Introduzione all'Origine della geometria di Husserl*)²⁶. L'evento è esattamente quel che si inserisce nel circolo dello scambio interrompendo o sconnettendo la circolarità del dono e del contro-dono, della fenomenologia e dell'ermeneutica, la loro equivalenza, o, per dirla in altri termini, la loro reciproca corrispondenza: se «verità» è il nome di questa corrispondenza, l'evento è ciò che rende impossibile la verità e che anzi è possibile solo come non-verità, non-corrispondenza, falsità. Viceversa, se la verità è evento (*Ereignis*) – secondo un assioma heideggeriano che Derrida non ripete in questa forma, ma di cui assume le conseguenze –, allora lo è in quanto «espropriazione» (*Enteignis*), come ciò che mette ancora una volta radicalmente in discussione concetti economici che fanno da corollario al concetto tradizionale di verità, come la proprietà, l'appropriatezza, l'attribuzione di ciò che è proprio, il rendere quel che è dovuto. L'evento non è che un altro nome per la morte, se è vero, come scrive Derrida, che la morte è la fatalità che destina un dono a non ritornare all'istanza donatrice, a non poter tornare indietro, determinando così una irreversibilità, un'asimmetria, uno squilibrio²⁷.

È per questi motivi che, allora, l'evento non può che debordare la logica dello scambio e delle equivalenze, ovvero la logica della traduzione fedele, della descrizione adeguata o dell'interpretazione vera: la logica dell'evento,

²⁶ Cfr. J. Derrida, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1974; tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl, «L'origine della geometria»*, Milano, Jaca Book, 1987.

²⁷ J. Derrida, *Donner le temps*, Paris, Editions Galilée, 1991; tr. it. di G. Berto Donatare il tempo. *La moneta falsa*, Milano, Cortina, 1996, p. 103.

l'*effetto* di un evento o l'evento in quanto effetto, realtà capace di produrre davvero qualcosa di nuovo, non può che essere legata a una certa falsità, come ad esempio l'introduzione nel circolo tautologico dello scambio di una «moneta falsa».

Se il sistema dell'innesto – la trasposizione di un lessema in un'altra lingua – intreccia tra loro differenti ordini economici, moltiplicando lo scambio (cosa possibile per le lingue molto più che per i sistemi economici, nei quali non è così facile far circolare, ad esempio, dei dollari lì dove si usa l'euro), quel che li scompagina dall'interno può essere solo un disvalore che vi si inserisca spacciandosi per valore, circolandovi e partecipando – illegittimamente, violandone cioè la legge – alla sua economia. Questa violazione della legge è l'evento. Si capisce così come Derrida possa dire che la moneta falsa è «una macchina per produrre eventi»²⁸, e che questa è la condizione della letteratura, nel suo statuto cosiddetto di «finzione», cioè di falsità o irrealtà spacciata per verità o realtà.

La moneta falsa svela la condizione di possibilità della circolazione assicurata, la quale è sempre una difesa dalla possibilità dell'evento: il sistema economico dello scambio in cui la moneta entra in circolazione è per definizione un sistema di *credito*, in cui si fa e si dà credito. La moneta falsa, per produrre un evento, si avvale di questo sistema creditizio: «la moneta falsa deve essere *presa* per moneta vera e deve perciò *spacciarsi* (*se donner*) per moneta dal titolo regolarmente stabilito»²⁹. L'analisi derridiana del racconto di Baudelaire sulla moneta falsa mostra questa condizione prendendo in considerazione svariate possibilità, tutte plausibili:

1. che la moneta cosiddetta falsa sia davvero tale, ma venga spacciata come vera e *creduta vera* dal mendicante a cui viene offerta, così da produrre comunque un evento nella sua vita;
2. che essa sia vera, ma venga spacciata come falsa e creduta tale dal narratore, il che di nuovo costituisce un evento che cambia il modo in cui questi considera l'amico, fornendogli motivo di svariate speculazioni;
3. infine, caso estremo e contrario, che essa sia vera ma sia *creduta falsa* da chi la spaccia, il quale è così la prima vittima di un tale evento.

L'unica possibilità che è esclusa è che la moneta falsa dica di se stessa di essere falsa, non perché questa sarebbe una contraddizione, poiché di fatto non lo è, ma perché l'unico modo per sottrarsi all'economia dello scambio non è quello di screditarsi, ma di aver credito: la moneta falsa deve aver cre-

²⁸ Ivi, p. 98.

²⁹ Ivi, p. 85.

dito³⁰. Essa «è ciò che è, falsa e contraffatta, solo nella misura in cui non lo si sa, in cui cioè circola, appare, funziona, *come moneta buona e vera*»³¹.

La verità che si nasconde dietro la moneta falsa non viene conosciuta né saputa, e questo è il «segreto» del racconto³², del racconto *La moneta falsa* come di ogni struttura di finzione in generale, cioè il segreto della letteratura, il segreto che la decostruzione prende in conto senza svelarlo ma *usandolo* – proprio come si usa una moneta falsa – per speculare. Ed è con questo fondo abissale di finzione, con questo segreto, che la filosofia stessa deve fare i conti, se la filosofia è ricerca della verità. Il racconto di Baudelaire *La moneta falsa* parla in fondo di se stesso, e della letteratura, come «moneta falsa»: non sarebbe però possibile vedervi addirittura la scena istitutiva della filosofia³³?

6.5. LA FILOSOFIA, OVVERO IL PARADOSSO DELL'ELEMOSINA

Platone ci dice che la filosofia è figlia di *Penía* e di *Póros*, l'una povera l'altro ricco, pieno di espedienti e di risorse, ed è perciò a metà strada tra la miseria e lo splendore del lusso. Il racconto sulla moneta falsa mette in scena questa stessa condizione: da una parte un mendicante che non ha nulla, i cui occhi rappresentano, come scrive Derrida, la «domanda assoluta alla quale ha finto di rispondere L'offerta dell'amico», un'offerta apparentemente senza dono»³⁴; dall'altra due amici, ricchi, che escono da una tabaccheria, cioè da un luogo di spreco, in cui è possibile comprare l'eccesso, addirittura concedersi il lusso di mandare in fumo le proprie ricchezze. La filosofia si instaura a partire da questa scena, in cui i due amici rappresentano il suo impulso investigativo, da detective, sebbene con intenti diversi³⁵; essi, potremmo dire, possono persino rappresentare le sue tradizionali ripartizioni, l'etica e l'ontologia:

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 95 e 100.

³¹ *Ivi*, p. 61.

³² «L'interesse di *La moneta falsa*, come di ogni testo analogo in generale, riguarda l'enigma costruito da quella cripta che fa (*donne à*) leggere ciò che resterà *eternamente* illeggibile, *assolutamente* indecifrabile, sottraendosi persino a qualsiasi promessa di decifrazione o di ermeneutica.» (*ivi*, p. 153).

³³ Sul rapporto tra la filosofia e l'economia, sulla relazione che le lega, cfr. M. Hénaff, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, Troina, Città Aperta, 2006.

³⁴ J. Derrida, *Donare il tempo* cit., p. 117.

³⁵ Cfr. *ivi*, nota 25, p. 189.

l'uno infatti giudica il comportamento dell'altro, l'altro giudica quel che c'è, o quel che ha, ripartendolo e categorizzandolo con grande meticolosità.

È in questa situazione di «normalità filosofica» che la moneta falsa si inverte scompiagliando la distribuzione delle ricchezze e dei ruoli ³⁶, creando un evento, e configurandosi quindi davvero come un *dono*, del quale condivide la struttura: dal momento in cui è riconosciuto come tale, cessa di agire e di valere come un dono ³⁷. Allo stesso modo, l'eventualità della filosofia nella sua forma decostruttiva è legata a una condizione di bisogno e di spreco, di miseria e di splendore: nel tempo della povertà ³⁸, la decostruzione vuole essere, *credo*, un tale dono. Essa si presenta a prima vista come una sorta di *potlac* filosofico, che invece di conservare e restituire una ricchezza accumulata speculativamente, il senso ereditato, lo distrugge come in una grande festa, in una sorta di «hegelismo senza riserve» (così recitava il sottotitolo di un saggio del 1967 su Bataille, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, in cui il tema del *potlac* e del dono emergeva già in tutta la sua portata). Il *potlac*, come nota Mauss, e come Derrida sottolinea, è

un sistema giuridico ed economico in cui si approfondono e in cui si trasferiscono costantemente ricchezze considerevoli. *Questi trasferimenti (transferts) possono essere chiamati, se si vuole, col nome di scambio o anche di commercio, di vendita; si tratta, però* [corsivo mio, J.D.], di un commercio nobile, pieno di etichetta e di generosità; in ogni caso, quando viene fatto con animo diverso, in vista di un guadagno immediato, è oggetto di un disprezzo molto accentuato ³⁹.

Non si può dunque fare un *potlac* in vista di un guadagno o di un contraccambio; purtroppo, la sua contropartita è comunque l'assicurazione di prestigio e rispetto, l'elevazione sociale. È per questo che la decostruzione non è precisamente una tale forma di distruzione, per quanto generosa. Quel che scompiglia il sistema dello scambio non è il *potlac*, è la moneta falsa. La decostruzione è *moneta falsa*. Il titolo del racconto di Baudelaire (che inizialmente doveva forse essere *Il paradosso dell'elemosina*), racconto che,

³⁶ «Il dono e l'evento non obbediscono a niente, se non a principi di disordine, cioè a principi senza principio» (ivi, p. 123).

³⁷ Cfr. J. Derrida, *Donare il tempo* cit., pp. 88-89 e p. 119: «non c'è dono senza la venuta di un evento, non c'è evento senza la sorpresa di un dono».

³⁸ M. Heidegger, «Wozu Dichter?» in *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1950; tr. it. P. Chiodi, «Perché i poeti?», in *Sentieri interrotti*, Scandicci, La Nuova Italia, 1984, p. 247-297.

³⁹ J. Derrida, *Donare il tempo* cit., pp. 50-51.

in quanto finzione, è esso stesso una moneta falsa, è anche il *titolo* generale della decostruzione, e, *forse*, della filosofia. Questo «forse» sostiene tutto il peso dell'argomentazione di Derrida sulla moneta falsa ⁴⁰, argomentazione che qui viene semplicemente «ripiegata», *inevitabilmente*, sulla decostruzione stessa: la quale non può sfuggire al testo generale, di cui costituisce solo una piega. Gli effetti di traduzione e di decostruzione non sono altro che ripiegamenti del testo su se stesso.

Dietro questo «forse» ⁴¹, dunque, la decostruzione custodisce il segreto del suo splendore e della sua miseria: essa impedisce la fine della filosofia prendendo tempo, e cioè, secondo quella fusione o confusione semantica che non consente più di distinguere il «prendere» dal «dare» ⁴², dando tempo. C'è infatti, e ci sarà, storia finché la verità non si sarà manifestata completamente, finché, per dirla nei termini di Benjamin ⁴³, tra il simbolo e il simbolizzato sussisterà uno iato, finché senso e lettera saranno dissociati, finché si potrà tradurre, finché la forma della lingua pura non sarà completa: finché insomma il tempo sussisterà nella sua condizione di *out of joint*, scardinato, sconnesso, o, come ho suggerito nella mia traduzione di *Spettri di Marx*, avendo in mente proprio la dimensione economica della storia, «dissestato», come si dice di un'economia fortemente in debito ⁴⁴. È questa la legge dell'impossibile come legge dell'evento:

occorre che l'adeguazione rimanga *impossibile*, occorre, se preferite, che l'ina-
deguaione rimanga *sempre possibile* affinché l'interpretazione in generale sia
a sua volta *possibile*. Ecco un esempio di questa legge che lega il possibile
all'impossibile. Poiché un'adeguazione senza difetto, una comprensione di sé

⁴⁰ «Sotto il segno di questo *forse* si dispiegano allora tutte le conseguenze imprevedibili dell'evento prodotto dalla moneta falsa del suo amico» (ivi, p. 128).

⁴¹ Cfr. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Editions Galilée, 1994; tr. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Milano, Cortina, 1996, p. 85.

⁴² J. Derrida, *Donare il tempo* cit., p. 79 sgg.

⁴³ Nella concezione di Benjamin, ciò che fa storia è la traduzione come sopravvivenza dell'opera, e la storia non è che un continuo processo di approssimazione, di avvicinamento, alla lingua pura, e cioè alla lingua vera, la quale si manifesta attraverso tutte le corrispondenze che i suoi frammenti intrattengono tra di loro all'interno delle varie lingue. La storia è un processo che tende verso la sua fine messianica.

⁴⁴ Cfr. J. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993; tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano, Cortina, 1994, nota 11. Delle diverse traduzioni che si possono dare dell'espressione «*out of joint*» si può dire che tutte sono *out of joint*: questa espressione dice in fondo l'essere *out of joint* di ogni traduzione in generale.

totalmente adeguata non solo segnerebbe la fine di una storia esaurita dalla sua stessa trasparenza; ma, vietando l'avvenire, renderebbe anche tutto *impossibile*, sia l'evento sia la venuta dell'altro, la venuta all'altro ⁴⁵.

Il tempo è perciò dissestato, perché risultato dell'adeguazione impossibile tra simbolo e simbolizzato che è costitutiva della lingua *vera*, la lingua della verità, come la chiama Benjamin ⁴⁶; il tempo implica una condizione di dissesto fra ciò che è dato e ciò che si restituisce, tra fenomenologia ed ermeneutica, dissesto che è tanto più grande quanto più il credito è «accordato» (altro termine in cui risuona la semantica tradizionale della verità) a una moneta falsa. La quale in fondo non dà nulla, ma mostra la condizione del dono in generale, proprio perché mette in subbuglio l'economia dello scambio all'interno della quale, seppure momentaneamente, funziona ⁴⁷. Essa dà così esattamente ciò che non ha.

La decostruzione, dunque, è *moneta falsa*. Tutti i suoi concetti fondamentali operano come «monete false»: essi non sono metafore, ovvero monete di cui si è perso il valore originario, come diceva Nietzsche, ma monete false. Basti, tra tutte, il lessema «*différance*», significante senza significato, anzi, significante *falsificato*, di cui si indovina facilmente la contraffazione, e che ciononostante consente tutto un investimento *speculativo*, entra nel circuito dello scambio concettuale (nel quale è letteralmente trapiantato, senza traduzione possibile), vi lavora, opera spostamenti di valori, accumulazioni semantiche e dispersioni di senso: e così facendo, *mostra*, nel suo semplice *darsi* (*es gibt*), quel che diversamente non si potrebbe dire, il funzionamento del senso.

Detto questo, la domanda che resta in sospeso, come una cambiale, è: come *valutare*, allora, la decostruzione in quanto «moneta falsa»? Si potrebbe dire, giocando – provocatoriamente e decostruttivamente – sul doppio significato che questa parola assume in italiano, che essa è *spacciata* (*se donne*) ⁴⁸:

1. È spacciata come moneta vera (il che mette radicalmente in questione – sospendendolo a un «forse» – qualsiasi «principio di carità», sia esso etico o ermeneutico, sia esso inteso nel senso temporale o fondativo), e come

⁴⁵ J. Derrida, «Prefazione» a S. Petrosino, *Derrida e la legge del possibile*, Milano, Jaca Book, 1997², p. 9.

⁴⁶ Cfr. W. Benjamin, *Il compito del traduttore* cit. p. 230.

⁴⁷ J. Derrida, *Donare il tempo* cit., pp. 56-57.

⁴⁸ Anche del *Saggio sul dono* di Mauss Derrida dice che «si spaccia» (*se donne*) come un saggio sul dono, mentre in verità è un saggio sul prendere. Il dono appare come inestricabilmente legato alla semantica e al gesto dello «spacciare». Cfr. J. Derrida, *Donare il tempo* cit., pp. 83-84.

tale continua a funzionare nel discorso filosofico, e anzi continua a farlo funzionare, facendo in modo che abbia ancora una *chance*, una possibilità, se non altro quella di identificarla come «moneta falsa»; fare una conferenza, o scrivere un libro – produrre cioè *filosofia* –, scrive Derrida, non è interessante perché vi si svela una verità, ma perché avrà dato luogo a una *performance*⁴⁹, avrà prodotto un evento, *fatto storia*. Perché la possibilità stessa della filosofia, di cui qui Derrida sottolinea il carattere performativo, è legata alla possibilità di dilazionare il tempo o il debito, di procrastinare, di prendersi e darsi del tempo, e cioè di avere tempo da perdere: i filosofi, scrive Platone nel *Teeteto*, sono uomini «liberi» perché «hanno sempre tempo a disposizione», vivono nella disponibilità di tempo, nella *scholè*, cioè in un certo lusso, il lusso dell'ozio (172d; 175e).

2. Ma la decostruzione è spacciata anche nel senso in cui, una volta identificata come «moneta falsa», smette di funzionare, ripristinando il sistema creditizio della filosofia nella sua integrità, nelle sue corrispondenze e nei suoi valori assicurati: in ogni caso, avrebbe contribuito – col contributo destrutturante di una moneta falsa – alla sua capitalizzazione, e cioè, in fondo, alla sua decapitalizzazione. Solo l'introduzione di una moneta falsa nel circuito del mercato può minacciare la disequivalenza capitalistica D-M-D: non ripristinando l'equivalenza, ma trasformando la disequivalenza positiva – l'accumulo – in disequivalenza negativa, e cioè in puro dono. In entrambi i casi, essa si sarà risolta dunque in puro dono.

Tutto questo pone seri problemi di *valutazione*, poiché qui è proprio la valuta – o il valore – a far difetto; e perciò, a volersi servire di valori *assicurati*, lo sconcerto è simile a quello del narratore nel racconto di Baudelaire, che si trova fortemente disorientato in e da una tale speculazione: saremmo perciò tentati di perdonare «quasi» una tale «gioia criminale» che sembra accompagnare la decostruzione, mossa forse dal desiderio di procurare un qualche evento nella vita della filosofia, figlia della povertà, per la quale può costituire «il germe di una ricchezza di qualche giorno»⁵⁰, oppure di condannare inesorabilmente un tale calcolo, *rendendoci conto*, in-somma, delle sue incalcolabili conseguenze. La moneta falsa sconvolge il sistema di valori, economici ed etici, per una tale valutazione: che non vengono «trasmutati», nel senso nietzscheano del termine, ma mescolati, con operazioni di transfert e differimenti continui dall'uno all'altro, al punto che, come si dice in conclusione

⁴⁹ Cfr. J. Derrida, «*Il gusto del segreto*» cit., p. 58.

⁵⁰ C. Baudelaire, «La moneta falsa», in J. Derrida, *Donare il tempo* cit., p. 192 [modificata].

del racconto di Baudelaire, fare la carità può risultare anche un buon affare, e che si possa ottenere un grande guadagno senza spendere nulla, addirittura «guadagnare il paradiso economicamente»: persino senza scommettere, come invece vorrebbe Pascal. La questione della moneta falsa si pone totalmente al di fuori dell'orizzonte della scommessa, che riguarda la valutazione di ciò che si perde e di ciò che si guadagna: essa appartiene piuttosto al gioco, che, come osserva G. Deleuze, *non è la scommessa* ⁵¹.

Problema, allora, della responsabilità del filosofo, certo: al quale tutto si può perdonare, tranne di fare il male *«par bêtise»* ⁵².

6.6. CONCLUSIONE (FORSE)

Gli effetti della moneta falsa sono tali da produrre conseguenze a catena, proprio come una moneta vera. Anche il presente testo è preso in una tale catena: esso potrà perciò apparire come marcatamente decostruttivo, addirittura *troppo interno* alla decostruzione (che la decostruzione sia moneta falsa è conseguenza dei suoi stessi presupposti, ovvero del suo carattere evenemenziale), o come nient'affatto decostruttivo. Che cosa *si fa*, occorre infatti chiedersi in conclusione, quando si dice «la decostruzione è moneta falsa»? È questo un modo di essere irrimediabilmente decostruttivi o di smarcarsi dalla decostruzione, di aprirsi un varco *oltre essa? Di insistervi o di superarla?*

Un forse difende anche qui il segreto dell'autore da ogni speculazione del lettore.

⁵¹ Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* cit., pp. 56-57.

⁵² Cfr. C. Baudelaire, «La moneta falsa», in J. Derrida, *Donare il tempo* cit., p. 192. Pur notando che la *bêtise*, la stupidità, non è la bestialità, Derrida dedica una lunga nota di *Donare il tempo* al tema della bestia in Kant, la quale si distingue dal diabolico per la sua irresponsabilità nel fare il male (cfr. *ivi*, p. 187). Come leggere questa nota in riferimento a quanto Derrida dice del «diritto a non rispondere» in *Il gusto del segreto*, un diritto che va di pari passo con la possibilità di sottrarsi alla comunità, di «non essere della famiglia» (tr. it. cit., p. 23 sgg.)? Un diritto che la bestia condivide con il sovrano, e che la bestia esercita in vita, mentre all'uomo è concesso solo in maniera sacrificale, cioè passando attraverso la morte? La morte di Derrida suggella per sempre il suo diritto a «non rispondere», il suo segreto.

7.

PENSIERO RAPPRESENTATIVO E CONFIGURAZIONE D'IDENTITÀ

di Flavio Cassinari

Intendiamo qui muovere dall'analisi che, a partire dall'esame della dinamica rappresentativa, Jacques Derrida dedica alla posizione di Martin Heidegger. Secondo Derrida, la modalità rappresentativa, quale caratteristica definitoria della tradizione metafisica occidentale, comporterebbe una serie di duplicazioni ontologiche (al di qua e al di là, immanente e trascendente), che avrebbero il loro perno nella duplicazione della realtà ontologica in soggetto e oggetto (§1); questo dispositivo duplicativo collocherebbe la metafisica occidentale, alla quale apparterebbe per questo aspetto lo stesso Heidegger – in misura sempre più marcata nel corso dell'evolversi del suo pensiero e in connessione con il suo impegno politico – sotto il segno del soggettivismo (§2). Intendiamo, anzitutto, mostrare (questo è il primo punto della nostra tesi) come la dimensione temporale costituisca il presupposto della dinamica rappresentativa e come l'istituzione del passato da parte del presente costituisca la genesi delle altre duplicazioni – a cominciare da quella fra soggetto e oggetto – che caratterizzano questa dinamica (§3). In secondo luogo, esamineremo il problematico tentativo derridiano di pervenire a una possibile sospensione della dinamica duplicativa e del soggettivismo in essa insito (§4). Infine, sottolineando il carattere differenziale delle diverse pratiche di duplicazione e la dimensione temporale a esse comune metteremo in luce (questo è il secondo punto della nostra tesi) l'orientamento identitario a esse sotteso: in tutte, un'identità si configura come soggetto e come presente, in un rapporto, diversamente modulato in ciascuna pratica, di appartenenza e presa di distanza con il passato istituito dall'identità, nella duplicazione, come ciò che sta al di là di sé (§5).

7.1. SOGGETTO E OGGETTO, ONTICO E ONTOLOGICO, DERIVATO E ORIGINARIO: L'EFFETTO DUPLICATIVO DELLA RAPPRESENTAZIONE

Sulla scorta dello scritto heideggeriano *Die Zeit des Weltbildes*, che individua nella «rappresentazione» (*Vorstellung*) l'origine della contrapposizione fra soggetto e oggetto nei termini che hanno dato luogo alla scienza moderna ¹, Derrida mette in evidenza la duplicazione ontologica insita nella prassi – epistemica e politica – della rappresentazione: nella rappresentazione, che costituirebbe la modalità caratteristica della metafisica occidentale, l'uomo comprende sé medesimo come «soggetto» e si rapporta all'ente difforme da esso (oppure, anche, a un altro uomo) attribuendogli il modo d'essere dell'«oggetto» ².

Quando discute la nozione di rappresentazione, Martin Heidegger appare a Derrida come prigioniero dello sforzo di pervenire a una determinazione «originaria» della funzione rappresentativa: ciò avverrebbe, nel filosofo tedesco, attraverso il tentativo di concepire la nozione di immagine (*Bild*) in un'accezione ontologicamente «fondativa» nei confronti dell'ente intenzionato, facente capo a una valenza «originaria» della funzione rappresentativa ³. Rifiutando questa impostazione, Derrida ritiene insussistente l'idea di una «versione originaria» del *Bild*, lo εἶδος, appartenente a un'epoca della storia della metafisica in cui la prospettiva rappresentazionista, ancorché presente, non avrebbe ancora consolidato il proprio dominio: l'istanza alla quale fa riferimento il concetto di *Bild* si identifica infatti *in toto*, secondo il filosofo francese, con quella che Heidegger definisce come «l'epoca dell'immagine del mondo», nella quale l'uomo si definisce come *soggetto che rappresenta*. Con buona pace di Heidegger, per Derrida *l'énorme question philosophique*

¹ M. Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», in *Holzwege*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 5, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, 1977; tr. it. di P. Chiodi, «L'epoca dell'immagine del mondo», in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, tr. it. con introd. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 83 sgg.

² J. Derrida, *Envoi*, in J. Derrida, *Psyché. Inventiones de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 117sgg.

³ Si veda, al proposito, M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* cit., §§ 20, 32. Cfr. anche M. Heidegger, «... dichterisch wohnet der Mensch», in M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954; tr. it. a cura di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1964, p. 135. Sul tentativo heideggeriano, sulle sue radici in Husserl e sulla sua fortuna in ambito fenomenologico ci permettiamo il rinvio a F. Cassinari, *Definizione e rappresentazione. Antropologia e metafisica nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, pref. di C. Sini, Milano, Guerini, 1994, cap. IV, §§ 1-2.

de l'imaginaire» non può in alcun modo sottrarsi all'«imperialismo ottico» della metafisica; l'indagine relativa all'immaginazione non può, in altri termini, aprire la strada a un pensiero non rappresentazionalista, in quanto è proprio la nozione di immagine a far sì che la rappresentazione sia ciò che è: una funzione che presuppone un mondo, dato come oggetto rappresentabile, «stante di fronte a» (*Gegen-stand*) un soggetto che lo rappresenta ⁴.

A parere di Derrida, Heidegger si collocherebbe all'interno della prospettiva rappresentazionalista nel momento stesso in cui egli pone la questione relativa alla rappresentazione «in generale»; nel momento cioè in cui, presupponendo «l'unità di un qualche centro semantico», Heidegger cerca la *definizione* della nozione di rappresentazione ⁵. Infatti, sostiene Derrida, in questo modo si fornisce una *precomprensione rappresentazionale della funzione rappresentativa*. Proprio questo è, secondo il filosofo francese, il tipico atteggiamento rappresentazionalista, cioè metafisico: esso consiste nell'interpretare il proprio compito come indagine circa l'*essenza* della rappresentazione, circa ciò che, collocandosi al di là dell'esperienza sensibile, la rende possibile. Questa autointerpretazione, insiste Derrida, dà luogo a una prospettiva «unificativa» e «derivazionista», a quella *lecture ordonnante* che da Platone – o da Socrate – in avanti non vuol sapere che cosa siano *le rappresentazioni*, bensì quale sia *il concetto* di rappresentazione; a quella lettura, cioè, che non chiede conto degli enti, bensì di ciò che fa sì che gli enti *siano* come tali, cioè del loro essere. Ciò che «decide e sostiene» il «platonismo» «è proprio l'*ontologico*: la possibilità presunta di un discorso su ciò che è, di un *λογος* decidente e decidibile di o sull'ov (ente – presente)» ⁶.

È questo l'elemento che, secondo Derrida, colloca la riflessione di Heidegger all'interno della prospettiva rappresentazionalista, cioè metafisica. Accade qui, infatti, la contraddizione performativa della pratica heideggeriana la quale, mentre chiede conto della rappresentazione, ne assume già la prospettiva e la itera; proprio perché tale pratica si pone davanti, sotto le spoglie di un *oggetto da definire*, la rappresentazione, essa resta immersa nello sguardo di

⁴ Cfr. J. Derrida, *Envoi* cit., p. 123. Si veda, anche, J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972; tr. it. a cura di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 222-223.

⁵ J. Derrida, *Envoi* cit., p. 134.

⁶ J. Derrida, *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972; tr. it. di M. Odorici e S. Petrosino, a cura di S. Petrosino, *La disseminazione*, Milano, Jaca Book, 1989, p. 215. Cfr. F. Cassinari, «Vorstellung e Geist: la struttura duplicativa della rappresentazione e la questione della metafisica. Derrida lettore di Heidegger», *Itinerari filosofici*, IV, (8-9), 1994, pp. 36-37.

quest'ultima e va incontro allo scacco di non poter rendere a sé visibile, di non poter disporre «di fronte a sé», la galassia all'interno della quale essa è collocata. Dunque, a parere di Derrida, *Heidegger rimane all'interno del pensiero rappresentazionalista, non malgrado i suoi tentativi di uscirne, ma proprio a causa di essi*; a causa del fatto, cioè, che egli presupporrebbe – progettando di giungere «al di là» della metafisica – di potersi «porre di fronte», in qualità di oggetto per un soggetto, il pensiero rappresentativo. In questo modo Heidegger, progettando di collocarsi fuori e al di là del pensiero rappresentativo, deve presupporre (con una sorta di contraddizione performativa, appunto) di rappresentarlo, iterandolo, così, all'infinito ⁷. Del resto, va sottolineato, ancor prima dell'intento di oltrepassare il pensiero rappresentazionale, ogni approccio che, rappresentazionalmente, tenti di definire la rappresentazione quale proprio oggetto che la itera, cioè itera la struttura soggetto-oggetto.

Guardando il movimento sul lato dell'oggettività, la nozione di *re-prae-sentatio* chiarisce come quella di *Vorstellung* comporti una duplicazione fra sensibile e intelligibile, ontico e ontologico, fenomeno e in sé. Più brevemente: fra al di qua e al di là. Dal punto di vista epistemico, ogni *prae-sentatio*, ogni *Vor-stellung*, ogni «presentare» consiste, in quanto rappresentare, in un *render* presente, in un «ri-presentare»; in quanto *Vergegenwärtigung*, la pratica rappresentativa dà luogo, cioè, a una ripetizione che duplica perché, in quanto *Repräsentation*, dà luogo a una sostituzione del rappresentato con il rappresentante, cioè dell'oggetto con il soggetto. Si cerca sempre – avendolo istituito – l'oggetto, l'al di là, ma si ha sempre soltanto il soggetto e le sue manifestazioni. Del resto, guardando il medesimo movimento sul lato della soggettività, per come esso appare evidente nell'ambito politico, l'alienazione di sé da parte della presenzialità del soggetto, che accade nel movimento di rappresentazione, prelude, nella riappropriazione, a una riaffermazione del soggetto stesso, a una sua ripresentazione ⁸; il dispositivo di delega, sotteso dalla rappresentazione in campo politico, coniuga la duplicazione del soggetto con il suo consolidamento. In questo senso, anzitutto, *la rappresentazione è il luogo di istituzione della dualità di soggetto e oggetto da parte del primo, cioè è il luogo d'origine della prospettiva «soggettivista» che connota*

⁷ Cfr. J. Derrida, *Margini della filosofia* cit., pp. 101-102. Cfr. anche J. Derrida, *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 45; tr. it. a cura di G. Sertoli, *Posizioni*, Verona, Bertani, 1975, p. 67.

⁸ Cfr. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967; tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A. C. Loaldi, a cura di G. Dalmaso, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1998, p. 391.

l'orientamento metafisico; in secondo luogo, la rappresentazione produce un'ulteriore duplicazione, quella di ciascuno dei due poli, il soggetto e l'oggetto, che si sdoppiano entrambi in un «al di qua» e un «al di là», ovvero in una dimensione «empirica», «fenomenica», «ontica» e «derivata», da un lato, e una «ideale», «trascendentale», «ontologica» e «originaria», dall'altro.

7.2. LA RAPPRESENTAZIONE DUPLICATIVA COME PARADIGMA SOGGETTIVISTA DELLA METAFISICA

Nella lettura derridiana di Heidegger, la questione della duplicazione, che sorge in connessione con quella relativa alla modalità ontologica della rappresentazione, pare dunque collocarsi su un piano duplice: quello che si riferisce alla tesi di Heidegger e quello che si riferisce, invece, al suo presupposto: *la tesi heideggeriana circa lo sdoppiamento della modalità rappresentativa tra una valenza originaria e una derivata comporta, a parere di Derrida, l'adozione di tale modalità*. Ciò a causa del fatto che questa tesi intenderebbe collocarsi, al contempo, «dentro» e «fuori», «al di qua» e «oltre» rispetto al luogo, la rappresentazione, che essa pretenderebbe, definendola come duplice, di avere «di fronte»; per questo, dichiara Derrida, è «fatale» che la rappresentazione continui ⁹.

Questo aspetto emerge in particolare, secondo Derrida, laddove la dinamica rappresentativa, manifestandosi nella sua dimensione politica, determina la figura concettuale dello *spirito*. Derrida sottolinea, in Heidegger, un evolversi dell'atteggiamento nei confronti del concetto di *Geist*. Questo termine, «da evitare» attenendosi alle indicazioni di *Sein und Zeit*, rientra invece in gioco, soprattutto in contesti «ad alto tenore politico», a partire dal 1933, con *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, il testo del discorso heideggeriano per l'assunzione della carica di rettore a Friburgo, e acquisisce rilevanza sempre maggiore fino al saggio su Georg Trakl del 1953. Alla fine di questo percorso, il termine per Heidegger «da evitare» non sarà più quello di *Geist*, né l'aggettivo *geistlich*, bensì quello di *geistig* (del resto, anch'esso fugacemente riabilitato, nel 1933 e poco oltre). In questa evoluzione, sottolinea Derrida, non soltanto è mutata, da parte di Heidegger, la valutazione relativa al concetto al quale fa riferimento il termine *Geist*, ma il concetto medesimo si è sdoppiato: nella valutazione heideggeriana conclusiva, il termine *geistig* appare legato alla

⁹ Cfr. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967; tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, p. 323.

prospettiva della metafisica, laddove l'aggettivo *geistlich* manterrebbe, invece, la vicinanza alla dimensione del pensiero «originario»¹⁰.

Attraverso la tesi dello sdoppiarsi dell'istanza alla quale fa riferimento il termine *Geist*, con la conseguente reintroduzione, all'interno dell'analisi, di esso in una sua presunta valenza «originaria», a parere di Derrida Heidegger recupererebbe una «metafisica della soggettività», «magari nella sua forma volontaristica». Tramite l'esame del dispositivo della duplicazione nel caso della nozione heideggeriana di *Geist*, Derrida intende, dunque, comprovare la propria tesi relativa all'appartenenza della figura concettuale heideggeriana del «pensiero dell'essere» al destino soggettivista della metafisica¹¹.

La modalità di questa rivincita, su Heidegger, della prospettiva soggettivista della metafisica, consisterebbe perciò, secondo il filosofo francese, proprio nel dispositivo di duplicazione che investe la determinazione dello «spirito»: la metafisica, motteggia Derrida, ritorna (*revient*) come uno spettro, come un fantasma (*revenant*), e «il *Geist*, lo spirito, è la figura più fatale di questo ritorno (*revenance*)», nel suo preteso duplicarsi fra una valenza derivativa, cioè metafisica, e una presunta come originaria, in quanto non ancora (o non più) metafisica¹². L'apparire del fantasma, inteso «nel suo concetto corrente», è solidale con la prospettiva rappresentazionista, implicata dall'atto di duplicazione che essa comporta: il fenomeno è il fantasma e ogni speculazione, in quanto pensiero rappresentativo, si connota come «storia di fantasmi»¹³. Il fantasma, lo spettro, è un *Doppelgänger*, cioè un sosia, un *alter ego*, una controfigura¹⁴. Derrida rileva come Heidegger, per esorcizzare il

¹⁰ Cfr. J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987; tr. it. a cura di G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Milano, Feltrinelli, 1989, p. 41. Si veda, peraltro, M. Heidegger, «Einführung in die Metaphysik», in *Gesamtausgabe*, Bd. 40, hrsg. v. P. Jaeger, Frankfurt a. M., Klostermann, 1983; tr. it. di G. Masi, a cura e con introduzione di G. Vattimo, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1990, pp. 55-56, dove «geistig» è l'aggettivo che qualifica il mondo (*geistige Welt*), l'oscuramento del quale, in quanto connesso al «depotenziamento dello spirito» (*Entmachtung des Geistes*), viene deprecato da Heidegger.

¹¹ Cfr. J. Derrida, *Dello spirito* cit., p. 46; cfr. anche J. Derrida, *Margini della filosofia* cit., pp. 175 sgg.

¹² J. Derrida, *Dello spirito* cit., p. 46; si veda, qui, la nota del curatore dell'edizione italiana, p. 52.

¹³ J. Derrida, *Glas* cit., p. 250, nonché J. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993; tr. it. di G. Chiu-razzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano, Cortina, 1994, p. 185.

¹⁴ Cfr. J. Derrida, «Leaving on (Survivre)», in *Deconstruction and Criticism*, Seabury Press, 1979; tr. it. a cura e con prefaz. di G. Cacciavillani, *Sopra-vivere*, Milano, Feltrinelli,

«fantasma della soggettività», che ai suoi occhi appare come il «cattivo doppio» proprio della metafisica, faccia ancora ricorso al *topos* della duplicazione, che viene così iterato: il «cattivo doppio», cioè la determinazione per Heidegger metafisica di soggetto, può essere rigettato proprio in nome del suo doppio «buono», che costituirebbe, per il filosofo di Meßkirch, la dimensione originaria della soggettività ¹⁵.

Seguendo le indicazioni di Derrida, il «caso Heidegger» appare, dunque, a duplice titolo come il luogo in cui si manifesta il «paradigma della duplicazione» che qualificerebbe la prospettiva metafisica. In primo luogo, esso costituisce l'oggetto della tesi heideggeriana, laddove il filosofo tedesco individua uno sdoppiarsi del concetto di *Geist* tra una valenza originaria e una derivata. D'altro canto, la stessa pratica heideggeriana risulta porsi sotto la cifra della duplicazione, in quanto è questa stessa tesi, sottolinea Derrida, a produrre la duplicazione tra derivativo e originario che viene poi attribuita alla modalità manifestativa dell'essere. Tale duplicazione, della quale Derrida rintraccia l'origine nella prospettiva rappresentazionista, costituisce, a suo parere, l'elemento che definisce l'orientamento metafisico nella sua impostazione soggettivista; *ergo*, secondo il filosofo francese, la posizione heideggeriana deve essere ascritta a questo orientamento e a questa impostazione.

7.3. L'ISTITUZIONE DEL TEMPO: STORICITÀ, SOGGETTIVITÀ, VOLONTÀ POLITICA

La denuncia derridiana del soggettivismo sotteso dalla pratica del raddoppiamento del pensiero rappresentativo mette a fuoco, dunque, due aspetti: anzitutto, la critica all'istituzione dell'al di là come duplicato dell'al di qua, ovvero all'istituzione di una dimensione originaria rispetto a una derivata, il suo radicamento nell'opposizione fra soggetto e oggetto e la sua valenza soggettivista e in secondo luogo la valenza pratico-politica del soggettivismo. Che cosa giustifica il converire di questi due aspetti? La temporalità, che dà luogo ai tre elementi costitutivi della dinamica rappresentativa: prospettiva storica, soggettività, volontà politica. Detto in modo più esplicito: *la dimen-*

li, 1982, pp. 78-79. Sull'assunzione, da parte di Derrida, della figura del *Doppelgänger*, rinviamo a F. Cassinari, *Vorstellung e Geist: la struttura duplicativa della rappresentazione e la questione della metafisica* cit., pp. 42 sgg.

¹⁵ Cfr. J. Derrida, *Dello spirito* cit., p. 47.

sione temporale costituisce il presupposto della dinamica rappresentativa e l'istituzione del passato da parte del presente costituisce la genesi delle altre duplicazioni – a cominciare da quella fra soggetto e oggetto – che caratterizzano questa dinamica.

La dimensione temporale soggiace, infatti, alla dinamica rappresentativa: la rappresentazione è, come rileva Derrida, una ri-presentazione, il doppio è un presente «nuovo», cioè viene «dopo», rispetto a un originario che è passato, ma che diventa tale soltanto, appunto con la duplicazione, cioè con la sua istituzione, come passato e come originario, da parte di ciò che configura la propria identità come presente e come derivato. Dunque, *ciò che è nuovo, cioè il presente, è il perno ontologico e assiologico della duplicazione rappresentativa*; questo primato, assiologico perché ontologico, del presente risulta dissimulato dall'insistenza heideggeriana sull'origine, cioè su ciò che viene prima, che tuttavia trova la propria condizione di possibilità, malgrado Heidegger, proprio in questo primato della novità, cioè di ciò che viene dopo. Questo primato del nuovo (evidente nella rilevanza che assume la figura del progresso), ovvero del presente, che si presenta come effetto di una causa che è però esso a istituire come tale, costituisce il caposaldo della *prospettiva storica*, cioè del primo presupposto del paradigma rappresentativo ¹⁶.

Di questo paradigma, il secondo presupposto è la *soggettività, che si definisce, nella sua essenza, come storica*. La storicità non è, dunque, un carattere che sopraggiunga al soggetto, ma un suo elemento costitutivo: l'aggettivo «storico», riferito al sostantivo «soggetto», è un pleonasma. Il soggetto nasce infatti, nella duplicazione rappresentativa, come l'al di qua che istituisce l'al di là, come ciò a cui si contrappone un oggetto, e nasce come presente, come novità, come ciò che viene dopo, rispetto al passato che esso stesso istituisce come tale; da qui, la storicità essenziale del soggetto. Questa sua storicità essenziale fa sì che il soggetto nasca, nel dispositivo duplicativo della rappresentazione, come essenzialmente mediato: esso nasce come risposta a un'alterità – inventata dal soggetto e qualificata come un prima rispetto a esso – e come mediazione con essa ¹⁷.

¹⁶ Abbiamo esaminato il ruolo della novità all'interno della prospettiva storica in F. Cassinari, *Tempo e identità. La dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, pref. di R. Bodei, Milano, Franco Angeli, 2005, cap. I, § 1.1; cap. XII, § 2.2-3.

¹⁷ L'alterità viene «inventata» dal Sé, il passato viene «inventato» dal presente; della dinamica inventiva, così intesa, è lo stesso Derrida a rilevare la valenza temporale (J. Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», in *Psyché* cit., pp. 15-16, 40-41).

Il carattere pratico-politico costituisce il terzo presupposto del paradigma duplicativo della rappresentazione: il soggetto si definisce come animato da una *volontà politica* che, come Derrida rileva nella duplicazione heideggeriana del *Geist*, è intrinseca alla soggettività che nasce nel dispositivo rappresentativo. La «forma volontaristica» del soggettivismo, denunciata da Derrida nella duplicazione del *Geist* da parte di Heidegger, deriva dal fatto che il soggetto legge la propria realtà come quella di un ente essenzialmente libero, cioè in grado di essere causa determinativa nei confronti della trama di rapporti causali che esso intrattiene con gli altri enti (uguali a sé, oppure da sé difforni: gli altri soggetti, oppure gli altri enti che il soggetto incontra nel mondo) senza essere, nella propria costituzione essenziale, determinato da essi in pari misura ¹⁸.

7.4. PER UNA PRATICA NON DUPLICATIVA

La questione che ora si pone è quella circa la possibilità di sospendere la pratica duplicativa collocandosi al di fuori di essa; questa possibilità comporterebbe quella di dare luogo a un'identità diversa da quella che, qualificandosi come storica, si configura come soggetto e che è determinata da ciò che abbiamo definito come volontà politica. Che cosa ci dice, a questo proposito, Derrida?

Il filosofo francese sembra prevedere la possibilità di un esercizio della pratica che non sfoci nella duplicazione. Nella pratica heideggeriana del raddoppiamento, la metafisica appare a Derrida come un *revenant*, come l'ectoplasma di un cadavere, lo spirito del quale ritorna fra i vivi. Heidegger pretenderebbe – contraddittoriamente, secondo Derrida – di sottrarsi al rappresentazionalismo soggettivista della metafisica trattandolo come un cadavere dal quale cavare l'essenza dello «spirito vivente»; trattandolo cioè, rappresentazionalmente, come l'oggetto della propria pratica di soggetto. Per questa via, Heidegger ricadrebbe, suo malgrado, nel pensiero rappresentativo e nella sua pratica duplicativa: lo «spirito vivente», infatti, non meno del cadavere dal quale si pretenderebbe di differenziarlo, sarebbe esso stesso «cosa», ente. *Res spiritualis*, certo contrapposta alla *res materialis*, ma non ontologicamente differente da essa, a causa del fondamentale statuto di *res*, comune a entrambe le modalità di ente. Presenze, l'una e l'altra; rap-presentate, cioè ri-pre-

¹⁸ Cfr. F. Cassinari, *Tempo e identità* cit., § 2.3.

sentate, duplicato una dell'altra ¹⁹. Contro questa pratica duplicativa che egli vede in atto in Heidegger, Derrida propone una «pratica fantasmatica», che dia luogo non a una duplicazione (ovvero al tentativo, mercé la definizione, di far sopravvivere agli enti o la loro essenza, il loro spirito immortale), bensì a una forma, la «sopra-vivenza», che non apparterebbe né alla vita, né alla morte, in quanto essa costituirebbe «il processo stesso che appartiene, senza appartenere, al processo della vita e della morte»; un termine (o, piuttosto, un luogo) *neutro*, sorgivo rispetto a vita e morte ²⁰.

Il rapporto tra vivere e sopra-vivere esprimerebbe dunque, per Derrida, quello tra la realtà e il suo fantasma. Esso assume le caratteristiche di uno *Streit*: un combattimento, nel quale si verifica la «perdita dell'oggetto», intesa come perdita dell'ente passibile di rappresentazione. Individuare (praticare) quel rapporto, pervenire a questa perdita, secondo il filosofo francese, significa «enunciare o denunciare il fantasma maniacale. Non senza reiterarlo, ovviamente» ²¹. È dunque questo il modo in cui il programma derridiano di una sostituzione non di «presenza» a «presenza» (come avviene nella duplicazione operata dalla rappresentazione metafisica), ma di «non presenza» a «non presenza» rinvia alla possibilità di una *reiterazione della pratica che non dia luogo a una duplicazione di enti*, come accade, invece, nel paradigma rappresentazionale del pensiero metafisico.

Occorre tuttavia chiedere, ci sembra, in che modo si differenzi questo «fantasma maniacale», frutto di una pratica «sovra-positiva», dalla duplicazione, frutto della pratica rappresentativa. In che modo il «fantasma maniacale», che deriva dalla pratica «fantasmatica» di «sopra-vivenza», differirebbe dalla duplicazione ontologica heideggeriana del «cattivo doppio» (*geistig*) con quello «buono» (*geistlich*), che deriva dall'iterazione della pratica rappresentativa? È proprio Derrida a segnalare questo problema. Egli sostiene, infatti, che la propria «denuncia» cada, «ovviamente», nella reiterazione della pratica denunciata; il problema tuttavia consisterebbe, a suo dire, nel costruire una «tipologia differenziale delle forme di iterazione», dove la reiterazione della

¹⁹ Questa critica ripercorre quella, analoga, mossa da Derrida al rappresentazionalismo husserliano che, alla ricerca dell'intenzione pura, pone capo alla *geistige Leiblichkeit*. Cfr. J. Derrida, «Introduction», in E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, tr. et introd. par J. Derrida, Paris, PUF, 1974; tr. it. a cura di C. Di Martino, «Introduzione a Husserl», *L'origine della geometria*, Milano, Jaca Book, 1987, pp. 152-153, nonché J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967; tr. it. a cura di G. Dalmasso, prefaz. di C. Sini, postfaz. di V. Costa, *La voce e il fenomeno*, Milano, Jaca Book, 1997, pp. 61-80.

²⁰ Cfr. J. Derrida, *Sopra-vivere* cit., p. 73.

²¹ Ivi, p. 116.

pratica possa configurarsi come un'«alter-azione», cioè come un'evocazione dell'alterità nella sua qualità di assenza, anziché in quella di presenza, cioè in quella di duplicato ontologico (di un'altra presenza) ²². Tale «ovvietà» della reiterazione è per Derrida, come si è detto, «fatale»: «è *fatale* che, nella sua chiusura, la rappresentazione continui» ²³. A questa dichiarazione di Derrida va obiettato che, secondo le sue stesse analisi, il congiungersi dell'affermazione relativa alla necessità della rappresentazione con quella che la condanna costituisce un elemento decisivo della logica della rappresentazione ²⁴.

Articolare concettualmente il modo in cui lo sdoppiamento della «pratica fantasmatica» potrebbe non dare luogo a una duplicazione appare problematico. Si tratta di fare sì, sostiene Derrida, che lo sdoppiarsi della pratica resti l'iterazione di una pratica, anziché dia luogo alla duplicazione di un ente in una presenza: la duplicazione metafisica consiste, infatti, in una duplicità di presenze, cioè di cose, di *res*, laddove una ripetizione della pratica sarebbe, appunto, «soltanto» una pratica, non un ente. Tuttavia, resta aperto, come si è detto, il problema di come si distingua la natura ontologica del fantasma, ovvero dello «spettro», del quale Derrida prende le parti in quanto esito di una necessaria iterazione della pratica, da quella del *revenant* duplicativo della metafisica; resta aperto, cioè, il problema del «non essere ente» del fantasma. L'elemento di circolarità dell'argomentazione derridiana consiste nel fatto che ciò che dovrebbe essere dimostrato (in seguito alla preliminare dimostrazione della differenza fra le due pratiche, quella rappresentazionale e l'altra), cioè la differenza ontologica fra l'esito della pratica rappresentazionale duplicativa e quello della pratica «fantasmatica», è invece assunto come presupposto, per sostenere, appunto, la differenza fra le due pratiche.

Che il fantasma della pratica «sovra-positiva» non sia un ente, cioè che esso sia ontologicamente differente dall'ente che, nella duplicazione metafisica, ha il carattere della presenza, resta dunque, qui, una dichiarazione di principio, e avvicina questa proposta derridiana alla tesi di Heidegger circa la differenza ontologica della dimensione fondativa dell'essere, nei confronti di quella derivativa dell'ente. In effetti, che cosa distingue quella dimensione ontologicamente sorgiva che Derrida designa come *différance*, ovvero come «traccia», dalla nozione di «originario», indice, per lui, dell'impostazione presenziale del rappresentazionalismo, che il filosofo francese denuncia in Heidegger? ²⁵

²² Cfr. J. Derrida, *Margini della filosofia* cit., pp. 419-404.

²³ J. Derrida, *La scrittura e la differenza* cit., p. 323.

²⁴ Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia* cit., p. 394.

²⁵ Cfr. J. Derrida, *Margini della filosofia* cit., pp. 29-57, 99-100, nonché Id., *Della grammatologia* cit., pp. 98 sgg.

Per quanto riguarda la duplicazione, cioè l'istituzione, da parte della prospettiva metafisica, di un al di là entificato (l'oggetto, il passato) della propria presenza, Derrida sembra dunque ripercorrere i passi di Heidegger, con le conseguenze che ne derivano. Analogamente per il soggettivismo, caratteristico della posizione metafisica: nell'evoluzione della riflessione del filosofo francese è possibile cogliere i segni di un percorso analogo a quello che egli, a proposito del concetto di *Geist*, individua e riprova in Heidegger. È cioè possibile rintracciare, all'interno dell'evolversi cronologico della riflessione di Derrida, il riemergere della figura del soggetto, precedentemente messa in questione. Con il viatico delle dichiarazioni secondo le quali «la stessa forma fenomenica del mondo è spettrale» e «l'ego fenomenologico è uno spettro», rispetto a *De l'esprit* (1987) anche la determinazione di *Geist* acquisisce infatti, in *Spectres de Marx* (1993), una valenza nuova: da articolazione dell'orientamento soggettivistico della metafisica a dimensione sorgiva del manifestarsi del fenomeno, in quanto «spettro» che è «possibilità dell'altro [...] direttamente nella fenomenicità del fenomenico»²⁶. Del resto, già in un colloquio del 1989 con Jean-Luc Nancy, proprio nel contesto di un riferimento al cosiddetto «soggettivismo» di *Sein und Zeit*, Derrida sostiene la necessità di riformulare la nozione di soggetto; la finalità consisterebbe nel mantenere la medesima quale «indice» di un fenomeno di sussistenza all'interno di dinamiche che lo costituiscono²⁷.

Anche qui, il problema consiste nella natura ontologica dell'elemento cui pongono capo le due pratiche, quella metafisica e quella proposta da Derrida. A suo parere, ciò che distingue lo «spettro», cioè il fattore decostruttivo della pratica teorica che egli propone, dallo «spirito», cioè dall'istanza duplicativa propria dell'orientamento metafisico, sarebbe la fenomenicità, «indubbiamente soprannaturale e paradossale», del primo, la sua «sensibilità insensibile», a fronte della natura di ente del secondo²⁸. Anche qui, appare tuttavia legittimo chiedersi in che cosa lo «spettro» derridiano risulterebbe fenomenologicamente differente dallo spirito della metafisica; in che cosa, cioè, il carattere «spettrale» del fenomenico si distinguerebbe dalla «pneumatologia» metafisica, dove si pretende che il soffio dello spirito, distinto e al di là della corporeità, nondimeno la animi.

²⁶ J. Derrida, *Spettri di Marx* cit., pp. 171, 237.

²⁷ Cfr. J. Derrida, «Il faut bien manger ou le calcul du sujet», in J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, pp. 273-274.

²⁸ J. Derrida, *Spettri di Marx* cit., pp. 13-13 e, in generale, il cap. 4.

7.5. PLURALITÀ DELLE PRATICHE E LORO ORIENTAMENTO IDENTITARIO: APPARTENENZA E PRESA DI DISTANZA NEL DISPOSITIVO DUPLICATIVO

Nei confronti della posizione di Derrida si può, dunque, avanzare il dubbio che la distinzione fra *esprit* e *revenant* rappresenti l'ultima – metafisica – duplicazione, l'estremo *revenir de l'esprit*, dalla sua *vis* unificante, in luogo di ciò che lo stesso Derrida auspica: tenere in vita, nella sua pluralità, la multiforme schiera dei *revenants*, non più sottomessi all'unità coercitiva dello spirito metafisico. Detto altrimenti: dietro alla figura derridiana dello «spettro» riemerge quella del soggetto, nella sua funzione unificante rispetto alla molteplicità differenziale delle pratiche che la fanno sorgere.

Il problema, in ogni caso, non concerne qui il «tasso metafisico» raggiunto dalla riflessione derridiana, bensì la questione che essa fa affiorare, che si presenta nei seguenti termini: qual è il tramite concettuale attraverso il quale riemerge, di contro alla pluralità differenziale delle pratiche, la figura unificante del soggetto? La risposta deve essere cercata nell'assolutizzazione della figura della pratica che Derrida compie. Più esplicitamente: nell'argomentazione derridiana, *la figura «metafisica» del soggetto entra in gioco attraverso l'assolutizzazione di quella della pratica.*

Come ciò si verifichi e che cosa ciò comporti può essere acclarato a partire, ancora, dall'analisi che Derrida dedica all'evoluzione che, nel pensiero heideggeriano, porta alla reintroduzione del concetto di *Geist*. Questa evoluzione si definisce, in Heidegger, come una «riappropriazione» (*réappropriation*): nel cammino che dall'anima (*Seele*) conduce allo spirito (*Geist*), si sviluppa il movimento *soggettivo* di riappropriazione del sé, attuato a partire da una condizione di espropriazione, dove è l'essenza dello spirito che, come Hölderlin suggerisce a Heidegger, «esce da sé per tornare a sé»²⁹. Legata alla prospettiva della duplicazione rappresentativa, la «riappropriazione» è figura, sottolinea Derrida, decisiva in contesti di carattere politico, in quanto «il grafico e il politico si rimandano l'un l'altro, secondo leggi complesse», e in quanto la rappresentazione costituisce, in politica, tanto la relazione fra due identità precostituite, quanto il rinvio al nulla delle medesime, nel carattere fittizio, eppure istitutivo, del loro rapporto³⁰. Il politico appare, dunque,

²⁹ J. Derrida, *Dello spirito* cit., pp. 31, 89 sgg..

³⁰ Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia* cit. p. 390, nonché J. Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984, tr. it. di R. Panattoni, premessa di M. Ferraris, *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Padova, Il Poligrafo, 1993, cap. I.

come il terreno della riappropriazione, cioè di quell'atto che fa perno sulla duplicazione rappresentativa, che è temporalmente ripresentativa: il gesto temporalmente ripetitivo, da un lato duplicativo e dall'altro riappropriativo circoscritto dalla categoria di *Geist* fonda la civiltà, la storia e la politica. Che cosa dovrebbe comportare ciò che propone Derrida, cioè iterare questo gesto, senza cadere nella duplicazione?

Ribadiamolo: appare difficile comprendere che cosa significhi questa iterazione della pratica e in che modo essa si differenzi, nel denunciare il pensiero rappresentativo e la sua duplicatività, dalla denuncia heideggeriana, che Derrida stesso ha mostrato ricadere nella rappresentatività e nella duplicazione. La difficoltà cui va incontro la proposta derridiana deve essere ricondotta, ci sembra, al fatto che essa fa perno su *un'astrazione universalizzante, cioè sul concetto di pratica «in generale»*, della quale si analizza l'effetto duplicativo, della quale si propone un'iterazione che eviti tale effetto. In questo modo, tuttavia, *la pratica stessa è fatta oggetto per un soggetto che la considera, secondo lo schema del pensiero rappresentativo*. Per questo, risulta difficile comprendere sia la percorribilità del sentiero indicato da Derrida, sia in che misura, una volta che pure lo si sia reso percorribile (cioè: che si abbia iterato la pratica), esso si differenzi da quello indicato da Heidegger, che riconduce tuttavia, come il filosofo francese ha visto, alla prassi rappresentazionale, con il suo soggettivismo e con le sue duplicazioni, fra soggetto e oggetto, al di qua e al di là, derivato e originario, presente e passato.

Occorre da un lato rinunciare all'idea di evitare le duplicazioni, dall'altro esaminare come queste duplicazioni avvengano in modi diversi in pratiche diverse: l'al di là della teologia non è la trascendenza dell'oggetto rispetto alla sua conoscenza da parte del gnoseologo, né questa trascendenza è quella del senso comune quando esso rifletta sulla differenza fra sè e il proprio oggetto, né quella che il fisico o lo scienziato sociale incontrano quale oggetto delle loro rispettive pratiche teoriche. Al di là delle ragioni dell'astrazione universalizzante, che individua il paradigma rappresentativo e i suoi effetti duplicativi come caratteri propri della pratica «in generale», occorre tenere fermo il carattere plurale delle pratiche, la differenza che intercorre fra esse; occorre esaminare delle pratiche.

È questa, del resto, l'indicazione che ci sembra di trovare in Derrida stesso, quando il filosofo francese propone di trovare la dimora dell'essere, anziché nell'istanza unitaria dello spirito che infiamma ³¹, in «ciò che rimane del fuoco, senza rimanere», cioè nella cenere, metafora di una pluralità diffe-

³¹ Cfr. J. Derrida, *Dello spirito* cit., cap. 9.

renziale concepita come priva di un'identità più originaria di essa ³². Questa cenere consiste in un «residuo», da intendersi, chiarisce Derrida, non nell'accezione propria del verbo tedesco *bleiben*, bensì in quella del termine tedesco *Rest*: come una *traccia*, cioè, non come una sostanza ³³. Ma questa cenere – si voglia pure ammettere che sia senza fuoco, senza spirito, senza possibile, e attesa, resurrezione – di che cosa è cenere? Che cosa «era», *prima*, la cenere? Le ceneri non sono tutte uguali; ciò che le differenzia è «ciò che c'era» prima della cenere, ciò «di cui» la cenere è cenere, ciò che «rimane, senza rimanere» dopo il fuoco, che era esso stesso diverso – una realtà plurale, dunque, non un'ipostasi unificante – a seconda di ciò che bruciava; secondo la celebre sentenza aristotelica, «essere» è ciò che, riferendosi a un solo principio, si dice in molti modi ³⁴. Occorre porre attenzione alle ceneri, cioè alle pratiche, piuttosto che al fuoco, cioè all'evento ipostatizzato della loro differenziazione che le ha rese tali, poiché questo è l'unico modo per dare conto di come e perché sia scoppiato l'incendio: anziché rimirare il fuoco, è necessario individuare motivi e modalità del suo divampare, cioè dare ragione del gioco della differenza delle pratiche.

La messa in questione del paradigma rappresentativo non può passare, dunque, attraverso la proposta della sua sospensione, perché tale proposta si infrange sulla questione, che si è visto essere insolubile perché circolare, della differenza ontologica fra l'effetto della pratica rappresentativa e quello della sua invocata sospensione; piuttosto, occorre insistere sulla *differenza ontica* intercorrente fra le diverse pratiche di duplicazione. Si è visto che la pratica rappresentativa è, in quanto tale, circoscritta dalle coordinate della storicità, della soggettività e della volontà politica, e che queste coordinate sono tenute assieme dalla dimensione temporale: *il tempo, che si manifesta nel dispositivo rappresentazionale, è la sua ragion d'essere in senso letterale, cioè è il suo fondamento*. La duplicazione è la messa a distanza del passato da parte del presente, che si costituisce come tale nella duplicazione prodotta da questo dispositivo: dunque, *il presente, in quanto soggetto, configura la propria identità nascendo come temporale*. Questo è il dispositivo rappresentazionale: non lo si può sospendere, non ci si può collocare al di fuori di esso. Si può soltanto indagare le diverse modalità in cui esso si manifesta, cioè si può soltanto indagare le diverse modalità attraverso le quali l'al di

³² J. Derrida, *Ciò che resta del fuoco – Feu la cendre*; tr. it. con testo a fronte di S. Agosti, Firenze, Sansoni, 1984, pp. 14-15.

³³ Cfr. J. Derrida – M. Ferraris, «Istrice», *aut aut*, (235), 1990, pp. 143-144.

³⁴ Cfr. Arist., *Metaph.*, IV, (Γ), 2, 1003b 4-5.

qua, in quanto soggetto, come presente, definisce il proprio rapporto di *appartenenza e presa di distanza* con ciò che esso istituisce, cioè con l'al di là, in quanto oggetto, come passato; sono le diverse modalità con cui si verifica questo rapporto a fare la differenza, ontica, delle pratiche, la loro pluralità. Indagare la pluralità delle pratiche, in quanto dispositivi di duplicazione che presuppongono la dimensione temporale, significa, dunque, indagarle nel loro *orientamento identitario*, cioè nel loro essere modalità di quell'identità che, con articolazioni di volta in volta diverse del rapporto di appartenenza e presa di distanza con ciò che essa istituisce (come al di là, come oggetto, come passato, come origine), si configura.

8.

LA DECOSTRUZIONE COME OPERAZIONE TESTUALE

di Andrea Potestio

Un libro è un grande cimitero dove, sulla maggior parte delle tombe, i nomi sono svaniti. Talvolta, al contrario, ricordiamo il nome assai bene, ma non sappiamo se qualcosa dell'essere che lo portava sopravvive su quella pagina. Quella fanciulla dagli occhi incavati, dalla voce languida è qui? E se davvero vi riposa, in qualche parte, non sappiamo più, e come trovarla sotto i fiori?

M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto. Il tempo ritrovato*

La decostruzione di Derrida è stata associata, spesso, alla letteratura e considerata un metodo di analisi e di lettura dei testi narrativi. Questa interpretazione, diffusa soprattutto in ambito statunitense, corre il rischio di ridurre l'aspetto più propriamente filosofico della decostruzione e di non comprenderne alcuni snodi fondamentali. Il presente scritto vuole analizzare il ruolo della decostruzione come operazione filosofica di interpretazione dei testi e intende distinguerla da ogni forma di «decostruzionismo», come giustamente ha fatto gran parte della ricezione italiana dell'opera del filosofo francese ¹.

Lo stesso Derrida ha cercato costantemente di liberarsi dalle riduzioni che tentano di accostare la sua filosofia a una sorta di letteratura narrativa ².

¹ I testi più significativi di Derrida vengono tradotti in italiano pochi anni dopo la loro pubblicazione in Francia. Per esempio la prima edizione italiana della *Grammatologia* è pubblicata nel febbraio del 1969 da Jaca Book, *La voce e il fenomeno*, tradotto da G. Dalmasso, compare nel 1969 e nel 1971 la casa editrice Einaudi pubblica *La scrittura e la differenza*. Anche se i testi di Derrida sono conosciuti prestissimo e giudicati di notevole interesse, la pubblicazione di monografie e articoli di interpretazione della sua opera si sviluppa a partire dalla fine degli anni '70. Tra questi segnalo: G. Dalmasso, *Il luogo dell'ideologia*, Milano, Jaca Book, 1973; G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1978; S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Napoli, Guida, 1983; M. Ferraris, *La svolta testuale*, Milano, Unicopli, 1986.

² Numerose sono le critiche che la filosofia contemporanea ha prodotto nei confronti della decostruzione derridiana. In particolare Rorty rimprovera a Derrida di aver costruito una filosofia dialettica di matrice hegeliana che ha perso il rigore del sistema

In *Colloqui con Jacques Derrida* afferma:

Rorty si congratula con me per *La carte postale*, perché qui esporrei la mia vita privata, e si sbaglia totalmente, perché non rinuncio affatto alla filosofia [...]. Questo fondo di relativismo storicista, narrativista non mi si addice per nulla. Credo che occorra continuare a spiegarsi con la filosofia, anche se non si è fondazionalisti, continuare a riproporre la questione del fondamento e soprattutto la questione politica ³.

La decostruzione è una pratica filosofica anche se non ha lo scopo di trovare un fondamento, un'origine certa da cui partire come la filosofia di matrice cartesiana. Cercherò, ora, di mettere in evidenza alcuni snodi che caratterizzano la decostruzione come azione filosofica distinguendola dalla narrazione letteraria e dall'intenzione di descrivere simbolicamente la realtà.

Derrida, nella raccolta di interviste *Posizioni*, afferma che «l'importante non è contrapporre filosofia e decostruzione o pretendere di uscire o rientrare nella tradizione, bensì cercare di capire come abitare la filosofia, la nostra eredità» ⁴. Decostruire significa, quindi, rapportarsi con la memoria europea, con la tradizione e con il canone della filosofia. È necessario continuare ad abitare l'eredità metafisica, analizzarla e interrogarla pazientemente, introdursi in essa, in modo non innocente, per mostrarne i limiti e aprirla a quello che non è ancora esplicito. Sempre in *Posizioni*, Derrida esplicita alcune osservazioni sul ruolo della sua produzione:

in ciò che Lei chiama i miei libri, viene anzitutto messa in questione proprio l'unità del libro e l'unità «libro» considerata come una bella totalità, con tutte le implicazioni che un simile concetto comporta. [...] Si tratta soltanto, sotto questi

di Hegel. «Derrida intende mantenere il carattere orizzontale della nozione di filosofia di Hegel senza la sua teleologia, il suo senso di direzione, la sua serietà». Questa tendenza della decostruzione, secondo Rorty, ha come conseguenza «l'eliminazione della distinzione tra filosofia e letteratura [...]». Questo, in effetti, conduce Derrida proprio nella direzione di una forma di testualità generale e differenziata. Nella sua opera, la distinzione filosofia-letteratura rappresenta, al massimo, la parte di una scala di cui potremmo tranquillamente sbarazzarci, dopo averla utilizzata» (cfr. R. Rorty, *Consequences of pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota, 1982; tr. it. di F. Elefante, *Conseguenze del pragmatismo*, Milano, Feltrinelli, 1986, p. 107 e Id. *Essay on Heidegger and Others. Philosophical Papers Vol II*, Cambridge, Cambridge ed., 1991; tr. it. di B. Agnese, *Scritti filosofici*, vol.2, Roma, Laterza, 1993, pp. 117-118).

³ J. Derrida, «Colloqui con Jacques Derrida», a cura di M. Telmon, in *Paradosso*, 2/1992, p. 194.

⁴ J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972; tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Verona, Bertani, 1975, p. 91.

titoli, di un'«operazione» testuale, se così si può dire, unica e differenziata, al cui movimento incompiuto non si assegna alcun inizio assoluto, e che, per quanto interamente consumata nella lettura di altri testi, non rinvia però, sotto un certo profilo, se non alla propria scrittura. Occorre abituarsi a pensare insieme questi due motivi contraddittori. E dunque non sarebbe possibile dare, dell'organizzazione interna di quelle opere, una rappresentazione lineare e deduttiva che rispondesse a un qualche «ordine di ragioni». Un simile ordine è anch'esso posto in questione, anche se mi sembra che tutta una fase o faccia dei miei testi si conforma alle sue prescrizioni, almeno come simulazione e al fine di iscrivere a loro volta in una composizione ch'esse non governano più ⁵.

La pratica filosofica è pensabile, nell'orizzonte di Derrida, solo a partire dalla presa d'atto di un'impossibilità di costituzione del sistema, inteso come raccolta totalizzante presso di sé. L'insieme dei testi della tradizione non si mostra come una totalità piena di cui si può dare rappresentazione schematica e lineare, bensì come un insieme di tracce disseminate che aprono sempre a nuovi atti di lettura e scrittura. L'operazione decostruttiva si mantiene sui limiti della tradizione, essendo consapevole dell'impossibilità di un'uscita da essa, e si interroga sulle condizioni che la hanno resa possibile. In questo senso è un gesto iperfilosofico in quanto è sia una costante critica della tradizione sia un'indagine genealogica sull'istanza stessa della critica che viene portata. L'operazione decostruttiva è genealogica non perché è destinata a cogliere un'origine e un punto di partenza universale, ma perché è consapevole di essere prodotta dall'insieme di testi che va ad analizzare. Il gesto della filosofia conserva in sé due istanze opposte in quanto si origina dalla continua lettura dei testi della tradizione e, allo stesso tempo, si produce attraverso l'atto di scrittura. L'importanza e la necessità di pensare insieme questi due motivi contraddittori costituiscono la critica più radicale alla classica idea di sistema come iterazione di un pensiero originario.

Derrida riprende dalla fenomenologia husserliana ⁶ l'idea di tradizione come eredità e memoria costituita dall'insieme di testi che hanno come origine comune l'atto teoretico iniziale dei greci. Il pensiero greco interpreta

⁵ Ivi, p. 43.

⁶ Per un confronto con l'interpretazione derridiana di Husserl si veda J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967; tr. it. a cura di G. Dalmasso, prefazione di C. Sini, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Milano, Jaca Book, 1968 e Id. *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1974; tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, Milano, Jaca Book, 1987.

l'uomo come uno spettatore disinteressato, un osservatore del mondo nel suo complesso, ossia un filosofo. Nasce, così, la teoria intesa come un atteggiamento non pratico di osservazione del mondo. L'uomo produce idee, astrazioni reiterabili che non ripropongono mai qualcosa di uguale bensì qualcosa di utilizzabile in modo uguale. Le idee divengono universali proprio perché ripetibili e utilizzabili allo stesso modo e permettono la produzione della «stessa cosa», concepita come un insieme di atti ripetitivi che costituiscono l'idea di validità e di scienza.

Il filosofo francese, pur considerando l'idea di tradizione come un insieme di testi, mette in evidenza anche i limiti di questa interpretazione. Egli, in particolare, critica il fatto che la tradizione testuale possa essere considerata come un sistema lineare che viene compreso attraverso un metodo razionale. La ragione diventa così lo strumento per produrre la verità e la sua espansione si costituisce fine necessario di un pensiero metafisico che Derrida chiama, polemicamente, logocentrico. Il compito della decostruzione, quindi, è quello di evidenziare i momenti della tradizione in cui si è assistito a un trionfo del *logos* come strumento e fine della ricerca senza, però, cadere nella tentazione relativistica di negare ogni forma di verità. L'operazione decostruttiva mostra sia che la verità è unica in quanto si impone come continua ripetizione eccedente dello stesso, sia che è impossibile cogliere attraverso il linguaggio, in modo assoluto, lo stesso poiché la ripetizione implica un costante differenziare.

Il termine decostruzione evidenzia già nell'etimologia la sua natura duplice e un'accezione sia positiva che negativa ⁷. Esso deriva, come afferma lo stesso Derrida, da suggestioni heideggeriane in quanto egli sceglie il termine «*deconstruction*» per tradurre le parole tedesche «*Destruktion*» e «*Abbau*» già presenti in *Essere e tempo* ⁸. Derrida, però, utilizza il termine con alcune sostanziali differenze rispetto al filosofo tedesco. La «*Destruktion*» heideggeriana consiste nel criticare le strutture classiche dell'ontologia per mostrare

⁷ Derrida spiega di non aver scelto il termine francese *destruction* per tradurre il tedesco *Destruktion* perché ha un'accezione troppo negativa. Al contrario *decostruction* sottolinea il carattere positivo del termine in quanto la distruzione della tradizione è attuata in vista di una necessaria ricostruzione.

⁸ Heidegger utilizza il termine «*Destruktion*» per indicare «la distruzione del contenuto tradizionale dell'ontologia antica, *distruzione* da compiersi sotto la guida del *problema dell'essere*, fino a risalire alle esperienze originarie in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida» (cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1927; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 1976, p. 41).

il problema dell'essere che è stato occultato dalle numerose stratificazioni della storia della filosofia. Heidegger vuole destrutturare la tradizione per ricostruire l'edificio mostrando la questione sull'essere che è stata obliata. L'Essere è inteso come *Anwesenheit*, come presente originario che diventa obiettivo dell'indagine filosofica. Proprio su questo punto si innesta la decostruzione derridiana, che riprende l'orizzonte concettuale e l'oggetto di indagine heideggeriano, ossia l'intera tradizione occidentale, ma radicalizza le conclusioni in quanto la stessa differenza tra essere ed ente viene considerata come il punto più alto della produzione metafisica che deve essere, quindi, decostruito. È proprio l'idea di presenza, come modo temporale di darsi della tradizione, che non è mai stata messa in dubbio e ha prodotto un pensiero logocentrico attraverso diverse modalità come «presenza della cosa allo sguardo come *εἶδος*, presenza come sostanza/essenza/esistenza (*οὐσία*), presenza temporale dell'adesso e dell'istante (*νῦν*), presenza a sé del *cogito*, coscienza, soggettività, con-presenza dell'altro e di sé, intersoggettività come fenomeno intenzionale dell'ego»⁹.

Derrida critica, nel progetto heideggeriano, l'idea di origine e di autenticità che coincide con l'essere obliato, diventa il fine della sua ontologia e ripropone nuovamente un pensiero logocentrico. La pratica decostruttiva rifiuta ogni visione teleologica e sviluppa una critica al concetto di presenza piena e di origine pura attraverso una costante analisi del rapporto tra la tradizione e la temporalità:

dunque non si può distruggere l'ontologia tradizionale se non ripetendo e interrogando il suo rapporto con il problema del tempo. In cosa una certa determinazione del tempo ha implicitamente governato la determinazione del senso dell'essere nella storia della filosofia? Heidegger annuncia ciò fin dal sesto paragrafo di *Sein und Zeit*. Lo annuncia solamente; e a partire da quello che considera ancora solo come un segno, un punto di riferimento, una prova indiretta. È la determinazione del senso dell'essere come *παρουσία* e *οὐσία* che ha il significato ontologico-temporale di presenza (*Anwesenheit*). L'ente è concepito nel suo essere come presenza, cioè viene compreso in riferimento a un determinato modo del tempo, il presente (*Gegenwart*)¹⁰.

⁹ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967; tr. it. a cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. Loaldi *Della Grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969, p. 16.

¹⁰ J. Derrida, «Ousia e grammè», in *Marges de la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit, Paris 1972; tr. it. a cura di M. Iofrida, «Ousia e grammè», in *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 61.

Derrida sottolinea che la temporalità ha un ruolo privilegiato per interrogare le categorie di pensiero della tradizione. Il tempo, secondo il filosofo francese, è sempre stato rappresentato dalla metafisica come presenza in quanto passato e futuro sono sempre stati pensati come affezioni del presente. Il privilegio della presenza ha prodotto diverse conseguenze tra cui quella, fondamentale, di pensare la scrittura come una modificazione privativa della voce che si avvicina alla comprensione del pensiero autentico, *sé* dicente e pienamente presente. Questo schema deriva, secondo la lettura di Derrida, da una cattiva interpretazione, che l'intera tradizione ha effettuato a partire da Aristotele, attraverso Hegel fino a Heidegger, dell'aporia temporale ¹¹.

L'ora, il punto, il presente hanno un privilegio che viene dissolto nel momento in cui si fanno espressione, gesto o traccia scritta. Derrida sottolinea il carattere di negazione continua del tempo e il suo dissolversi attraverso l'iterazione che lo rende possibile. Il tempo, nella decostruzione derridiana, è rappresentato al meglio nella pratica di scrittura in quanto atto di negazione della presenza piena, ma, allo stesso tempo, è azione che genera il mantenimento e la memoria attraverso una traccia che porta con *sé* la propria negazione e diviene così immediatamente altro da *sé*. La presenza, nell'interpretazione derridiana, diviene la traccia della cancellazione di una traccia. Essa è traccia di una traccia che corrisponde alla differenza che è stata cancellata. Il presente permane, non come stabile pienezza, ma come traccia di questo oblio e cancellazione. La differenza tra essere ed ente, che non coincide mai con nessuno dei due, è ciò che ha obliato la *différance* come traccia continua. La *différance* è obliata al momento del suo apparire e non si identifica solo con quella tra essere ed ente, ma è anche quella interna all'essere stesso; essa non deve essere intesa come origine o avere una funzione trascendente in quanto supera ogni metafisica, dialettica, archeologia e teleologia. Derrida sottolinea:

questa cancellazione della traccia si deve essere tracciata nel testo metafisico. Allora la presenza, lungi dall'essere, come si crede comunemente, ciò che significa il segno, ciò a cui rinvia una traccia, allora la presenza è la traccia della

¹¹ L'aporia temporale coincide con l'impossibilità di dimostrare se il tempo può essere considerato un ente. Questo paradosso, infatti, spiega la natura ambigua del tempo che sfugge sempre nel passato e nel futuro. Il tempo così inteso è, proprio, il presente che mantiene la sua natura ambigua perché nel momento in cui si cerca di fissarlo non è già più presente. Il termine aporia, in Derrida, oltre a indicare la natura paradossale del tempo, esprime anche il tentativo del filosofo di pensare insieme presenza e assenza senza contraddizione e senza privilegiare nessuna delle dimensioni (cfr. J. Derrida, *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*, Paris, Galilée, 1996; tr. it. di G. Berto, *Aporie. Morire – attendersi ai «limiti della verità»*, Milano, Bompiani, 2004).

traccia, la traccia della cancellazione della traccia. Tale è per noi il testo della metafisica, tale è per noi la lingua che parliamo. È a questa sola condizione che la metafisica e la nostra lingua possono far segno verso la loro propria trasgressione. Ed è per questo che non c'è contraddizione a pensare insieme, della traccia, ciò che è cancellato e ciò che è tracciato ¹².

Se la *différance* è il punto centrale della riflessione di Derrida, il tempo e la traccia mostrano la sua dimenticanza all'interno dei testi che costituiscono la tradizione ¹³. Il tempo è pensabile come traccia poiché è iterabile, produce memoria, occupa spazio e traduce una struttura che non è mai originaria. Esso è sia presenza sia la sua negazione e si mostra come traccia che è, proprio, ciò che permette di pensare insieme ($\alpha\mu\alpha$), senza contraddizione, ciò che è presente e ciò che è assente senza coincidere con nessuna delle due realtà. Il «come tale» sia del tempo che della traccia si sottrae sempre perché essi appaiono come continui rimandi alla presenza e all'assenza.

Il tempo e la traccia non sono dominabili, al contrario della presenza. Rappresentano il continuo nascondimento della *différance* e il gioco irrisolvibile dell'aporia all'interno della quale è necessario rimanere senza scivolare nella concettualità afferrabile e illusoria della presenza.

Per comprendere il ruolo della decostruzione come operazione testuale che interroga la tradizione all'interno del divenire temporale, non è possibile limitarsi a esplicitare la matrice heideggeriana, ma è fondamentale mostrare, anche, le influenze dello strutturalismo che rappresentava l'atmosfera di pensiero che ispirava i dibattiti filosofici e non nella Francia degli anni '60 e '70, ossia quando Derrida scrive le sue opere principali. La matrice dello strutturalismo è esplicita nella stessa etimologia della parola «decostruzione» e si concretizza in un'attenzione alla lettera, ossia al funzionamento letterale del testo e non alle intenzioni dell'autore che rimane sullo sfondo degli interessi decostruttivi. Derrida riprende dallo strutturalismo, in particolare, l'attenzione per la forma e le relazioni tra le parole di un testo che vanno a costituire una relazione strutturale che diventa il campo di indagine della interpretazione decostruttiva. Se questo è l'aspetto più significativo che la decostruzione riprende dall'atmosfera strutturalista, è però necessario sottolineare anche gli elementi di profonda differenza che Derrida sviluppa a partire dal suo interesse per la dinamica temporale.

¹² J. Derrida, *Ousia e grammè* cit., pp. 102-103.

¹³ Il tema della *différance* verrà trattato nel suo legame con la temporalità nella parte conclusiva di questo scritto.

La decostruzione sottolinea l'importanza dell'istanza genealogica che invece lo strutturalismo negava quasi completamente a favore di una visione statica e astorica. Quindi, essa parte dal fatto che gli elementi di un sistema, le opposizioni e le differenze interne a un testo non sono cadute dal cielo, né iscritte nella cera del cervello, bensì sono effetto di un processo che si declina nel tempo attraverso pratiche di lettura e scrittura. L'istanza genealogica, che può essere letta come l'aspetto più originale e innovativo che Derrida introduce nella radice strutturalista, mostra che ogni movimento interpretativo all'interno della storia deve essere consapevole della propria paradossalità poiché è impossibile porre un punto di partenza, un'origine prestabilita della propria indagine.

L'operazione decostruttiva è genealogica in quanto non pretende di conoscere un'origine, una struttura fissa, ma sottolinea che ogni pratica interpretativa non può far altro che procedere con un «movimento retrogrado»¹⁴, ossia proiettando all'indietro il punto di arrivo in cui si trova. Ogni decostruzione avviene a partire dalle condizioni storiche determinate nelle quali ci si trova e si sta operando. Inoltre la decostruzione è sempre parte del processo storico tradizionale che vuole decostruire, accade e si modifica proprio in quanto esiste un movimento temporale che costituisce la tradizione e il suo modo di interpretarsi. L'operazione decostruttiva è, quindi, in atto senza dover attendere la deliberazione e l'organizzazione di un soggetto. Derrida afferma che «si decostruisce» in quanto non esiste un soggetto che, a un certo punto, inizia l'operazione decostruttiva, ma il «si» della decostruzione è il suo stesso enigma perché è l'imporsi di qualcosa che accade e non la riflessione di un soggetto su se stesso:

la condizione di possibilità di qualsiasi decostruzione si trova all'opera, se così si può dire, all'interno del sistema da decostruire, vi si trova già situata, già al lavoro. [...] La decostruzione non è un'operazione che sopraggiunge a posteriori, dall'esterno, un bel giorno; essa è sempre all'opera nell'opera. [...] Essendo la forza dislocante già da sempre localizzata nell'architettura dell'opera, allora, di fronte a questo già da sempre, non resterebbe altro che fare opera di memoria per saper decostruire¹⁵.

¹⁴ L'espressione «movimento retrogrado del vero» è usata da Bergson e coincide con il movimento stesso del pensiero. Sini riprende la formula per indicare il movimento paradossale dell'istanza genealogica che caratterizza il procedere di ogni ricerca filosofica (cfr. C. Sini, *Idoli della conoscenza*, Milano, Cortina, 2000, cap. 6).

¹⁵ J. Derrida, *Mémoire pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988; tr. it. di G. Borradori ed E. Costa, *Memorie – per Paul De Man. Saggio sull'autobiografia*, Milano, Jaca Book, 1995, p. 68.

La decostruzione è un'operazione già da sempre in atto nell'insieme di testi che chiamiamo tradizione perché è ciò che, essendo da sempre al lavoro, permette la costituzione della tradizione che, solo illusoriamente, si presenta come un sistema chiuso del quale è possibile comprendere una struttura statica o un'origine piena. La pratica decostruttiva non può essere intesa come un gesto antisistemico o come un metodo per disgregare un'unità perché essa è possibile solo perché un sistema è impossibile. La tradizione non è una struttura rigida e stabile bensì la sua condizione di possibilità è l'esistenza di una pietra angolare difettosa che nello stesso tempo sostiene e minaccia la costruzione, ossia quella *différance* irriducibile che rende possibile e impossibile, nello stesso tempo, il movimento della struttura.

La *différance* è quella forza, che, insita nella struttura, la spinge all'interazione di se stessa e, allo stesso tempo, rende impossibile una raccolta a sé, un'intuizione totalizzante di sé, ossia rende illusoria l'idea di sistema. Per questo la decostruzione è un'operazione che ha a che fare con la memoria, con la possibilità di iterazione nel tempo indipendente dal soggetto che la compie:

non sono io che decostruisco, è l'esperienza di un mondo, di una cultura, di una tradizione filosofica in cui avviene qualcosa che io chiamo «decostruzione»: qualcosa si decostruisce, non funziona, qualcosa si muove, si sta dislocando, disgiungendo o disaggiustando, e incomincio a prenderne atto; si sta decostruendo e bisogna risponderne¹⁶

Derrida sottolinea che la pratica di decostruzione è indipendente dalla mia volontà soggettiva, ma, contemporaneamente, afferma l'inizio e l'apertura di un lavoro interminabile di lettura e scrittura che coincide con una riflessione sulla nostra memoria attraverso la presa d'atto dell'operazione di decostruzione insita nel testo della tradizione¹⁷. Il «prenderne atto e la risposta» che Derrida propone devono coincidere con il lavoro di lettura e scrittura sui margini della nostra tradizione a partire dalla consapevolezza di non poterne uscire, ma nel tentativo di svilupparne tutte le possibilità insite ma inesprese.

¹⁶ J. Derrida, M. Ferraris, *Il gusto segreto*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 98.

¹⁷ Derrida rifiuta il discorso heideggeriano delle «epoche» e della chiamata destinale del pensiero dell'essere dopo il suo dispiegarsi nella storia, in quanto non vi può essere un'epoca realmente autentica di decostruzione, poiché essa è da sempre in atto nella storia e ne è la condizione di possibilità. Il merito della decostruzione è da ricercare nella presa di consapevolezza di un processo in atto da sempre nella tradizione (cfr. *Ousia e grammè* cit., pp. 98-104).

8.1. LA DECOSTRUZIONE E IL METODO

Il lavoro della decostruzione parte, come abbiamo già detto, dalla constatazione che sia l'idea di sistema come raccolta organizzata e statica sia l'esistenza di una struttura che possa essere colta attraverso un metodo chiaro e descrivibile siano illusioni generate da un pensiero logocentrico. Per questa ragione Derrida nega che la decostruzione sia una metodologia di lettura di testi letterari o filosofici, ma, allo stesso tempo, non vuole tematizzare un'anarchia metodologica che permetta di cogliere in modo immediato la realtà e giustifichi ogni tipo di interpretazione.

Le accuse più forti alla decostruzione sulla questione metodologica vengono esplicitate dal pragmatismo statunitense¹⁸ e si possono sintetizzare nella critica per la mancanza di un metodo preciso da applicare alla lettura della tradizione e nel fatto che risulterebbe una pratica priva di giustificazioni performative e quindi incapace di produrre effetti attraverso le sue scoperte:

il termine (decostruzione) si riferisce ad un metodo di lettura dei testi. Né questo metodo, né qualsiasi altro, sono attribuibili a Derrida – il quale condivide il disprezzo di Heidegger per l'idea stessa di metodo. [...] Il genere di lettura che si è venuta via via chiamando «decostruzionista» richiede la presenza di due persone nettamente differenti: un filosofo professionista macho che si ritenga insultato dalla sola proposta di sottomettersi a un'esigenza testuale e un'ingenua autrice letteraria che rimane senza parole quando viene a sapere che le cose che scrive si reggono tutte su opposizione filosofiche. [...] Tutti e due si ritraggono inorriditi non appena il decostruzionista rivela loro che ognuno di loro non fa che utilizzare espressioni complesse alle quali ha contribuito l'altro. Tutti e due crollano dinanzi a questa rivelazione. Un disordine selvaggio si impadronisce delle loro parole. I loro lamenti si fondano in un'interminabile litania androgina. Ancora una volta, l'intervento del decostruzionista ha provocato una splendida e diffusa irrisolutezza¹⁹.

¹⁸ La decostruzione derridiana ha riscontrato notevole successo e interesse negli Stati Uniti spesso più nei dipartimenti universitari di sociologia e letteratura che in quelli di filosofia che hanno evitato generalmente la tradizione europea per occuparsi maggiormente di filosofia analitica. Anche per questa ragione, spesso, la decostruzione è stata interpretata come un metodo di critica letteraria più o meno fecondo. Per approfondire i temi della ricezione statunitense dei testi derridiani si veda J. Culler, *On deconstruction*, Ithaca, Cornell University Press, 1982; tr. it. *Sulla decostruzione*, Milano, Bompiani, 1988.

¹⁹ R. Rorty, *Scritti filosofici* cit., p. 118.

Rorty sottolinea, a ragione, che la decostruzione non è una pratica metodologica di lettura dei testi letterari o di filosofia e, quindi, non propone una chiave di accesso che ogni lettore può utilizzare facilmente. Secondo Rorty, però, le uniche possibili conseguenze di questa assenza di un metodo chiaro sono la confusione tra filosofia e letteratura, l'impossibilità di arrivare a conclusioni giustificate e un sentimento di diffusa insicurezza nel lettore. Rorty, oltre a sottovalutare il carattere filosofico della decostruzione, non considera che essa non si presenta come una pratica assolutamente priva di metodo, ma come un'operazione che nega l'adozione sistematica di una metodica. La decostruzione ritiene impossibile un rapporto immediato e intuitivo con il mondo, come una sorta di adeguazione tra reale e mente, e critica, anche, l'illusione dell'uso di metalinguaggi che traducano in modo scientifico il linguaggio con cui si deve lavorare, come propone la filosofia analitica.

La mancanza di metodo, sostiene Rorty, riduce la decostruzione a una pratica senza effetti e risultati quantificabili, quindi a non essere una scienza performativa. Ma la performatività delle scienze positive diviene un criterio illusorio se applicato in ambito filosofico perché vi è una differenza nella natura di indagine tra le scienze dello spirito, come la decostruzione, e le scienze tecniche. La scienza positiva, a partire dalla tradizione, dai manuali, è in grado di produrre effetti performativi verificabili: per esempio da un manuale, con i dovuti strumenti e competenze, si può costruire una radio o altri strumenti. Quindi le scienze tecniche si basano su rappresentazioni, convenzioni che vengono giustificate dai risultati che producono sulla realtà in funzione dell'utile umano. Al contrario le scienze dello spirito sono in grado di produrre, attraverso il confronto con la tradizione, un altro testo che mantiene una sorta di analogia con il precedente. Il nuovo testo potrà anche avere degli effetti sulla realtà però in modo non immediato e non facilmente determinabile. Per ciò il criterio di performatività delle scienze dello spirito non può essere utilizzato per garantire la validità delle scienze umane in quanto un testo produce un altro testo, non un effetto diretto sulla realtà.

Derrida ha sottolineato più volte questa caratteristica della decostruzione e delle scienze umanistiche affermando che non vi è nulla al di fuori del testo. La decostruzione analizza i testi della tradizione e ne produce altri che costituiscono la stessa tradizione che criticano. L'uscita dal testo è impossibile e non può essere intesa come un oltrepassamento²⁰ che genera un punto di vista

²⁰ L'idea di oltrepassamento (*Überwindung*) deve essere accompagnata, come osserva Heidegger, da quella di torsione (*Verwindung*). Ogni tentativo di porsi fuori dalla tradizione genera una torsione interpretativa della stessa tradizione che è destinata a costituire nuovi testi e interpretazioni che continuano ad appartenere a ciò che si vuole superare.

stabile ed esterno da cui osservare la realtà, poiché si cadrebbe nell'ideologia logocentrica e nel pregiudizio, come osserva Ferraris in *Postille a Derrida*:

la filosofia è la mitologia dell'occidente; ma ogni balzo di là da essa, nella misura in cui la tradizione è il presupposto dei nostri linguaggi ordinari e formali, non sarebbe la realizzazione di un progresso o l'annuncio di una emancipazione, bensì un oblio o una ideologia. [...] Così che ogni traduzione metodica e codificata, che si vorrebbe determinata solo dall'oggetto e da un insieme controllato e falsificabile di pregiudizi soggettivi e tradizionali, parteciperebbe senza saperlo al linguaggio trasmesso e ai pregiudizi che porta con sé. Una traduzione radicale è impossibile; a rigore, non esistono nomi comuni, ma solo nomi propri [...]. Così, non abbiamo che metafore; però è impossibile ricondurle al proprio, parlare al di fuori di esse; soprattutto, l'ideale di un linguaggio non metaforico e di una traduzione adeguata è tipicamente metafisico ²¹.

La decostruzione è una pratica testuale che si avvicina al testualismo di molte filosofie novecentesche ²² in quanto è consapevole della rinuncia a un sapere assoluto che sia in grado di riassumere la totalità della vita immediata e l'insieme dei metalinguaggi che la compongono. In questo modo la pratica decostruttiva nega l'esistenza di un soggetto assoluto che può fare esperienza della totalità del sapere e può conoscere la realtà ponendosi al di fuori di essa attraverso una metodologia di astrazione o sospensione.

La decostruzione, come critica della tradizione testuale, si trova in una situazione limite in quanto propone un'epistemologia che non è in grado di pensare fino in fondo la dimensione ontologica del proprio oggetto che è sempre in relazione con il soggetto che lo percepisce. Non esiste nulla al di fuori del testo nel senso che noi stessi costituiamo il testo della tradizione e non possiamo uscire da noi stessi. L'incertezza metodologica generata da queste considerazioni non equivale a uno scacco, ma costituisce il punto di partenza per fare filosofia.

Derrida non propone una pratica extrametodica, ma nega un'autocomprensione che possa essere giustificata da un metodo rigoroso e sostiene l'im-

²¹ M. Ferraris, *Postille a Derrida*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, p. 109.

²² Il testualismo, che ha radici profonde e antiche nella tradizione filosofica, sostiene che la realtà sia costituita da un immenso testo che può essere colto dal soggetto per il quale assume senso. Nel Novecento viene meno la speranza di un sapere assoluto che permetta al soggetto di cogliere il senso totale del testo che compone la realtà. Ferraris scrive: «il testo trascendentale, il libro del mondo, non potrà essere conosciuto sino nelle sue ultime pieghe, perché esso è anzitutto ciò che anima i nostri pregiudizi, orienta le nostre scelte, governa il nostro sapere che non potrà mai essere trasparente a se stesso» (ivi, p. 119).

portanza di tematizzare un indecidibile che appartiene alla nostra tradizione come la contrapposizione tra metodo e non metodo. Il problema del metodo è un indecidibile perché non si può prendere una decisione definitiva sull'opposizione metodo/non metodo a favore di uno dei due termini della coppia concettuale. Il compito della filosofia non è quello di decidere a priori tra le due possibilità, ma tracciarne una genealogia e indicarne gli effetti in atto nella tradizione. La decostruzione si occupa, quindi, di tematizzare le grandi opposizioni per smascherarne gli idoli e i fraintendimenti, ma anche per edificare un nuovo tessuto di snodi che costituiranno la tradizione a venire.

Il tema dell'indecidibile ci riconduce all'idea di aporia. La decostruzione è pratica aporetica poiché propone di mantenere insieme due istanti o due concetti opposti²³. Pensare l'aporia, senza decidere in modo pregiudiziale, significa sopportare l'oscillazione che costituisce il nostro pensiero e lo sfaldamento dei confini della nostra identità che non possiamo riconoscere che come impura e sempre contaminata. Pensare l'aporia significa mantenere insieme le opposizioni, come quella metodo/non metodo senza giungere a una sintesi. Ciò non comporta una rinuncia alla verità o all'identità, ma la rinuncia a un procedere lineare e a un metodo che possa risolvere ogni problema e che ci permetta di giungere a una soluzione definitoria.

Se la decostruzione non si presenta come un metodo di lettura di testi o come un'operazione che produce verità performative, è interessante analizzare il ruolo della scrittura come pratica che, a partire dalla tradizione, permette di relazionarsi, in modo ermeneutico, all'impensato senza oltrepassare i confini del testo. L'azione della scrittura si mantiene sui margini della tradizione e opera continue e necessarie torsioni sull'insieme di testi con i quali ci si confronta. Per ciò diventa il luogo privilegiato in cui si realizza l'iterazione che permette la memoria, ossia il costituirsi sia della pratica filosofica che della realtà.

8.2. IL RUOLO DELLA SCRITTURA

La riflessione di Derrida si inserisce in un percorso ermeneutico sia per la vicinanza e il dialogo sempre in atto con pensatori come Heidegger, Nietzsche e Gadamer, sia per il fatto di porre l'attenzione sul ruolo del lettore più che su quello dell'autore. Il lettore diviene il punto centrale dell'indagine ermeneutica perché è colui che si confronta con i testi della tradizione nel tentativo di

²³ Cfr. J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai «limiti della verità»* cit., pp. 12-20.

attualizzarli e di produrre effetti nel presente, mentre la scrittura si costituisce come la pratica privilegiata che produce effetti dal confronto con i testi. Essa ci trasmette il passato, non necessariamente in modo dogmatico, poiché i testi possono essere letti anche in assenza dell'autore e fuori dal contesto originario in quanto i contenuti arrivano sempre in forma di tracce, come un messaggio in una bottiglia che lascia ampie libertà ermeneutiche.

Il progetto decostruttivo riprende dalla tradizione ermeneutica l'attenzione alla tradizione intesa, non come oggetto di studio che può essere colto completamente, né come ciò che può essere sostituito dal presente, ma come memoria che viene costantemente recuperata nel presente attraverso interpretazioni. Derrida riprende la riflessione nietzscheana della *Seconda inattuale* sulla critica dell'idea di storia che non riesce ad assumere valore per la vita. Egli, però, radicalizzando proprio questa tesi sulla storia, sottolinea alcune particolarità del suo progetto decostruttivo che si distanziano dal vitalismo nietzscheano poiché non necessariamente ogni storia merita di essere condannata e attualizzata per il fatto di contrapporsi, per natura, alla forza vitale, al vitalismo del presente. Secondo Derrida la riflessione nietzscheana, e con essa tutta una parte dell'ermeneutica come quella di Gadamer²⁴, rischiano di ricadere in un predominio del presente e del pensiero logocentrico poiché hanno la pretesa di poter attualizzare pienamente, nel presente, il passato.

Il progetto grammatologico testimonia la negazione di ogni forma di vitalismo in cui il presente ha una priorità assoluta sulla tradizione che assume valore solo in relazione a esso. La scrittura acquisisce, così, un ruolo fondamentale rispetto alla voce, al dialogo e all'oralità in quanto è libera dall'illusione della presenza piena e cristallizza, nel testo, la tradizione. Essa

²⁴ Gadamer si distanzia da alcune radicalizzazioni sulla critica della tradizione come oblio e decadenza e propone un'attualizzazione dei testi della metafisica che l'ermeneutica ha il compito di effettuare. Il dialogo e il linguaggio diventano le forme che possono permettere un superamento della tradizione come ripetizione di lettere morte e permettono il recupero di una dimensione vitale del pensiero senza dover teorizzare una dimensione extra-filosofica, come la poesia per Heidegger. Non approfondisco i temi del dialogo tra Gadamer e Derrida sul ruolo della decostruzione però è interessante notare come, pur essendo molto vicino a come Gadamer concepisca la tradizione, Derrida si distanzia dalla visione gadameriana proprio sul tema della scrittura e sull'impossibilità di rivitalizzare una tradizione che si mostra sempre con un residuo inaccessibile e impossibile da cogliere completamente. Per approfondire i temi del dialogo tra i due pensatori si veda J. Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003; «Buone volontà di potenza (Una risposta a Hans-Georg Gadamer)», in *aut aut*, 217-218, 1987, p.59-60 e H.G. Gadamer, «Decostruzione e interpretazione», in *aut aut*, 208, 1985, pp. 1-11.

produce tracce che non rimandano a un presente in qualche modo disponibile al nostro sguardo, ma mostrano una cancellatura, un'assenza, in quanto sono sempre in relazione con la propria scomparsa:

la traccia è la cancellazione di sé, della propria presenza, è costituita dalla minaccia o dall'angoscia della propria scomparsa irrimediabile, della scomparsa della propria scomparsa. Una traccia incancellabile non è una traccia, è presenza piena, una sostanza immobile e incorruttibile, un figlio di Dio, un segno della *parousia* e non una semenza, cioè un germe mortale. [...] Questa cancellazione della traccia non è soltanto un accidente che si può produrre qua o là, non è neppure la struttura necessaria di una censura determinata che minaccia una presenza o l'altra; è la struttura stessa che rende possibile, come movimento della temporalizzazione e come pura affezione, quello che si può chiamare rimozione in generale ²⁵.

Il movimento delle tracce mostra il gioco delle sparizioni che è la struttura che permette l'iterazione della realtà. Compito della filosofia non è dare una seconda vita al passato; essa non deve rivitalizzare la tradizione ricreando illusoriamente un presente pieno e sistematico, ma deve decostruire, ossia analizzare l'aporia che ogni concetto porta con sé attraverso la scrittura. È proprio attraverso la scrittura, come pratica che produce tracce, che ci si rende conto che il passato è innanzitutto lettera morta che non potrà tornare nella sua pienezza e non potrà essere completamente riutilizzabile. Come osserva Ferraris «è la mortalità della tradizione, molto più che la sua vitalità, a orientare il decostruzionismo di Derrida» ²⁶. Questo orientamento della decostruzione non porta a una rassegnazione e alla perdita di scopo della pratica filosofica bensì alla consapevolezza che il passato deve essere conservato come tale, come lettera che non può giungere alla completa vitalità e alla pienezza del suo senso:

che non si possa restituire una nuova vita al passato, che questo resti per noi differente, non significa una morte della filosofia con tutte le tonalità apocalittiche che questa nozione porta con sé, e soprattutto con le *Stimmungen* vitalistiche che la costituiscono (non si proclama una morte della filosofia se non per mostrare come la filosofia che la dichiara morta, invece, viva; qui è tipico il positivismo). Una grammatologia che trasmettesse il passato come lettera morta sarebbe allora la punta estrema di un pensiero rammemorante. Il passato

²⁵ J. Derrida, «Freud et la scène de l'écriture», in *L'écriture et la différence*, Paris, Editions du Seuil, 1967; tr. it. di G. Pozzi, «Freud e la scena della scrittura», in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, p. 296.

²⁶ M. Ferraris, *Postille a Derrida* cit., p. 171.

è conservato, ma, appunto, come passato, come lettera che non può giungere alla vitalità del suo senso²⁷.

La decostruzione è operazione testuale che agisce sulla nostra memoria andandola a modificare e strutturare. È un gesto etico che rispetta e conserva la distanza irrimediabile tra il testo e l'interpretante. Questa distanza costitutiva, raffigurabile attraverso gli spazi bianchi della scrittura, è ciò che Derrida chiama «*différance*»²⁸ forzando la lingua francese con l'obiettivo di raccogliere le differenti direzioni legate alla parola «differenza».

La *différance* non è un semplice concetto, ma è un insieme di categorie che permettono la relazione, sempre parziale, con l'assenza, l'assolutamente altro, l'impensabile. La radice della parola richiama il verbo latino *differre* che mostra la sua accezione temporale. Il differire è temporeggiare inteso come un ricorrere, in modo consapevole o inconsapevole, a una mediazione temporale che sospende il compimento immediato di un atto e lo realizza solo successivamente in modo diverso. Il differire produce lo spazio tra due elementi che permette ad entrambi di essere riconoscibili come lo stesso e non l'identico, come l'alterità. La *différance* non appartiene alla sensibilità in quanto non può essere colta dai sensi, ma non è neppure concetto né appartiene completamente all'intelligibile che può essere afferrato attraverso processi di astrazione. È lo spazio che si colloca tra due lettere che permette loro di essere comprese come due enti distinti.

Derrida sottolinea che una definizione della *différance* è impossibile perché come assenza non si concederà mai alla ragione definitoria. Allo stesso tempo, il filosofo francese ribadisce anche la distinzione con la teologia negativa perché il piano della sua azione non è trascendente e la *différance* non cerca uno spazio al di sopra della sensibilità. Essa eccede e comprende ogni teologia e ontologia in quanto è il luogo e lo spazio dell'accadere di ogni segno inteso come presenza differita.

La *différance* non può essere originaria perché se divenisse tale, si costituirebbe come origine, come punto di partenza pieno e presente negando così la sua natura sfuggente che si caratterizza per essere possibile solo come

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Derrida conia il termine «*différance*» per sottolineare una distanza rispetto a «*différence*» che corrisponde all'italiano differenza. La lettera «a» è muta poiché la parola si pronuncia allo stesso modo e la distinzione può essere colta solo nel momento in cui è scritta. Il termine «*différance*» testimonia il fatto che la scrittura non è una copia dell'oralità e mantiene una irriducibilità e un segreto, che sono anche i suoi aspetti generativi e strutturali, rispetto alla voce (cfr. «La *différance*» in *Margini della filosofia* cit., pp. 27-59).

un rimando a una presenza solo possibile, potenziale. Il movimento della *différance* mostra la decostruzione sempre in atto e costituisce la condizione di possibilità di ogni struttura o codice come quello linguistico che si forma storicamente come un tessuto di differenze:

in una lingua, nel sistema lingua, non ci sono che differenze. [...] Ma d'altra parte queste differenze giocano: nella lingua e anche nella parola e nello scambio tra lingua e parola. D'altra parte sono esse stesse degli effetti. Esse non sono cadute dal cielo bell'e fatte; esse non sono iscritte in un *topos noētos* più di quanto non siano iscritte nella cera del cervello. Se la parola storia non comportasse in sé il motivo di una repressione finale della differenza, si potrebbe dire che solo delle differenze possono essere fin dall'inizio e completamente storiche ²⁹.

La parola storia, qui, può essere letta proprio come differire temporale, ossia quel movimento che non giungendo a nessuna sintesi continua a essere aporetico, non lineare, genealogico e generatore di strutture disseminate di tracce. Il movimento della storia, intesa in questa accezione, coincide con il movimento della *différance* che è costitutivo di ogni codice linguistico, di ogni tradizione. La decostruzione, così, mostra le differenze che compongono il testo della tradizione senza cedere all'illusione della presenza che spinge verso un costante mantenimento e un irrigidimento della realtà e conduce a pensare anche la differenza come un'origine, un punto di partenza per la costruzione di un sistema stabile e presente.

²⁹ Ivi, p. 38-39.

9.

SCRITTURA E DECOSTRUZIONE

di Carlo Sini

Nel mio intervento tenterò di dare un contributo al tema di questo Convegno ¹, proponendo una riflessione sulla situazione della filosofia che proviene da Derrida e su cosa possiamo ritenere, oggi, ancora efficace del suo cammino teoretico.

Per indicare in estrema sintesi l'importanza del suo pensiero, direi che Derrida ha tradotto nei termini della semiotica l'ontologia heideggeriana, andata consapevolmente a fondo con il progetto fallito di *Sein und Zeit*, il che, nell'ottica heideggeriana, si traduce in una riflessione sul perché l'istanza fenomenologica non può conseguire il suo obiettivo e d'altra parte non è nemmeno rinviabile all'infinito nei termini della *Krisis* di Husserl. L'intera riflessione del «secondo Heidegger» si muove dentro la questione del linguaggio e del segno, quindi è già orientata verso una semiotica problematica; si potrebbe addirittura dire che questa era l'intenzione problematica dello stesso Husserl che occupa una posizione strategica nel Novecento: da una parte è la via verso Heidegger, Gadamer e Derrida, dall'altra quella verso la logica formale.

La questione del segno appare primaria quale riflessione sulle radici stesse dell'Occidente. Questo è già evidente nel giovanissimo Derrida, il quale tra il 1962 e il 1967, in modo stupefacente data l'età, scopre questo nodo e approfondisce la questione del segno in cui sono racchiusi tutti i segreti della tradizione occidentale, della metafisica e delle scienze. La sua si rivela una mossa estremamente proficua, che coniuga la tradizione trascendentale-ermeneutica (Husserl, Heidegger) con la grande riflessione dello strutturalismo, che rappresenta il clima nel quale egli ha modo di crescere e che ebbe grande peso negli anni '60.

¹ Trascrizione dell'intervento tenuto durante il convegno di Gargnano «Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione»; testo non rivisto dall'autore, che ne consente comunque la pubblicazione.

Derrida è l'unico vero filosofo all'interno del gruppo strutturalista. Tutti venivano da De Saussure, che avevano variamente declinato e utilizzato, costruendo un'atmosfera comune, quella appunto dello strutturalismo, che in seguito avrebbero tutti finito col rinnegare. Derrida non ha avuto bisogno di alcun ripensamento, perché fin dall'inizio la sua intenzionalità filosofica era così potente e prepotente, a prova di qualsiasi tentennamento.

La questione che egli poneva era difatti filosofica e intraprendeva sin dall'inizio un cammino, che si incentrava su due nozioni, molto ricche e sempre pronte a essere fecondate da nuove interpretazioni: quella di decostruzione e quella di scrittura.

Senza avere la pretesa di dire qui cosa sono, vorrei semplicemente sottolinearne alcuni aspetti o caratteristiche. Credo che la nozione di decostruzione, infatti, debba essere presa molto seriamente e non ridotta, come talvolta è accaduto, a un gioco testuale, a una moda, addirittura a un indebolimento dell'azione filosofica. Più volte Derrida, davanti a una riduzione debolistica di questa nozione, ha sostenuto che la decostruzione è un'azione politica, nel senso alto, complesso del termine. La decostruzione è un fare i conti con la nostra tradizione, nel momento in cui essa è in questione e si trova a dover fronteggiare situazioni irriducibili, non pensabili entro le categorie che ci sono familiari e non pensabili entro le strutture e le istituzioni che da sempre noi abitiamo. Da tali riflessioni deriva la coraggiosa riflessione derridiana sulla democrazia, che si presenta come una delle analisi più problematiche del nostro tempo; essa non propone una negazione della democrazia in senso reazionario, ma afferma la necessaria accettazione dell'istanza democratica, che non nasconda, però, tutti i pericoli e le aporie che sono interni a questa nozione e, più in generale, alla sua pratica.

La decostruzione è dunque quel lavoro che si svolge all'interno della nostra tradizione, per poterne metterne a nudo le radici, in modo analogo al progetto della *Nascita della tragedia* di Nietzsche. Questo tentativo è, però, a sua volta, problematico e Derrida ne era ben consapevole, perché è un progetto che *si tiene fuori*, ben sapendo però che non vi è un «fuori»: nel momento in cui viene espressa questa intenzione, noi che la esprimiamo siamo comunque eredi della tradizione dalla quale pensiamo di uscire, ne usiamo comunque le categorie, anche perché non ne possediamo altre. Si tratta quindi di un progetto fortemente problematico che ha spesso assunto il carattere dell'eterno ritorno su se stesso: si può decostruire andando dall'interno verso l'esterno, ma l'esterno non c'è. Non vi è via d'uscita, non siamo in grado di indicare un fuori, perché anche il solo pensiero di un fuori è paradossale. Non possiamo fare altro che smontare la montagna dell'Olimpo per vedere di che materiale è fatta, ma dubitando di questa nostra stessa operazione.

Tutto questo è molto utile, ma anche, allo stesso tempo, deludente. È mai possibile che siamo condotti a fare filosofia mordendoci la lingua di continuo? Se si dà un *dopo Derrida*, esso nasce dall'esigenza di avviare un progetto che non può più accontentarsi di dichiarare di continuo il proprio fallimento, la propria infinita fallibilità.

La decostruzione, d'altra parte, ha un vantaggio specifico, in quanto nasce dal legame tra fenomenologia, ontologia ermeneutica, strutturalismo e ha al suo centro il problema della scrittura. Personalmente ho avuto la fortuna di un altro cammino che mi ha portato allo stesso tema della scrittura, partendo dalla fenomenologia di Hegel, dalla logica di Aristotele e da Husserl. Successivamente sono passato, attraverso Mead, alla fenomenologia di Peirce e, pur mantenendo dei punti di giuntura con quella di Derrida, ho incontrato tutt'altra nozione di segno e di scrittura.

L'idea di segno resta un punto altamente problematico in cui permane una complessità che non si lascia assolutamente risolvere né nel concetto di decostruzione né in quello di scrittura derridiano, che sono intimamente connessi e ci fanno fare comunque molta strada, considerando il fatto che gran parte della filosofia contemporanea non ha ancora capito di cosa si stia parlando.

Ci sono alcuni snodi teorici, però, sui quali mi sembra di poter utilizzare un percorso diverso e avere un risultato alternativo, più confacente al problema. Cito qui un passo, tratto da *Posizioni*, nel quale Derrida ricorda la questione della differenza e dice che «il movimento della differenza in quanto produce i differenti è la radice di tutte le opposizioni concettuali per esempio quelle di sensibile/intelligibile, intuizione/significazione, natura/cultura e in questa radice comune la differenza è anche l'elemento del medesimo che va distinto dall'identico»². Questo è un chiaro riferimento a Heidegger, in quanto lo stesso e il medesimo non sono l'identica cosa. Derrida prosegue «la differenza è la produzione di quella diacriticità che la linguistica uscita da De Saussure e tutte le scienze strutturali che l'hanno presa a modello ci hanno ricordato essere la condizione di ogni significazione e struttura»³.

La linguistica cosiddetta strutturale di De Saussure è la condizione della scoperta di ogni significazione: «quindi queste differenze e ogni scienza tassonomica a cui possono dare luogo sono gli effetti della *différance*, non sono già iscritte nel cielo e nel cervello»⁴. Questo è il punto che evidenzia il

² J. Derrida, *Positions*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972; tr. it. *Posizioni*, a cura di G. Sertoli, Verona, Bertani Editore, 1975, p. 47.

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, pp. 47-48.

suo distaccarsi dalla metafisica, dalla stessa linguistica di De Saussure e dal suo psicologismo. Derrida sostiene l'esistenza delle due facce, significato e significante, ma questo non significa che nella mente di Dio esistono tutti i significati e che, per sua benevolenza, essi si trovano anche nella mente dell'uomo – come sostenevano San Tommaso o Galilei – attraverso l'*adequatio intellectus et rei*, pensiero che ancora tutti gli scienziati oggi hanno in mente quando sostengono che è l'evoluzione, il caso, il destino oppure il buon Dio a determinare quelle strutture, ideali ed eterne a cui la mente dell'uomo si conforma. Proprio a questa idea Derrida reagisce, attribuendola a De Saussure, in quanto queste strutture non sono iscritte nel cielo e nel cervello; questo non vuol dire, però, che esse siano prodotte dall'attività di un soggetto parlante, in quanto non è nemmeno possibile la scappatoia del nominalismo occamiano che, non ha caso, è il bersaglio di Peirce, il quale legge proprio in esso l'errore della modernità.

Derrida conclude: «da questo punto di vista il concetto di differenza non è né semplicemente strutturalista né semplicemente genetista, poiché tale alternativa è essa stessa un effetto di *différance*. Arriverei quasi a dire che non è nemmeno semplicemente un concetto»⁵. La *différance*, quindi, non può essere definita neppure un concetto, perché è una parola unica, analogamente all'*Ereignis* di Heidegger, una parola singolare che non appartiene a nessuna lingua perché non possiede la struttura della differenza. Derrida sostiene, infatti, che, in quanto sta prima della differenza, la *différance* non è una differenza, non può sussistere in una struttura differenziale e quindi non è struttura, né genealogia.

L'argomento genealogico in Derrida è problematico e complesso, evidenza l'influenza nietzscheana sul suo pensiero. Si può fare la genealogia o resta sempre un sogno, nel quale il presente si ritorce sempre sul passato e accade ciò che Bergson afferma parlando di verità a ritroso, di una verità che si rivela sempre come un cammino all'indietro?

Prendiamo in considerazione un passo dalla *Grammatologia* dove si legge che «la nozione di segno sempre implica in sé che la distinzione di significato e significante sia come le due facce di un solo e medesimo foglio»⁶. Non c'è dubbio naturalmente che il segno sia questo: la distinzione tra significato e significante. Più avanti si dirà «non si tratta ben inteso di respingere

⁵ *Ibidem*.

⁶ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967; tr. it. a cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. Loaldi, *Della Grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969, p. 30.

queste nozioni, esse sono necessarie e, almeno oggi, senza di esse più nulla è pensato, si tratta, anzitutto, di mettere in evidenza la solidarietà sistematica e storica di concetti e gesti di pensiero che si crede innocentemente di separare. Il segno e la divinità hanno lo stesso luogo e tempo di nascita; l'epoca del segno è essenzialmente teologica, essa forse non *finirà* mai, la sua *chiusura* storica tuttavia è segnata»⁷.

Come possiamo tradurre questa proposizione che per me è da rifiutare con forza, perché nasce da un errore? Probabilmente non ci si è ancora resi conto che l'Occidente è chiuso, è un evento storico, una questione antropologica, e che quindi esso non può invocare l'universalità. La frase derridiana afferma che semiotica e teologia sono il medesimo, mediate dall'onto-teologia heideggeriana e dalla consapevolezza husserliana. È una frase sintetica, ma molto ricca, perché mostra che l'Occidente conosce bene il suo difetto di origine, sa già che la sua particolarità è l'universale e quindi che l'universale non può accedere a quella stessa universalità che predica, perché il suo gesto è appunto *soltanto un gesto*, è una «gestualità corporea» avrebbe detto Vico.

Noi siamo consapevoli della finitudine di questo gesto, ma continuiamo a pensarlo con le nostre categorie, e d'altra parte non si vede con quali altre categorie potremmo pensarlo. Questa finitudine allora si presenta come irrimediabilmente infinita, nel senso del cattivo infinito hegeliano, che si ripete costantemente, per cui possiamo dire che il nostro universale si riduce a una *proposizione* universale e che quindi siamo giocati dalla nostra stessa strategia.

Ma è proprio così? Siamo davvero costretti a seguire il percorso heideggeriano verso la riflessione infinita sulla poeticità del linguaggio? Lascio ora la parola a Heidegger, il quale nel saggio su *L'essenza del linguaggio* scrive: «che cos'è un segno? Un segnale, un *signum*, un contrassegno o un cenno o tutto questo e altro ancora. Ci siamo fatti molto pigri e molto matematici nell'intendimento e nell'uso dei segni»⁸. Bellissima frase, però ritengo che Heidegger nella sua riflessione non ne sia stato all'altezza. Egli ha senza dubbio compreso la pigrizia delle due strade che provengono dalla fenomenologia di Husserl: la semiotica empirica e la semiotica matematica. Ma cosa ha poi fatto del segno? Ha costruito su di esso una grandiosa meditazione, a partire dal problema del linguaggio poetico, dove la bancarotta della filosofia è evidente, addirittura dichiarata.

⁷ Ivi, p. 32.

⁸ M. Heidegger, «Das Wesen der Sprache», in *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1959; tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, «L'essenza del linguaggio», in *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1990, p. 130.

In questo mio intervento nulla dico sul secondo o terzo Derrida, nei cui testi si danno momenti nei quali la tentazione letteraria balza in primo piano: condannati come siamo a una decostruzione dall'interno e nel momento stesso in cui dichiariamo l'assenza d'opera, come asseriva Foucault, nella limitazione gestuale della nostra tradizione, lo facciamo pur sempre in maniera apofantica, quindi universalistica, ricadendo così in una ricerca genealogica che si morde la coda. Se questa è la situazione, grande è la nostalgia nei confronti dei poeti e dei letterati, che non si interessano di questi problemi e hanno la capacità di dire simbolicamente la nostra situazione, anche se poi oltre non vanno.

Ritengo che tutta la riflessione di Derrida, inevitabile, necessaria e dalla quale c'è da imparare molto, nasca da un equivoco: l'idea che se davvero il segno è il rapporto tra significato e significante, ciò che li distingue è tutto quel che sappiamo, ossia l'architaccia o l'archiscrittura, quel che è impossibile a dirsi e a pensarsi, il paradosso del *totalmente altro*.

Tutto questo nasce, però, semplicemente dalla convinzione che il segno sia il rapporto tra significato e significante. Ma chi lo ha sostenuto e dimostrato? Si potrebbe rispondere, come hanno fatto Derrida e Heidegger: Aristotele. Non è per puro caso, allora, che facciano riferimento diretto allo Stagirita. Se però così non fosse? O meglio, se l'interpretazione aristotelica fosse frutto di determinate circostanze storico-culturali, ma se la cosa non stesse affatto così? Se la visione dicotomica del segno, che ovviamente era congeniale a un linguista geniale come De Saussure – ma pur sempre un linguista che non aveva come compito quello di pensare –, non fosse l'unica possibile e non fosse corretta? Senza alcun dubbio noi possiamo partire dalla questione del segno del *Cours* e fare anche molta strada, quando però arriviamo agli intrighi, credere davvero che la questione del segno trovi una risposta soddisfacente nell'architaccia o nell'archiscrittura, non accorgendoci che essa, invece, è una conseguenza dell'impostazione di partenza, non arriviamo a capire che c'è un'altra possibilità, quella di pensare che il segno sia triadico e non duadico.

Il vero problema è il punto del *triangolo semiotico*, chiamato da Peirce *Interpretant*, che anche Heidegger vede e denomina *Ausleger*. Si tratta della radice dell'ermeneutica gadameriana e heideggeriana, ma è anche il punto sul quale Derrida non sembra avere mai niente da dire. Naturalmente porre il problema dell'interpretante non è semplice; è una questione che neppure Peirce ci aiuta a risolvere, ma è senza alcun dubbio ciò che determina la nozione di scrittura, che non è quella su cui riflette Derrida.

Egli pensa infatti la nozione di voce e di scrittura all'interno di una universalità della classificazione che non è virtuosa. Non si può parlare sem-

plicemente di «voce» e di «scrittura», quando si è al suo livello di riflessione. Bisognerebbe porre il problema dell'azione retrograda del vero, che pure egli ha considerato in relazione all'origine, che è sempre doppia e sulla quale ha scritto pagine mirabili. Questo va però applicato anche alla scrittura. Derrida non dice assolutamente nulla della scrittura alfabetica, perché non si è mai concentrato sull'operazione che si pone in atto quando la si considera retrospettivamente e non attraverso l'illusione di dire che essa è proprio quel che ha prodotto lo scalpellino greco. Questo è soltanto un mito e non possiamo che raccontare così le cose, considerandole all'indietro. Il cammino dell'interprete ci pone invece di fronte a una sorta di apertura pratica, che rilancia il gioco della filosofia.

Per concludere, vorrei ricordare il secondo paragrafo di *Umano e troppo umano*⁹, in cui Nietzsche afferma che il difetto dei filosofi risiede nel credere di potere parlare degli eventi storici come se fossero avvenuti ieri, dimenticando la storia dell'uomo, l'infinita antichità dell'uomo. Per parlare della scrittura bisogna sapere che ci sono centinaia di migliaia di anni di lavoro da ricostruire; è necessario essere consapevoli che la ricostruzione è un'azione retrograda del vero e che il destino della teoria è di diventare prassi di ricostruzione interpretativa che non si sogna di poter dire che dietro l'archiscrittura non vi è niente.

La grande illusione derridiana risiede nel pensare di aver toccato i confini, che invece sono sterminati. Vico lo aveva sostenuto, Nietzsche lo riscopre. È veramente ingenuo credere di poter parlare dell'animale. Ci rendiamo conto di cosa sia stata l'esperienza dell'animale mezzo milione di anni fa? Pensiamo veramente e ingenuamente che noi filosofi non abbiamo niente da imparare dagli scienziati e, per altro verso, niente da dire sul piano dell'impostazione empirica degli scienziati, che certamente non va semplicisticamente accettata? Siamo darwiniani o copernicani? La risposta sembra non essere di nostro interesse, dal momento che preferiamo forse parlare di cose molto poetiche. La filosofia senza alcun dubbio ha qualcosa da dire su tutto questo e non può credere di ragionare sull'animale, dimenticando tutta la ritualità e la sacralità a cui Derrida solo accenna in modo inconsapevolmente genealogico, un modo che per me è davvero inaccettabile.

⁹ Cfr. F. Nietzsche, «Menschliches, Allzumenschliches», in *Werke*, 12 Voll., Stuttgart, A. Kröger Verlag, Vol. III, 1964; tr. it. M. Montanari, *Umano, troppo umano*, vol. I, Milano, Adelphi, 1979, p. 16.

SECONDA PARTE

SCRITTURA E ALTERITÀ

1.

LA SCRITTURA DI DERRIDA

di Pier Aldo Rovatti ¹

Propongo un rapido percorso sulla scrittura e su come scrive Derrida. Il testo su cui mi baso è stato scritto con Safaa Fathy e si intitola *Tourner les mots. Au bord d'un film* ²: contiene delle riflessioni che Derrida sviluppa dopo aver fatto un'esperienza cinematografica. È uno dei tanti libri che non sono ancora stati tradotti in italiano, ma credo che tradurre l'intera opera di Derrida in italiano sia l'impresa di un'intera generazione.

Voglio comunque partire da un aspetto che già fa parte del secondo Derrida – anche se non è mai facile capire quando finisce la prima fase e inizia la seconda. Lo ricavo da un seminario su Freud che è uscito nell'edizione italiana con il titolo *Speculare – su «Freud»* ³. In questo testo è presente una frase sulla quale mi sono spesso fermato per cercare di interpretarla e per capire se si può tradurla in un senso pratico. L'espressione è quella che Derrida pronuncia dopo aver fatto un'analisi molto profonda di *Al di là del principio di piacere* e in particolare di quel capitolo in cui si parla del gioco del rochetto. La questione del gioco, di cui mi sono occupato in modo approfondito, si colloca nell'orizzonte tematico di questo discorso. L'espressione è quella del *fort-da* in cui si condensa tutto il senso del gioco del rochetto: presente-assente, fuori-dentro. Derrida, infatti, segnala questo come uno degli aspetti teorici decisivi della psicanalisi che gli permette di affermare che siamo appunto nell'epoca della psicanalisi. Altri punti che a Derrida interessano della psicanalisi sono – come è noto – quelli del «perturbamento-spaesamento» e del «fantasma-spettro».

¹ Trascrizione dell'intervento tenuto dal professor Rovatti il giorno 20 aprile durante il convegno «Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione».

² Cfr. J. Derrida, *Tourner les mots. Au bord d'un film*, Paris, Galilée, 2000.

³ Cfr. J. Derrida, *Spéculer sur «Freud»*, Paris, Flammarion, 1980; tr. it. di L. Gazziero, *Speculare su «Freud»*, Milano, Cortina Raffaello, 2000.

La frase in questione è: «la scrittura di un *fort-da* è un *fort-da*». Mi chiedo che cosa sia una scrittura filosofica che allo stesso tempo è un *fort-da*, un dentro e un fuori. Non deve essere una scrittura soltanto della presenza, ma una scrittura che entra ed esce continuamente da se stessa. Mi sembra che questo sia un tema importante e ho cercato diversi riferimenti a questa questione. Per esempio ho trovato molte indicazioni proprio nel testo a commento del film *D'ailleurs Derrida* in cui è presentata l'immagine di Derrida, la sua vita. Il film, che è circolato anche in Italia, è stato fatto da Derrida insieme a una regista di cui aveva molta stima: Safaa Fathy. Il film viene girato nel 1999, è molto intenso in alcuni punti anche se breve, non più di cinquanta minuti. In *Tourner les mots* vengono raccolte alcune indicazioni di regia e di filosofia dopo che il film è stato realizzato. Altri riferimenti sono presenti sul fascicolo della rivista *aut aut* (327, 2005) dedicato al filosofo francese. Ora è anche uscito, sempre su *aut aut*, l'estratto di una conferenza del 1998 tenuta da Derrida dal titolo «Che cos'è una traduzione 'rilevante'?»⁴. Tutto, qui, si basa sulla parola «rilevante» che Derrida rimanda a Hegel e in particolare al concetto hegeliano di *Aufhebung*. Altri spunti sono presenti in *Il monolinguisimo dell'altro*⁵ che è uno dei testi più significativi dell'ultima produzione derridiana.

Ma torniamo a *Tourner les mots*. Il titolo è giocato su una quantità di significati, in modo tipicamente derridiano: è difficilmente traducibile ma facilmente comprensibile. *Tourner les mots* significa girare le parole, ossia fare un film che abbia la parola come suo centro – per esempio fare questo film sulla vita di Derrida o comunque sulla vita di un filosofo che ha parlato e scritto e ha nella parola il centro della sua produzione. Come si fa a girare le parole proprio dal punto di vista della tecnica cinematografica? Derrida è molto attento a tutto questo processo, collabora allo svolgimento del film e ne ricava una serie di considerazioni filosofiche che riguardano proprio la scrittura. *Tourner* vuol dire girare, rigirare, rovesciare e comunque fare un'operazione critica sulle parole. È necessario fare un'operazione critica sulle parole che consiste nel reintrodurre un silenzio nella parola. Silenzio si gira. Questo silenzio o questa riduzione al silenzio della parola nasce dalla considerazione che la parola che noi ci troviamo normalmente di fronte è fortemente caricata in senso pedagogico. È una parola che contiene in sé una quantità di istruzioni, di potere e di insegnamento. Girare, *tourner les*

⁴ Cfr. J. Derrida, «Che cos'è una traduzione 'rilevante'?», tr. it. di R. Kirchmayr, in *aut aut*, 334, 2007.

⁵ Cfr. J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996; tr. di G. Berto, *Il monolinguisimo dell'altro*, Milano, Raffaello Cortina, 2004.

mots, significa quindi aggirare, forse anche rovesciare, quella che si potrebbe chiamare la sovranità del discorso elaborato.

Come si fa a girare intorno alla sovranità del discorso? Come si fa a introdurre un silenzio nelle parole pedagogiche? Per esempio – dice Derrida – si possono sorprendere le parole e quindi non farsi trascinare da una discorsività precostituita entro cui in modo pigro, passivo e automatico noi usiamo le parole. Si possono introdurre elementi come l'ellitticità o la cesura o la deformazione della sintassi, l'asintoto. Questo avviene nel momento in cui le parole vengono girate nel senso cinematografico del termine. Non si tratta, come si potrebbe pensare, della prevalenza dell'immagine sulla parola. Non si tratta di mettere in primo piano la potenza delle immagini e il fatto che l'immagine possa condensare e fare un lavoro di economia allargata sulle parole. Al contrario, Derrida parla di un lavoro interno alle parole stesse.

Leggerò ora qualche riga di Proust e poi spiego la connessione. Siamo in quella che viene considerata la quinta parte della *Recherche* e il passo riguarda Albertine, che è prigioniera. La macchina della gelosia del narratore protagonista è completamente all'opera e, per questo, egli le manda una lettera che tenta di capire dove sia Albertine, cosa stia facendo e di quanti inganni sia stata protagonista. È una lettera che ricorda la penosa lettera che il narratore bambino aveva inviato alla madre quando gli aveva negato il bacio della buonanotte:

probabilmente, la mia missiva non era inutile. A dir vero, io non sapevo nulla di quel che avesse fatto Albertine, né da quando la conoscevo, né prima. Ma nella sua conversazione (se glielo avessi accennato, Albertine mi avrebbe replicato che avevo capito male) c'erano certe contraddizioni, certi ritocchi, che mi sembravano altrettanto decisivi d'un flagrante delitto, ma meno utilizzabili contro di lei, che, colta spesso in fallo come un bambino, grazie a brusche rettifiche strategiche sapeva ogni volta render vani i miei crudeli attacchi e ristabilire la situazione. Crudeli specialmente per me. Non per raffinamento di stile, ma per rimediare alle sue imprudenze, Albertine usava ricorrere a bruschi sbalzi sintattici simili a quel che i grammatici chiamano «anacoluti» o non so come ⁶.

Quest'ultima è la frase che colpisce Derrida e che viene poi ricordata nel testo che stiamo analizzando. La commenta con l'espressione «mi piacciono gli anacoluti». Concludo la citazione di Proust:

dopo essersi lasciata sfuggire, parlando di altre donne: «mi ricordo che ultimamente io...», d'improvviso, dopo un breve sospiro, «io» diventava «lei»: si

⁶ M. Proust, *La prigioniera*, Torino, Einaudi, 1978, p. 153

trattava di una cosa che non aveva fatta, ma osservata da spettatrice innocente. Il soggetto dell'azione non era lei. Avrei voluto ricordami con esattezza l'inizio della frase per trovarne io la fine, dacché lei l'aveva interrotta a metà; ma, avendone attesa la fine, non ne ricordavo bene l'inizio, da cui la mia espressione piena di interesse l'aveva forse fatta deviare, e restavo ansioso del suo vero pensiero, del suo ricordo veridico. Disgraziatamente, per gli inizi di una menzogna della nostra amante accade lo stesso che per quelli del nostro amore o d'una vocazione: essi si formano, si conglomerano, svaniscono, inavvertiti dalla nostra attenzione ⁷.

È importante, secondo me, trovare il modo di leggere questa pagina (come tante altre) di Proust perché c'è un effetto di pensiero che parla da solo. Che cosa osserva Derrida facendo memoria di una pagina proustiana e nemmeno di una delle più lette? Che ci sono bruschi salti sintattici e che in questi bruschi salti avviene una sorta di spostamento del soggetto. L'anacoluto ha come conseguenza un'oscillazione della soggettività – l'io che diventa lei – e questo è proprio ciò che l'esperienza filmica produce nella sua osservazione postuma. Derrida ha fatto l'esperienza, ha visto il film che ha prodotto, ha recitato se stesso, ha visto se stesso nelle immagini e alla fine il discorso dell'io perde la sua centralità, se mai l'ha avuta, all'interno di un campo di riferimento condiviso che si chiama decostruzione. Nella decostruzione non c'è un soggetto che dice «io» e che poi si mantiene fermo in se stesso, c'è piuttosto un *défilé* di soggetti.

Quindi, al di là delle tecniche di carattere ellittico come la cesura e lo scarto sintattico che sono produttrici di pensiero, abbiamo al fondo un elemento di ordine più densamente filosofico che è questa evanescenza dell'io come marca della soggettività stessa. La scrittura di cui sto parlando è una scrittura in cui il soggetto è *fort-da*, compare e scompare. Cosa che dà una serie di problemi per quanto riguarda quella cattura di ordine speculativo che ovviamente cerchiamo di realizzare.

Mi interessa, a questo punto, sottolineare che Derrida negli ultimi testi dichiara che il progetto della decostruzione è un progetto politico. La decostruzione non è neutra ma al tempo stesso non è una macchina che può essere messa in moto a piacere. Non è un caso che Derrida si sia lamentato delle cattive interpretazioni che la decostruzione ha avuto nei luoghi dove veniva praticata, e abbia spesso dichiarato al suo lettore di non sapere che cosa sia la decostruzione e di essere continuamente alla ricerca. All'interno di questo progetto politico c'è comunque un progetto che riguarda il mondo

⁷ *Ibidem.*

delle parole e della scrittura. Questo progetto, che già deriva dalla critica alla pedagogia interna al discorso – cosa che lo avvicina a Foucault –, ci fa capire cosa intende Derrida quando pronuncia la frase: «disarmare le parole». L'espressione «disarmare le parole» può essere intesa come il togliere il potere consecutivo, il potere di conseguenza che il discorso ha nel suo attrarci e nel far sì che si abiti all'interno di esso come dei sudditi. «Disarmare il discorso» vuol dire mettere in atto delle modalità di difesa nei confronti della sovranità, peraltro mai eliminabile, del discorso.

Faccio un riferimento al famoso saggio sullo «spirito» in cui Derrida riflette su Heidegger. La questione riguarda lo spirito (*Geist*), ma anche la virgolettatura e la punteggiatura. Nel momento in cui ci si mette sul piano della pratica della scrittura intesa come progetto politico, antipedagogico e per il disarmo delle parole, l'operazione di virgolettatura e di punteggiatura, cioè in sostanza l'uso del silenzio, assume un significato ben preciso. Quando noi scriviamo si introducono dei silenzi materiali nelle parole che sono, per esempio, i silenzi delle virgole. Nel nostro mestiere, che tutto sommato è quello di insegnare filosofia, raramente carichiamo di valore teoretico queste modalità della scrittura. Credo insomma che Derrida ci dia indicazioni sull'uso strategico delle pause e dei silenzi nella struttura del discorso. Quando decidiamo che si va a capo? Che cosa vuol dire andare a capo? Che cosa significano le parentesi – che solitamente vengono molto usate nella scrittura filosofica *media*? Dobbiamo costruire parentesi o toglierle? Non basta osservare che ognuno ha il suo stile, né pensare che la modalità dello scrivere è un semplice strumento di servizio. Questa è anzi l'idea di scrittura che Derrida rifiuta.

Le pause, i silenzi sono appunto quelle virgolette che noi, spesso, adoperiamo non solo per citare il testo di un altro – anche questa modalità è un silenzio – ma per evidenziare o non evidenziare una parola, per sospenderla. Sottolineo che introdurre i silenzi all'interno della scrittura per disarmarne il potere pedagogico e dunque «armato», corrisponde anche all'uso di certe parole. Derrida si serve della parola «forse» – vi è un suono nietzschiano in questa parola – e noi dovremmo intenderla come parte di una strategia che è quella di questo silenzio intorno alle parole, che forse possiamo appunto chiamare *tourner les mots*.

Vi propongo, infine, qualche rapido riferimento alla questione della traduzione. Dovunque ha avuto occasione, Derrida ha parlato di sé come di un traduttore. Lo ha detto quando ha parlato di traduzione vera e propria, e anche – in *Il monolinguismo dell'altro* – quando ha parlato di chi è nella condizione di non avere una propria lingua prima, come è quella dello stesso Derrida. Egli, infatti, discute della condizione (autobiografica) di colui il quale ha come lingua madre il francese, ma, nello stesso tempo, non ha lo stesso

rapporto che possiamo avere noi con l'italiano. Il francese, per Derrida, è una lingua seconda, una lingua appresa, che in quanto appresa mostra che una lingua prima non esiste. Questo mette in moto una macchina di pensiero che si estende su tutta la produzione di Derrida dell'ultima fase e che riguarda la continua insistenza – e qui ci riavviciniamo all'ambito psicanalitico – sul lavoro del lutto.

Il senso della perdita comporta un'esperienza luttuosa nei confronti di una lingua madre che Derrida non ritiene di avere, e quindi nei confronti del compito del traduttore – come diceva anche Benjamin in un famoso saggio che Derrida richiama spesso –, il quale ha sempre un residuo di incompiutezza relativamente a una lingua da restituire che è, in questo caso, non soltanto la lingua originaria, ma anche la lingua ideale. Tradurre allora vuol dire possibilità di rendere l'originarietà e l'idealità di un testo scritto nella propria lingua, la quale, a sua volta, ha dentro di sé già un rimando.

Cosa pensa delle traduzioni Derrida? Noi siamo in un mondo di traduttori. Probabilmente ognuno di noi che siamo qui ha tradotto qualcosa anche se non si considera un traduttore specializzato. Nessuno di noi è un traduttore specializzato, siamo tutti dei traduttori avventizi, però ciascuno ha fatto e si è servito delle traduzioni. Molti giovani neolaureati in filosofia si avviano in vari modi a fare lavori di traduzione. Che cosa dobbiamo dire a questi giovani? Che tradurre è impossibile? Derrida afferma certo che tradurre è impossibile e che bisogna riconoscere questa impossibilità nei termini di un lutto la cui elaborazione non può mai finire, ma sottolinea anche che comunque «si traduce» perché occorre fare pragmaticamente un'ipotesi di traduzione che sarà imperfetta, correggibile, e che è mediamente ciò a cui si può arrivare. L'esempio che Derrida propone riguarda la traduzione di *Aufhebung* – questo nesso linguistico, filosofico, speculativo decisivo nel pensiero di Hegel – con *relève* nel senso di produrre contemporaneamente un'idea di innalzamento e rilevanza. Scrive Derrida: «la memoria luttuosa e indebitata del corpo singolo, del primo corpo, del corpo unico che essa eleva e salva»⁸. È interessante notare che la traduzione «rilevante» – che a lui ricorda l'episodio autobiografico del suo lavoro su Hegel e di una proposta di traduzione che ha avuto comunque un grande ascolto – riguarda una questione che innalza e trattiene all'interno di una situazione luttuosa. Rilevante, significativa, è quella traduzione che esprime al meglio questa doppiezza.

Cito anche alcune righe da *Il monolinguismo dell'altro* e con queste concludo:

⁸ J. Derrida, *Che cos'è una traduzione «rilevante»? cit.*, p. 29.

il monolingue di cui parlo parla una lingua di cui è privato. Non è la sua, il francese. Poiché è dunque privato di ogni lingua, e non ha più altra possibilità a cui ricorrere – né l'arabo, né il berbero, né l'ebraico, né alcuna delle lingue che degli antenati avrebbero parlato –, tanto che questo monolingue è in qualche modo afasico (forse scrive proprio perché è afasico), egli è gettato nella traduzione assoluta, in una traduzione senza polo di riferimento, senza lingua originaria, senza lingua di partenza. Non ci sono per lui che lingue d'arrivo, se vuoi, ma lingue che, singolare avventura, non arrivano a un punto d'arrivo, dal momento che non sanno più da dove partono, a partire da cosa esse parlano, e qual è il senso del loro tragitto. Lingue senza itinerario, e soprattutto senza autostrada di non so quale informazione ⁹.

⁹ J. Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro* cit., pp. 82-83.

2.

«IL SEGRETO SEGRETO»

DERRIDA LETTORE DEL GIOVANE HEGEL

di Silvano Facioni

Il viaggiatore avrebbe voluto dire volentieri qualche parola di approvazione, ma vide solo un labirinto di linee che s'incrociavano continuamente e, fitte com'erano, coprivano tutto il foglio, tanto che soltanto a fatica si potevano distinguere gli spazi bianchi. «Legga» disse l'ufficiale. «Non ci riesco» rispose il viaggiatore. «Eppure è chiaro!» ribatté l'ufficiale. «È fatto con molta arte» disse il viaggiatore evasivamente «ma non riesco a decifrarlo»¹.

Nell'immaginifica galleria di «macchine celibi» che, prima di Duchamp, hanno attraversato le più disparate regioni del sapere – letteratura, pittura, architettura – e la cui prima radice è forse presente in alcuni passaggi dei *Mechanica* attribuiti ad Aristotele, è inevitabile incontrare la macchina per l'esecuzione delle condanne inventata da Kafka, e il cui carattere principale consiste, come noto, nell'incisione sul corpo del condannato del «comandamento violato» per mezzo di un erpice di vetro. Sbarre di ottone, cinghie, cavi d'acciaio, aghi: un complesso ingranaggio presiede un'operazione di tortura/scrittura sottratta agli occhi del condannato che «non può leggere con gli occhi la scrittura che viene incisa sul suo corpo. Deve leggerla «con le sue ferite». Perciò ha bisogno di tempo per abituarsi, per esercitarsi. Questa è la ragione ultima dell'ornamentazione: far sì che il condannato abbia l'agio di imparare a leggere senza usare gli occhi. O meglio a leggersi, perché il testo fa ormai parte del suo corpo»².

La macchina della parabola di Kafka, al di là delle ormai numerose interpretazioni che ha generato, si direbbe stringere in uno l'idea di scrittura, di

¹ F. Kafka, «Nella colonia penale», in *Racconti*, a c. di E. Pocar, tr. it. di R. Paoli, Mondadori, Milano 1992, p. 295. Il racconto fu scritto nel 1914, anno in cui Kafka concluse *America* e iniziò a scrivere *Il processo*, e venne pubblicato la prima volta nel 1919.

² R. Calasso, *K.*, Milano, Adelphi, 2002, p. 194.

lettura, di colpa, di morte e di meccanismo, ed è in questa unità che si annida il segreto del suo «celibato»: svincolata da qualunque commercio o connubio, assoluta come una divinità celeste (ed infatti Isidoro di Siviglia dirà del *caelebs* che è «*conubii expers, qualia sunt numina in caelo, quae absque coniugiis sunt*»), la macchina ripete un (apparentemente) indecifrabile diagramma scritto su un foglio, ed è proprio nell'automatico ripetersi di sé – come se la legge che presiede al suo funzionamento fosse tutta interamente risolta nel puro comandare, senza un contenuto, senza un rinvio, senza appello e dunque senza risposta – che si aprono gli interrogativi sulla scrittura e l'incisione, il testo e il corpo, l'inchiostro e il sangue. Interrogativi che dalla macchina mortifera di Kafka rimbalzano direttamente nelle pieghe di *Glas*: incisioni e sbucciature ricoprono di cicatrici le due colonne dedicate a Hegel e a Genet per «rendere la scrittura inafferrabile»³ o per trasformarla in una «letteratura profetica e terribile» costituita, appunto, da tatuaggi incisi da «mille e ancora mille brevi punture di un ago fine [che] colpiscono la pelle fino a farla sanguinare», vale a dire da «segni pieni di senso come i segni più barbari: pensieri, archi, cuori trafitti, gocciolanti sangue, volti sovrapposti, stelle, lune crescenti, trattini, frecce, rondini, serpenti, navi, pugnali triangolari e iscrizioni, massime, avvertimenti»⁴. Se gettiamo uno sguardo alla letteratura, non possiamo non rilevare come, da Kafka a Genet (anche se non mancano alcuni gloriosi precursori), la scrittura abbandoni progressivamente carta e inchiostro per consegnarsi al corpo e al sangue: scrittura (di) vita/morte, doppia, bifronte, scarificata, quasi a dichiarare l'impossibilità di un'autoconsistenza che ne permetterebbe la presa sintetica, la trasformazione in *ob-jectum* di studio, la formalizzazione strutturale. Anche la filosofia della seconda metà del '900 – soprattutto in seguito all'afflusso dei saperi un tempo considerati ancillari come l'antropologia, l'etnologia, la psicoanalisi – sembrerebbe aver varcato impensabili frontiere e guadagnato nuovi territori: ripercorrendo il pugno di domande che da sempre ne muovono il procedere, la filosofia si è scoperta insidiata da una scrittura che procede autonomamente e contesta principi

³ J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974; tr. it. di S. Facioni, *Glas (campana a morto)*, Milano, Bompiani, 2006, p. 76 (l'edizione italiana riproduce l'impaginazione originale delle due colonne di scrittura che compongono l'opera, per cui il rinvio di pagina si riferisce sia al testo francese sia alla traduzione). Sull'inafferrabilità della scrittura di *Glas* cfr. S. Kofman, «Ça cloche», in *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984, pp. 115-151.

⁴ J. Derrida, *Glas* cit., 267. Il passaggio citato si trova nella colonna di scrittura dedicata a Genet: cfr. a riguardo C. Ramond, «Déconstruction et littérature» (*Glas, un guide de lecture*), in AA.VV., *Derrida: la déconstruction*, a c. di C. Ramond, Paris, PUF, 2005, pp. 99-142.

autoritativi e *intentiones*, consapevolezze e sorveglianze metodologiche, plasticità e riproducibilità.

È a partire da questa autonomia della scrittura che la riflessione filosofica ha imboccato direzioni talvolta sconcertanti ed ha prodotto opere che – proprio attraverso la sfida lanciata verso ambiti e discipline – hanno recuperato quella carica generativa che sembrava evacuata o in ogni caso diluita dalle contaminazioni: l'attenzione portata a tale autonomia mostrerà con crescente interesse (e in alcuni casi disagio) come anche la scrittura della filosofia possa divenire una potente «macchina celibe» di cui il pensiero è insieme soggetto e oggetto, carnefice e vittima, erpice e corpo.

Nella galleria delle «macchine celibi», dunque, è possibile incontrare anche *Glas* in cui, secondo quanto è scritto in una delle sue colonne, è all'opera

una specie di dragatrice. Dalla cabina di una gru nascosta, piccola, chiusa, circondata da finestrini, muovo le leve e da lontano – ho visto fare questo a Pasqua presso Saintes-Maries-de-la-Mer – immergo una bocca di acciaio nell'acqua. Raschio il fondale, vi aggancio pietre e alghe che porto in superficie per deporle a terra mentre l'acqua scorre via veloce dalla bocca. E ricomincio a raschiare, a grattare, a dragare il fondo del mare. Intendo appena il rumore dell'acqua dalla piccola cabina. La matrice dentata pesca solo quello che può, alghe, pietre. Dei pezzi, visto che morde. Staccati. Ma il resto le scivola tra i denti, tra le labbra. Non si afferra il mare. Si riforma sempre. Rimane. Là, uguale, calmo. Intatto, impassibile, sempre vergine ⁵.

Si potrebbe essere tentati di considerare la macchina – celibe o meno, dragatrice o torturante – come metafora o figura di un metodo, di un processo, di un percorso, ma questo significherebbe ricondurne funzionamento e meccanismi dentro un ordine teleologicamente organizzato, uno schema del sapere già costituito e in attesa di dispiegare quanto porta dentro di sé: seppure riesca a «pescare quello che può», la macchina non può afferrare il mare che, insieme al «resto», «le scivola tra i denti, tra le labbra». Leggere *Glas*, dunque, significherà «dragare» qualche alga o qualche pietra nella consapevolezza dell'impossibilità di uno sguardo sinottico (o «panottico») che domini il suo ramificarsi ed il suo espandersi.

La «matrice dentata» (simile, in questo, all'«erpice» di Kafka) che produce la scrittura di *Glas* si mette in moto a partire dal «già» in cui «firma», «evento» e «morte» risuonano come una «campana a morto»:

quando firmo sono già morto. Ho appena il tempo di firmare che sono già morto. Devo abbreviare la scrittura – da qui la sigla – perché la struttura dell'evento

⁵ Ivi, p. 229.

«firma» porta la mia morte in sé. In questo non si tratta di un «evento» e forse non significa niente, scritto da un passato che non è mai stato presente e dalla morte che non è mai stata vivente. Scrivere per i morti, a partire da loro che non sono mai stati viventi: è tale desiderio [...] che qui si interroga e si fa risuonare come una campana a morto per lasciar intendere, alla fine, l'inaudito, l'illeggibile di un *già* che non riconduce più a nulla di presente, fosse pure il passato ⁶.

La firma porta già la morte: la sigla «*dejà*» è da sempre Derrida Jacques, indirizzata all'inaudito, all'illeggibile che è metonimo dei «morti, che non sono mai stati viventi» per i quali si scrive e, forse in *sostituzione* dei quali si scrive. In questo senso è possibile chiarire il significato assunto dai «simulacri», dalle «guaine», dai «grappoli posticci», dai «fiori artificiali», dai «colossi» che – in *Glas* – producono suono se colpiti da un raggio di sole: la scrittura non è (o non è soltanto) *sostituzione* della presenza alla voce, sua nostalgia o imperfetta palingenesi, ma è anzitutto *sostituzione* del morto, della morte, vale a dire spazio – non spaziale né temporale, non metaforico né categoriale – su cui L'«evento» possa tracciarsi, in cui la firma possa ac-cadere, in cui «il passato che non è mai stato presente» e «la morte che non è mai stata vivente» possano (ma qui anche la possibilità precede e permette il trascendentale) iscriversi ed iscriversi, appunto, come «mai» presenti o viventi, che è come dire che possano scrivere l'impossibilità del loro stesso evenire.

È lungo la dorsale di questa impossibile sostituzione che si gioca anche la questione del doppio, che non riguarda solo il simulacro e il reale, il significante e il significato, il morto e il vivente, ma la doppia colonna di scrittura, il doppio cilindro messo in moto da Hegel e Genet i quali scorrono – letteralmente – uno sull'altro, la testa che oscilla da una colonna all'altra (forse minacciata da un coltello):

perché far passare un coltello tra due testi? Perché scrivere almeno due testi alla volta? Quale scena si inscena? Cosa si desidera? Detto altrimenti: di cosa si ha paura? chi? di chi? Sicuramente si vuole rendere la scrittura inafferrabile. Quando avete la testa rivolta qui, vi viene ricordato che la legge del testo è nell'altro, e così via all'infinito ⁷.

Inafferrabile, la scrittura che passa attraverso le due colonne richiama quasi inevitabilmente il fenomeno della *criptofasia* studiato da René Zazzo ⁸: linguaggio segreto, ermetico, composto non solo di parole ma anche di gesti e

⁶ Ivi, p. 26.

⁷ Ivi, p. 76.

⁸ R. Zazzo, *Le paradoxe des jumeaux*, Paris, Stock, 1984; tr. it. di F. Ciotti, *Il paradosso dei gemelli*, Firenze, La Nuova Italia, 1987.

suoni speciali che alcune coppie gemellari tendono a sviluppare e che rimane incomprensibile a terzi. Le due colonne di *Glas* si scambiano continuamente messaggi criptofasici che nessuno potrà mai comprendere, ed è in questo terzo codice – oltre il codice Hegel-Derrida e Genet-Derrida – che la «matrice» *Glas* produce la possibilità ermeneutica e, insieme, la sconfessione di tale possibilità, in direzione di una «inanticipabilità» degli effetti di lettura che trasforma tutte le interpretazioni in notomizzazioni parziali, nucleari, scavate internamente dai tanti, troppi resti che pure vorrebbero recuperare e situare⁹: la generatività «ermeneutica» sfonda e sopravanza il testo impedendo letture che si richiudano o ricadano in esso, e autorizzando solo la produzione di nuovi testi, dal primo generati ma anche da questo radicalmente separati.

Ma proprio l'impossibile ascolto della *criptofasia* di *Glas* autorizza il prelievo arbitrario, la sagomatura abusiva, la lettura irregolare, magari «monoculare», vale a dire dimentica dell'intersecarsi di «dialettica» e «galattica»: un'autorizzazione illecita, estorta con quella stessa forza che anima la dialettica speculativa hegeliana o gli innumerevoli furti compiuti dal corteo di ladri e canaglie che popolano le pagine di Genet, ma dettata da limiti di spazio che mentre scoraggiano l'azzardo di una lettura integrale di *Glas*, rendono viepiù lucida la consapevolezza dell'impossibilità di «afferrare», di «toccare» (*integrum*, come noto, deriva da *in-tangere* e significa dunque «non toccato») un'opera che sfida persino i margini che la costituiscono come libro.

Un'autorizzazione che si installa nelle lettere minuscole che aprono l'opera e nell'assenza di segni di interpunzione che la «chiudono», e che si direbbero avvicinarla al rotolo e magari, più ancora, al rotolo sacro che non può essere toccato perché non è, letteralmente, «a portata di mano» e perché è sempre aperto solo su uno dei tanti fogli che, cuciti insieme, lo costituiscono. La parte di rotolo avvolta su se stessa che precede il foglio offerto alla lettura e la parte avvolta che lo segue rappresentano rispettivamente il «passato» e il «futuro» della lettura: un «non più» e un «non ancora» che sono la

⁹ Cfr. quanto lo stesso Derrida dice in due importanti interviste rilasciate a D. Kambouchner, J. Ristat e D. Sallenave, apparse per la prima volta nei numeri 8 (1976) e 11 (1977) di *Digraphe* e ora raccolte in *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, pp. 13-36 ; 37-81: «La question la plus *surprenante*, et donc la seule à rester, ici du moins, nouvelle, inédite, donc nécessaire, ce serait peut-être la suivante: quel est le type d'effet (de lecture ou de non-lecture) absolument *inanticipable*, hors de vue, structurellement hors de vue, je ne dirais pas pour moi ou pour le(s) signataire(s) présumé(s) d'un tel texte, mais depuis la logique (galactique et/ou dialectique) des scènes où *Glas prévoit*, s'avance de part en part comme la prévision, l'organisme prévoyant de sa lecture et de sa non-lecture, qui peuvent à l'occasion ne faire qu'une, où *Glas* se lit ou se surlit en lui-même et hors de lui-même?» (P. 48, corsivi dell'autore).

condizione strutturale dell'oggi, del «presente» del foglio che si ha sotto gli occhi: *Glas* è un infinito rotolo di scrittura che possiamo leggere «integralmente» solo se leggiamo l'unico foglio aperto di fronte a noi, vale a dire solo se interrompiamo continuamente lo scorrere senza interruzioni della sua scrittura. In altri termini, è possibile leggere *Glas* solo se se ne interrompe la lettura, assecondando così l'extrasistole che si insinua nella regolarità del suo battito per spezzarne la ripetizione o, portando a fondo la paradossalità operativa di tale atto, è possibile leggere solo l'interruzione (l'atopico luogo in cui scrittura e lettura coincidono), il «taglio» (come si vedrà in seguito) che segretamente (il «segreto segreto» è forse qui?) intacca la superficie del rotolo permettendo e – simultaneamente – impedendo il depositarsi di una scrittura.

Oggi *Glas* non si limita a segnalare un punto di non ritorno del percorso filosofico derridiano (anche solo un generico spoglio dell'opera mostra come, ad esempio, le aporie del dono e del sacrificio, della differenza sessuale e della cosiddetta decostruzione del nome proprio e della firma, del politico e dell'alterità, e così via, sono già tutte *en souffrance*), ma si consegna come vertice speculativo di una scrittura che non ha smesso di scriversi, proprio in nome di quell'«a-venire» che, ancora nel 1998, quasi venticinque anni dopo *Glas*, veniva (forse per l'ultima volta) accostato al nome di Hegel:

no, non c'è nulla al mondo che non si determini, da quasi due secoli, che lo si sappia o no (in generale lo si sa o si crede di saperlo) senza qualche rapporto alla tradizione vivente di Hegel¹⁰.

Non è possibile entrare nel dibattito relativo alla classificazione di *Glas*: nel pur ricco ventaglio di ipotesi critiche che si sono venute affastellando – dal riconoscimento (magari un poco «smarrito») di una novità nel campo del pensiero filosofico e della sua scrittura (ma pochi hanno comunque riconosciuto l'inscindibile unità di pensiero e scrittura, preferendo attestarsi su estrinseche valutazioni di «stile» o di «genere retorico»), fino al liquidatorio giudizio di una stravaganza di sapore avanguardistico – è sempre presente un'insufficienza dettata da una sorta di inafferrabile eccedenza che permette di mutuare quanto Derrida diceva a proposito di Hegel nel 1971 e che, qui e oggi, può essere attribuito *in toto* allo stesso Derrida (nella citazione che segue, in corsivo, una sovra-impressione sostituisce i termini «hegeliano» e «Hegel» con «derridiano» e «Derrida»):

¹⁰ J. Derrida, «Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou», in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, gen.-mar. 1998; tr. it. di S. Soresi, *Il tempo degli addii*, Milano, Mimesis, 2006, p. 18.

non avremo mai finito di leggere, o rileggere, il testo *derridiano* e, in un certo qual modo, io non faccio altro che cercare di spiegarmi su questo punto. Credo infatti che il testo di *Derrida* sia necessariamente fessurato; che esso sia qualcosa di più e di altro della chiusura circolare della sua rappresentazione. Non si riduce a un contenuto di filosofemi, bensì produce anche, necessariamente, una potente operazione di scrittura, un resto di scrittura, di cui bisogna riesaminare lo strano rapporto che intrattiene con il contenuto filosofico, il movimento mediante cui esso eccede il suo proprio voler-dire, si lascia deviare, capovolgere, ripetere fuori della sua identità a sé ¹¹.

Se l'operazione derridiana consiste nella messa alla prova dell'insieme di resistenze e di resti del testo di Hegel («Bisogna far apparire forze di resistenza all'*Aufhebung*, al procedere della verità, alla negatività speculativa, e mostrare che tali forze di resistenza non costituiscono a loro volta negatività ri-levabili o che si ri-levano. Insomma: un resto che non sia senza essere un nulla: un resto che (non) sia» ¹², si è legittimati a chiedere quali sono – se ce ne sono – i resti di *Glas*, vale a dire le resistenze che, nella scrittura di Derrida, non si lasciano ri-levare nel percorso che dal primo momento del sillogismo della *Sittlichkeit* – presente nell'*Enciclopedia* e nei *Lineamenti della filosofia del diritto* –, risale (quasi una teleologia rovesciata, cambiata di segno) verso gli scritti «giovanili» di Hegel inseguendo i crinali di un percorso che intende mostrare l'intrinseca (e spesso inconsapevole) generatività dell'intera filosofia hegeliana ¹³.

I fogli di rotolo che qui verranno aperti sono quelli relativi alla lettura di quell'opera che Hegel scrive nel 1797 e i cui frammenti sono stati pubblicati da Nohl con il titolo *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*: non, dunque, un'interpretazione hegeliana, e nemmeno l'interpretazione derridiana di Hegel ¹⁴, ma la lettura di una manciata di pagine di *Glas* che – proprio

¹¹ J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972; tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Verona, Ombre corte, 1999, p. 92.

¹² J. Derrida, *Glas* cit., p. 53.

¹³ Relativamente al percorso a ritroso verso gli scritti giovanili di Hegel, Derrida scrive: «quanto vi si trova [*i.e.* gli scritti giovanili] si presenta, in effetti, come un germe e nello stesso tempo come un insieme di tratti invarianti del sistema. Un germe che si potrebbe legittimamente credere che Hegel abbia fatto crescere, sviluppare, innalzarsi, apprendersi, facendogli percorrere il suo ciclo e facendogli compiere la propria *Bestimmung*, la destinazione o la determinazione che invocavano [...] Un complesso di tratti invarianti, perché tra il germe e il concetto adulto qualcosa non muta, e si lascia identificare senza alcun dubbio. Per esempio i lavori giovanili sul cristianesimo – e in particolare sulla Cena – si potrebbero leggere come la preformazione teleologica del sistema compiuto» (*Glas* cit., p. 28).

¹⁴ Come mostrano i pur brevi richiami svolti nelle pagine precedenti, impegnarsi nella lettura derridiana di Hegel implicherebbe l'analisi dettagliata di numerosi testi e

assecondando il dettato dell'implacabile necessità che governa le sue pagine – attraverso il prelievo vorrebbe mostrare la procedura «testuale» della discussione di un testo, vale a dire il suo montaggio e le sue implicazioni, le premesse implicite e gli esiti inconsapevoli, il lavoro della scrittura e i residui che essa raccoglie e/o abbandona.

Nei frammenti del 1797 è già presente e all'opera il paradigma cristologico che intreccia l'amore del Padre per il Figlio con l'amore del Figlio per l'uomo: la conciliazione e l'unificazione consentite dall'amore (sconosciuto alla discendenza abramica a cui «è preclusa la rappresentazione concreta dell'infinito, di Dio: manca lo schema dell'incarnazione»¹⁵), permettono il superamento della moralità astratta e formale di quanto è possibile chiamare «giudeo-kantismo», dal momento che la moralità kantiana e il legalismo ebraico ritrovano nell'esteriorità del comandamento il loro punto di convergenza, mentre l'amore non può essere ricondotto nella categoria del comandamento o del dovere e «doit être orienté de façon à supprimer la dimension de la moralité abstraite – autrement dit, «la domination du concept» (*Herrschaft des Begriffs*) et l'autosatisfaction de la conscience solitaire du devoir accompli»¹⁶.

Anche se

come il cristianesimo si rappresenta e si anticipa solo nell'ebraismo che ne è la *Vorstellung*, allo stesso modo la religione assoluta che è il cristianesimo rimane la *Vorstellung* del *Sa* come filosofia¹⁷,

rimane indiscutibile che, come scrive Hegel nelle *Lezioni di filosofia della storia*,

questa trinità [*i.e.* la trinità cristiana] è ciò per cui la religione cristiana si situa più in alto delle altre religioni. Se avesse ignorato la Trinità, il pensiero avrebbe trovato di più nelle altre religioni. Essa [la Trinità] è lo speculativo [*das Spekulative*] in lui [il cristianesimo] ed è attraverso di essa che la filosofia trova l'idea della ragione¹⁸.

altrettanto numerose letture che hanno occupato – più o meno manifestamente – l'intero percorso del filosofo e non semplicemente (come accade qui) un parziale momento della sua articolazione.

¹⁵ F.M. Cacciatore, *Protestantesimo e filosofia in Hegel*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p. 38, ma si rinvia comunque a tutto lo studio (in particolare le pp. 29-61) per la ricostruzione della genesi del pensiero hegeliano soprattutto in riferimento all'eredità luterana.

¹⁶ M. del Carmen Paredes Martín, «La vie et l'amour dans la pensée de Hegel à Frankfurt», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1, janvier-mars 2007, p. 37.

¹⁷ J. Derrida, *Glas* cit., p. 40.

¹⁸ Citato in *Glas* cit., p. 40.

La vicenda del popolo ebraico inizia dunque in questo modo:

c'era dunque una famiglia ebraica priva dell'amore, che aveva rotto con una famiglia più primitiva e naturale ¹⁹:

«c'era dunque» una famiglia prima della famiglia «speculativa» realizzata da Cristo, ed essa era

famiglia e non-famiglia allo stesso tempo, non-famiglia come non-ancora-qui e già-qui, esserci della famiglia *che non consiste*, che non consiste che dissolvendosi durante il suo passaggio ²⁰.

In questo tempo dell'origine ci troviamo già di fronte alla prima *Aufhebung* di una famiglia ancora «più primitiva», senza nome e senza identità, e il passaggio attraverso e oltre la natura (che, sarà bene ricordarlo, «non è un'essenza determinata, un momento unico. Essa [*i.e.* la natura] ricopre tutte le forme dell'esteriorità a sé dello spirito») ²¹ assume ora il nome di una cultura e di un sapere che saranno presto contrapposti ad un'altra cultura e a un altro sapere: la famiglia ebraica è metonimo, indice, «stigma» (vale a dire – come recita il termine nelle sue accezioni greca e latina – «marchio impresso sullo schiavo» e «*punctum temporis*», «istante») di una storia che è sotto il segno di una schiavitù, e dunque già *dentro* (non *prima* o *dopo*) una relazione che è scissione, *Trennung*, opposizione non conciliata con un'alterità il cui tratto principale consiste nella resistenza alla ri-levabilità e che se, da una parte, si mostra come necessaria «tappa» nel percorso dello Spirito, dall'altra mostra con inequivocabile chiarezza in quale senso debbano essere intese le difficoltà, i residui, gli scarti dell'intero processo «trascrittivo».

Della famiglia «più primitiva e naturale» sappiamo soltanto che è stata travolta da un evento catastrofico che ha spezzato il quieto circolo del suo perpetuarsi ripetendosi: è la famiglia naturale ad iscriversi segretamente nel progetto umano di dominare quella natura che ha mostrato il suo volto violento e distruttore.

«La madre [*i.e.* la natura] si rivolta contro l'uomo, si sconcerta, infuria» ²²: è importante sottolineare che «madre» è l'altro «spettrale» metonimo che, nel procedere dell'analisi derridiana sui *Lineamenti della Filosofia del diritto*, apparirà come il «resto» non ri-levabile di quell'economia trinitaria che, teologicamente, rappresenta l'orizzonte categoriale da cui scaturirà il momento

¹⁹ Ivi, p. 46.

²⁰ Ivi, p. 45 (corsivo dell'autore).

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 46.

determinato della famiglia che è trasparente figura del sistema perché in esso «la totalità del sistema vi si pensa, vi si produce e vi si riflette»²³. La madre compare dunque come determinazione di quella differenza sessuale che articola la natura, e in quanto femmina, come ha scritto Francesco Vitale,

proprio perché è l'elemento materiale passivo, l'indifferenza semplicemente sussistente che permette il determinarsi della differenza in opposizione, è allora *più originariamente* attiva, in quanto è la condizione di possibilità dell'attività maschile [...]; il femminile è piuttosto traccia della relazione differenziale, traccia della relazione rimossa quale condizione di possibilità dei differenti, quindi del maschile e dunque ad esso irriducibilmente interno²⁴.

«Traccia della relazione rimossa», la madre/il femminile è senza nome²⁵, mentre, come noto, in *Totem e tabù* di Freud sarà il padre dell'orda primitiva a non avere un nome; in un certo senso, però, nemmeno il padre – nella storia biblica così come viene narrata/interpretata da Hegel – possiede un nome, perché le figure di Noè, Nimrod e poi Abramo non si determinano come paterne, quanto piuttosto come figure di «antenati»: la preposizione *ante* – nel suo duplice aspetto temporale e spaziale – rimanda qui al costituirsi di una strutturalità genetica che istituisce l'ordine di una temporalità e dunque, come tale, non può essere assunta da tale ordine. «La genealogia non può cominciare con il padre»²⁶, ed effettivamente la lettura de *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* sembrerebbe mostrare come l'assenza di una genealogia e la sua sostituzione con una fondazione mitologica rappresentino la ragione profonda

²³ Ivi, p. 28.

²⁴ F. Vitale, *Spettrografie*, Genova, il nuovo melangolo, 2008, pp. 28-29. Ringrazio Francesco Vitale per l'amabilità con cui mi ha permesso di leggere il suo importante studio dedicato a Derrida e rinvio in ogni caso alla sua lettura di *Glas*, felice *bapax* negli studi derridiani italiani.

²⁵ Quando, nella *Fenomenologia dello Spirito*, il nome femminile finalmente comparirà (si tratta di Antigone), avremo a che fare con una sorella che «va più lontano o più in alto della madre e della moglie» (J. Derrida, *Glas* cit., p. 184) e si sarà giunti ad una determinazione etica del femminile che, pur mantenendo la differenza sessuale, esautorata il desiderio (condizione, insieme alla lotta, per il riconoscimento): cfr. J. Derrida, *Glas* cit., da p. 161 (in cui «Antigone, quindi, organizza la scena e ci guida in questo brusco passaggio [i.e. il passaggio della coscienza di sé e della ragione allo spirito]», fino a p. 187 (in cui «niente dovrebbe poter sopravvivere alla morte di Antigone»). Ma la presenza di Antigone occupa la «colonna hegeliana» di *Glas* almeno fino a p. 287. Non è possibile in questa sede prendere in esame la figura di Antigone nell'analisi di Derrida, e dunque si rinvia all'ampio studio di E. Ferrario, «La filosofia e il tragico. Le *Antigoni* di Paul Ricoeur e Jacques Derrida», in AA.VV., *Antigone e la filosofia*, a c. di P. Montani, Roma, Donzelli, 2001, pp. 297-333 (in particolare pp. 318-334).

²⁶ J. Derrida, *Glas* cit., p. 12.

della dipendenza dell'Ebreo-kantiano dall'ordine eteronomico di una moralità oggettiva che – prima ancora di condannarlo alla cieca sottomissione a un Dio geloso e violento ²⁷ – denuncia la mancata iscrizione dell'Ebreo nell'ordine simbolico capace di ricomporre la scissione tra legge della natura e legge della libertà: la protezione dalla scissione prodottasi nella natura/madre richiede quella separazione dell'Ebreo dal resto delle nazioni che sarà solo l'atto iniziale di una catena di scissioni e di separazioni che contrassegneranno la sua storia, fino all'idea di un Dio senza immagine in cui «la déchirure dans la nature matérielle est en même temps transcendentalisée, dans la mesure même où elle est refoulée. Ce qui ne peut être présent qu'en une présence sans image est exclu de tout présent. La scission est l'absolu» ²⁸. Da Noè a Mosè il percorso di liberazione del popolo è soltanto un progressivo lasciarsi imprigionare in nuove forme di dipendenza e reclusione (l'insieme dei «precetti» che l'Ebreo è tenuto ad osservare): la legge non apre né alla verità né alla conoscenza.

In altri termini, la resistenza dell'Ebreo nei confronti dell'*Aufhebung* lo sospende su un crinale identitario che, da un lato, interroga sul senso del suo «rimanere» Ebreo, dall'altro riconosce in tale permanenza una sorta di originaria «preclusione» ²⁹ del significante del padre e una «sostituzione» con un «padre-radice» (*Stamm-Vater*), letteralmente «ante-nato», la cui scissione dalla

²⁷ Sull'interpretazione hegeliana del giudaismo nelle opere giovanili di Hegel, cfr. R. Legros, «Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel», in AA.VV., *G.W.F. Hegel. Premiers Écrits (Francfort 1797-1800)*, a c. di O. Depré, Paris, Vrin, 1997, pp. 11-45.

²⁸ W. Hamacher, *Pleroma – dialecture de Hegel*, tr. fr. di M. Froment-Meurice e T. Küchler, Paris, Galilée, 1996, p. 55.

²⁹ Assumo il termine «preclusione» come traduzione della *forclusion* introdotta da Lacan nella sua rilettura dell'opera di Sigmund Freud, e per una riflessione complessiva sulla relazione strutturale tra l'accesso del soggetto alla parola e la funzione paterna rimando all'importante studio di M.T. Maiocchi, «Dal padre al nome. Generare, separare, decidere», in *Studi interdisciplinari sulla famiglia*, Milano, Vita e Pensiero, 2007. L'autrice, che ringrazio per avermi permesso di leggere la versione in corso di stampa, sostiene che «il concetto lacaniano di «preclusione» pone l'idea che la funzione paterna sia fondativa dell'ordine simbolico e dell'accesso soggettivo ad esso e costituisce il riconoscimento pieno, strutturale, della *dominanza* – nello psichico – della *funzione* del padre come *operatore di una sottrazione decisiva di godimento nella relazione madre-bambino*. Il padre non è quindi solo l'agente di una più o meno decisa proibizione – *à la* Freud – ma è supporto della Legge simbolica come tale, che è promozione del soggetto a livello del desiderio. [...] Il padre in quanto *Nome* si pone come operazione di linguaggio, e in quanto operazione di linguaggio, metaforizza il godimento materno, lo sposta e lo trasforma, e dal piccolo d'uomo produce un essere parlante, radicalmente preso nel suo essere di linguaggio, di *parlessere*» (i corsivi sono dell'autrice). Bisognerebbe rileggere a fondo l'intera procedura di *Glas* sul rapporto paterno (nella «colonna hegeliana») e su quello materno (nella «colonna genetiana») alla luce delle riflessioni di Lacan sulla struttura dell'inconscio.

natura lo condanna ad un nomadismo che non conosce e non può conoscere requie perché – secondo l'originale riascolto della distinzione mendelssohniana tra *religione* e *legge* rivelata – «le leggi religiose ebraiche non ci portano nessuna conoscenza, nessuna coscienza, nessuna verità eterna»³⁰; non c'è sapere, non c'è verità, non c'è coscienza, perché l'Ebreo «estraneo al simbolo – all'unione concreta e sentita tra l'infinito e il finito – può accedere solo a una retorica astratta e vuota»³¹.

L'Ebreo entra nel cammino dello spirito come «puro pensiero, del tutto astratto, senza contenuto concreto»³² ed è, per così dire, tutto quanto nella scissione (*Trennung*) da cui sembrerebbe non «innalzarsi»:

innalzare la lettera farisaica dell'ebreo equivarrebbe anche a costituire un linguaggio simbolico in cui il corpo letterale si lasci animare, ventilare, sollevare, penetrare dall'intenzione spirituale. L'Ebreo non ne è capace nella sua famiglia, nella sua politica, nella sua religione, nella sua retorica. Se ne divenisse capace non sarebbe più ebreo. Quando ne diventerà capace, sarà diventato cristiano³³.

I nomi assunti dalla «scissione» giudeo-kantiana, che Derrida carica di risonanze semantiche assunte direttamente dagli esiti più significativi della riflessione freudiana e lacaniana, esprimono nuove forme della mancanza: «castrazione», «*coupure*», «feticcio», «segreto», rappresentano soltanto una scelta di termini in cui il legame Hegel/Freud, dismessa l'apparente eterogeneità semantica³⁴, si sottrae alla troppo facile accusa di ingiustificata sovrapposizione di piani teorici³⁵ e nello stesso tempo permette l'apparire di quelle «forze di resistenza all'*Aufhebung*» già richiamate e che, proprio a motivo del loro non lasciarsi ri-levare, insinuano nel sistema l'irriducibilità di residui che sono forse i nomi «segreti» della sua origine.

³⁰ J. Derrida, *Glas* cit., p. 62.

³¹ Ivi, p. 58.

³² G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., p. 228.

³³ J. Derrida, *Glas* cit., p. 65 (corsivo mio).

³⁴ «Dunque, quando si propone il termine «castrazione» o cose simili, non è sicuro che si dica di più o diversamente che Hegel, che si legga maggiormente o in altro modo rispetto a lui» (ivi, p. 53).

³⁵ Cfr. F. Vitale, *Spettrografie* cit., pp. 55-56, proprio in riferimento a *Glas*, scrive in una nota: «Derrida non intende affatto legittimare per proprio conto la possibilità di un'interpretazione psicoanalitica della filosofia, in particolare della filosofia hegeliana: se una tale interpretazione sembra possibile è solo perché questa si è lasciata dettare – più o meno consapevolmente – i propri presupposti da quella stessa filosofia sulla quale crede di poter intervenire dall'esterno, garantita da un'originalità solo presunta, secondo Derrida. La psicoanalisi allora sarebbe inscritta e dunque compresa ad un livello di generalità più ampia nella concettualità filosofica, in particolare in quella hegeliana che costituisce il compiuto e rigoroso sviluppo della metafisica della presenza».

E sarà proprio il «segreto» (*Geheimnis*) ad impegnare il cuore della riflessione hegeliana: in relazione al vuoto che sorprende Pompeo quando entra nel Santo dei Santi del Tempio, vero e proprio *Mittelpunkt* dell'intera vicenda dell'Ebreo, Hegel scrive che

il segreto stesso era del tutto estraneo (*Das Geheimnis selbst war etwas durchaus Fremdes*), a cui nessuno era iniziato e da cui si poteva solo dipendere ³⁶:

un segreto segreto, perturbante, estraneo all'ordine stesso del *secretum* virtualmente «discernibile» o rivelabile (come accade a Eleusi), perché appartenente ad un'anteriorità da sempre e per sempre *criptata*, vale a dire celata e anamorfosizzata nel «vuoto» insaturabile di un'origine inafferrabile.

Proprio intorno all'originaria possibilità di un'iscrizione nell'ordine «familiare» (vale a dire quel rapporto Padre-Figlio che è il «sentimento»/*Empfindung* che consente la «conciliazione» cristiana perché paradigma della processualità trinitaria economica ed immanente), o nell'ordine «genealogico» (Noè, Nimrod, Abramo e Mosè, come accennato, sono «antenati» da cui non potrà scaturire una «discendenza», perché la separazione che costituisce il loro «proprio» li assenta da loro stessi impedendo un «concepimento», una «generazione» capace di abbandonare la vuota astrattezza a cui si destina), si de-cide, vale a dire si «taglia», il destino dell'Ebreo: la circoncisione/castrazione ³⁷ interviene come cesura a cui l'Ebreo rimane «attaccato» perché essa da un lato garantisce il mantenimento di quella separazione dalla natura sopra cui si è costruita la sua storia, e dall'altro «condanna» questa stessa garanzia ad una perpetuità che problematizza l'idea stessa di superamento. L'Ebreo dunque permane in quella storia da cui non è riuscito ad «elevarsi»:

tutte le situazioni in cui via via il popolo ebraico si trovò, fino a quella misera, bassa, abietta in cui è ancora oggi, non sono altro che le conseguenze e sviluppi del suo destino originario ... ³⁸,

³⁶ Citato in J. Derrida, *Glas* cit., p. 61.

³⁷ Vale la pena ricordare quanto Derrida scrive a proposito del termine: «Hegel non propone né il concetto né il termine «castrazione». Considerato tutto ciò che, a riguardo, è accaduto a partire da Hegel, è possibile leggere nel testo che legge Hegel, e anche in quello che scrive, qualcosa che né lui e nemmeno Abramo potevano leggere?» (*Glas* cit., p. 52, corsivo mio). Rammentiamo inoltre che già Freud, in una nota sul caso del piccolo Hans, aveva stabilito una relazione tra circoncisione e castrazione proiettandola poi sull'orizzonte dell'antisemitismo: «Analyse der Phobie eines fünfjährigen Kaben», in *Gesammelte Werke*, vol. 7, pp. 243-377.

³⁸ G.F.W. Hegel, «Werke», vol. I, *Frühe Schriften*, hrsg. v. E. Moldenhauer e K.H. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969-1979; tr. it. di E. Mirri e N. Vaccaro, «Lo spirito del cristianesimo e il suo destino», in *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida, 1972, p. 368.

il «destino originario», qui, si configura come «erranza ebraica limitata dall'aderenza e dalla contro-cesura»³⁹ che nella circoncisione/castrazione ritrova il sensorio simbolico e carnale allo stesso tempo.

Nella lettura derridiana de *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* l'insistenza sulla circoncisione merita di essere sottolineata non soltanto per gli sviluppi a cui tale problema andrà incontro⁴⁰, ma perché è intorno al «per sempre» che condanna l'Ebreo alla ripetizione di una storia/destino, che si sviluppa anche la centrale idea di «simulacro»: al pari del «vuoto» del Santo dei Santi, anche la circoncisione

blocca il proprio vuoto in se stessa, offre riparo solo al proprio deserto interiorizzato. Non apre su nulla, non trattiene nulla, non contiene che il nulla: un buco, uno spazio vuoto, una morte⁴¹.

Feticcio dell'unica negatività che trova spazio nel percorso hegeliano, la negatività ri-levabile, la circoncisione rimane comunque «feticcio», vale a dire

struttura, costruzione [che] riposa simultaneamente sul diniego e l'affermazione, l'asserzione o l'assunzione della castrazione. Questo «simultaneamente», questo «nello stesso tempo» di due contrari, di sue operazioni opposte, proibisce di tagliare nell'indecidibile⁴².

È precisamente in questo «luogo» che si insinua il sospetto che la circoncisione lavori non come «sostituzione» feticistica di una presunta verità (un non-feticcio), ma come «non-sostituto»⁴³ che non potrà essere determinato con-

³⁹ J. Derrida, *Glas* cit., p. 51.

⁴⁰ Derrida, al di là della lettura hegeliana (ma questo «al di là» meriterebbe una più ampia riflessione), è tornato sul problema della circoncisione in più luoghi del suo percorso filosofico: basti citare, a titolo di esempio, *Circonfession*, Paris, Seuil, 1991 (la cui edizione italiana curata da E. Ferrario è in preparazione presso l'editore Lithos), e *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986; tr. it. di G. Scibilia, *Schibboleth. Per Paul Celan*, Ferrara, Gallio, 1999. Per un ulteriore approfondimento del tema, mi permetto di rinviare al capitolo terzo («Derrida, Mandel'stam, Celan: la circoncisione del testo») del mio *La cattura dell'origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Milano, Jaca Book, 2005, pp. 77-109.

⁴¹ J. Derrida, *Glas* cit., p. 59.

⁴² Ivi, p. 259.

⁴³ Ivi, p. 234: «qualcosa – la cosa – non è più essa stessa un sostituto, c'è del non-sostituto, ecco cosa costruisce il concetto di feticcio. *Se non ci fosse alcuna cosa, il concetto di feticcio perderebbe il suo nocciolo invariante*» (corsivo mio). Ovviamente è proprio intorno alla «cosa» che si gioca l'intero discorso: nonostante (o forse proprio in virtù dei) rinvii, differimenti e rimandi, un'inconoscibile evento *permane* come ciò che pur iscritto nella logica del supplemento non soltanto non gli appartiene interamente, ma è «presente» come refrattario alla possibilità di essere compreso.

cettualmente secondo l'ordine opposizionale che scandisce intrinsecamente il movimento dialettico.

Ma la differenza tra castrazione e circoncisione consiste tutta nell'iscrizione «dentro» l'alleanza che, mentre nel caso della castrazione (almeno secondo la lettura hegeliana così come viene proposta da Derrida) si afferma come «contenuto» (il patto stesso consiste nella richiesta della circoncisione/castrazione, che è dunque tutta in-scritta all'interno di esso e, proprio in ragione della saturazione semantica che produce, si traduce come eteronomia astratta e formale), nel caso della circoncisione si afferma invece come cesura che istituisce la relazione tra Dio e l'uomo che permetterà la determinazione del patto e che, dunque, è possibile considerare come la condizione di possibilità (ma anche di impossibilità) dell'in-iscrizione del patto stesso.

In altri termini, il vuoto introdotto/prodotto dalla circoncisione – secondo il dettato biblico e la tradizione ebraica – introduce nel mondo un «inizio» (l'inizio dell'identità Israel) che è già supplemento dell'origine, perché in esso è possibile rin-tracciare una mancanza strutturale, un taglio costitutivo, un togliimento originario: la storia (genealogica, biopolitica, narrativa) si costruisce su un vuoto che impedisce all'origine di essere raggiunta attraverso l'introduzione del principio (massimamente escatologico) dell'im-perfezione che necessariamente rinvia verso un mondo ed un tempo a venire.

Il comando della circoncisione permette l'alleanza senza concludersi in essa, e consiste nella promessa di un nome, di una discendenza, di una terra: nome, discendenza e terra sono determinazioni future del futuro (perché rimarranno promesse anche dopo l'ingresso del popolo nella terra di Canaan), e l'alleanza («condizione» di tali promesse) si realizzerà mediante una rottura che introduce un principio di scambio ⁴⁴ il quale, dunque, si determinerà sia come *proprium* del legame, sia come sua radicale messa in discussione.

La circoncisione inaugura il non-compimento, ed è per questo che non può essere considerata come un gesto o un contenuto che realizzi un'identità: è solo nel momento in cui viene trasformata in «simulacro della castrazione» che

permette di tagliare ma anche, nello stesso tempo/con lo stesso taglio (*du même coup*), di rimanere attaccati alla cesura. L'ebreo si dà da fare affinché ciò che è stato tagliato rimanga attaccato alla cesura [...] L'ebreo taglia solo per poter così trattare, contrattare, la cesura con se stessa ⁴⁵.

⁴⁴ Solo un paio di esempi tratti dalla storia biblica: lo scambio del nome, come per Abram-Abraham (Genesi 17,5); lo scambio delle donne, come quando i figli di Giacobbe propongono l'accordo matrimoniale con i Sichemiti a condizione che questi ultimi si facciano circoncidere (Genesi 34,13-17).

⁴⁵ J. Derrida, *Glas* cit., p. 51.

L'orizzonte categoriale biblico e poi rabbinico, al contrario, prevede che la rottura, il taglio, costituiscano per l'Ebreo la possibilità di integrare nel percorso identitario un'infinita responsabilità che coincide pienamente – fino all'identificazione – con la libertà.

Il termine ebraico *milab* (dal radicale *MVL*), che si traduce con «circoncisione», è infatti omografico e omofonico di *milab* (dal radicale *MLL*) che invece significa «parola»: è questo, in senso stretto, lo *šibbolet* che, secondo il racconto di *Giudici* 12,6, rappresentava la parola d'ordine che permetteva agli uomini di Galaad di riconoscere gli Efraimiti fuggiaschi i quali non pronunciavano correttamente la parola e dicevano «*sibbolet*». *Milab* è allora parola d'ordine, luogo del riconoscimento di un'identità che autorizza la vita «dentro» una lingua perché permette di «tagliare» le parole (siano esse i suoni separati dal silenzio o gli spazi bianchi su un rotolo) per mostrarne le possibilità semantiche che scaturiscono dalla loro combinazione: secondo la tradizione rabbinica, la *Torab* è stata consegnata a Mosè sul Sinai sotto forma di rotolo su cui le parole erano scritte di seguito, senza alcuna separazione o taglio.

La circoncisione della parola è, in questo senso, il costituirsi stesso della parola come unità di senso, che è affidata per intero all'Ebreo: nessuna schiavitù verso quell'infinito incomprensibile che comunica con l'uomo attraverso il comando di una legge formale il cui unico esito è la schiavitù, ma, al contrario, infinita responsabilità/libertà che «circoncide» il testo aprendolo al senso.

Responsabilità/libertà che fa della parola/*milab* proprio quello *šibbolet* che protegge e distrugge il nome. Lo protegge, come il nome di Dio, o lo destina all'annientamento delle ceneri [...] L'Ebreo è lo *šibbolet*. Testimone dell'universale, ma a titolo della singolarità assoluta, datata, marcata, incisa, cesurata – a titolo e a nome dell'altro ⁴⁶.

Universalità e singolarità assoluta che *insieme* generano un'insolvenza del movimento dialettico o una sua impossibile chiusura: è qui che si mostra (o forse si cela) il «resto che non è senza essere un nulla», vale a dire quel «vuoto» che tanto aveva stupito Pompeo e che conduce Hegel a identificarlo con un'infinita estraneità. Qui, però, l'altro/vuoto è non identificabile e dunque non-rilevabile, mentre la circoncisione – che è «una sola volta: la circoncisione ha luogo una volta soltanto» ⁴⁷ – esprime (scrive? narra?) il «per sempre» dell'apertura all'altro aperta dall'«unica volta».

⁴⁶ J. Derrida, *Schibboleth. Per Paul Celan* cit., p. 72.

⁴⁷ Ivi, p. 9.

Significante di un più-di-senso, la circoncisione può dunque patire, come accade nelle analisi hegeliane, il negativo di una separazione di sé da sé che impedisce qualunque *stabilitas* (da cui, sempre secondo Hegel, l'impossibilità per l'Ebreo di uno Stato, l'impossibilità di una «famiglia», l'impossibilità di una convivenza con l'altro), ma può altresì esprimere – in nome di quell'eccedenza che si mostra nel taglio, nella sottrazione, nell'apertura di un incolmabile vuoto (perché il taglio è un «più» e la privazione un'eccedenza) – la necessità di un «segreto» che non è vuoto-di-contenuto, alienazione di sé, schiavitù, ma *différance* all'opera negli effetti di una scrittura che rimane sempre altra dalla scrittura stessa. Altra come un segreto raddoppiato e messo *en abyme* rispetto se stesso: un segreto segreto.

3.

LA VITA LA MORTE

IL SOGGETTO DELLA FILOSOFIA

di Federico Leoni

3.1. IL SINTAGMA «LA VITA LA MORTE»

Il sintagma «la vita la morte» dà il titolo a un seminario tenuto da Derrida nel 1975 all'Ecole Normale Supérieure (rimasto inedito e dedicato al tema della «vita»), ripreso in parte in uno scritto dedicato allo psicoanalista Nicolas Abraham (siamo nel 1978: *Legs de Freud*) e poi pubblicato sempre parzialmente nella *Carte postale*, sotto forma di un ampio stralcio intitolato *Speculare – su Freud* e dedicato alla «speculazione» che Freud proporrebbe in *Al di là del principio di piacere* (e alla speculazione *tout court*, almeno in una certa misura e con un gesto caratteristico in Derrida; dovremo anzi tornare su questo legame tra lo «speculativo» e il sintagma «la vita la morte», e comprendere, per dire così, in che senso il legame che da subito si stringe in Derrida tra «la vita la morte» e «lo speculativo» è un gesto caratteristico, oltre che di Derrida, più nel profondo e allo stesso tempo dello «speculativo» come tale).

Leggiamo dunque da *Speculare – su Freud*: «tale morte», cioè la morte nominata nel sintagma «la vita la morte», la morte su cui Freud «specula» in *Al di là del principio di piacere*, «non può essere opposta, non è differente nel senso dell'opposizione, dai due principi e dalla loro differenza. È inscritta, anche se non è inscrivibile, nel processo di questa struttura – o di questa strettura, come diremo più avanti. Se la morte non può essere opposta, essa è già *la vita la morte*»¹.

È questa, probabilmente, la prima attestazione (letterale, se non altro) di quest'espressione nell'opera derridiana. Potremmo notare che essa non compare casualmente in *Speculare – su Freud*, un testo in cui si discute dei principi

¹ J. Derrida, «Spéculer – sur Freud», in *La Carte postale*, Paris, Flammarion, 1980, p. 305.

freudiani di *eros* e di *thanatos*, dell'aggregazione e della disaggregazione, che ossessionano peraltro la speculazione filosofica dalla sua prima parola (Empedocle), e in cui si pone, per certi versi, il problema stesso del principio o la questione della problematicità del principio o dei principi: del principio che da subito diventa plurale, «i principi», i principi dell'unione e della disunione, e che perciò può diventare il problema ulteriore o il principio ulteriore dell'unione dei due principi o della disunione dei due principi. Perciò appunto Derrida evita di dire tanto «la vita «o» la morte» quanto «la vita «e» la morte»; ogni congiunzione, disgiunzione, trattino, sbarra, sarebbe, a quest'altezza, indebito.

3.2. LA DIALETTICA DELLA DIALETTICA E DELLA NON DIALETTICA

Potremmo aggiungere che il sintagma «la vita la morte», o almeno una sua molto diretta evocazione, compare, di nuovo non casualmente, già nella *Voce e il fenomeno*, dunque molto presto nell'opera derridiana, otto anni prima del seminario sulla «vita».

Non casualmente, anche in quest'occasione, perché *La voce e il fenomeno* è il luogo in cui la fenomenologia husserliana, nei cui confronti Derrida non ha mai smesso di denunciare il proprio debito e la propria infedele fedeltà, si trova indagata e messa in questione (in un certo senso, messa alla prova, e in qualche modo addirittura «verificata») proprio a partire dalla nozione decisiva della *lebendige Gegenwart*, del presente vivente, della vita presente, della presenza come vita, della vitalità della presenza.

Derrida riflette dunque su questo nodo che lo accompagnerà lungo tutto il suo percorso, nodo della vita e della non vita, della vita e del suo «altro»: «il vivere è lui stesso la sua propria divisione e la sua propria opposizione al suo altro», scrive ², la vita è il movimento ambiguo di una divisione da se stessa, di un'opposizione a se stessa; quindi (si potrebbe chiosare) è il movimento di un'opposizione che si oppone all'opposizione stessa, di una divisione che si oppone alla divisione stessa; movimento che in quanto divide e si divide, anche non si divide e non si oppone.

«Divisione non divisione», «unione non unione», questi i sintagmi che potremmo agevolmente ricavare dal nostro frammento della *Voce e il fenomeno* mettendone in risonanza le inquietudini con i motivi di *Speculare – su Freud*.

² J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967; tr. it. *La voce e il fenomeno*, prefazione di C. Sini, Milano, Jaca Book, 1997, p. 44.

Di nuovo, sintagmi privi di congiunzione e privi di disgiunzione, sintagmi che accostano ciò che non può essere accostato, che dividono ciò che non può essere diviso. Per questo colpisce, nel nostro frammento, il termine «opposizione», che più tardi Derrida avrà in sospetto nei modi appena ricordati (in *Speculare* Derrida dichiarava senza mezzi termini che nell'accostare «la vita la morte» non si tratta di dare vita a un'opposizione, non si tratta di presentare un'alterità o una differenza oppositiva). Per questo colpisce, ancora, una certa tonalità hegeliana, in questo passo; tonalità che è, per un verso, ciò che verosimilmente Derrida cercherà di congedare, in seguito, prendendo le distanze dalla logica dell'opposizione e dell'altro», della «divisione» come differenza oppositiva; e che, per altro verso, è ciò che porterà Derrida a svolgere la questione speculativa de «la vita la morte», e in un certo senso la questione dello speculativo stesso, dello speculativo come speculazione incentrata esemplarmente intorno a «la vita la morte» e come speculazione intorno alla «vita morte» della speculazione come tale, nel solco di una fedele infedeltà a Hegel.

Un ultimo riferimento può allora essere utile a completare questo sommario censimento delle occorrenze del sintagma «la vita la morte» (e dei suoi infiniti doppi, delle sue figure, delle sue figurazioni) nei testi di Derrida precedenti *Speculare – su Freud*. Si sa che *La voce e il fenomeno*, nel confronto derridiano con Husserl, è una sorta di rovescio dell'*Introduzione a Husserl, L'origine della geometria*. Se nella *Voce* Derrida mostra uno Husserl al di qua di sé, per così dire, intento a ridurre e cancellare la produttività dello «strato dell'espressione», insomma catturato entro le illusioni della metafisica classica della presenza vivente come immediata autoinerenza – nell'*Introduzione* Derrida mette invece in scena uno Husserl al di là di sé, intento a scoprire proprio quella produttività dell'espressione, quell'efficacia della scrittura, quella serie di effetti di senso che la materialità della lettera, per dire così, dispiega rispetto alla presenza e alla vita, dandole luogo e insieme cancellandovisi, producendola come un effetto e impossibilitandola come fondamento. Nell'*Introduzione*, dunque, cinque anni prima di *La voce e il fenomeno*, tredici anni prima del seminario sulla «vita», compare a un certo punto una sorta di elogio della nozione husserliana di *lebendige Gegenwart*. In quanto lavorato dall'operazione della ritenzione, dal lavoro della traccia, dall'efficacia della non-presenza, il presente vivente è, già in Husserl, al cuore della fenomenologia, «un movimento dialettico da parte a parte; e come vuole ogni dialettica, esso non è fatto d'altro che della dialettica della dialettica [...] e della non-dialettica»³.

³ J. Derrida, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1974; tr. it. *Introduzione a Husserl, L'origine della geometria*, prefazione di C. Di Martino, Milano, Jaca Book, 1987, p. 203.

3.3. IL MATERIALISMO E LA PROPOSIZIONE SPECULATIVA

Chi abbia qualche familiarità con la tradizione speculativa classica avverte all'istante, nella «dialettica della dialettica e della non dialettica» attribuita da Derrida al presente vivente di Husserl, il ricalco e il rilancio della celebre definizione che il giovane Hegel dava della vita: *Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*, «unione della unione e della disunione», «rapporto del rapporto e del non-rapporto», «legame del legame e del non legame» (si veda il *Systemfragment* del 1800) ⁴.

Definizione della vita, appunto. Vita che include la vita e la morte. Vita che si autoinclude e che si autoesclude. Vita che si autoinclude in quanto si autoesclude. Vita che si lega a sé in quanto si slega da sé. Vita che tutto include in sé in quanto include anche ciò che è impossibile a includersi (se stessa come potenza dell'inclusione, dell'unificazione, del «legamento»).

Da sempre si nota come questa definizione contenga in sé il nocciolo dell'intera avventura speculativa hegeliana, e come la sua «forma» sia, per dire così, foriera di diverse possibili interpretazioni di quell'avventura, e forse del «significato» stesso dello speculativo in senso hegeliano, o forse della speculazione come tale, del suo fissarsi in definizioni e proposizioni e del suo «superarsi» in quelle proposizioni e definizioni (del suo «togliersi» in esse, e proprio in quel togliersi del suo «darsi» a leggere come tale, come pensiero propriamente «speculativo», come movimento «vivo» del pensiero, come «vita» del pensiero che è «vita morte», «offerta sottrazione», «iscrizione cancellazione»).

Potremmo ad esempio chiedere: perché privilegiare l'unione, l'inclusione, il legame? Perché non dire ad esempio «la disunione dell'unione e della disunione»? Non sarà, questo «privilegio» dell'unione, ancora una volta retaggio metafisico, retorica del fondamento, illusione di autotrasparenza del soggetto (della vita/della filosofia), in una parola «platonismo» o «idealismo»? È l'ipotesi che Jean-Luc Nancy, ad esempio, suggerisce ripetutamente nei suoi testi (si veda, tra i molti esempi, la discussione che Derrida conduce sul tema nancyano delle «*partes extra partes*» ⁵). Nancy, questo grande erede della decostruzione derridiana, amico e interlocutore di Derrida per una vita, originalissimo prosecutore di un progetto non estraneo a quello derridiano, proprio intorno a questo nodo sembrerebbe prendere una via molto diversa da quella di Derrida; proprio in-

⁴ In G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, I (1803-1804), tr. it. a cura di G. Cantillo, «Frammenti sulla filosofia dello spirito», in *Filosofia dello spirito jenese*, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 30.

⁵ J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000, p. 26.

torno a questo nodo sembrerebbe tratteggiare, in un certo senso, una sorta di rovescio del movimento decostruttivo derridiano, che è allo stesso tempo una sorta di rovescio della tradizione speculativa, nel suo insieme e nella sua sterminata antichità, e una sorta di rovescio della decostruzione stessa, nella misura in cui sia possibile intenderla non come un'alternativa o un rovesciamento del «gesto» speculativo, ma come una sua «ripetizione» e una sua «ripresa».

«Ipotesi della disunione senza unione», potremmo chiamarla, con un occhio a quanto Platone proponeva, nel *Parmenide* (165 e2), sotto le spoglie dell'ipotesi di un molteplice di «molti senza uno». Forse proprio qui si radica il significato del «materialismo» di Nancy, dell'esigenza «materialista» tanto spesso evocata nei suoi testi: sempre trattenuta un passo indietro rispetto a questo esito estremo, sempre in bilico su questa scommessa che sola sembrerebbe poter garantire la materialità perfetta della materia (al prezzo, andrebbe aggiunto, della possibilità stessa della speculazione) ⁶.

Intanto azzardiamo: si doveva forse dire «l'unione dell'unione e della disunione» perché appunto si trattava qui di «dire» tutto questo? Perché appunto si trattava qui di parlare la lingua dell'intelletto e della riflessione (*le-ghein*: legare, unire, mettere in rapporto, stabilire la *ratio* di un'articolazione nell'unità)? Si trattava forse, qui, di «dire». Ma qual è il senso del «qui»? «Qui», nello «speculare» su Freud o su Husserl? «Qui», nello speculare *tout court*, nell'«esercizio» della speculazione filosofica?

In una nota di grande acume, il traduttore italiano del *Systemfragment*, Enrico de Negri, coglieva appieno il problema, peraltro classico nell'esegesi hegeliana, osservando quanto segue: «si può trovare una 'formula' la quale esprima in termini di riflessione la complessa struttura dell'intero? La risposta hegeliana è: no. La soluzione tipicamente hegeliana sarà questa: la formula dell'intero è il sistema scientifico della filosofia e della storia, perché qui si mostrano le singole proposizioni collegate e rapportate e funzionanti nella totalità del loro vincolo. Per ora Hegel prova varie formule: 'unione di opposizione e relazione', 'unione dell'unione e della non-unione, unione della sintesi e dell'antitesi'. Tutte vanno male se intese in modo intellettualistico-riflessivo perché a esse si può sempre contrapporre qualcosa, mettendo in evidenza che questo qualcosa non si trovava espresso in loro, e quindi cadeva fuori nella sfera del *mortuum*» ⁷. Inutile aggiungere che sarà la *Scienza*

⁶ Sul significato di tale «prezzo» in ordine alla possibilità dello speculativo, decisive le pagine di R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e come teogonia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

⁷ In G.W.F. Hegel, *I principi. Frammenti giovanili, Scritti del periodo jenesa, Prefazione alla Fenomenologia*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 31.

della logica a svolgere sistematicamente le implicazioni di tale statuto della proposizione speculativa.

Potremmo chiedere ancora: si potrebbe trattare d'altro, «qui», nell'«esercizio» della speculazione, che di «dire»? D'altro che di «sapere», «vedere», dire «in verità», enunciare *«leibhaftig»*, nella vivacità di un essere in carne ed ossa, nella veracità dell'evidenza originaria, nella veridicità del *logos* che incarna quell'evidenza?

O anche: come intendere il significato della definizione (o del «sistema scientifico», o della scientificità del sistema come «totalità del vincolo») di Hegel? Sul piano del significato (cioè dell'intelletto e della sua «riflessione»)? Ma qual è il «significato» della definizione in Hegel, o della «proposizione» filosofica nella filosofia speculativa, o della «scientificità» della speculazione?

3.4. «IO SONO MORTO»

Torniamo a Derrida e a *La voce e il fenomeno*. Il testo, com'è noto, si apre con un triplice esergo ⁸. Triplice esergo il cui tema, neppure tanto segreto, è, di nuovo, «la vita la morte», e il cui tono è, di nuovo, hegeliano.

Concentriamoci sul terzo esergo e sul primo. Il terzo proviene da un racconto di Edgar Allan Poe: «Mister Valdemar parlava, evidentemente per rispondere alla [mia] domanda... Egli diceva ora: Sì – no – ho dormito – e ora, ora, io sono morto» (Mister Valdemar, il protagonista del racconto di Poe, muore mentre è sotto ipnosi, e in questo senso «ha dormito»: prima di risvegliarsi appunto a questa straziante «vita morte» da cui non c'è risveglio).

Il primo esergo proviene invece da Husserl (è tratto dalle *Ricerche logiche*): «Quando leggiamo questa parola 'io', senza sapere chi l'ha scritta, abbiamo una parola, se non priva di significato, almeno estranea al suo significato normale.» (Una parola sul contesto: Husserl sta parlando di quel «gruppo concettualmente unitario di *Bedeutungen* possibili in modo tale che sia per esse essenziale orientare la *Bedeutung* attuale particolare secondo l'occasione, la persona che parla, la situazione) ⁹.

Se leggiamo insieme il primo e il terzo esergo non otteniamo niente di meno che la tesi centrale di tutto il saggio derridiano, di tutta la lettura derridiana di Husserl, di tutta la meditazione decostruzionista sulla «presen-

⁸ J. Derrida, *La voce e il fenomeno* cit., p. 29.

⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, Max Neimeyer, 1922; tr. it. *Ricerche logiche*, Milano, Il Saggiatore, 1968, p. 349-350.

za vivente» e sulla fedele infedeltà che è inevitabile, per lei, tributare alla fenomenologia husserliana. Otteniamo, cioè, che anche nel suo «significato normale» la parola «io» ha un significato «estraneo» (o anche, straniero, straniente, strano). In un certo senso, non sappiamo mai chi l'ha scritta o chi l'ha pronunciata, la «parola 'io'». L'enunciazione e l'enunciato sono divisi, qui, e allo stesso tempo sono avvolti l'uno intorno all'altro. «Avvolti» dice forse, qui, di nuovo, «uniti disuniti», «presenti non presenti» l'uno rispetto all'altro; legati e slegati, e tali da legare e slegare la vita e la morte di chi dice «io», di chi scrive «io», di chi «è» io in forza di quella scrittura e di quell'enunciazione che allo stesso tempo lo destituiscono senza sosta dalla figura dell'«io» («avvolti», forse, al modo del chiasma merleau-pontyano, o dei «nodi» a cui Lacan ha affidato la sua speculazione più estrema).

Derrida commenta quindi, lapidario, che «la storia straordinaria di Poe è la storia ordinaria del linguaggio»¹⁰. Il presente vivente implica un'iscrizione che non sta nel presente vivente: l'operazione della ritenzione, nel linguaggio di Husserl; il nome «io», secondo l'esempio delle *Ricerche logiche*; la firma, la traccia, la scrittura, nel lessico di Derrida. Traccia che rende possibile il presente vivente intanto che lo rende impossibile. Nome che rende possibile la presenza dell'io come un effetto, intanto che la rende impossibile come principio. Io divento io dicendo io, appunto, ma chi dice io la prima volta, allora? Chi dice io ogni volta, in quanto ogni volta è sempre la prima volta, la volta istitutiva e destitutiva dell'io (la volta in cui l'io non c'è perché possa esserci, in cui l'io non c'è perché avrà da esserci)?

A partire da questo esordio husserliano Derrida declinerà variamente la questione nei suoi testi. Se poco fa abbiamo tracciato un inventario rapidissimo e incompleto della «preistoria» del sintagma «la vita la morte», dall'*Introduzione a Husserl a Speculare – su Freud*, potremmo, di nuovo, tratteggiare se non altro un segmento del percorso che da *Glas* si inoltra fino a *Circonfession*. Leggiamo in *Glas*: «quando firmo, sono già morto», «ho appena il tempo per firmare, e sono morto», «devo abbreviare la scrittura, fare una sigla, perché la struttura dell'evento 'firma' porta con sé la mia morte»¹¹. E in *Circonfession*: «io mi vedo vivere» equivale a «io mi vedo morire», equivale a «io mi vedo morto»¹². Ovvero: io mi vedo vivere in forza di ciò che mi dà la morte (e che dunque non sta né dal lato della vita né dal lato della morte).

¹⁰ J. Derrida, *La voce e il fenomeno* cit., p. 137.

¹¹ J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 26.

¹² J. Derrida, «Circonfession», in G. Bennington e J. Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p. 41.

O anche: io mi vedo come colui che vive (e cioè, che vive «spiritualmente», per dire così, nella vita del sapere, nel regno hegeliano del *Geist*) in forza di ciò che mi dà la morte (e cioè, che dà la morte a me animale, a me vita vivente e perfettamente presente, a me vita «immortale»). In forza di ciò che non si trova né dal lato della vita né dal lato della morte, ecco che si disegna l'animale come la vita che era prima (come la vita che appare «ora» come ciò che era prima, come ciò che era essere, che era *to ti en einai, hypokeimenon, substantia, subjectum*); ed ecco che si disegna, in uno stesso movimento, in uno stesso spazio, in uno stesso corpo, lo spirito come *Erinnerung* di quell'animale che non c'era, di quel corpo che non è mai stato.

Animale che non c'era, e che si custodisce (in quanto perduto, come perduto) nella casa del linguaggio, nel tempio della «parola io», nella tomba del nome e del suo sapere segnico, scritturale, testamentario. «Il segno, monumento della vita nella morte, monumento della morte nella vita», dice Derrida commentando ancora una volta Hegel in *Il pozzo e la piramide*¹³; ma non sarebbe difficile moltiplicare gli esempi in cui il testo hegeliano stesso si fa portatore di questa lettura del segno, del nome, del linguaggio come momento tanatologico-biologico: «il primo atto mediante il quale Adamo ha costituito la sua signoria sull'animale è che egli diede loro un nome, cioè li negò come esseri indipendenti e li rese per sé ideali. Il segno era precedentemente in quanto segno un nome che era per sé ancora qualcosa d'altro che un nome, cioè una cosa, e l'oggetto designato aveva il suo segno fuori di sé; non era posto come un che di tolto»¹⁴.

Animale che non c'era, appunto, e che proprio perciò non poteva pronunciare, o non poteva star pronunciando, «la parola io»: che è quindi sempre «estranea al significato normale», che è quindi sempre pronunciata da Mister Valdemar, che è quindi sempre detta (quando sta dicendosi, in quanto sta dicendosi, nel presente progressivo del suo dirsi) in stato di ipnosi (Mister Valdemar muore appunto durante una seduta d'ipnosi, nel racconto; cioè, muore essendo già morto, o almeno non essendo più propriamente in vita; perciò appunto non può propriamente morire, ma solo sopravvivere e agonizzare, intrattenendosi sulla soglia di una straziante condizione di «vita morte»; o se si vuole, intrattenendosi sulla linea impalpabile in cui si annodano il quasi sonno e la quasi veglia, il dormiveglia e l'insonnia).

¹³ J. Derrida, «Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel», in *Marges – de la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972; tr. it. «Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel», in *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 122.

¹⁴ In G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese* cit., p. 25.

3.5. L'IPNOSI, IL TERZO

Che genere di vita è quella che accade sotto ipnosi? «Chi» è sotto ipnosi? Che significa, qui, «sotto» ipnosi? A cosa allude questo «sotto»?

Potremmo dire intanto che quella sotto ipnosi non è vita «piena», così come non è morte «piena» (Poe insegna, appunto); non è il regno minerale a cui mira il principio di morte freudiano, non è la pura disunione delle «*partes extra partes*» di cui scrive Nancy, non è il senso come «corpo inorganico del senso» («tutti i corpi, gli uni fuori dagli altri, costituiscono il corpo inorganico del senso»¹⁵). Quella sotto ipnosi non è né vita animale, vita perfetta e divina dell'uno (da Platone a Hegel, l'uno è il vivente perfetto, lo *zoon* perfettamente trasparente a sé), né vita perduta e finita, caduta nel molteplice della materia inanimata, divisa da sé e consegnata senza riserve al potere della negazione e della divisione.

È, forse, qualcosa in più tra la vita «e» la morte, tra l'uno puro e il molteplice puro; è l'eccesso che si cancella in ogni tentativo di scriverlo ed iscriverlo nello spazio bianco che divide la vita e la morte nel sintagma «la vita la morte». È l'occasione (l'*exaiaphnes*: ancora il *Parmenide* platonico, 256 d-e) in cui «io» «mi vedo morire», «mi dico morire», «mi so morire» (e proprio perciò, e soltanto perciò «vivo»; l'animale appunto non c'era, l'animale non è mai «là» per essere rimpianto; l'animale è sempre e soltanto «qua», dove l'«io» può ucciderlo vivendolo (o può viverlo uccidendolo o, anche, morendolo).

Gioco tipicamente derridiano, questo che consiste nel dire di non poter dire, nel mostrare ciò che non si può mostrare, nello scrivere che non si può scrivere (la «a piccola» della *différance* ecc.). Gioco tipicamente derridiano, questo che consiste nel dare a vedere nel corpo della metafisica classica e nella «vita» della speculazione tradizionale, di cui oggi i più denunciano la morte e la dissoluzione, l'istanza di un «terzo» in cui la metafisica stessa è «viva morta», la dimensione impalpabile di uno scarto in cui si coglie «la vita la morte» della forma speculativa, il suo strutturale, incessante finire da sempre senza poter finire mai. Gioco tipicamente metafisico, questo che consiste nel dare a vedere, in prima battuta, le figure canoniche dell'uno e dei molti sul piatto d'oro della teoria, i concetti «essoterici» della vita e della morte sul terreno della battaglia speculativa più vistosa e più superficiale, mostrando intanto, di sbieco e a margine del piatto, un luogo terzo come luogo della «vera» metafisica, un luogo «esoterico» in cui si gioca l'occasione della possi-

¹⁵ J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993; tr. it. *Il senso del mondo*, Milano, Lanfranchi, 1997, p. 81.

bilità-impossibilità della metafisica come dialettica speculativa nel cui gorgo sprofondano le figure della metafisica stessa.

Il «terzo uomo» di Platone (ancora il *Parmenide*: 131e7-132 b2) non è forse il punto in cui (da sempre, da subito ¹⁶) l'impresa speculativa occidentale ha dichiarato, a margine del discorso sull'uno e sui molti, sulla vita e sulla morte, la possibilità inquietante di un «meno» rispetto alla vita pura dell'uno e di un «più» rispetto alla morte pura e semplice del molteplice senza unità? Luogo di precipizio, com'è noto, dato che il luogo del terzo uomo è il luogo in cui si annuncia senza sosta la necessità di un terzo uomo del terzo uomo; dato che la differenza «non oppositiva» tra l'ideale e l'empirico sprofonda in un'immobile verticalità né empirica né ideale. Luogo in cui la vita dell'uno dà la morte ai molti; luogo in cui attraverso la morte i molti prendono a vivere la vita dell'uno; e in cui l'uno muore tra loro prendendone vita. Luogo della filosofia speculativa stessa, in quanto il filosofo è un mimo della verità, e la filosofia una «mimica» (*mimesis historike meta epistemes*, una «mimica testimoniale secondo scienza», potremmo tradurre con qualche licenza: *Sofista*, 267 d-e ¹⁷) del movimento eccessivo della «vita morte» che non cessa di scriversi a margine della vita «e» della morte, delle ipotesi opposte dell'uno «e» dei molti, delle definizioni contrapposte dell'unione dell'unione e della disunione, da una parte, e della disunione dell'unione e della disunione, dall'altra; nonché a margine degli spazi contrapposti eppure coincidenti del sapere e del non-sapere, della verità e della nonverità, della filosofia e della nonfilosofia.

La posta in gioco del «terzo» è non solo «la vita la morte» del vivente che io sono, ma «la vita la morte» come «forma» del sapere stesso, come differenza interna del sapere rispetto a ciò che il sapere sa, come avvolgimento interminabile e come interminabile sfuggimento del sapere che sa e uccide («io sono morto», in quanto mi so, so che sono un io, so che sono io) e del sapere che si inoltra nel proprio sapere: e che per un verso non «si» sa mai, perché appunto si possa dare sapere, e per un altro «si» sa, talvolta, perché possa darsi un sapere d'altro ordine – fatto dell'interruzione del sapere stesso, della sua «vita morte», della sua terribile capacità di fissare lo sguardo su se stesso e di dire la verità di se stesso, in ciò abitando la medesima soglia indicata da Poe. Il sapere assoluto di Hegel, o la «posizione» decostruttiva di Derrida non sono a loro modo degli emuli di Mister Valdemar?

¹⁶ Cfr. R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

¹⁷ Su tale passo del *Sofista*, cfr. C. Sini, *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 116.

3.6. L'HYPOKEIMENON

Questo stato di ipnosi è, per dire così, il soggetto della speculazione, il soggetto della filosofia, il gesto della filosofia. In che senso soggetto? In che senso filosofia?

Certo, filosofia non come disciplina, non come *corpus* di saperi, non come tradizione di conoscenze, non come archivio di verità. Speculazione, filosofia, piuttosto, come stato di necessità dell'animale morente nel nome, come destino dell'animale morente nel nome che si dà (che «si» dà: il nome stesso si dà, si impone; non sono mai «io» a dare nome e a darmi nome, se è il nome che mi dà alla figura dell'io e a me stesso come un «io stesso»). Speculazione, filosofia in quanto «esercizio» che non si «aggiunge» alla vita (dato che non c'è niente di simile a una «vita» a cui «aggiungersi», dato che la «vita» è ciò che «era essere», ciò che «appare esser stato prima» a partire dal nome stesso e dal suo «ora» attuale, a partire dal destino di morte che la traccia o la firma dischiudono nel loro tracciarsi e firmarsi); ma in quanto esercizio che è la vita stessa in quanto vita umana (cioè vita riunita dal *logos*, dal nome, dalla «parola io»; vita riunita nell'unità dello spirito in cui si trova uccisa e immortalata, cancellata e ripetuta, tolta e dislocata e rilanciata: *aufgehobene*). Vita «speculativa», cioè vita incessantemente «vivente morente», vita che non è morta né viva. Non morta: non c'è alcun animale da uccidere; la pura vita è una figura della vita sapiente di sé; ovvero morente in sé e forse «di» sé. Né viva: non essendoci alcun animale da uccidere, e nessuna differenza da cui fare ritorno in figura di «vita», non c'è qui, propriamente, alcuna vita come differenza «oppositiva» e pura, e cioè anche «positiva» e «sostanziale», dalla morte.

(Perciò appunto Derrida può dichiararsi estraneo ad ogni «filosofia della vita», così come ad ogni filosofia «della morte». Esse sono il medesimo, dichiara in sostanza in una delle interviste raccolte in *Positions* – esattamente al modo in cui Hegel avrebbe potuto dichiararsi estraneo ad ogni «ipotesi» del puro essere e del puro nulla. L'esordio della *Scienza della logica* faceva appunto piazza pulita una volta per tutte di queste semplici «opposizioni» – di queste pure «differenze oppositive», come diceva Derrida; sicché, quando diceva così, e quando ribadiva le proprie diffidenze di fronte a una «dialettica» intesa in tal senso¹⁸, non era contro Hegel, ma a partire da Hegel che Derrida diceva quel che diceva).

¹⁸ J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972; tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Verona, Bertani, 1975, p. 78.

Se, dunque, la filosofia o il sapere o lo speculativo non si «aggiunge» alla vita considerata come *hypokeimenon* (che la vita sia *hypokeimenon* del sapere è a sua volta un effetto del sapere come destino dell'animale «nominato» e morto nel nome) allora è forse lei (la filosofia, la speculazione, la sapienza caratteristica della filosofia) a fare da soggetto, da *subjectum*, da *substantia*, da *hypochēimenon* (*hypokeimenon* che si tratterà magari di scrivere barrato, virgolettato, consegnato a una grafia impronunciabile e impercettibile)? Se la filosofia non si «aggiunge» all'*hypokeimenon* o al «soggetto» – se dunque non c'è alcuna vita «da sapere», non c'è alcun *hypokeimenon* «da dire» – che cosa «fare» di questo *hypokeimenon* che è divisione senza supporto e senza «dividendo», divisione stessa de «la vita la morte» prima ancora che ci siano «la vita» e «la morte» da dividere o da congiungere, o «sapere» e «ignoranza» da accostare in un «et et» o da scostare in un «nec nec»?

Derrida chiama un simile *hypokeimenon*, pura divisione senza dividendo e senza divisore, «soggettile». Dedica alla questione un testo straordinario della metà degli anni Ottanta, *Forcener le subjectile*. Quasi subito una cautela, un avvertimento, quasi un'ingiunzione, attraversano queste sue riflessioni, il cui «soggetto» dichiarato è costituito dai disegni di Antonin Artaud: «Non precipitarsi dunque verso la domanda: che cos'è un soggettile? Che cos'è dunque l'essere quando è determinato come soggettile? [...] Non ne parleremo nemmeno, se parlare vuol dire ... »¹⁹.

Sappiamo, forse, che significa «parlare», almeno in un certo senso, entro certi limiti, entro il percorso svolto sin qui. Il *leghein* dice il legame, dire significa dire l'uno, il linguaggio nomina l'unione (e proprio perciò dà a pensare il disunito come suo «contraccolpo», direbbe Hegel; peraltro e non a caso, appena il dire dice il «disunito», lo dice come un uno o un'unità: «il» disunito, appunto). Per questo non serve sperare nella «disunione dell'unione e della disunione», nel «corpo inorganico del senso» (è la cripto-tanatologia che si annuncia nel «materialismo» di Nancy; ipotesi, dunque, tutta interna alla strategia del «platonismo» o dell'«idealismo» che intenderebbe contestare). Per questo non si tratta, ammonisce Derrida, di «precipitarsi verso la domanda: che cos'è un soggettile», non si tratta di definire l'*hypokeimenon* o la «vita» o «il sapere», neppure dicendo che la vita è sempre «la vita la morte», o il sapere «sapere non sapere» (benché la tentazione, potremmo aggiungere, non sia priva di un suo senso e di una sua necessità: è un effetto del nome e del sapere che il nome induce, una conseguenza della sua ipnosi che è la nostra

¹⁹ J. Derrida, *Forcener le subjectile*, Paris, Gallimard, 1986; tr. it. *Antonin Artaud. Forsennare il soggettile*, postfazione di A. Cariolato, Milano, Abscondita, 2005, pp. 22-23.

ipnosi; sicché cedere alla tentazione forse si può, o si deve, a patto di sapere che quel sapere che dice «sapere non sapere» o «la vita la morte» non intende enunciare definizioni, proposizioni, verità; intende piuttosto «speculare su di esse», o introdurle al movimento della loro stessa «speculazione» – della loro stessa «decostruzione»).

Si tratta piuttosto, dice Derrida riguardo al soggettile (e riguardo ad Artaud che ne è per così dire il mimo, il testimone), di farne prova, di saggiare il luogo in cui esso «tradisce» e «si tradisce», di attendere l'occasione del suo balenare obliquo e precario, imperfetto, doloroso, goffo. Quello della goffaggine è anzi uno dei grandi temi di *Forsennare il soggettile*, e non per caso la goffaggine è il tratto decisivo di Artaud testimone dei tradimenti del soggettile così come è, tradizionalmente, il tratto caratteristico del filosofo «mimo della verità», che incede tra sublimi pensieri e precipita con loro, tra le risa, nelle profondità di un pozzo; e quello del precipizio e del precipitare è, per l'appunto, l'altro grande tema del testo derridiano sul soggettile, e l'altro grande «movimento» caratteristico di un sapere che abbia a che fare lucidamente, o direbbe Artaud crudelmente, con «ciò che chiamiamo soggettile», «ciò che viene chiamato soggettile»²⁰.

Scrive quindi Derrida: «Il 23 settembre 1932 egli [Artaud] conclude così una lettera a André Rolland de Renéville: qui accluso un brutto disegno dove ciò che viene chiamato il soggettile mi ha tradito»²¹; per poi commentare: «attraverso la passione o la patologia a cui la sua sofferenza lo sottomette» (passione di Artaud, ma anche del soggettile, o se si vuole di Artaud in quanto testimone del soggettile, o in quanto soggettile) «la sua verità esibisce, in suo nome, la verità della verità, vale a dire che ogni «io» nel suo nome proprio è chiamato a questa espropriazione familiare del neonato»²² (noi potremmo dire dell'animale, della pura vita vivente, della vita «che era prima», della vita che, una volta «posta come tolta», una volta divenuta «vivente morente», appare essere stata «prima»).

²⁰ Ivi, p. 11.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 46.

3.7. IL TESTIMONE

Un «fare prova» è il sapere non del sapiente ma del testimone. Il filosofo come mimo della verità non mima la verità che la filosofia dice, non mima il contenuto delle sue definizioni, non mima il significato delle sue proposizioni. Il filosofo come mimo della verità testimonia della «passione» della proposizione speculativa, la cui «patologia» sintattica e semantica è a sua volta testimonianza della divisione dell'*hypokeimenon* o dell'*hypokeimenon* come divisione: della vita che si divide da sé divenendo vita sapiente, vita destinata alla filosofia, destinata alla morte del sapere e nel sapere, e del sapere stesso come quella divisione e quella morte in cui appare il «prima» della vita puramente vivente e il «dopo» della morte come pura disgregazione, corpo inorganico, regno minerale, disunità – intanto che appare il sapere stesso come diviso in se stesso, sapere saputo e sapere sapiente, pensiero pensante e pensiero pensato, pensiero vivente e pensiero morente interminabilmente avvolti l'uno sull'altro.

In questo senso il testimone e il soggettile si danno o si prendono sempre insieme, l'uno nell'altro, l'uno al margine dell'altro, l'uno avvolto sull'altro (uniti disuniti, legati slegati). Il testimone è sempre il testimone dell'*hypokeimenon*, e l'*hypokeimenon* è, non la ferita inferta al supporto, ma la ferita «come» supporto, la divisione «come» luogo (divisione dall'animale e dell'animale che non c'era, dell'animale che «ora», nel sapere della vita «vivente morente», appare come sua sbavatura, imperfezione, goffaggine). Perciò è insensato voler distinguere, modulare, concatenare, come poco fa facevamo, «Artaud», «Artaud in quanto testimone del soggettile», «Artaud in quanto soggettile»; sono una stessa cosa, finché non li si deve nominare e sapere e uccidere; e nel momento in cui non lo sono più, fanno cenno a quella stessità che non è quella di un'immobile coincidenza, ma di una sorta di incessante sommovimento «trinitario».

Lo speculativo è sempre e soltanto il movimento dell'*hypokeimenon* (del «soggetto») come dar prova e far prova di sé al margine dei propri effetti di verità e di errore, dei propri significati e delle proprie definizioni, della propria vita e della propria morte; e il testimone (il mimo, lo «speculatore», l'*histor* che dà vita alla filosofia come *historike mimesis*) è sempre e nient'altro che la ferita in cui il *subjectum* o l'*hypokeimenon* stesso, cioè l'evento o l'avvento del sapere come divisione dell'animale inesistente, come nominazione di una pura vita assente, dà prova di sé e dà segno di sé.

«Dà prova», «fa prova»: come ciò di cui appunto non si «ha» prova, di cui non si «ha» sapere, non si «ha» definizione, non si «ha» verità: ma «tradimento», e cioè «testimonianza» o «traccia».

4.

NUDO IM/PROPRIO DERRIDA E L'ANIMALE

di Gianfranco Dalmasso

L'animal que donc je suis, opera curata da Marie-Louise Mallet, raccoglie, attraverso un accurato ed impegnativo lavoro di ricostruzione di testi, il materiale teorico cui Jacques Derrida stava lavorando durante gli anni della sua malattia.

Il convegno della Décade di Cerisy del 1997 aveva avuto come titolo: «L'animale auto-biografico» e questo titolo già esprimeva una sorta di «programma di ricerca» sull'animale in rotta di collisione non solo con gli scienziasti contemporanei, ma anche e soprattutto con la trattazione classica del problema.

Nel testo contenuto nel primo capitolo dell'opera, già comparso nella raccolta degli Atti di Cerisy, Derrida esordisce dichiarando che *l'uomo è un animale che scrive la propria vita*. Si tratta, come possiamo vedere, di un impatto molto diverso da quello aristotelico, per cui è il *logos* l'elemento discriminante, decisivo per la definizione dell'umano.

Le definizioni dell'uomo che si susseguono in tale testo inaugurale continuano, come in contro tendenza, a stabilire l'identità dell'essere umano in un rimando, in uno iato, in una mancanza, piuttosto che nell'articolazione saputa e dominabile della parola. La definizione nicciana dell'uomo come «animale che promette» rinforza questa strategia:

da tanto tempo, da così tanto tempo, dunque, da tutto questo tempo, e per tutto il tempo futuro, saremo sempre sul punto di giungere alla promessa di questo animale mancante di sé ¹.

¹ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006; tr. it. M. Zannini, *L'animale che dunque sono*, a cura di G. Dalmasso, Milano, Jaca Book, 2007, p. 37. D'ora in avanti indicato con la sigla LACDS. (La citazione di Nietzsche è nella Seconda Dissertazione della *Genealogia della morale*).

4.1. NUDO COME MANCANTE

Di che cosa manca quell'animale che è l'uomo? La mancanza in questione, che per Derrida è il termine definitorio, se così si può dire, dell'identità dell'uomo consiste nella sua *nudità*. Di che cosa *manca* un corpo nudo?

Lo scenario del libro della Genesi si apre come luogo in cui, anche in termini esclusivamente «laici», si manifesta la radice del modo di pensare la differenza dalla bestia, la questione di che cosa voglia dire essere nudo. Che significa essere *nudi*? Che significa che la pelle è *nuda*? L'animale non sa di essere *nudo*. E ciò che il libro della Genesi dichiara mettendo in bocca ad Helohim la dichiarazione: «chi ti ha detto di essere nudo?». Lo stacco e/o caduta dalla supposta/originaria situazione edenica, consiste proprio nella presa di coscienza dell'essere *nudo*.

L'uomo è l'unico animale che si è vestito. Che cosa significa vestirsi? L'uomo si sarebbe vestito a causa del freddo? Le trattazioni etnografiche asseriscono che pur in climi torridi, i selvaggi coprono almeno i loro i genitali. La questione della nudità dunque sembra confermare il testo biblico esplicitandosi come questione di una *vergogna*.

L'uomo si vergogna di essere nudo, ma qual è – si chiede Derrida – l'origine di tale vergogna? Derrida sceglie come banco di prova per lavorare su questa poco frequentata e tuttavia abissale questione, il rapporto con la sua gatta. Il filosofo confessa di provare vergogna quando viene visto nudo dalla sua gatta. Così l'irrazionalità di una vergogna per la propria pelle nuda si raddoppia nell'irrazionalità di farsi vedere nudo da un osservatore che è supposto non condividere il senso, se ve ne è uno, della nudità e, aggiunge Derrida, egli si vergogna inoltre di vergognarsi.

Il tema ha peraltro ascendenze classiche nella tradizione del pensiero occidentale. Il *pudore* infatti accompagna, su questo è d'accordo tutta la tradizione filosofica, (per Platone Zeus, impietosito degli uomini che si distruggono a vicenda, manda sulla terra due divinità che sono la Giustizia e il Pudore)², e custodisce l'essere umano, cioè un vivente che si avverte nudo, cioè *mancante a se stesso*. Tale mancanza della nudità non è vergine, innocua, pacifica, ma implica una sorta di darsi che è *violenza, debito, mancare in un senso originariamente etico* ed anche riferito alla morte, come si dice di un morto «che è mancato». La nozione di nudità impedisce una concezione vergine, «pura», invulnerabile del rapporto a se stesso e la figura – dell'altro da sé – si presenta niente affatto come figura di un *differente* ed *esterno* da

² Platone, *Protagora*, 322 b-c.

me, ma come mancanza, nel senso di un colpo mancato, di esser in difetto, di essere in colpa, di chiedere scusa: ingredienti strutturali dell'avvenimento dell'altro.

Essere nudo perciò non solo non è un limite *esterno* a me, ma non è nemmeno un limite *esterno* alla vita. «Essere nudo è un limite interno alla mia vita»³.

Già in questo testo pubblicato da Derrida stesso negli Atti, si annuncia la questione della nudità come limite interno alla vita in rapporto alla questione della coscienza. Descartes, per Derrida come per tutti i pensatori francesi, funziona come riferimento inaugurale di una tradizione. Come può essere *pensato* un limite interno alla mia vita? La figura cartesiana del Cogito incombe e sospende la questione del vivere e dell'essere nudi ad un supposto ed originario ambito in cui tutto ciò sarebbe pensato e saputo. Ma la rotta seguita da Descartes sarà invertita. Nei testi sbobinati dalle discussioni dei giorni di Cerisy, in cui Derrida rispose alle questioni poste dai partecipanti⁴, viene sviluppato un percorso di lettura del testo cartesiano in cui la questione della coscienza è attraversata e circoscritta nella sua pretesa di originarietà. In altri termini si fa strada un lavoro sulla nozione di *vita* concepita come *dislivello attivo tra l'essere cosciente e il suo sapersi*.

La gatta di Derrida, in tutto il primo capitolo che abbiamo citato, funziona come espediente retorico ed anche cerniera per smascherare l'impossibilità del pensiero di arretrare dall'animalità, cioè di arretrare dall'essere un pensiero vivente.

La mia gatta è la generazione, è il bordo mortale di questo evento. La mia gatta è l'animale che è il pensiero di me animale che mi ritorna⁵.

Derrida dunque riprende e commenta la formula cartesiana «penso dunque sono» dicendo che Descartes *dice di essere pensiero*. Derrida invece dice di essere vita. Dice di essere un vivente, un *animale*: «l'animale che dunque sono», la vita che dunque sono. «Sono la vita»: l'animale è lo schermo e la cerniera di tale affermazione.

³ LACDS, p. 4.

⁴ Su Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas, Lacan.

⁵ LACDS, p. 4.

4.2. ASSENZA DI PAROLA

L'assenza di parola negli animali ci perseguita, afferma Derrida. «L'uomo è *dopo* l'animale. Lo segue. Questo *dopo* della sequenza, della conseguenza, o della persecuzione, non è nel tempo, non è temporale: è la genesi stessa del tempo»⁶.

Il tempo cioè non è l'ambito di scorrimento dei pensieri e degli atti degli uomini, ma il limite interno alla loro parola. Il tempo occupa, secondo il filosofo, lo stesso luogo del proprio non sapersi, che è in rapporto al proprio essere vivente⁷.

Nel libro della *Genesi*, Adamo dà il nome agli animali e Dio è lì «per vedere». Dio non sa come l'uomo li chiamerà. Dio, insomma, non sa quello che vuole: riguardo all'animale, cioè riguardo alla vita del vivente in quanto tale. Finitezza «di un Dio che vede accadere senza veder accadere, di un Dio che dirà *io sono colui che sono*, senza sapere ciò che vedrà quando entra in scena un poeta che si mette a dare il nome agli esseri viventi».

Questo «per vedere» potente e impotente di Dio, questo primo tempo, prima del tempo, di un'esposizione di Dio alla sorpresa, all'evento di ciò che stava per succedere tra l'uomo e l'animale, questo tempo prima del tempo, mi ha sempre dato le vertigini⁸.

Si tratta della stessa vertigine che Derrida dice di provare quando si sente nudo di fronte ad un gatto che lo guarda nudo.

Mi chiedo spesso se tale vertigine, per quanto riguarda l'abisso di quel «per vedere» nel fondo degli occhi di Dio, non sia la stessa che mi prende quando mi sento nudo di fronte ad un gatto, e quando, incrociandone lo sguardo, sento che il gatto o Dio si domandano, mi domandano: chiamerà? Si rivolgerà a me⁹?

Nel testo biblico il rapporto tra l'animale e l'uomo sembra funzionare analogicamente al rapporto tra uomo e Dio: nel senso della prossimità ed insieme dell'alterità come sono calibrati nella tradizione ebraico-cristiana. Anche se l'altro uomo mi sovrasta come io lo sovrasto. Nel rapporto con la gatta invece funziona la *morte come limite interno al rapporto*. Il tempo come *farsi*, come *compimento*, come *prodursi di un significato*, nasce quindi con l'azione di assoggettamento dell'animale da parte dell'uomo. Riprenderò alcune implicazioni di tale discorso nel prosieguo della mia esposizione.

⁶ Ivi, p. 55.

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

Torno ora alla stretta implicazione tra la vergogna della nudità e la questione dell'animale in quanto parola. «L'animale, che parola!»¹⁰. Derrida conia ironicamente il termine *animot* (*ani-mot*) come una modalità linguisticamente più rigorosa di nominare l'animale.

L'animale infatti, diverso da me e fuori di me, si costituisce in quanto parola, una parola, l'animale, un nome che gli uomini hanno istituito, un nome che essi si sono presi il diritto e l'autorità di dare all'altro vivente¹¹.

Non c'è dunque l'animale, ma ci sono dei viventi, in rapporto storico con l'uomo. *L'animale è una parola con cui l'uomo si assicura di un dominio su di sé*. Questa strategia di attraversamento dell'animale come parola, mi sembra in grado di spiazzare radicalmente il clima culturale e il dibattito odierno sul rapporto tra l'uomo e l'animale, la questione della parola nell'animale.

L'animale in quanto *parola* costituisce, nella logica di tale discorso, il punto e il mezzo identificativo della coscienza di sé. L'animale in quanto parola, sottolineo, *in quanto parola* è lo strumento dell'identificazione come dominazione di sé. Non si dà la parola «uomo», non si dà identità come uomo al di là della relazione strutturale con la parola animale. A quell'animale indicato dalla parola animale è originariamente tolto, con questo atto, il potere della parola. Preventivamente al fatto che l'animale non parla, al fatto che l'animale si ostini a non parlare. La strategia di Derrida è accorta e maliziosa: intende smarcarsi e intende de-costruire la supponenza a-critica con cui l'essere umano (filosofo, professore, intellettuale, uomo della strada ecc...) presume parlare dell'animale come di un essere fuori di sé, come di un essere che non sia parte integrante della sua vita. Si tratta di un discorso che condanna l'animale a *non parlare* in modo preventivo ed universale. Discorso che non si dispiace dell'ostinazione dell'animale a non parlare, discorso che anzi se ne compiace, rassicurandosi sulla propria superiorità giuridica, ontologica, religiosa. Salvo poi, in un'economia distorta, se non perversa, rivendicare dei diritti per gli animali, animali che sono stati preventivamente separati, sequestrati dalla vita dell'uomo e dal suo proprio limite. Il rigore di questa posizione implica che la dottrina dell'animale come non parlante si costituisca come dottrina dell'animale *come non rispondente*.

¹⁰ Ivi, p. 62.

¹¹ *Ibidem*.

4.3. L'ANIMALE CHE RISPONDE

L'animale potrebbe, eventualmente, anche parlare. L'evoluzione della natura potrebbe portare gli animali (pensiamo agli animali domestici sempre più abitati, sempre più avvolti dal luogo del nostro desiderio) a parlare. Ma in ogni caso, questa è la tesi che per Derrida accomuna tutti i pensatori dell'Occidente, gli animali non potrebbero rispondere. È *nella risposta* che sembrerebbe consistere lo strappo dalla bestia, il costituirsi del simbolico, la capacità di un rapporto cosciente.

Derrida incalza nell'attaccare implacabilmente questa strategia di discorso che coincide per lui come una battaglia per una diversa e più umana (!) concezione della ragione.

Proprio di un certo male che è insito in questa parola vorrei cercare di parlare cominciando con il balbettare alcuni chimerici aforismi.

L'animale che sono, parla?

È una domanda intatta, vergine, nuova e a venire, una domanda del tutto nuda ¹².

Il percorso di Derrida prosegue rilevando che i filosofi, anche quelli che, da Descartes a Lacan, hanno concesso al cosiddetto animale una certa attitudine al segno e alla comunicazione, gli hanno sempre, in ogni caso, negato la capacità di *rispondere*, di *mentire* e di *cancellare le proprie tracce*.

L'impostazione lacaniana, sostiene Derrida, segue la grande tradizione filosofica per cui *parola*, *simbolo* e *umanità* costituiscono l'intreccio di una sola realtà. L'uomo parla a partire da un altro che lo suscita e da cui arriva il suo stesso messaggio ¹³.

L'animale invece non parlerebbe non tanto a causa di strutture impossibilitanti, linguistiche o fisiche, ma perché non sarebbe in grado di rispondere. È la risposta infatti che, anche secondo Lacan, è resa possibile dal simbolo, cioè da quel rimando implicante una mancanza e un raddoppiamento che strappano l'uomo dalla catena dell'immediatezza sensibile.

Derrida dichiara la sua perplessità riguardo a tale dottrina sul simbolico. Il simbolico difficilmente può essere pensato in relazione ad un codice animale e all'eventualità di una sua trasgressione. Il codice animale stesso non è concepibile prima e fuori dall'uomo, da un codice umano. La stessa distinzione tra reazione e risposta è per Derrida problematica.

¹² Ivi, pp. 71-72

¹³ Cfr. J. Lacan, «Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano», in *Scritti*, vol. II, Torino, Einaudi, 1974, p. 809.

4.4. IL SACRIFICIO DEGLI ANIMALI

La tradizione filosofica occidentale si è variamente atteggiata nel cercare di chiarire la natura enigmatica degli animali attraverso concettualizzazioni e definizioni che potessero permettere una certa padronanza ed una certa rassicurazione nei confronti di viventi così prossimi.

Nella tradizione occidentale influenzata dal linguaggio ebraico e cristiano, la concezione dell'animale è legata ad una mancanza come raddoppiamento enigmatico, come a due modi di un peccato originale. Da una parte è legata all'episodio del serpente e di Eva nel libro della *Genesi*, dall'altra parte ad una colpa ancora più grave di quella di Eva, l'uccisione di Abele. La figura della *morte* diventa asse del discorso e si tratta di una morte che riguarda lo stesso animale.

Tra Caino e Abele fu questione dell'animale morto e, più precisamente, dell'animale domato e sacrificato. Il primogenito Caino, l'agricoltore e dunque il sedentario, si vede rifiutare l'offerta di frutti della terra da un Dio che gli preferisce, come donazione, la prima nascita del bestiame di Abele il pastore.

Dio preferisce il sacrificio dello stesso animale cui ha lasciato che Adamo desse il nome – *per vedere*. Come se, dall'omaggio richiesto da Dio al sacrificio dell'animale preferito da Dio, l'invenzione dei nomi e la libertà lasciata ad Adamo o a Isch di nominare gli animali non fosse che una tappa *per vedere* in vista dell'offerta a Dio di carne sacrificale. Correndo un po' troppo veloci si direbbe che dare il nome è come sacrificare un essere vivente a Dio. L'assassinio del fratello che poi seguì configura una specie di secondo peccato originale, ma ora doppiamente legato al sangue, perché l'assassinio di Abele segue, come conseguenza, il sacrificio dell'animale che lo stesso Abele aveva offerto a Dio ¹⁴.

Al di là del racconto biblico – nota Derrida – sembra che nel discorso occidentale ricorra un identico schema. Quale schema? Il «proprio» dell'uomo, la sua superiorità sull'animale, «il suo stesso diventar-soggetto, la sua fuoriuscita dalla natura, la sua socialità, il suo accesso al sapere e alla tecnica, tutto questo e tutto ciò che costituisce il proprio dell'uomo (in un numero infinito di predicati), deriverebbe da questa mancanza originaria, da questo difetto di proprietà, da questa proprietà umana come mancanza di proprietà – e al 'si deve' che trova qui la sua forza e il suo impulso» ¹⁵.

¹⁴ LACDS, p. 83.

¹⁵ Ivi, p. 86.

4.5. HEIDEGGER E L'ANIMALE POVERO DI MONDO

Heidegger sostiene che all'animale manca l'«in quanto tale». L'«in quanto tale» è quell'approccio al mondo *che è la parola*. Questa tesi, contenuta nel seminario degli anni '29-'30 intitolato: *Concetti fondamentali della metafisica*¹⁶, fu discussa da Jacques Derrida nell'ultimo giorno della Décade di Cerisy all'interno delle risposte date alla questione dell'animale in Heidegger.

Heidegger ci propone in questo seminario, commenta Derrida, un nuovo e terzo modo di interrogarsi su che cosa è il mondo. Ciò avviene secondo tre cammini. Il primo cammino è dato dalla storiografia: la storia della parola sul *mondo*. Ma questo è solo un'appendice. Il secondo cammino è la storia della formazione del concetto racchiuso in tale parola. È il percorso di *Vom Wesen des Grundes*. Questo cammino riguarda il rapporto tra il cosmo greco e la concezione cristiana del mondo, che si sedimenta nella nozione di *realtà creata*. L'uomo è parte di tale realtà, ma è anche uno che è di fronte (*gegenüber stehen ist*) al mondo ed ha il mondo (*haben die Welt*). L'uomo è perciò padrone e servitore del mondo (*Herr und Knecht der Welt*).

Ma ad Heidegger interessa – dice il filosofo francese – un terzo cammino che è proprio quello intrapreso in questo seminario. Come afferrare il fatto che l'animale non ha il mondo come l'uomo? Bisogna riandare alle tesi sulla pietra, sull'animale, sull'uomo. Anche qui il termine medio, questa volta l'animale, ha il privilegio di chiarire e di unificare gli altri due. L'animale è povero di mondo. Si coglie qui l'essenza dell'animalità dell'animale (*das Wesen der Tierheit des Tieres*), la natura vivente del vivente (*die lebendigkeit des Lebenden*)¹⁷.

Ora la natura dell'animalità dell'animale e la natura dell'umanità dell'uomo hanno in comune «la possibilità di morire». Siccome l'animale muore, a partire da ciò Heidegger pone la questione dell'essenza dell'animalità a partire dall'essenza del vivente. Questa circolarità (animale-uomo-vivere-morire-esistere) è vertiginosa, dice Heidegger.

Che è l'animale? Domanda che significa nel contesto di/per Heidegger chiedersi: che cosa è il mondo? L'animale, affermava prima il filosofo tedesco, è povero di mondo, povero non nel senso di un *meno*, ma *nel senso di una privazione: l'animale è privato del mondo*. Il privato, il non proprio, lo si coglie nell'animale: l'animale ha il mondo nel modo del non averlo¹⁸.

¹⁶ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983; tr. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo–finitezza–solitudine*, Genova, Il melangolo, 1999.

¹⁷ LACDS, p. 213.

¹⁸ *Ibidem*.

Questa povertà deve essere determinata a partire dalla «privazione», e qui Heidegger sviluppa tutto un pensiero della *privazione*. L'animale è «privato», e la privazione non è un sentimento semplicemente negativo. Heidegger dice: la pietra non è *privata*, la pietra non ha mondo, ma non è privata; e siccome la pietra non ha mondo e siccome non è privata, non si dirà che è «povera» di mondo. In altre parole: dire dell'animale che è povero di mondo è mostrare che ha mondo.

Continuamente Heidegger dice delle cose deliberatamente contraddittorie, cioè che l'animale ha un mondo come «se non l'avesse». L'animale è «privato» e questa privazione implica che abbia una capacità di sentire: «sentirsi povero», «*Ar-mut*»¹⁹ è un «modo di sentirsi essere», una tonalità, un sentimento: l'animale prova la privazione di questo mondo. Dunque nessuna gerarchia, nessuna teologia, nessun finalismo né meccanicismo, e grande tradizione della *stereis* aristotelica, della privazione²⁰.

4.6. IL SACRIFICIO DELL'IO

Heidegger ripropone, in definitiva, come Derrida sottolinea nel suo commento, la questione dell'*io* come realtà che esiste nella struttura di un discorso apofantico, mostrativo. *Io* significa: *me che vi parlo*. Il «vi parlo» costituirebbe il diverso approccio, umano, al non proprio, al non avere il mondo²¹.

L'uomo può trasporre (*versetzen*) ciò che dice dell'uomo al *Dasein*.

La questione che Heidegger elabora, adesso, è: possiamo trasporre (*versetzen*), innanzitutto, da uomo a uomo, tra esseri umani? Che si fa quando si traspone, questione essenziale per questa analisi comparativa? Che cosa è trasporre ed è possibile trasporre all'animale? È tutta la questione dell'antropomorfismo ecc ...²².

È il problema dell'*animale domestico* che sembra supportare il tiro incrociato per cui parlare dell'animale significa parlare dell'uomo, e per parlare dell'uomo strutturalmente si parla dell'animale. L'animale domestico vive *con e in noi*,

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 216: «sentirsi povero» («*nämlich wie ihm dabei zu Mute ist Armut*»).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 218. Derrida ricorda che per altri versi Aristotele (*Perì hermeneias*, 4,17 a 1) prospetta un linguaggio umano, non apofantico, per esempio la preghiera, *euche*, che non mostra niente, che non dice niente.

²² *Ibidem*.

dice Heidegger. L'animale domestico vive, ma non esiste nel senso del *Dasein*. Il cane sta a cuccia sulla scala, ma non ha rapporto con la scala. Quando si parla dell'animale bisogna cancellare (*durchstreichen*) tutte le parole. E ciò non solo nel senso della finta, come dice Lacan. Per Heidegger c'è una trasposizione (*Versetztheit*) nell'animale e tuttavia non c'è (*und doch nicht*).

Questa negazione/denegazione denunciata da Heidegger è proprio ciò che avviene, commenta Derrida, ma la differenza che rende possibile tale opposizione non è la differenza fra l'«in quanto tale» e il «non in quanto tale».

Questa conclusione abilita a pensare, io credo, un senso nuovo del rapporto, sorta di tiro incrociato fra due tipi di *non avere*: il *non avere* dell'animale (in rapporto alla scala, all'acqua ecc.) e il *non avere* dell'uomo (il *non proprio* che egli vive e che riesce a pensare attraverso lo schermo dell'animale). Il *non avere* l'uomo lo pensa nell'animale, ma l'animale *non ha* in rapporto all'uomo che lo pensa *non avere*.

Questa vicenda è strettamente connessa, io credo, al gesto del domare gli animali, che Derrida ricorda nelle prime battute di questo volume. Il domare gli animali, egli diceva, è il costituirsi della storia, cioè l'avvenimento per cui gli animali diventano miei. La storia così è l'avvenimento in cui *non avere* non è *à la* Heidegger l'elemento della vertigine. Tale vertigine nel suo rapporto con la privazione e la mancanza, variamente evocate nel testo derridiano, sottende un non detto che è l'angoscia della perdita, della privazione del mondo, intollerabile per i primitivi, documentata dal sacrificio umano ²³.

Dalle prime formulazioni civili, dal matriarcato ai fenici, agli atzechi, l'intollerabilità della perdita, della privazione del mondo, si è espressa nel sacrificio come struttura di anticipazione di tale perdita (olocausto di fanciulli ecc.).

La trasposizione inaugurale della storia è il sacrificio dell'animale, trasposizione della privazione del mondo dall'uomo all'animale. Derrida lo ricorda a proposito del sacrificio di Abele, il passaggio al sacrificio dell'animale e il passaggio da una struttura di mondo ctonica, inglobante, priva di simbolo, a una struttura di dominazione delle cose che è legata strutturalmente all'idea di divinità. Come osserva Derrida sacrificare un animale e nominare sono sinonimi. Nel rapporto dell'animale all'uomo nasce il rapporto dell'uomo con Dio. Detto altrimenti, il sacrificio dell'animale è l'accesso dell'uomo a Dio.

Heidegger, dal canto suo, dice che l'animale non sa «lasciar essere», «lasciar essere la cosa come è».

²³ Vedi C. Türcke, *Sesso e violenza*, tr. it. di G. Cospito, Milano, il Saggiatore, 1995, pp. 9-58.

L'animale non sa «lasciar essere», «lasciar essere la cosa come è». Ha sempre un rapporto di utilità, di messa in prospettiva, non lascia che la cosa sia quello che è, che appaia tale senza un progetto guidato da un «tubo» stretto di pulsioni, di desiderio. Una delle questioni che allora si pongono è di sapere se l'uomo lo fa. In altre parole, per indicare la regola della strategia che vorrei seguire, questa non consiste soltanto nello spiegare, moltiplicare, sfogliare la struttura del «come tale», e non consiste nemmeno nel rendere all'animale ciò di cui Heidegger lo dice «privo», ma è la necessità di domandarsi se l'uomo ha l'«in quanto tale». Precisamente, riguardo gli enti o le esperienze che determinano e che segnano fortemente – la morte ne è evidentemente il grande esempio (io anche qui l'ho affrontata da questo punto di vista), ma dovunque – si può forse sciogliere il rapporto del *Dasein* (per non dire l'uomo) dallo stato di ogni progetto vivente, utilitario, di messa in prospettiva di ogni progetto vitale, in maniera tale che un uomo possa «lasciar essere» l'ente ²⁴?

«Lasciar essere»: questa proposizione è messa radicalmente in questione dal filosofo francese. Essa si costituisce in relazione ad un progetto ed all'azione che tale progetto implica. «Rapportarsi al sole» è per Derrida un rapportarsi al sole così come è in mia assenza ed in effetti è così che si costituisce l'oggettività, a partire dalla morte ²⁵.

È possibile lasciar essere le cose a partire dalla morte e dalla possibilità di essere morto. La mia presenza serve solo a rilevare ciò che la cosa sarà in mia assenza.

Dunque, può l'uomo fare ciò in forma pura? Ha un rapporto di conoscenza dell'ente «in quanto tale» – la «differenza ontologica, dunque – dell'essere dell'ente, tale da lasciar essere l'essere dell'ente, vivente così come è, in assenza di ogni progetto? Risulta evidente la differenza tra Nietzsche ed Heidegger. Nietzsche avrebbe detto no: tutto è in prospettiva, il rapporto all'ente, anche il più «vero», il più «oggettivo», il più rispettoso dell'essenza di ciò che è così come è, è dentro un movimento che chiameremo qui del vivente, della vita, e, da questo punto di vista, qualunque sia la differenza tra gli animali, resta un rapporto «animale». Dunque la strategia in questione consisterebbe nel moltiplicare l'«in quanto tale» e, invece di rendere semplicemente la parola all'animale, o dare all'animale ciò di cui in qualche modo l'uomo lo priva, nel segnalare che anche l'uomo ne è in qualche modo «privato», una privazione che non è una privazione, e che non c'è un «in quanto tale» puro e semplice. Ecco! Questo suppone una reinterpretazione radicale del vivente, naturalmente, ma non nei termini di «essenza del vivente», di «essenza dell'animale».

²⁴ Ivi, p. 221.

²⁵ Ivi, p. 222.

È il problema... La posta in gioco naturalmente, non lo nascondo, è talmente radicale che ne va della differenza ontologica, della «questione dell'essere», di tutta l'impalcatura del discorso heideggeriano.

5. JACQUES DERRIDA IL MESSIANICO E L'ALTRA POLITICA

di Carmine Di Martino

5.1. LA DECOSTRUZIONE, ESERCIZIO DI OSPITALITÀ

Che cos'è la decostruzione? A partire dal testo di Derrida, si può rispondere alla domanda in molti modi, ciascuno carico della sua pertinenza e necessità. Ciò che qui ci preme accentuare, per delle ragioni che si evidenzieranno lungo il percorso, è quel senso della decostruzione che precede di diritto il riferimento a un lavoro testuale, a una pratica decostruttiva, con il relativo protocollo, la connessa strategia d'attuazione. La decostruzione non si presenta, infatti, innanzitutto o in ultima istanza, per Derrida, come una iniziativa, un metodo, una tecnica, come l'atto o l'operazione di qualcuno, come un compito che certi pensatori si assegnano, si prefiggono di realizzare, magari per tornare a un originario dimenticato o perduto. Sotto questo profilo, una volta riconosciuti tutti i debiti, vi è una significativa distanza tra la ancora troppo volitiva e intenzionale *Destruktion* heideggeriana della metafisica e la *déconstruction* derridiana. «La decostruzione ha luogo, è un evento che non attende la deliberazione, la coscienza o l'organizzazione del soggetto, e nemmeno della modernità. *Ça se déconstruit*»¹. La decostruzione, come Derrida ripete in varie occasioni, *è ciò che avviene*. «Non sono io che decostruisco, è l'esperienza di un mondo, di una cultura, di una tradizione filosofica cui avviene qualcosa che io chiamo 'decostruzione': qualcosa si decostruisce, non funziona, qualcosa si muove, si sta dislocando, disgiungendo o disaggiuando, e incomincio a prenderne atto; si sta decostruendo e bisogna rispon-

¹ J. Derrida, «Lettre à un ami japonais», in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 391.

derne»². Prima di essere una operazione cui si può decidere di attribuire un tale senso, la decostruzione è già all'opera, poiché ciò che avviene, avviene decostruendosi. Ovunque vi sia qualcosa, la decostruzione ha luogo: *ça se déconstruit*. La decostruzione è un processo in corso: «decostruirsi, perdere la propria costruzione» è un altro modo di dire ciò che avviene a tutto ciò che si presenta, vale a dire l'impossibilità della identità a sé, l'essere in uno stato di permanente disaggiustamento, come la condizione di possibilità stessa del presentarsi di ogni presente. Ogni presente, ogni esperienza, ogni testo è in decostruzione, ossia preso in un movimento di trasformazione, di identificazione-alterazione, appropriazione-espropriazione, strutturalmente esposto all'alterità/alterazione: l'essere-in-decostruzione è un altro nome della sua vita-morte, del suo accadere, del suo venire in presenza. «La condizione di possibilità di qualsiasi decostruzione si trova 'all'opera', se così possiamo dire, *all'interno* del sistema da decostruire, vi si trova *già* situata, già al lavoro. [...] La decostruzione non è una operazione che sopraggiunge *a posteriori*, dall'esterno, un bel giorno; essa è sempre all'opera nell'opera»³. Se la decostruzione, come gesto deliberato, come pratica testuale determinata o come programma di lavoro è possibile, è perché essa è già all'opera nell'opera, è il movimento stesso dell'accadere. Qualcosa accade, cioè si decostruisce, è in decostruzione: è il medesimo. Sfuggire alla decostruzione equivarrebbe, in questo senso, a non presentarsi.

Nell'ottica di quanto abbiamo detto, se la decostruzione è ciò che avviene, sorge l'interrogativo: che bisogno vi è di decostruire? Quale necessità e quale significato rivestirebbe una pratica decostruttiva? Come mai al giorno d'oggi, come usa dire Derrida, e sotto quale spinta, rispondendo a quale ingiunzione, la decostruzione diviene un gesto, una mossa sensata e perfino necessaria? «Perché, a quale fine decostruire? Se la decostruzione è tutt'altro che una mia iniziativa, o un metodo, una tecnica, ma è ciò che avviene, l'evento di cui si prende atto, perché allora andare in quel senso? Perché aggravare la situazione? Non sarebbe meglio riparare? Si deve ricostruire?»⁴. La domanda resta aperta. Non vi è per Derrida risposta definitiva, pacificante, soprattutto non la si deve cercare affidandosi a una visione di stile heideggeriano, che si appellerebbe alla necessità oscura e imperscrutabile

² Jacques Derrida – Maurizio Ferraris, *Il gusto del segreto*, tr. it. di M. Ferraris, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 98.

³ Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988; tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Memorie – per Paul de Man*, Milano, Jaca Book, 1995, p. 68.

⁴ Jacques Derrida – Maurizio Ferraris, *Il gusto del segreto* cit., pp. 99-100.

di un destino dell'essere. «Non ho risposte semplici e formalizzabili a tale questione. [...] Non oso neppure dire, seguendo uno schema heideggeriano, che noi siamo in una 'epoca' dell'essere-in-decostruzione, di un essere-in-decostruzione che si sarebbe manifestato o nascosto, di volta in volta, in altre 'epoche'. Questa nozione di 'epoca', e soprattutto quella di una chiamata a raccolta del destino dell'essere, dell'unità della sua destinazione o della sua dispensazione storica (*Schicken, Geschick*), non può, in alcun modo, fornire delle garanzie»⁵. Qui, nella esitazione della risposta e nel rifiuto di una risoluzione «destinale» della deliberazione decostruttiva, si delinea lo spazio di un rischio, di una responsabilità, di una dimensione che possiamo – e forse dobbiamo – chiamare *etica*. Perché «aggravare la situazione», perché andare nel senso del «decostruirsi», della decostruzione, e non invece in senso inverso, cercando di contrastare il movimento decostruttivo, di contenere, di riparare? «Mi è successo di dire, per esempio, che vado nel senso della decostruzione perché è ciò che avviene, ed è meglio che ci sia un avvenire piuttosto che non ci sia. Perché qualcosa venga bisogna che ci sia un avvenire e, dunque, se c'è un imperativo categorico è quello di fare tutto il possibile affinché l'avvenire resti aperto»⁶.

La pratica decostruttiva è dunque un modo per «aggravare», per accelerare ciò che avviene, quella disgiunzione e quel disaggiustamento che sono all'opera nell'opera, in nome di una passione per l'a-venire, ossia per l'evento, per l'altro, per ciò che può ancora venire e che non possiamo predeterminare. La decostruzione sarebbe in altri termini un esercizio, forse il più radicale, di ospitalità all'altro, all'evento; una ospitalità il più possibile disarmata, incondizionata. Decostruire significa fare tutto il possibile per mantenere aperto l'avvenire e perciò per assicurare sempre un varco, uno spazio di gioco, di indeterminatezza, affinché qualcosa d'altro possa venire, se viene. «L'apertura all'avvenire è meglio, ecco l'assioma della decostruzione, ciò a partire da cui essa si è sempre messa in movimento e che la collega, come l'avvenire stesso, alla *dignità* senza presso dell'alterità, ossia alla giustizia»⁷. Ma in virtù di che cosa l'avvenire sarebbe meglio del passato, l'evento meglio del non evento? Si dice, infatti, come Derrida non manca di richiamare: l'evento non è buono in sé, l'avvenire non è incondizionatamente preferibile,

⁵ J. Derrida, *Lettre à un ami japonais* cit., p. 391.

⁶ Jacques Derrida – Maurizio Ferraris, *Il gusto del segreto* cit., p. 100.

⁷ Jacques Derrida – Bernard Stiegler, *Echographies de la télévision*, Paris, Galilée/INA, 1996; tr. it. di L. Chiesa e G. Piana, *Ecografie della televisione*, Milano, Cortina, 1997, pp. 22-23.

talvolta è meglio che questo o quello non accada. Certo, ma si potrà in ognuno di questi casi mostrare che «ci si oppone sempre e soltanto a eventi che si pensa sbarrino l'avvenire o portino la morte, a eventi che mettono fine alla possibilità dell'evento, all'apertura affermativa per la venuta dell'altro»⁸. La decostruzione, dunque, a dispetto di ogni immagine nichilistica o deresponsabilizzante, obbedisce all'unico imperativo categorico concepibile, quello di non chiudere la porta all'avvenire, di non impedire la venuta dell'evento, dell'altro, di altro. Perché vi sia ancora storia. Perciò, per fare un esempio che è ben più di un esempio, interrogare decostruttivamente la razionalità metafisica e le sue figure, mostrare in esse le linee di un disaggiustamento, forzarne le incongruenze, non ha il senso di demolire la filosofia, di augurarsi la fine di questo o di quello, dell'uomo, della storia, dell'Occidente, in nome di qualcosa che si riterrebbe migliore, ma, al contrario, quello di aprire una tradizione al suo avvenire, a ciò che in essa resta altro e a-venire, promesso, incombente. Mettere in questione i dispositivi del discorso filosofico, operare la genealogia strutturata delle sue categorie, capovolgere provvisoriamente le gerarchie accreditate per fare emergere nuovi concetti o nuovi termini, che si rivelino «indecidibili», che resistano cioè alla pacifica sistemazione all'interno della logica oppositiva binaria (aut/aut), insomma, tutto l'imponente lavoro testuale che Derrida ha compiuto soprattutto nei testi degli anni '60 e '70 del secolo scorso e che potremmo fedelmente ripercorrere è una via per «lasciare posto all'altro», per esporsi alla venuta dell'altro, *un esercizio di ospitalità* all'avvenire. Si tratta di assecondare un processo in corso per «disarmare» il più possibile il rapporto all'avvenire, per lasciare libero il passaggio, non opporre barriere, divieti, condizioni. La decostruzione è in questo senso un gesto eminentemente affermativo, di affermazione dell'evento, di apertura all'arrivo, alla venuta dell'arrivante.

Se ci accontentiamo di queste proposizioni rapide, allusive, invece di procedere alle necessarie esemplificazioni, puntualizzazioni, come abbiamo fatto altrove⁹, è perché qui ci interessa soltanto mettere in luce ciò che lega la decostruzione all'etica dell'ospitalità, cioè ad una incondizionata apertura all'avvenire, all'arrivante, e quindi mostrare in che senso la decostruzione sia,

⁸ Jacques Derrida – Bernard Stiegler, *Ecografie della televisione* cit., p. 12.

⁹ Ci permettiamo qui di rinviare a C. Di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Milano, Franco Angeli, 2001, in particolare i capitoli I e V. Cfr. al riguardo C. Resta, *Pensare al limite*, Milano, Guerini e Associati, 1998, e Id., *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003; S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Milano, Jaca Book, 1997.

nel testo derridiano, indissociabile da un certa dimensione escatologica o messianica. Subito dopo aver affermato, infatti, che, se egli va nel senso della decostruzione, è perché è meglio che ci sia un avvenire piuttosto che non ci sia, e che la decostruzione incarna questo assioma, Derrida conclude: «qui potrei trovare qualcosa di simile a una dimensione etica, dato che l'avvenire è l'apertura nella quale l'altro avviene, e il valore di altro o di alterità servirebbe in fondo da giustificazione. È il mio modo di interpretare il messianico: l'altro può venire, può non venire, non posso programmarlo, ma lascio un posto perché possa venire se viene. È l'etica dell'ospitalità»¹⁰. Decostruire, «lasciare posto all'altro», questo gesto è la possibilità dell'etica, ma va oltre l'etica nel suo senso tradizionale. Perciò Derrida parla a questo proposito di «messianico». La decostruzione – il lasciare posto all'altro, prepararsi alla sua venuta – realizza e svela al tempo stesso lo spazio di un messianismo *sui generis*, di un messianismo senza Messia, che si presenta gravido di conseguenze e di investimenti teorico-politici di cui vorremmo in questa sede discutere la portata.

5.2. LA SOGLIA MINIMALE-UNIVERSALE. IL MESSIANICO COME STRUTTURA DEL VIVENTE

La questione del messianico si annuncia e si formalizza in alcuni testi della prima metà degli anni '90, in particolare *Spettri di Marx*. Derrida si trova in tale occasione a precisare che lo spirito della decostruzione assomiglia a quello spirito del marxismo cui, in controtendenza con la sua pressoché definitiva archiviazione, egli non vorrebbe mai rinunciare. Non si tratta solamente della postura critica e dell'atteggiamento questionante, cosa senza dubbio evidente, quanto piuttosto di «una certa affermazione emancipatrice e *messianica*, una certa esperienza della promessa, che si può tentare di liberare da ogni dogmatica e persino da ogni determinazione metafisico-religiosa, da ogni messianismo»¹¹. Il pensiero decostruttivo ha sempre richiamato alla irriducibilità della promessa, alla indecostruibilità di una certa idea di giustizia, e ha sempre dovuto giustificare «il principio di una critica radicale e interminabile, infinita (teorica e pratica, come si diceva). Questa critica appartiene al movimento di una esperienza aperta all'avvenire assoluto di ciò che viene,

¹⁰ Jacques Derrida – Maurizio Ferraris, *Il gusto del segreto*, p. 100. Corsivi nostri.

¹¹ J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993; tr. it. di Gaetano Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Milano, Cortina, 1994, p. 116.

cioè di una esperienza necessariamente indeterminata, astratta, desertica, libera, esposta, dedicata alla sua attesa dell'altro e dell'evento. Nella sua pura formalità, nella indeterminazione che richiede, le si può trovare ancora una affinità essenziale con *un certo spirito messianico*¹². La critica decostruttrice non si può separare dalla attesa dell'altro e dell'evento, da una idea di giustizia che bisogna distinguere dal diritto, da una affermazione della promessa messianica ed emancipatrice. La decostruzione si scopre dunque guidata da un certo spirito escatologico e messianico, quasi quest'ultimo ne costituisse un presupposto inavvertito: essa non è mai stata altro, si potrebbe dire, che una esperienza della esposizione disarmata all'evento, dell'attesa spoglia e indeterminata dell'altro, una pratica dell'ospitalità assoluta. Decostruire è un modo di dire: «Vieni!» all'evento, all'arrivante, chiunque o qualunque cosa esso sia, è prepararsi alla sua venuta possibile, fare esperienza di disponibilità alla sua imminenza. In tale senso decostruire è un modo di interpretare il messianico. Ma occorre vedere la cosa più da vicino.

Che cosa intende Derrida con «messianico»? «Quanto chiamo escatologico o messianico è appunto un rapporto con l'avvenire talmente spoglio e indeterminato da lasciare l'essere a venire, cioè indeterminato»¹³. Il problema è qui, come per tutti gli altri «concetti» rimessi in gioco dalla riflessione derridiana (responsabilità, dono, perdono, amicizia, ospitalità ecc.), pensare un messianico *puro, incondizionato*. Esso consisterebbe in una apertura all'avvenire, all'altro, alla possibile venuta dell'evento, senza alcuna precognizione, precomprensione, previsione, che non si produce nel regime del «pre»: non appena si dà un contorno all'avvenire, alla promessa, il messianico perde infatti la sua purezza, comincia a corrompersi. Affinché esso resti tale, occorre che il rapporto con l'avvenire, con ciò che in esso può o deve venire, sia totalmente privo di anticipazione e di prefigurazione. Il messianico puro è dunque il paradosso di una attesa senza attesa, di una attesa che non attende nulla, che non sa che cosa attendersi, una attesa povera, desertica, sgombra da ogni immagine, da ogni calcolo, una attesa senza limite: una apertura senza confine all'avvenire e all'alterità radicale che in esso si annuncia. Derrida ricorre spesso, in proposito, alla seguente espressione: «una attesa senza orizzonte di attesa». Formula impegnativa, ricca di risonanze e di riferimenti polemici – alla fenomenologia husserliana, alla ontologia heideggeriana e alla ermeneutica gadameriana. «Voi sapete che l'orizzonte è un concetto fondamentale nella fenomenologia e nel pensiero heideggeriano. Si parlava

¹² *Ibidem*. Corsivi nostri.

¹³ Jacques Derrida – Maurizio Ferraris, *Il gusto del segreto* cit., p. 19.

d'altronde di orizzonte trascendentale nella questione dell'essere: l'orizzonte è una apertura finita – poiché l'orizzonte significa anche limite – sullo sfondo della quale ciò che arriva si staglia, secondo ciò che è chiamato, anche in Gadamer, un orizzonte di attesa»¹⁴. Il messianico si presenta allora come incompatibile con il concetto di orizzonte, cioè con quel limite a partire dal quale pre-comprendo l'avvenire, lo anticipo e dunque, in questo senso, lo annullo. «L'anticipazione apre all'avvenire, ma, contemporaneamente, lo neutralizza»¹⁵. «Se c'è orizzonte d'attesa, se non avviene altro rispetto a ciò che anticipo, non avviene niente»¹⁶. Da una parte, perciò, come bisogna dire «ermeneuticamente», tutto ciò che accade ci viene necessariamente incontro in un orizzonte di attesa e di anticipazione, ci è quasi impossibile pensare ad una attesa senza orizzonte, senza pre-comprensione, senza limiti, ad una esposizione totalmente disarmata; in una certa misura il discorso sull'orizzonte mantiene una sua pertinenza, come Derrida sa bene. Ma, dall'altra parte, affinché vi sia avvenire, perché la venuta dell'altro – di altro, autenticamente altro – resti possibile, occorre che l'orizzonte sia lacerato, sospeso, che non vi sia prefigurazione, precognizione. «Il sorgere dell'evento deve forare ogni orizzonte d'attesa»¹⁷. Per quanto paradossale, un'attesa senza orizzonte d'attesa è necessaria affinché un evento degno di questo nome possa accadere. Altrimenti più nulla a rigore capiterebbe, non vi sarebbe evento. Perché vi sia un avvenire, perché un evento abbia luogo, occorre che vi sia una esposizione disarmata, una vulnerabilità che precede ogni filtro, una dimensione di disponibilità assoluta, di apertura incondizionata a ciò che viene e che non si vede né si può veder venire, e che può essere anche il peggio.

Ora, il «messianico», questa attesa senza orizzonte d'attesa, questa esposizione all'evento imprevedibile dell'altro, che Derrida indica come condizione dell'avvenire e dell'evento, rappresenterebbe, attraverso e forse oltre l'eredità che ce ne ha consegnato la figura e il nome, una struttura universale dell'esperienza. Tale è la portata o l'ambizione del concetto di messianico, della «cosa» che occorre pensare a partire da ciò che conosciamo sotto le spoglie del messianismo religioso. A partire dalla figura e dall'attesa del Messia, Derrida

¹⁴ J. Derrida, «Dialogo con Jacques Derrida», in *Annuario 1999-2000*, a cura di M. Bonazzi e R. Terzi, Milano, CUEM, 2002, p. 162.

¹⁵ Jacques Derrida – Bernard Stiegler, *Ecografie della televisione* cit., p. 117.

¹⁶ J. Derrida, «L'ordine della traccia», intervista a cura di G. Dalmasso, in *Fenomenologia e società*, XXII, 2/1999, p. 14.

¹⁷ J. Derrida, «Fede e sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione», in AAVV, *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 9.

intende cioè portare allo scoperto una «struttura messianica dell'esperienza»¹⁸, una «dimensione universale dell'esperienza»¹⁹, che non dipende da alcun messianismo determinato, che in un certo senso li precede e li rende possibili.

Prima di entrare nel dettaglio di questa ambizione notevole, osserviamo di passaggio quanto Derrida mostri qui di rimanere, forse al di là delle sue stesse intenzioni, profondamente husserliano e fino a che punto la decostruzione derridiana mantenga, al di là delle prese di distanza, variamente motivate, una attiva consanguineità con una fenomenologia «eidetica» e «trascendentale». Smarcandosi ripetutamente dalle pretese e dalla ingenuità filosofica dell'empirismo, Derrida non ha mai smesso di fare i conti con l'istanza del trascendentale né mai ha abbandonato la consapevolezza che, nella misura in cui si intende tenere un discorso filosofico, non si può che procedere eideticamente. Pur con tutte le precauzioni del caso, è difficile insomma misconoscere che quello di Derrida si presenti in ultima analisi come un discorso «quasi-trascendentale» sulle «condizioni di (im)possibilità» dell'esperienza, che vuole continuare ad essere «filosofico». Significativo è il fatto che, nelle ultime opere, emerga in maniera via via più scoperta e diretta il riferimento a strutture o a legalità dell'esperienza. Non è incomprensibile, allora, sotto questo profilo, che Derrida si attiri fin dall'inizio qualche sospetto di fondazionalismo, per esempio da parte di Vattimo²⁰.

Veniamo al punto. Osserva Derrida: «appartiene alla struttura della nostra esistenza, della nostra esperienza, l'essere esposti all'arrivo imprevedibile – cioè: 'forse' – dell'arrivante, dell'evento, senza anticipazione, senza programma, senza calcolabilità»²¹. Se alla struttura della nostra esistenza – dove quel «nostra» si annuncia qui senza delimitazioni di sorta – non appartenesse questa

¹⁸ J. Derrida, in «Cristianesimo e secolarizzazione. Colloquio tra J. Derrida, G. Vattimo, M. Ferraris e V. Vitiello», in *Il pensiero*, 2, 1998, p. 27.

¹⁹ Jacques Derrida – Bernard Stiegler, *Ecografie della televisione* cit., p. 23.

²⁰ Scrive Vattimo, in un saggio del 1980, in riferimento alla nozione di *différance* (lo stesso genere di critica si può trasferire sul concetto del messianico come «struttura universale dell'esperienza»): «anche il riferimento privilegiato di Derrida alla linguistica strutturale (molto esplicito proprio nel saggio su *La différence*) e alla psicanalisi lacaniana gioca nel senso di un irrigidimento metafisico della nozione di differenza; seppure in senso insolito, essa è a tutti gli effetti una archi-struttura che si contrappone diametralmente alla differenza ontologica heideggeriana come aspetto della eventualità, e dunque anche della storicità, dell'essere; la differenza come archistruttura non è nella storia, non accade mai, ma allora realizza anche sotto questo aspetto un ritorno alla più classica qualificazione dell'essere metafisico, l'eternità (che sia poi una eternità della traccia, una eternità non omogenea o segnata da una assenza incolmabile, non costituisca un elemento alternativo rispetto alla metafisica)» (G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1980, p. 158).

²¹ J. Derrida, «Dialogo con Jacques Derrida», in *Annuario 1999-2000* cit., pp. 162-163.

attesa senza orizzonte di attesa, questa apertura senza confini alla venuta imprevedibile dell'altro, di colui o di ciò che viene, quando non è ancora o non è più possibile fronteggiarne la sorpresa; se non vi fosse una vulnerabilità o una accoglienza più originaria della frontiera, prima che io sappia se ciò che sta per venire sarà buono o cattivo, più nulla (ci) accadrebbe, nessuna venuta di nessun evento. Lo si può dire nel lessico dell'immunità: se la struttura dell'esperienza fosse definita da una immunità assoluta, non vi sarebbe più spazio per l'altro. Se immaginassimo un vivente capace di calcolare in anticipo ogni filtrazione, che lasciasse passare solo l'omogeneo o l'omogeneizzabile, l'assimilabile o al limite l'eterogeneo presunto favorevole, esso «raggiungerebbe forse l'immortalità, ma dovrebbe per questo morire in anticipo, lasciarsi o farsi morire in anticipo, per paura di vedersi *alterare* da ciò che viene dall'esterno, dall'altro *tour court*»²². Perciò, scrive ancora Derrida, «da questo punto di vista, la autoimmunità non è un male assoluto. Essa permette l'esposizione all'altro, a *ciò che* viene e a *chi* viene – e deve dunque restare incalcolabile. Senza autoimmunità, con l'immunità assoluta, più nulla capiterebbe, non ci si aspetterebbe più l'un l'altro, né ci si aspetterebbe alcun evento»²³.

Ora, aggravando la logica di queste affermazioni, Derrida spinge verso una ulteriore e inedita universalizzazione: la dimensione di questa attesa senza attesa, di questa esposizione all'evento imprevedibile dell'altro, non appartiene esclusivamente all'uomo o all'esserci. «Questa messianicità appartiene, direi, alla struttura del vivente in generale. [...] C'è una messianicità per l'animale, che attende senza attendere ciò che può arrivare, che d'altronde può essere minacciante, che d'altronde può essere terribile, che può essere la morte»²⁴. Misuriamo qui tutta l'estensione e la «pretesa» del concetto derridiano di messianico: esso intende alludere a una «struttura universale dell'esperienza» che non solo attraversi i confini tra culture, ma che oltrepassi o relativizzi anche quelli tra umanità e animalità: «c'è della messianicità in ogni cultura e persino nell'animale»²⁵. L'esposizione alla venuta imprevedibile dell'altro sarebbe dunque quella soglia minimale-universale che accomunerebbe i viventi umani e non-umani. Vi sarebbe, insomma, una «struttura di accoglienza»²⁶, una disposizione o una apertura messianica, una

²² Jacques Derrida – Bernard Stiegler, *Ecografie della televisione* cit., p. 20.

²³ J. Derrida, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003; tr. it. di L. Odello, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Milano, Raffaello Cortina, 2003, p. 216.

²⁵ J. Derrida, «Dialogo con Jacques Derrida», in *Annuario 1999-2000* cit., p. 163.

²⁵ Ivi, p. 164.

²⁶ Ivi, pp. 163-164.

messianicità, che caratterizzerebbe, quale dimensione universale, il vivente in generale, senza ulteriori attributi, sia esso umano o animale, al di qua o al di là di ogni pacifica o tranquillizzante distinzione tra *humanitas* e *animalitas*. La «vita» sarebbe, nella sua determinazione strutturale minimale, esposizione all'evento imprevedibile dell'altro. Un tale concetto di messianico è tanto potente, esteso, onnicomprensivo, quanto problematico, e per più di un motivo, come cercheremo di evidenziare. La sua portata non vuole essere solo teorica – ossia filosofica – ma anche e forse soprattutto politica.

5.3. MESSIANICO E MESSIANISMI. RIVELABILITÀ E RIVELAZIONE

Riguadagnare o tornare a una struttura desertica, povera, spoglia, minimale, e in questo senso universale del vivente in generale implica per Derrida liberare il messianico dalla sua provenienza storico-religiosa. La universalizzazione del messianico è, quindi, in relazione a quanto detto sin qui, il termine di una duplice emancipazione: dalla eredità dei messianismi religiosi e dal discorso filosofico sull'orizzonte. Si tratta di pensare una struttura messianica dell'esperienza al di qua tanto di un messianismo religioso classico, quanto di una fenomenologia, una ontologia o una ermeneutica che descrivono, secondo una certa necessità, l'orizzonte di attesa a partire dal quale l'avvenire (qualcuno o qualcosa) viene verso di noi.

Per comprendere la cornice della universalizzazione proposta, intendiamo soprattutto concentrarci sul rapporto tra il messianico e i messianismi. Da una parte Derrida, utilizzando il termine «messianico», non sospende il riferimento alla figura del Messia e alla connessa tradizione religiosa. E ciò non va da sé e non può essere senza ricadute. Dall'altra parte, egli procede ad una liberazione del concetto di messianico da ogni determinazione religiosa e dunque da quello stesso riferimento. Il mantenimento del termine «messianico», come si comprende facilmente, non è privo di significato e di investimenti, che lo si condivida o se ne diffidi. Ci basti qui citare una battuta di Nancy, per renderne esplicita l'evidente problematicità: «condivido che si voglia salvare di Marx (direi di 'Marx' qui, più che del 'marxismo') una forza, una veemenza, una esigenza di verità e di giustizia, di verità della giustizia. Da parte mia, non volevo chiamarla 'messianismo' e neppure 'messianicità senza messianismo': ci sono troppi retaggi religiosi in questo termine. Io l'ho scritto e Derrida era abbastanza d'accordo (me lo ha scritto), anche se mi fece una replica interessante (in *Marx & sons*) sull'idea di una messianicità trascendentale costitutiva

dell'Occidente giudeo-cristiano. [...] Ma, malgrado tutto, questo è per me troppo caratterizzato dall'idea di una venuta salvifica»²⁷. Derrida, dal canto suo, non rinuncia mai a parlare di «messianico», sebbene circonda sempre di cautele la sua presa in conto e precisi ogni volta che tale ricorso deve avvenire provvisoriamente, per fini pedagogici e retorici, affinché qualcosa arrivi, il colpo vada a segno. «Ho detto spesso, e lo ripeto, che sono disposto ad abbandonare in ogni momento la parola Messia, messianicità, una volta che sono stato compreso [...]. Io cerco di far comprendere la «cosa» a partire da ciò che sappiamo essere l'attesa del Messia, ma ciò che cerco di far comprendere non dipende necessariamente dalla parola Messia»²⁸.

È questa la fiducia di Derrida: che la «cosa» che si pensa sotto la provvisoria e pedagogica protezione del «messianico» si possa o si debba lasciare intendere anche fuori dalla sua tutela. Emerge qui, dalla peculiare angolatura di una tale discussione, anche un peculiare e forse inedito modo di fare i conti con la questione del linguaggio (sarebbe interessante interrogarla in altra sede). Il linguaggio, meglio, la storicità o determinatezza di un linguaggio non si presenta cioè come un orizzonte intrascendibile: qualcosa arriva, avviene, attraverso il parlare. «Non voglio dunque fare della *chora* un feticcio, come non ho voluto farlo di 'messianico', di 'messianicità'. Ma io parlo. Noi parliamo. Ciò che è importante è parlare perché qualcosa arrivi. Quando io in un contesto lancio la parola 'messianico' o l'altra '*chora*', io la lancio per parlare, cioè perché, forse (*peut-être*), qualcosa di imprevedibile arrivi»²⁹. In Derrida, attento come pochi altri alla «lingua», viene meno, per dir così, quella superstizione delle parole che ha talvolta accompagnato la riflessione filosofica del secolo scorso (per esempio quella heideggeriana): non vi sono parole assolute, kerigmatiche, ciascuna di esse funziona sempre insieme ad altre parole, in una dipendenza dal contesto, in una essenziale sostituibilità. Il problema è che qualcosa arrivi, si dia, irrompa, attraverso il parlare. «Non mi è difficile immaginare – osserva Derrida – che in un'altra lingua, in un'altra cultura, con un'altra memoria, non solo si vive, ma anche si descrive quel che vado descrivendo senza fare il minimo riferimento, non solo al messianismo, ma al messianico; e in quel momento avremo, non direi il fondamento, la parola è sin troppo carica di significato, ma in ogni caso l'apertura verso una

²⁷ «La filosofia come chance», Intervista a Jean-Lun Nancy, a cura di L. Fabbri, *Alternativeonline, Rivista di politica e cultura*, 2005, n. 1.

²⁸ J. Derrida, in «Cristianesimo e secolarizzazione. Colloquio tra J. Derrida, G. Vattimo, M. Ferraris e V. Vitiello», in *Il pensiero*, 2, 1998, p. 28.

²⁹ Ivi, p. 30.

effettiva universalizzazione»³⁰. La direzione di tale «effettiva universalizzazione» è ripetutamente prospettata da Derrida. Essa, tuttavia, si presenta nei suoi testi più come un programma o un compito che come una realizzazione compiuta: si tratterebbe di svincolarsi dalla rivelazione o dalle rivelazioni, risalire al di qua di ogni esperienza religiosa determinata, per mettere allo scoperto una messianicità astratta, «un «messianismo» sempre presupposto, quasi trascendentale, ma anche ostinatamente interessato a un materialismo senza sostanza: un materialismo della *chora* per un «messianismo» desolante»³¹.

Prima di interrogarci sulla reale posta in gioco di tale svincolamento, cerchiamo di misurare la sua vicinanza e lontananza da una operazione di stile heideggeriano. Tra il messianismo religioso da una parte e il messianismo quasi-trascendentale dall'altra sembrerebbe infatti esservi un rapporto simile a quello che Heidegger ha inteso stabilire tra l'esistenza effettiva proto-cristiana e le strutture del *Dasein* entro le quali soltanto possono sorgere quelle determinate esperienze della temporalità, dell'attesa, della promessa, della caduta, della colpa ecc., che la caratterizzano. Più in generale, Heidegger avrebbe voluto mostrare, secondo Derrida, che la rivelabilità (*Offenbarkeit*) è più originaria della rivelazione (*Offenbarung*), che «la teologia (discorso sull'essere divino, sull'essenza e la divinità del divino) è più originaria della «teologia (discorso su Dio, la fede o la rivelazione)»³². Quello heideggeriano è letto cioè da Derrida come un tentativo di pensare la struttura a-religiosa o pre-religiosa del religioso, la rivelabilità (*Offenbarkeit*) prima e al di qua di ogni rivelazione (*Offenbarung*) o, in altri termini, la condizione di possibilità di ogni rivelazione determinata. Heidegger avrebbe soprattutto cercato di liberare la «struttura» del religioso e del divino dal vincolo con l'esperienza cristiana, in cui essa ha fatto la sua apparizione eminente, peculiare, ma si sarebbe al contempo obliata. Operazione singolare: prelevare dal cristianesimo le strutture a partire dalle quali procedere alla sua delimitazione o denegazione («Strategia – osserva Derrida – tanto più astuta e necessaria per Heidegger, il quale non finisce mai di prendersela con il cristianesimo o di staccarsene – con una tale violenza che è troppo tardiva, forse, per negare certi motivi archi-cristiani della ripetizione ontologica e dell'analitica esistenziale»³³). È

³⁰ Ivi, p. 28.

³¹ J. Derrida, *Spettri di Marx* cit., p. 211.

³² J. Derrida, «Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione», in AAVV, *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 16.

³³ Ivi, p. 14. Derrida sottolinea ripetutamente, in più occasioni, questa posizione: «per me l'anticristianesimo di Heidegger è sempre stato molto enigmatico, perché massiccio, violento, insistente, mentre si potrebbe mostrare – ed è quello che tento di fare

ciò che avviene già nei primi corsi friburghesi, dedicati all'interpretazione della esperienza religiosa protocristiana. In essi si rivendica, per esempio, nella lettura delle Lettere di Paolo, l'ineffettualità della «seconda venuta», per salvaguardare la struttura della attesa come modalità fondamentale dell'esistenza. Il non-avvento della seconda venuta è ciò che tiene aperta la storicità stessa dell'esserci umano e dell'essere, è il compimento della vita come storia, è ciò che permette all'esserci di vivere il suo rapporto al tempo. La «seconda venuta» non deve essere dunque pensata come oggetto determinato e determinabile di un'attesa, ma come una dimensione strutturale della vita stessa, la quale si assume così come futuro. Quando i cristiani pensano in maniera determinata, «oggettiva», il loro rapporto tanto alla prima quanto alla seconda venuta del Cristo, essi diventano necessariamente «metafisici».

Derrida sembra compiere un gesto molto simile a quello heideggeriano. Esso è tuttavia anche molto diverso. La tensione tra l'ordine del rivelato e l'ordine del rivelabile prenderebbe, riguardo al messianico, la seguente forma: bisogna pensare la messianicità a partire dal messianismo o il messianismo a partire dalla messianicità? Scrive Derrida: «da un lato si tratta forse di pensare una messianicità come struttura a partire dalla quale i messianismi sono potuti apparire. Perché la figura del Messia prendesse figura, perché vi fossero dei messianismi nel senso giudeo-cristiano o islamico, bisognava che vi fosse una struttura di accoglienza, una struttura messianica in generale. Qui il rischio è di cedere ad una sorta di logica trascendentale [...] Talvolta sono tentato da questo gesto, che è anche un gesto heideggeriano»³⁴. Da questo lato, assecondando questa mossa, bisogna quindi dire: prima dei messianismi religiosi – in un senso ovviamente non cronologico – vi è un messianismo (quasi)-trascendentale; la *possibilità* (del messianismo) va pensata prima e al di qua dell'*evento* (di questo o quel messianismo determinato). «Ma – continua Derrida – mi immagino facilmente dei teologi ebrei o cristiani dirmi: 'Ma niente affatto, è perché c'è stato il messianismo, il Messia, che voi pensate la messianicità'»³⁵. In questa seconda prospettiva, la situazione si capovolge. Qualunque discorso su una struttura messianica dell'esperienza può aver luogo perché vi sono stati degli eventi religiosi singoli e irriducibili: sono i messianismi determinati ad aver reso possibile la messianicità e non il contrario.

alla fine di quel piccolo libro [*Dello spirito*] – che una certa teologia cristiana, audace e non ortodossa, potrebbe, come di fatto è capitato a una certa teologia protestante, appropriarsi del lavoro di Heidegger e servirsene egregiamente» (*Conversazione con Jacques Derrida*, in J. Derrida, «Ritorno da Mosca», in AAVV, *Omaggio a Jacques Derrida*, a cura di V. Vitiello, Milano, Guerini e Associati, 1993, p. 192).

³⁴ «Dialogo con Jacques Derrida», in *Annuario 1999-2000* cit., pp. 163-164.

³⁵ Ivi, p. 164.

Qui la «struttura» segue la «rivelazione» che dovrebbe precedere, la messianicità segue il messianismo, la possibilità viene dopo l'evento, non viceversa.

In vari momenti Derrida afferma che questi due gesti sono e devono restare entrambi possibili: non si può optare per uno di essi ad esclusione dell'altro. «Confesso che mi sento incapace di decidere in modo netto tra queste due logiche»³⁶. Occorrerebbe anzi rispettare tale indecisione tra evento e possibilità dell'evento, rimanere nell'aporia, non farsi giocare dalla tentazione di risolversi per l'uno o l'altro corno dell'alternativa. Vi sarebbe qui un altro esempio di «*double bind*». D'altra parte, bisogna tuttavia aggiungere, non è sempre vero che nei testi di Derrida le due possibilità siano equivalenti e che egli non mostri una preferenza per la prima delle due logiche. Lo sbilanciamento verso la tentazione di tipo heideggeriano sembra infatti a Derrida più congeniale al concetto di un messianico puro, che si proponga con lo statuto di una «struttura universale dell'esperienza» o di una «struttura universale del vivente in generale». Derrida dà l'impressione, talvolta, più o meno esplicitamente, di legare la possibilità di aprirsi un varco verso una effettiva universalizzazione del «messianico» – affinché esso emerga al di là della nostra lingua, della nostra cultura e della nostra memoria – ad una decisione a favore dell'ordine della rivelabilità a spese di quello della rivelazione. Ma, si potrebbe domandare, per muovere in direzione di una universalizzazione del concetto di messianico, posto che questo sia l'intento, quale necessità vi sarebbe di scegliere tra il messianismo e la messianicità, subordinando il primo alla seconda? Che cosa in definitiva ci imporrebbe di pensare il rapporto tra evento e possibilità (dell'evento) secondo lo schema heideggeriano? Non sarebbe più fondato ammettere che la struttura (la rivelabilità), se ce n'è, è necessariamente rivelata essa stessa? La possibilità – diremmo noi – si annuncia, a ritardo, a partire dall'evento che essa precederebbe o renderebbe possibile: essa si rivela «dopo» come ciò che era già là «prima». La possibilità segue di fatto l'evento che precede di diritto. La rivelabilità è rivelata dalla rivelazione, per attenerci ai termini adottati da Derrida. Qui i rapporti tra la rivelabilità (*Offenbarkeit*) e la rivelazione (*Offenbarung*) non si possono leggere in chiave di opposizione o di subordinazione. Perciò non si tratta di scegliere. È Derrida stesso, in qualche momento, a segnalare il punto: «il rispetto di questa indecisione singolare o di questo rilancio iperbolico tra due originarietà, tra due fonti, tra, diciamo per economia indicativa, l'ordine del «rivelato» e l'ordine del «rivelabile», non è forse, al contempo, la possibilità di ogni decisione responsabile?»³⁷.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ J. Derrida, «Fede e sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione», in AAVV, *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 23.

5.4. LE DUE VIE DELLA UNIVERSALIZZAZIONE

AmMESSO e non concesso che Derrida si mantenga nella oscillazione tra queste due originarietà, consideriamo come egli prospetta il cammino verso l'annunciata universalizzazione del messianico. Lo abbiamo detto di sfuggita: universalizzare il messianico ha il senso di liberarlo da ogni dogmatica e in definitiva da ogni determinazione metafisico-religiosa, da ogni messianismo, di sradicarlo dal rapporto alla rivelazione. Con espressione efficace, Derrida allude a una «messianicità *astratta*»³⁸, che emergerebbe dall'«ateologizzare»³⁹ la tradizione che la reca. Si tratta di una spoliazione che potrebbe assomigliare a una secolarizzazione e che tuttavia si vuole al di là di essa. «Certo [...] si può ben interpretare tutto ciò che dico un po' rapidamente come secolarizzazione radicale di una tradizione religiosa, di cui noi siamo ancora gli eredi e di cui custodiamo la memoria. Ma vi è anche, in ciò che io dico, la possibilità di desecolarizzare, e cioè di emancipare questo discorso non soltanto da ogni religione determinata, ma anche dalla secolarizzazione, nella misura in cui questa resta un doppione della religione»⁴⁰. Bisognerebbe dunque, per Derrida, procedere ad uno svincolamento dalla rivelazione o dalle rivelazioni che non si lasci assorbire dall'ottica di una contrapposizione o di una secolarizzazione della religione, che cioè conduca – senza negarla – al di qua di ogni esperienza del religioso e del divino, alla loro condizione di possibilità, a quel «prima» che ne apre lo spazio. La ateologizzazione della tradizione propugnata da Derrida deve consentire di mettere capo a una messianicità pura, radicalmente desertica, senza rotta e senza prefigurazione, a una struttura che non è né religiosa né irreligiosa, che precede la coppia religione/secolarizzazione. Il senso e la necessità di questa «desertificazione»⁴¹ si chiariscono in rapporto a quanto resta problematico nell'uso stesso, provvisorio e strategico quanto si vuole, della parola «messianico». «Ciò che può essere imbarazzante in questa parola, «messianico», è il fatto che, nel riferimento indiretto che fa al messianismo, implica l'idea di una promessa, e di una promessa di pace e di salvezza. Non si attende il Messia come uno qualunque: è qualcuno che verrà – se viene – a portare la salvezza, la felicità, la pace ecc. [...] Il Messia è un salvatore.

³⁸ Ivi, p. 20.

³⁹ Ivi, p. 21.

⁴⁰ J. Derrida, in «Cristianesimo e secolarizzazione. Colloquio tra J. Derrida, G. Vattimo, M. Ferraris e V. Vitiello», in *Il pensiero*, 2, 1998, p. 28.

⁴¹ J. Derrida, «Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione», in AAVV, *La religione* cit., pp. 18-19.

Mentre nella messianicità di cui parlo ciò che arriva può essere tutt'altra cosa che questo: può essere il peggio»⁴². La pre-comprensione della promessa, anche nei termini di pace o di salvezza, limita l'esposizione all'evento, forma un orizzonte, e trasforma la promessa in garanzia o assicurazione. Qui il messianico viene meno, l'apertura all'avvenire e all'altro – che può essere chiunque o qualunque cosa, un arrivante assoluto e imprevedibile, che può essere terrificante o minaccioso, può essere il peggio – si delimita e si pongono delle condizioni, si mettono dei filtri. E quindi viene meno la «giustizia», che Derrida associa sempre al messianico, in quanto essa, nella sua differenza rispetto al diritto, starebbe a significare «l'esperienza dell'altro come altro, il fatto che lascio l'altro essere altro»⁴³. Se la giustizia è quella relazione all'altro che lo lascia essere in quanto altro, allora il messianico – una attesa dell'altro senza orizzonte di attesa – è inseparabile dalla giustizia. Perciò, osserva Derrida, pur con tutta la prudenza del caso, «le religioni per le quali il Messia è venuto, dove la vocazione messianica è già compiuta, *rischiano* sempre di mancare la trascendenza della giustizia e dell'avvenire»⁴⁴. Il messianico – puro, incondizionato – si annuncia pertanto solo grazie ad una astrazione desertificante, cioè ad una liberazione dalle figure (messianiche, religiose, o filosofiche) dell'atteso e ad una lacerazione di ogni orizzonte di attesa. «Questa dimensione messianica non dipende da alcun messianismo, non segue alcuna rivelazione determinata, non è la prerogativa di alcuna religione abramica (anche se qui devo continuare [...] a darle i nomi segnati dalle religioni abramiche)»⁴⁵.

Sintetizzando, potremmo indicare nel modo che segue la strada delineata da Derrida: non si tratta di realizzare una secolarizzazione del messianico, quanto di compiere una più radicale operazione di sradicamento di esso dalla tradizione in cui è storicamente apparso, affinché quello che contingentemente nominiamo «messianico» emerga, al di là delle «riappropriazioni ebraiche o cristiane della messianicità»⁴⁶, come «struttura universale dell'esperienza».

Ora, parlare di una «struttura universale dell'esperienza» non è certo un atto ingenuo e senza conseguenze, e Derrida lo sa meglio di ogni altro. L'universalizzazione messa a tema in relazione al messianico e alla *chora* (che abbiamo

⁴² J. Derrida, «Dialogo con Jacques Derrida», in *Annuario 1999-2000* cit., p. 165.

⁴³ Jacques Derrida – Bernard Stiegler, *Ecografie della televisione* cit., p. 23.

⁴⁴ Jacques Derrida – Maurizio Ferraris, *Il gusto del segreto* cit., p. 20.

⁴⁵ J. Derrida, «Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione», in AAVV, *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 19-20.

⁴⁶ J. Derrida, in «Cristianesimo e secolarizzazione. Colloquio tra J. Derrida, G. Vattimo, M. Ferraris e V. Vitiello», in *Il pensiero*, 2, 1998, p. 30.

lasciato qui volutamente sullo sfondo) si offre, paradossalmente – se pensiamo che si tratta proprio di Derrida –, a una inevitabile lettura in chiave ermeneutica e antimetafisica. Non stupisce pertanto che Vattimo, in un dialogo dedicato espressamente a questi temi, manifesti più di una riserva sui concetti derridiani di messianico e di *chora*. «Anch'io voglio essere aperto all'«a venire», solo che riconosco che la mia disponibilità all'«a venire» è radicata in una certa tradizione di cui mi scopro erede. Non sono *strutturalmente aperto all'«a venire»*, ecco perché la *chora* di Derrida mi insospettisce, se pretende di valere come struttura universale»⁴⁷. L'operazione derridiana non si presenta, agli occhi di Vattimo, diversa da quella del razionalismo metafisico: l'universalizzazione tentata da Derrida è ancora molto o forse troppo simile al gesto metafisico che ha inteso parlare da un luogo universale di una struttura universale, a spese dell'evento, della storicità, della singolarità, delle differenze. Il passaggio all'universale non può essere realizzato che neutralizzando la dipendenza dall'evento: laddove ci si appella a una struttura universale stabile, metafisica, l'eventualità è puramente apparente, si dà solo realizzazione di una struttura logica. «Il mio problema – afferma Vattimo – è che io mi sento così legato sia alla *chora* che al messianismo cristiano, che alla religione ebraico-cristiana, che non posso immaginare di saltare fuori da queste lingue pensando a una *traducibilità indefinita* di una *esperienza umana universale* che potrebbe nominarsi in altri modi. Io non posso nominarla se non così»⁴⁸. Ciò che resta fermo, per Vattimo, è l'intrascendibilità della provenienza da una tradizione, l'impossibilità di risalire al di qua della propria eredità, di parlare da un luogo privo di presupposti. Anche la sensibilità della filosofia contemporanea per l'evento, così come si documenta per esempio nell'antimetafisica heideggeriana o nella decostruzione derridiana, è a suo giudizio «spiegabile soltanto in termini di eredità ebraico-cristiana e anche greca». L'antimetafisica di Heidegger parla in nome di una eredità, di una appartenenza: non vi sono luoghi o momenti di non appartenenza, non si possono inghiottire i propri presupposti. «Nessuna parola si sottrae al fatto di essere una appartenenza. Io posso risalire al greco e poi magari al sanscrito, ma sempre dentro a delle provenienze, e non in relazione a una *specie di struttura universale* a cui pretendo di giungere a un certo punto»⁴⁹.

⁴⁷ G. Vattimo, in «Cristianesimo e secolarizzazione. Colloquio tra J. Derrida, G. Vattimo, M. Ferraris e V. Vitiello», in *Il pensiero*, 2, 1998, p. 34.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ivi*, p. 36.

Vattimo denuncia, dalla sua prospettiva, l'intrinseca problematicità del tentativo di Derrida, di quella liberazione o di quello sradicamento – ne abbiamo indicato i tratti salienti – che dovrebbero mettere capo a una messianicità «astratta» e perciò «universale». Poiché non si può «saltare fuori dalla tradizione» o dalla «lingua» da cui si parla, nell'appellarsi a una struttura universale dell'esperienza il rischio, pur con tutte le precauzioni, è quello di mettere tra parentesi o di relativizzare l'«eventualità dell'essere» e di riproporre una forma di razionalismo puro, metafisico. Anche la filosofia derridiana, che pure ha mostrato, nella scia di quella heideggeriana, di essere tra le più sensibili all'evento, non lo sarebbe abbastanza e cederebbe alla tentazione di una universalizzazione che, lo voglia o no, resta metafisica. «Se io pretendo di passare all'universale, rischio di saltare tutti i passaggi intermedi che implicano trattative, alleanze, contrattazioni, negoziazioni, per vedere di mettere insieme i vari orizzonti – e questo è proprio il rischio della metafisica»⁵⁰. Non manca, beninteso, nell'ottica di Vattimo, un interesse alla universalizzazione, ma la via per arrivarvi è in un certo senso opposta a quella di Derrida. Alla universalizzazione di stile derridiano, troppo «metafisica», Vattimo oppone una universalizzazione di stampo gadameriano, che avrebbe il vantaggio di essere più sensibile all'evento, di non volersi staccare dalla concretezza delle provenienze determinate e dalla necessità di «trattative, alleanze, negoziazioni», per raggiungere, a partire da ciò, una «fusione di orizzonti». Vi è per, per così dire, una strada che conduce alla «fusione di orizzonti» che non può essere saltata; essa non è quella del razionalismo, che rende puramente apparenti le diversità, ma quella pratico-ermeneutica, che muove da esse. In rapporto alla questione della religione – che è il nodo del dibattito al quale ci stiamo riferendo – la differenza della posizione di Vattimo si lascia intendere nella seguente espressione, che conserva tutta l'immediatezza e la provvisorietà del colloquio, ma ha il vantaggio di parlar chiaro: «paradossalmente non si può mandare al posto di missionari cristiani dei filosofi illuministi che dicono: «guardate, tutte le religioni più o meno dicono la stessa cosa». Bisogna mandare missionari cristiani che imparano le tecniche yoga dagli indiani e costruiscono un orizzonte storico concreto che parte da quella roba lì, non che universalizzano generalmente. Almeno, questo è il problema, secondo me, dell'evento»⁵¹. Si tratta dunque di costruire un orizzonte storico concreto a partire da tradizioni, eredità, lingue determinate, in forza del loro effettivo incontro e non della loro messa tra parentesi: ogni prospettiva e tradizione finita si incontra con le altre e non si sottrae alle

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ivi*, p. 34.

necessarie negoziazioni. Si confrontano qui due vie alla universalizzazione, potremmo dire, quella «pratico-ermeneutica» di Vattimo e quella «fenomenologica», ossia «eidetico-trascendentale», di Derrida, per capirci. In esse si mostrano all'opera, al di là degli intendimenti, due diverse matrici filosofiche: la presenza di Husserl, oltre che di Heidegger, all'interno del pensiero derridiano, l'impronta heideggeriano-gadameriana della riflessione di Vattimo.

Detto ciò, bisogna aggiungere però che, al di là delle evidenti differenze, anche nella prospettiva di Vattimo il rimando a una «struttura universale dell'esperienza» non viene in definitiva negato, bensì confermato, per quanto egli la consideri in se stessa problematica: altrimenti non si potrebbe costruire alcun orizzonte storico concreto, non vi sarebbe affatto «incontro», verrebbe meno cioè il terreno di comparazione per qualsivoglia trattativa, alleanza, negoziazione. Ciò che invece la replica di Vattimo contribuisce efficacemente a portare allo scoperto è la tensione problematica interna al tentativo di Derrida: l'universalizzazione del messianico, posto che di questo debba trattarsi, deve necessariamente avvenire a spese della tradizione in cui è apparso? Universalizzare, nel senso in cui ne stiamo parlando, significa astrarre, desertificare, oppure sorprendere, a partire da questa o quella tradizione, qualcosa in cui, attraverso trattative e negoziazioni, un cammino di traduzione infinitamente aperto, interminabile, (im)possibile, anche l'altro si può riconoscere, qualcosa che già funge come condizione di possibilità dell'incontro con l'altro – con l'altra cultura – e che non cessa di rivelarsi proprio a partire da esso? Parlare di una struttura universale dell'esperienza può significare solamente, a nostro avviso, comprenderla come quella *possibilità* che l'*evento* dell'incontro rivela – la rivela a ritardo come ciò che era già là, all'opera – e di cui nessuna lingua potrà vantare l'esclusiva, sebbene ciò non significhi affatto che la sua emergenza sia indipendente da questa o quella lingua. Ciò non richiede di per sé alcuno «sradicamento», ma una apertura inchiudibile a una indefinita e molteplice emergenza. Quando Derrida afferma – l'abbiamo citato –: «non mi è difficile immaginare che in un'altra lingua, in un'altra cultura, con un'altra memoria, non solo si vive, ma anche si descrive quel che vado descrivendo, senza fare il minimo riferimento, non solo al messianismo, ma al messianico», e subito dopo aggiunge che proprio in quel momento avremo finalmente «l'apertura verso una effettiva universalizzazione»⁵², forse bisognerebbe dire: non avremo una «effettiva universalizzazione», nel senso in cui l'espressione è usata qui da Derrida, ma saremo di fronte da un'altra «appropriazione», o se si vuole, alla emergenza di quella «struttura universale

⁵² G. Vattimo, in «Cristianesimo e secolarizzazione. Colloquio tra J. Derrida, G. Vattimo, M. Ferraris e V. Vitiello», in *Il pensiero*, 2, 1998, p. 28.

dell'esperienza» in un'altra cultura, in un'altra lingua, attraverso altre parole; e, ogni volta che *accade* l'incontro di una cultura con le altre, avremo una nuova attestazione della «universalità» di quella «struttura» come ciò che rende *possibile quell'incontro stesso*.

5.5. IL MESSIANICO E LA TOLLERANZA

A prescindere dal modo in cui Derrida ne traccia il progetto, domandiamoci: qual è l'urgenza di questa universalizzazione, ossia di questo sradicamento del messianico dalla tradizione abramica, come spesso la chiama, perciò di una cancellazione o di un superamento del suo nome stesso, in vista di una «effettiva universalizzazione», dell'emergenza di una «struttura universale dell'esperienza»? Qual è l'intera posta di questa operazione? La risposta appare chiara: pensare lo spazio di una «strutturalità» che preceda le differenze senza intaccarle, che renda permeabili le frontiere senza annullarle, in vista di un'altra politica, di una democrazia universale, di una «tolleranza assoluta». Se il messianico è il paradosso di una attesa senza orizzonte di attesa, «per un certo aspetto – osserva Derrida – io dico che questa *struttura* è *universale*. Essa *non* concerne semplicemente gli ebrei, i cristiani, i mussulmani ecc.; il che ha notevoli conseguenze politiche, perché, se definisco una struttura in termini universali, apro lo spazio della *tolleranza assoluta* e di una politica che non è quella del popolo eletto, o quella di una determinata cultura, di una determinata nazione, di una determinata lingua»⁵³. La ateologizzazione della tradizione da cui proviene il messianico ha il compito di liberare «una razionalità universale e la democrazia politica che ne è indissociabile»⁵⁴. Bisogna risalire al di qua o andare al di là dei messianismi, della tradizione abramica, raggiungere quella messianicità astratta, pura, desertica, indipendente da ogni determinazione o rivelazione storica, da ogni religione, che alla fine non si chiamerebbe più nemmeno messianicità, per schiudere il varco ad una razionalità universale e ad una democrazia caratterizzata da una nuova tolleranza, «una tolleranza che rispetterebbe la distanza dell'alterità infinita come singolarità»⁵⁵. Sarebbe questa la posta in gioco. «Cedere a

⁵³ *Ibidem*. Corsivi nostri.

⁵⁴ J. Derrida, «Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione», in AAVV, *La religione* cit., p. 21.

⁵⁵ Ivi, p. 25.

una sorta di logica trascendentale», assecondare la «tentazione» (come talvolta la definisce Derrida) di pensare la messianicità come struttura universale, «comporta degli effetti politici considerevoli. Per esempio si opera un decentramento in rapporto alla rivelazione biblica, storica, europea; si può allora riconoscere che c'è della messianicità in ogni cultura e persino nell'animale. Dunque questo fa muovere molte cose dal punto di vista politico, dal punto di vista del rapporto al vivente, del rapporto tra l'uomo e l'animale, che è una delle mie preoccupazioni permanenti»⁵⁶. Che cosa avrebbe di mira, quindi, tutto questo discorso potente ed estremo, in molti sensi problematico, sul messianico come struttura universale dell'esperienza, sulla apertura disarmata all'avvenire e alla venuta dell'altro, sulla giustizia come ciò lascia l'altro essere altro? Una «cultura universalizzabile delle singolarità, una cultura nella quale la possibilità astratta dell'impossibile traduzione possa annunciarsi»⁵⁷; e, in ultima istanza, attraverso ciò, una politica altra, una politica dell'avvenire, una politica dell'ospitalità, una democrazia come rispetto universale delle singolarità. Per fondare una tolleranza assoluta, per aprirsi alla imminenza di una giustizia che non sarà mai al presente, occorre riconoscere una struttura universale dell'esperienza.

La questione del messianico si connette allora al problema della democrazia o della promessa democratica, della tolleranza, di una tolleranza «altra», universale. Tocchiamo l'ultimo orizzonte del tentativo derridiano. Non si capirebbe la tenacia con cui Derrida si impegna a pensare i concetti di messianico e di *chora* se non si tenesse presente questo orizzonte e non si leggesse il suo tentativo come un modo di lasciarsi interrogare da ciò che accade, dalla trasformazione in corso: lo sconvolgimento delle frontiere ad opera di quella universalizzazione indotta che – con parola impronunciabile tanto è vuota – si chiama oggi globalizzazione, la cui matrice tele-tecno-mediatica è più palese che mai; un rapporto inaudito, fino a qualche decennio fa impensato e impensabile, fra popoli e culture, anche a seguito di movimenti migratori di proporzioni massicce; un incontro e un confronto, con segni più o meno velati di conflitto, tra civiltà, tanto per esprimerci in fretta; una tentazione di chiusura e di rivendicazione identitaria, di reazione nazionalistica e immunitaria; una minaccia sempre più sensibile di omologazione, di omogeneizzazione, di appropriazione delle singolarità da parte delle forze eco-

⁵⁶ J. Derrida, «Dialogo con Jacques Derrida», in *Annuario 1999-2000*, a cura di M. Bonazzi e R. Terzi cit., CUEM, Milano 2002, p. 164.

⁵⁷ J. Derrida, «Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione», in AAVV, *La religione* cit., p. 20.

nomico-politiche che governano il nostro pianeta; l'esigenza dunque di una salvaguardia della singolarità che si accordi però con l'istanza di universalità, che non la misconosca; e in tutto questo, una vitalità strana della «religione», l'emergere di quel fenomeno che si etichetta come «ritorno delle religioni». Ora, il messianico e la *chora* rappresentano, a nostro avviso, la via derridiana per non fuggire davanti all'intreccio dei problemi accennati, per pensare «la presenza del presente»⁵⁸, per cominciare a rispondere – filosoficamente, senza rinunciare al rigore e al «razionalismo»⁵⁹ della filosofia – di quello che sta accadendo. Non era questo il senso della decostruzione?

⁵⁸ Jacques Derrida – Bernard Stiegler, *Ecografie della televisione* cit., p. 9.

⁵⁹ In una lunga nota contenuta ne *Il «mondo» dei lumi a venire*, precisando la propria posizione nel contesto di una discussione sui rapporti tra «decostruzione» e «ragione metafisica e postmetafisica», Derrida richiama l'attenzione di commentatori troppo frettolosi sull'«iper- o ultratrascendentalismo (che è quindi anche un iperrazionalismo) al quale – egli scrive –, per evitare il positivismo empirista, mi richiamo espressamente fin da *Della grammatologia*» (J. Derrida, *Stati canaglia* cit., p. 214, n. 133).

6.

IL SEGNO, LA TRACCIA, IL SINTOMO JACQUES DERRIDA DA HEGEL A JOYCE

di Matteo Bonazzi

«Comincia qui il discorso leggendario dell'aquila e delle due colonne.
Sulla castrazione e sulla disseminazione, problema che risale al diluvio»¹.

Il percorso che qui presentiamo si articola attorno a tre punti, il segno, la traccia e il sintomo, e si svolge come una sorta di traversata del pensiero derridiano che entra nella decostruzione con Hegel e ne esce col Joyce di Lacan. *Joyce il sintomo*², come Lacan intitolò il proprio intervento nel 1975, invitato a parlare di Joyce da quello stesso Jacques Aubert che nel 1982 inviterà Derrida al convegno «Pour James Joyce»³. Due anni dopo, nel 1984, Derrida tornerà su Joyce a Francoforte, con la conferenza «Ulisse grammofono»⁴. Stessa città in cui, sette anni più tardi, nel 2001, rivelerà il suo *fichu*⁵ e con esso il proprio debito con la tradizione francofortese. Si tratta di una serie di coincidenze, casi fortuiti e insignificanti o piuttosto del segno destinale di un programma, di una necessità nascosta? Come ha avuto modo di dire lo stesso Derrida nel 1982: «si potrebbe dimostrare che non c'è niente di casuale nel concatenamento delle mie trovate. Un implacabile programma s'impone [...]

¹ J. Derrida, *Glas*, Paris, Éditions Galilée, 1974; tr. it. di S. Facioni, *Glas*, Milano, Bompiani, 2006, p. 202.

² Oggi pubblicata in J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sintomo*, 1975-76, a c. di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 2006, pp. 157-184.

³ Poi pubblicato in italiano col titolo «Due parole per Joyce» in J. Derrida, *Ulisse grammofono. Due parole per Joyce*, Genova, Il melangolo, 2004, pp. 27-52.

⁴ J. Derrida, «Ulisse grammofono. *Où-dire* di Joyce», in *Ulisse grammofono* cit., pp. 55-126.

⁵ J. Derrida, *Fichus*, Paris, Galilée, 2002.

donando soltanto il *sentimento* del caso a chi non conosce la prescrizione, ed è anche il mio caso»⁶.

Ma perché entrare con Hegel nel testo di Derrida? Se prendiamo l'esordio *grammatologico* di Derrida, troviamo subito un'indicazione netta e inconfutabile che lega in maniera indissolubile la scrittura decostruttiva alla speculazione hegeliana:

*tutto ciò che Hegel ha pensato, salvo l'escatologia, può essere riletto come meditazione della scrittura. Hegel è anche il pensatore della differenza irriducibile. Egli ha riabilitato il pensiero come memoria produttrice di segni, ed ha reintrodotta la necessità essenziale della traccia scritta in un discorso filosofico – cioè socratico – che aveva sempre creduto di poterne fare a meno: ultimo filosofo del libro e primo pensatore della scrittura*⁷.

La decostruzione è una pratica che si scrive a partire dal lavoro del negativo di hegeliana memoria, per quanto a quest'ultimo non sia completamente riducibile. Il lavoro della decostruzione, infatti, opera sul rovescio dell'*Aufhebung* dialettica, avvicinandosi così al *lavoro del lutto* di matrice freudiana. La decostruzione contrae così il proprio debito nei confronti della psicoanalisi e in particolare di quella lacaniana. La scrittura di Derrida è infatti profondamente intrecciata al lavoro di Lacan, come possiamo dedurre dalle parole del filosofo francese che ritroviamo in *Posizioni*:

poiché [...] era stata pubblicata la raccolta degli *Écrits*, dovevo non soltanto prenderne conoscenza ma impegnarmi [...] in un lavoro che si annunciava al di là di ogni proporzione con quanto le mie prime letture avevano potuto farmi aspettare. [...] *Nel frattempo*, ho ritenuto che il miglior contributo o «spiegazione» teorica consistesse nel proseguire il mio lavoro secondo le sue vie e le sue esigenze specifiche, dovesse più o meno tale lavoro avvicinarsi, secondo certi assi, a quello di Lacan, anzi ad esso – non lo escludo affatto – più che a qualunque altro⁸.

E questo proprio perché Derrida riconosce nel dialogo *con* i filosofi che Lacan intrattenne negli anni del suo Seminario la causa, la promessa e l'apertura di un tempo e di un pensiero che ancora continuerebbe a resistere alla

⁶ J. Derrida, «Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes» in *Psyché: inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1998, p. 367, d'ora in avanti citato come MC, trad. nostra.

⁷ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967; tr. it. a cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. Loaldi, *Della Grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969.

⁸ J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972; tr. it. *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, a cura di G. Sertoli, Verona, Ombre Corte Edizioni, 1999, p. 103.

«normalizzazione mediatica» dell'attuale «neo-conformismo filosofico» – come ha avuto modo di dichiarare nel 1991, a dieci anni dalla scomparsa dello psicoanalista francese:

considero un atto di resistenza culturale l'omaggio pubblico a un pensiero, un discorso, una scrittura difficili, poco docili alla normalizzazione mediatica, accademica o editoriale, ribelli alla restaurazione in corso, al neo-conformismo filosofico o teorico in generale (non parliamo della letteratura) che appiattisce e appiana tutto attorno a noi, tenta di far dimenticare quello che è stato il tempo di Lacan, anche il futuro e la promessa del suo pensiero, e di cancellare quindi in questo modo il nome di Lacan. [...] Che si tratti di filosofia, di psicoanalisi o di teoria in generale, ciò che la piatta restaurazione in corso tenta di coprire, di negare o di censurare, è che niente di quello che ha potuto trasformare lo spazio del pensiero nel corso degli ultimi decenni sarebbe stato possibile senza qualche spiegazione *con* Lacan, senza la provocazione lacaniana, in qualunque modo la si riceva o la si discuta, e aggiungerei senza una qualche spiegazione *con* Lacan nel suo spiegarsi *con* i filosofi ⁹.

6.1. IL SEGNO

La questione del segno in Hegel è affrontata da Derrida nel suo saggio *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel* ¹⁰, raccolto oggi in *Marges de la philosophie*, testo che Derrida scrisse nel gennaio del 1968 per il Seminario su Hegel coordinato da Jean Hyppolite. In questo saggio breve ma denso e ricco di spunti di riflessione, il pensatore francese prende le mosse dalla collocazione che spetta al segno nel sistema hegeliano: il segno, infatti, compare all'interno dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* in particolare nella sezione della *Psicologia* contenuta nello *Spirito soggettivo*. Prima considerazione che Derrida propone a riguardo: il segno, per Hegel, essendo *già* nello Spirito ma *ancora* soltanto a livello *soggettivo*, è sempre pensato *in vista della verità*, nel senso che pur non essendo ancora ritornato *presso di sé*, vede la verità e, per dire così, ne è orientato:

⁹ J. Derrida, «Pour l'amour de Lacan», in *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991; tr. it. «Per l'amore di Lacan», in *aut aut*, n. 260-261, 1994, p. 155.

¹⁰ J. Derrida, «Le puits e la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel» in *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972; tr. it. a cura di M. Iofrida, «Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel» in *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 105-152, d'ora in avanti citato come PP.

pensato nella sua destinazione a partire dalla verità verso cui si orienta, ma anche *in vista* della verità, come si dice quando si vuole marcare la distanza, la mancanza e il resto nella navigazione ¹¹.

Da qui l'ambiguità costitutiva del segno: per un verso il suo essere una determinazione finita che deve trapassare nella processualità della verità e, dall'altra, il suo non essere più semplice natura ma già spirito. Il segno, potremmo allora dire, è un luogo di transito, un *Mittelpunkt*, come dice Derrida, «luogo di passaggio degli opposti gli uni negli altri» ¹². Col segno, continua Derrida, non abbiamo a che fare con una cosa, ma con un operare o, con le parole di Hegel riportate da Derrida, con «la fantasia che produce intuizioni» (*Anschauung produzierend*), «l'attività creatrice di segni» (*Zeichen erschaffende Tätigkeit*). Detto altrimenti, l'operare del segno è propriamente il lavoro del negativo *interno* al segno stesso. Segno è, infatti, una determinazione finita e, al contempo, il suo superamento. Quel finito che per Hegel «è puramente e semplicemente un *passare*, un *uscire-da-sé e andare-oltre-sé*» ¹³, nel segno diviene una «presenza seconda» che porta l'accadere del mondo a verità, proprio perché ne trattiene l'essenziale:

il suono [il suono fonico: «*der Ton*»] dà alle sensazioni, intuizioni e rappresentazioni, una seconda presenza, più alta della loro presenza immediata, in generale una presenza che ha vigore nel dominio della rappresentazione («*des Vorstellens*») ¹⁴.

In estrema sintesi, potremmo provare a dire così: *è parlando che il mondo come presenza immediata viene portato a verità, è segnando il mondo che lo si rileva dal suo essere finito e lo si eleva a verità*.

La lettura di Derrida getta allora nuova luce sulle tre definizioni di segno che incontriamo all'interno dell'*Enciclopedia*:

1. Il segno è un'intuizione tolta, rimossa o, come dice Derrida, *rilevata* (*aufgehobene* ¹⁵);
2. Il segno è il dileguare dell'esserci («*ein Verschwinden des Daseins*» ¹⁶);
3. Il segno è un esserci nel tempo («*ein Dasein in der Zeit*» ¹⁷).

¹¹ PP, p. 119.

¹² Ivi, p. 188.

¹³ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp-Taschenbuch, 1998, III vol.; tr. it. a cura di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Milano, Rusconi, 1996, p. 645, d'ora in avanti citato come ESF.

¹⁴ ESF, p. 751.

¹⁵ Ivi, § 459, p. 749.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

Il pensiero, secondo questa rilettura derridiana di Hegel, è pensiero *del* segno (nel senso soggettivo del genitivo). È il segno che *si* pensa e così rileva, toglie, rimuove la semplice presenza, fa dileguare l'esserci, la determinazione finita, e cala il mondo nel tempo. Vera è soltanto la presenza *signata*, l'alterità ridotta a ciò che in essa *vuole dire* qualcosa (*die Bedeutung*) o, come dice Hegel, *die internalisierte Andersheit*.

Sicché, vero è il segno che porta la presenza a dileguare nel tempo, a passare e passare oltre. Perché del mondo che accade bisogna trattenere soltanto ciò che può *voler dire* qualcosa, l'alterità ridotta al suo *voler dire*, alla sua *Bedeutung*. Per questo, sottolinea Derrida, il segno per eccellenza è la voce. La voce che si mantiene in prossimità del sé, lontano quanto basta per far risuonare la verità con le sembianze dell'altro. Si tratta, come scrive Derrida, del «*suono*, il *suono* rilevato dalla sua naturalità e legato al rapporto a sé dello spirito, della psiche come soggetto per sé e che s'affetta da se stesso, [...] il suono *animato*, il suono fonico, la voce (*Ton*)»¹⁸. La voce è infatti ciò che *suona* là fuori nel mondo – nell'Altro, potremmo dire –, ma anche ciò che là fuori *ri-suona* come un *qui dentro*: una naturalità *rilevata*, cioè animata. Nella voce si percepisce un tremito, una vibrazione, un fremito. «Siamo costantemente rinviati – sottolinea in merito Derrida – a questo concetto di vibrazione, di fremito (*Erzittern*)»¹⁹. La voce, in quanto segno, non è né là fuori né qui dentro: essa accade in quel punto di vibrazione in cui il negativo si manifesta con tutta l'inquietudine che gli è propria. La voce è l'accadere stesso dell'auto-coscienza attraverso il suo sdoppiamento costitutivo, «l'essere accanto a sé nella forma dell'universalità, come co-scienza – conclude Derrida ne *La voce e il fenomeno* – la voce è la coscienza»²⁰.

Ora, *questa* voce che porta il mondo a verità attraverso la sua temporizzazione significativa è, secondo Derrida, il segreto della semiologia hegeliana. Così e non altrimenti il mondo, lo spazio, la natura vengono *rilevati*, cioè portati all'essenza: è perché sono *passati* che dicono ciò che il tempo ha fatto loro dire:

il tempo è il rilevamento – cioè, in termini hegeliani, la verità, l'essenza (*Wesen*) come esser-passato (*Gewesenheit*) – dello spazio. Il tempo è lo spazio vero,

¹⁸ PP, p. 130.

¹⁹ Ivi, p. 135.

²⁰ J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967; tr. it. a cura di G. Dalmasso, prefazione di C. Sini, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, III ed., Milano, Jaca Book, 1997, p. 118.

essenziale, passato, quale esso sarà stato pensato, cioè rilevato. *Ciò che avrà voluto dire lo spazio, è il tempo*²¹.

Lo spazio, la presenza immediata, l'intuizione, la sensazione semplice, tutto ciò, sottolinea qui Derrida, è rilevato a verità attraverso il processo di temporalizzazione che trattiene soltanto ciò che vi sarà stato di essenziale, come passato, come ricordo o segno. In quest'ottica, allora, la *presenza seconda*, il segno e il ricordo – detto altrimenti ciò che si produce tramite *Aufhebung* ed *Erinnerung* – sono prodotti dal tempo come pensiero o dal pensiero come tempo, che riconduce il mondo al ricordo, al suo esser-stato come sua verità, cancellando la forma aperta del futuro come a venire, novità, sorpresa.

Attorno a tale constatazione Derrida scrive la propria domanda, la domanda della decostruzione, arrivando a chiedersi, in ultima istanza, dove accade l'operazione segnica che realizza l'*Aufhebung* e l'*Erinnerung* significanti, dove opera il «tempo-pensiero», nel mondo o fuori dal mondo? La temporalizzazione del mondo ha evidentemente bisogno di uno spazio supplementare per poter ridurre lo spazio al tempo. Tale è, secondo Derrida, lo spazio della scrittura. Spazio irrilevabile di un ritardo, di uno scarto, di una *différance* che resiste, ostacola, frena e anche rende possibile la temporalizzazione del pensiero. E questo è l'*angolo* su cui si situa la decostruzione. Qui il lavoro del negativo si rovescia nell'esercizio della scrittura decostruttiva. Al di là di Hegel, o meglio, sul margine del suo sistema. Su quel margine che fa di Hegel l'*ultimo filosofo del libro* ma anche il *primo pensatore della scrittura*.

Perché il mondo possa venire a verità, essere signato e così temporalizzato, è necessario un tempo supplementare: il tempo della traccia, lo spazio della cicatrice, della cancellatura primordiale. Qui il negativo, come dice Derrida, non potendo più essere impiegato nel lavoro del senso, testimonia di uno spazio di ritardo, di pura perdita, di scarto. È il fallimento del progetto hegeliano di significantizzazione del mondo, ma anche la sua più intima risorsa. L'*angolo*, interno allo stesso sistema, che segna il punto di rovesciamento tra il lavoro del negativo e la decostruzione di Derrida. Hegel chiama tale ostacolo, tale resistenza, tale ritardo, *die Hemmung* (l'ostacolo interiore, il freno interiore), di cui dice che al contempo è ciò che permette lo speculativo in quanto tale – «*Als Satz ist das Spekulative nur die innerliche Hemmung*»²² –, ma anche ciò da cui derivano le lamentele sull'incomprensibilità delle ope-

²¹ PP, p. 129.

²² «Come proposizione lo speculativo è solamente il freno *interiore*», (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, F. Meiner, 1921; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 54).

re filosofiche – «*Auf diesem ungewohnten Hemmen beruhen größtenteils die Klagen über die Unverständlichkeit philosophischer Schriften*»²³. Come a dire che la linfa del discorso filosofico è anche ciò che fa da ostacolo ad una sua piena trasparenza, per chi scrive e per chi legge. La filosofia, in fondo, non è trasparente a se stessa, nel senso dell'Idea hegeliana, perché la sua possibilità si radica sul nocciolo duro di questo freno interiore, di questo ostacolo che resiste all'interpretazione e al contempo la rende possibile.

Hemmung è anche un termine freudiano, che è tradotto in italiano con «inibizione». Sicché la filosofia soffrirebbe di un'inibizione profonda a dire ciò che la porta a dire e che anche permette il suo stesso dire. Tale inibizione è il *non vero del vero*, quel finito a cui la decostruzione punta sul rovescio della dialettica hegeliana.

Derrida sottolinea la profondità dell'enunciato freudiano che compare appunto nel saggio del 1925 intitolato *Inibizione, sintomo e angoscia*:

se lo scrivere, che consiste nel lasciar scorrere del liquido da una canna sopra un pezzo di carta bianca, ha assunto il significato simbolico del coito o se il camminare è divenuto una sostituzione simbolica del premere il corpo della madre terra, tanto lo scrivere che il camminare vengono sospesi, poiché altrimenti è come se si compisse l'azione sessuale proibita²⁴.

Il filosofo hegeliano non può pensare quello stesso ostacolo, quel freno interiore, che lo fa pensare: in una battuta, non pensa quella finitezza, quella morte in cammino, quella differenza sessuale che lo spingono a pensare. Perché l'affetto della *Hemmung* – ciò che inibisce – non è un segno e non può essere pensato come un segno: non è una alterità internata, ma semmai quel finito, quell'alterità radicale, che resiste e patisce sotto al segno, alla mediazione assoluta del concetto hegeliano.

La decostruzione, invece, scrive. Ed è scrivendo che mostra alla filosofia ciò che *causa* il suo pensare e che essa non può pensare. Al di là del segno, si apre lo spazio di quel ritardo che fa resistenza alla presa del concetto, che frena, rallenta, ostacola, impedisce, mette soggezione, inibisce. La decostruzione opera all'interno dello spazio della *Hemmung*, del ritardo, non in nome né in vista, ma *con* il finito. Oltre il segno, è la traccia che testimonia di questa resistenza fondamentale, ma anche ne conserva la *chance*: con le parole di

²³ «Da tale insolito freno dipendono in gran parte le lamentele circa l'incomprensibilità di scritti filosofici», (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* cit., p. 53).

²⁴ S. Freud, «Hemmung, Symptom und Angst», *Gesammelte Werke*, XIV, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1987; tr. it. «Inibizione, sintomo e angoscia», *Opere*, X, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 239-40.

Derrida, la decostruzione è «l'angolo di gioco della castrazione che non significa, non si lascia costituire né come significato né come significante, non si presenta più di quanto non si rappresenti, non si mostra in se stesso né verità (adeguazione o svelamento) né velo»²⁵.

6.2. LA TRACCIA

La traccia, per Derrida, non è né un simbolo né un segno, ma piuttosto un'altra modalità del rimando, del passare, del divenire, del tempo. Se, infatti, il segno è un provvisorio stare a distanza della verità da se stessa, la traccia, invece, è per Derrida «una differenza supplementare che supplisce alla presenza nella sua mancanza originaria a se stessa»²⁶. Dove c'è traccia c'è immediatamente invio, *destinerranza*, come dice Derrida, supplenza senza possibilità alcuna di risoluzione della mancanza, in quanto la mancanza è resa originaria dall'originarietà stessa della traccia.

Sicché, la traccia non *rileva*, non porta a verità, bensì invia, spedisce, getta fuori. Potremmo provare a dire provvisoriamente così: la traccia per Derrida non è né il mondo passato del «simbolismo incosciente»²⁷, né il mondo vero del segno, ma l'immotivato, la contingenza, l'invio disseminante che si scrive nel *divenir-segno del simbolo*:

l'immotivazione della traccia dev'essere intesa come un'operazione e non come uno stato, come un movimento attivo, una de-motivazione, e non come una struttura data. Non ci sono simbolo e segno, ma un divenir-segno del simbolo²⁸.

Al pari del segno, la traccia non è una cosa o uno stato, ma un'operazione che, a differenza del segno però, disvela la non verità che si scrive sul rovescio del processo d'inveramento significante. Detto altrimenti, la traccia testimonia di ciò che si cancella nel divenire segno del simbolo: è il processo per il quale il mondo vero diviene immotivato – non il tempo, né lo spazio, ma «il divenir-spazio del tempo e il divenir-tempo dello spazio»²⁹. Così anche, la traccia diviene testimonianza dell'essere finito del finito. Ma la traccia non

²⁵ J. Derrida, *Posizioni* cit., p. 107.

²⁶ J. Derrida, *La voce e il fenomeno* cit., p. 127.

²⁷ PP, p. 141.

²⁸ J. Derrida, *Della Grammatologia* cit., pp. 52-56.

²⁹ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Editions du Seuil, 1967; tr. it. di G. Pozzi, «Ellissi», in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1990, p. 40.

è semplicemente il finito, perché prima di tutto non è una cosa, un ente, eccede «la logica dell'ente». Traccia è il *divenir-finito* del finito, il finito che resiste alla sua stessa verità, trattenendosi dalla sua temporalizzazione e così, non altrimenti, lasciando tracce finite:

anche se Dio, come Essere vivente immortale, lasciasse una traccia, il fatto che la lasci qui, significherebbe la morte, significherebbe in un certo senso che Dio può assentarsi, che la morte di Dio è iscritta nella traccia. Anche se Dio fosse un vivente immortale, eterno ecc... il fatto che si dia una traccia significherebbe la morte nella vita ³⁰.

Pertanto, la traccia è propriamente il modo che il finito ha di darsi in quanto non-vero. Là dove c'è finitezza, c'è traccia. E questo perché non c'è traccia là dove non si dà morte possibile, dove non si «dà disparizione possibile». Traccia è tutto ciò che si stacca dal vivente in quanto mortale – nel senso che può sopravvivergli, può essere lasciata nel punto stesso in cui chi la lascia ci lascia. Non c'è traccia se non di un vivente che in quanto tale è anche, dice Derrida, un morente:

la traccia è strutturalmente *vie-mort*, vita e morte, morte nella vita, una vita finita... Spesso dico: la vita-la morte, non pronuncio neanche la e; dico la vita-la morte; è lo stesso, forse; è lo stesso che si differisce: non si dà vita senza morte ³¹.

Sicché traccia è ciò che resta del finito sotto al segno che vorrebbe indicarcene la verità. E ancora, traccia è indice di possibile *affezione*. C'è affezione là dove c'è finitezza, ovvero c'è limite, punto di contatto, di incontro/scontro. E l'affezione è propriamente ciò che distingue il finito dal vero: della verità siamo sempre alla ricerca, ma dell'affezione, di quel *patire* che si viene a scrivere sotto la presa del concetto, ebbene di tutto ciò soltanto la traccia dà testimonianza, perché mostra che ne è del finito nella sua non verità – ovvero che il finito, come la scrittura, è sempre esposto alle intemperie, all'avventura, all'assenza di garanzie, al di là della verità o, come dice Derrida, ai *limiti della Verità*.

La traccia quindi è esposizione alla morte che resiste al suo stesso impiego nel lavoro del senso: una negatività che non lavora più per il senso, che non ha né senso né nome. La *vie-mort* dischiude una modalità dell'operare che non è più quella dell'*Aufhebung*, dell'operare formativo (*das formieren-de Tun*) che fa il soggetto hegeliano. Si tratta della morte pre-originaria che è già sempre stata, che come invio e separazione fa essere lo stesso *Dasein*:

³⁰ J. Derrida, «Dialogo con Jacques Derrida», in *Annuario degli Studenti di Filosofia, Università degli Studi di Milano*, Milano, Cuem, 2002, p. 171, d'ora in avanti citato come AN.

³¹ AN, p. 171.

la terribile solitudine, la mia o la nostra, alla morte dell'altro, è ciò che costituisce quel rapporto con sé che chiamiamo «me» o «noi», «tra noi», «soggettività», «intersoggettività», «memoria». *La possibilità* della morte «accade», se così posso dire, «prima» di queste diverse istanze rendendole possibili. Bisogna precisare: la possibilità della morte dell'altro, *come* della mia o della nostra, istruisce il mio rapporto con l'altro e la finitudine della memoria [...] Noi non siamo noi stessi che a partire da questo sapere più antico di noi stessi, ed è per tale ragione che dico che cominciamo attraverso questo *ricordo*, giungiamo a noi stessi attraverso questa memoria del lutto possibile ³².

Sicché, è rispetto a questa morte primordiale, questa morte coestensiva alla vita, questa separazione contemporanea della nascita, che veniamo al mondo e la traccia, per Derrida, ne è memoria e testimonianza. C'è un tempo supplementare che invia il mondo alle spalle della sua temporalizzazione segnica. È il tempo della traccia che produce la separazione, lo stacco dell'evento. L'accadere del mondo eccede la sua stessa verità. È *out of joint*, dice Derrida. La traccia porta il mondo a cadere (e torneremo su questo cadere) *fuor di squadra* ³³, a precipitare fuori dal quadro che lo inquadra. Ma così, e non altrimenti, è possibile pensare e scrivere al di là del *tempo-pensiero* hegeliano, al di là della *fine del libro* di Hegel ³⁴; «non è possibile pensare – scrive infatti Derrida – se non in un tempo del presente dislocato, nella giuntura di un tempo radicalmente dis-giunto, senza congiunzione sicura» ³⁵.

Potremmo allora dire così: il mondo nel suo accadere eccede il mondo nella sua verità. Il mondo signato, temporalizzato, portato a parola d'un tratto si rivela *immondo*. Come afferma a riguardo Jean-Luc Nancy: «al limite della filosofia il mondo non è un mondo è un cumulo e forse immondo» ³⁶. Nondimeno, è proprio nel punto del suo decadere, del suo precipitare fuor di veri-

³² J. Derrida, *Mémoire pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988; tr. it. di G. Borradori ed E. Costa, *Memorie per Paul de Man*, a cura di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1995, p. 44.

³³ Così Eugenio Montale traduce l'espressione dell'Amleto di Shakespeare «*The time is out of joint*», dalla quale Derrida prende le mosse nel suo *Spettri di Marx*: «Il mondo è fuori di squadra: che maledetta noia, esser nato per rimetterlo in sesto! (*The time is out of joint. O cursed spite, That ever I was born to set it right*)». William Shakespeare, *Amleto*, tr. it. di Eugenio Montale, Milano, Oscar Mondadori, 2002, p. 77.

³⁴ Ci sia consentito, a questo proposito, rimandare a M. Bonazzi, *Il libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida*, Milano, Mimesis, 2004.

³⁵ J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Éditions Galilée, 1993; tr. it. di Gaetano Chiu-razzi, *Spettri di Marx*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1994, p. 27.

³⁶ Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Editeur; tr. it. di Antonella Moscati, *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992, p.180.

tà, che anche si apre la possibilità di pensare *oltre il segno*, cioè d'incontrare un che di reale, come del resto già nel 1974 Lacan ricordava a Roma:

è la differenza tra ciò che va e ciò che non va. Ciò che va è il mondo. Il reale è ciò che non va. Il mondo va, gira bene, è la sua funzione di mondo. Per accorgersi che non c'è mondo [...] è sufficiente notare che ci sono cose che fanno sì che il mondo sia immondo, se posso esprimermi così ³⁷.

Out of joint indica un nuovo genere di *passo*, un cammino inedito, al di là del tempo e della *Storia*. Lo spazio della scrittura è questo temporeggiare sulla fine del tempo, favorendo quella dis-giunzione in cui soltanto può darsi un pensiero dell'evento e della giustizia. Frattanto, anacronia, temporeggiamento: così Derrida pensa la necessità di un tempo supplementare che opera alle spalle della coscienza, della sua voce, del suo mondo vero, signato, temporalizzato – è il tempo del lutto.

Da questa porta la psicoanalisi entra nel testo di Derrida a contestare il *principio dei principi* della fenomenologia: il soliloquio interiore dell'autoaffezione che poggia sul concetto di *puntualità*, di «punto-sorgente», di «cominciamento assoluto». Perché *io* possa cogliermi in quanto *io*, devo infatti prima di tutto separarmi dall'Altro che mi precede. E questo lavoro di separazione introduce nell'istante vuoto dell'*Augenblick* fenomenologico una durata e uno spessore inediti, accogliendo «l'altro nell'identità a sé dell'*Augenblick*: la non-presenza e l'inevidenza nel batter d'occhio dell'istante». Così, d'un tratto, si scopre che «vi è una durata nel batter d'occhio e questa chiude l'occhio» ³⁸. Qualcosa tra me e me resiste e deve essere *lavorato* affinché *io* possa dire *io*:

è la possibilità del lutto che instaura il mio rapporto a me-stesso; ciò fa sì che quando dico «me stesso» parlo già sia della morte dell'altro sia della mia morte, o della morte dell'altro in me, dell'altro che muore in me prima di me ³⁹.

Il lavoro del lutto è dunque pre-originario. Esso avviene ben prima del lavoro del negativo, perché, se quest'ultimo non fa che ridurre l'accadere del mondo a verità, l'alterità alla figura rammemorata dell'*internalisierte Andersheit*, il lavoro del lutto rende possibile lo stesso *principio dei principi* che coordina l'intera fatica del concetto filosofico: l'identità autoaffettiva.

D'altra parte, sottolinea sempre Derrida, non esiste mai elaborazione completa del lutto. Il lutto è sempre un lavoro fallimentare, potremmo dire,

³⁷ J. Lacan, *Le triomphe de la religion*, Paris, Seuil, 2005, p. 76.

³⁸ J. Derrida, *La voce e il fenomeno* cit., p. 101.

³⁹ AN, p. 173.

un lavoro che produce un resto, uno scarto – e soltanto così anche è un lutto riuscito:

il lutto veramente fedele all'altro dovrebbe conservare qualcosa dell'incorporazione; e questo perché l'altro deve restare altro. [...] Se voglio essere fedele all'altro come altro, non lo devo *erinnern*, non devo interiorizzarlo, e dunque devo non ricordarmelo, devo obliarlo ⁴⁰.

Cos'ha a che fare tutto ciò, allora, con la pratica della decostruzione? La decostruzione non è un metodo e non è un'ermeneutica del testo, non è riducibile a un programma, a un'operazione intenzionale, a uno schema interpretativo. E questo perché, prima di tutto, è esposizione alla verticalità dell'evento, alla sua imprevedibilità e alla sua eccedenza rispetto a ogni economia orizzontale del segno e dello scambio. La decostruzione, come dice Derrida, è ciò che avviene, «è un evento che non attende deliberazione. [...] *Ça se deconstruit*» ⁴¹, nel senso che si è sempre *in decostruzione*. Sicché, il lavoro della decostruzione non è tanto il lavoro del negativo, del segno, dell'*Aufhebung* che porta a verità il mondo, ma ciò che *si scrive*, ciò che lascia traccia sul suo rovescio, che lascia cadere il mondo *fuor di squadra*, fuor di verità. Il lutto, in questo senso, è pre-originario perché produce la separazione primordiale che la decostruzione ripete sul mondo vero, lavorato, temporalizzato, significantizzato dalla voce e dalla parola. La decostruzione è la riattivazione del *lavoro reale* della lingua, della separazione, del taglio, è la *mimesi* del lutto originario. Ma come ogni lutto, anche la decostruzione ha un resto: l'indecostruibile.

Là dove la decostruzione tocca il proprio limite, incontra anche la propria istanza etica. L'evento e la giustizia sono l'indecostruibile *della* decostruzione, il residuo patologico, potremmo dire, del lavoro del lutto decostruttivo. Tale è il resto che permette alla decostruzione di *dire sì* là dove il filosofo non può che *dire no*. Come Derrida ha affermato a Francoforte nel 2001:

questo «no» lega la responsabilità del filosofo all'imperativo razionale della veglia, dell'io sovrano, della coscienza vigile [...] il poeta, lo scrittore o il saggista, il musicista, il pittore [...] lo stesso psicoanalista non direbbero *no*, ma *sì, forse, alle volte*. Acconsentirebbero all'evento, alla sua singolarità eccezionale ⁴².

⁴⁰ Ivi, pp. 142-3.

⁴¹ J. Derrida, *Psyché* cit., p. 391, trad. nostra.

⁴² J. Derrida, *Fichus* cit., p. 12-13, trad. nostra.

6.3. IL SINTOMO

Chiudiamo il presente percorso mettendo in risonanza tre luoghi del pensiero derridiano: il joyciano *dire sì*, la scrittura e l'evento. Che siano luoghi intrecciati è lo stesso Derrida a farcelo pensare, quando, in *Ulisse grammofono*, domanda: «che si dice, si scrive, avviene con *sì?*»⁴³. Detto altrimenti, l'evento del *dire* è l'indecostruibile che resta obliato nell'intendersi *dire* l'un con l'altro, ma che, a suo modo, così anche si dice, là dove ci s'intende o meno, là dove, in ogni caso, si è già sempre *detto di sì all'altro*. La scrittura è il sintomo di questo *dire sì*, che così rivela il carattere affermativo della decostruzione:

la decostruzione è un'esperienza affermativa, e non negativa, distruttrice o critica, [...] affermativa cioè corrispondente ad un «*sì*» originario a partire dal quale soltanto la critica, la negatività, il dubbio, la decostruzione possono svilupparsi⁴⁴.

Nel *dire sì* ci collochiamo in uno spazio pre-originario, pre-soggettivo, al di qua di ogni nome proprio e riconoscimento possibile. Leggiamo infatti in *Ulisse Grammfono*:

qui siamo in un luogo che *non è ancora* lo spazio in cui possono e devono porsi gli enormi interrogativi sulla origine della negazione, dell'affermazione o della denegazione. [...] Il *sì* minimale e primario, [...] contrassegna, prima di voler dire o di significare: «io-qui», ascolta, rispondi, c'è un contrassegno, c'è un altro e dell'altro. Poi potranno anche venire le negazioni, ma quand'anche invadessero tutto il campo, nessuno riuscirebbe a cancellare quel «*sì*»-qui⁴⁵.

Il luogo della scrittura, al di qua dell'io e dell'altro, del *Dasein* e di ogni possibile intersoggettività, è l'indecostruibile *dir di sì* all'Altro prima di tutto. Ché prima della domanda che possiamo rivolgere come anche non rivolgere all'altro, prima del nostro acconsentire o negare la parola dell'altro, c'è sempre questo *aver detto di sì*, aver corrisposto alla sua chiamata. Alle spalle del nome proprio, al posto del silenzio, incontriamo il luogo indecostruibile della chiamata:

il *Dasein* heideggeriano è anche un *esser-chiamato*, è sempre [...] un *Dasein* che accede a se stesso solo in seguito alla chiamata (*der Ruf*), una chiamata che viene da lontano, che non necessariamente è fatta di parole, e che in un certo

⁴³ J. Derrida, *Ulisse grammofono* cit., p. 96.

⁴⁴ AN, p. 134.

⁴⁵ J. Derrida, *Ulisse grammofono* cit., p. 98.

modo non dice nulla. [...] Il *Dasein* è interpellato dall'appello-chiamata dalla (o fuori della) caduta nel «Si...»⁴⁶.

Sottolineiamo anche qui la caduta, tema specifico che Derrida affronta nel suo saggio *Mes chances*. *Chance*, come anche *cas* (caso) – dice Derrida –, deriva dal latino *cadere* «che risuona ancora, per indicare il senso della caduta, in *cadence* (cadenza), *choir* (cadere), *échoir* (accadere, scadere), *échéance* (scadenza), nell'*accident* (accidente) anche, e nell'*incident* (incidente)»⁴⁷.

Ma perché qui, alle spalle del nome proprio, del *Dasein*, della traccia, vi sarebbe dunque il sintomo? Sintomo, ricorda Derrida sempre in *Mes chances*, è ciò che *cade assieme*: «tale è anche – dice Derrida – in greco il senso di *symptōma*, parola che significa [...] la coincidenza, l'evento fortuito, l'incontro»⁴⁸. Sintomo è ciò che cade assieme, l'accidentale, l'incidente, la τύχη. Così psicoanalisi e letteratura s'incontrano toccando ciascuna a suo modo il proprio limite. Derrida, in *Mes chances*, non propone una riconduzione delle opere di Leonardo, Freud, Poe, Baudelaire alla vita o alla psiche degli autori. Si tratta, semmai, di indicare che, come per la decostruzione, le verità, se ve ne sono, non sono «né «nel testo» né «nella vita», ma a traverso quel che li attraversa, nel corso di una traversata che ne svia, proprio all'ultimo momento, la referenza criptata, la salvezza in controviale [...] in strada verso l'inscrivibile che sta per venire – o che a me è appena venuto, ma sempre senza orizzonte, senza farsi annunciare»⁴⁹.

Ciò che cade, il sintomo, è un concetto *bastardo*, dice Derrida sempre in *Mes chances*, che interrompe ciò che «è per noi, occidentali, la cultura del senso comune segnata da una potente tradizione scientifico-filosofica, la metafisica, la tecnica, l'opposizione soggetto/oggetto, una certa organizzazione del 'getto'»⁵⁰. Rispetto a tale organizzazione o disciplina della *gettatezza* e della *chance*, la decostruzione recupera una sensibilità inedita – dice Derrida – nei confronti della superstizione, della *con-fusione* tra interno ed esterno, dentro e fuori, fisico e psichico, come «altra esperienza della stessa finitudine»⁵¹.

⁴⁶ Ivi, p. 71.

⁴⁷ MC, p. 357, *trad. nostra*. Tra parentesi indichiamo la traduzione italiana dei termini francesi citati in corsivo.

⁴⁸ Ivi, p. 359, *trad. nostra*.

⁴⁹ J. Derrida, Catherine Malabou, *La contre-allée*, Paris, La Quinzaine Littéraire-Louis Vitton, 1999; tr. it parziale di Federico Nicolao, *A Traverso*, «Anterem. Rivista di ricerca letteraria», n. 62, 2001, anno XXVI, pp. 11-13.

⁵⁰ MC, p. 378, *trad. nostra*.

⁵¹ Ivi, p. 379, *trad. nostra*.

Il *decostruttore* non può che essere sensibile alla superstizione, perché, dice Derrida, «non crede più [...] alla solidità degli spazi ritagliati dalla nostra stereotomia occidentale»⁵². Così, allora, abita in altra maniera la *chance*, che non è semplicemente la possibilità, perché è anche e subito l'impossibilità: della caduta, della cadenza, dell'accidente. Ciò che cade, potremmo allora dire, è l'occasione fortuita, contingente, accidentale del caso, senza alcuna possibile anticipazione, prefigurazione, precomprensione. Il sintomo, in quanto evento fortuito che cade e cade assieme, non è più mio che dell'altro. È l'evento dell'incontro che fa cerniera tra me e l'altro.

Ciò che nella caduta s'incontra non è e non può essere di principio buona o cattiva *chance*, dice Derrida. Il sintomo può cascar bene o male. Ed è perché tiene aperte entrambe le possibilità che è la *chance*: il punto in cui la ripetizione del sintomo può rovesciarsi nell'occasione dell'incontro contingente. Lacan, a sua volta, diceva lo stesso con altre parole:

il reale è al di là dell'αὐτόματον, del ritorno, del ritornare, dell'insistenza dei segni a cui ci vediamo comandati dal principio di piacere. [Invece] l'incidente, l'inciampo della τῶχη [...] ci riconduce allo stesso punto in cui la filosofia presocratica cercava di motivare il mondo stesso. Le era necessario, da qualche parte, un *clinamen*. [...] *Niente forse? No. Forse niente. Ma non niente*⁵³.

Anche per Derrida la questione va posta nei termini dell'atomismo epicureo:

gli elementi atomici, i corpi che cascano nel vuoto sono spesso definiti, in particolare da Lucrezio, come lettere [...]. E questa teoria della disseminazione letterale è anche un discorso sugli incidenti e gli accidenti in quanto sintomi, tra i quali, anche, «sintomi dell'anima»⁵⁴.

La deviazione supplementare, come Derrida chiama qui il *clinamen*, produce quella concentrazione di materia che dà vita ai mondi e alle cose che questi contengono. Detto altrimenti, è sul punto di cadere, di decadere, di cedere che il soggetto incontra il corpo, il corpo nel sintomo, come lettera⁵⁵.

⁵² Ivi, p. 379, *trad. nostra*.

⁵³ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, 1963-64, nuova ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. it. di A. Succetti, Torino, Einaudi, 2003, pp. 51-62, *passim*.

⁵⁴ MC, pp. 360-361, *trad. nostra*.

⁵⁵ Ci permettiamo di rinviare ad un testo che affronta tale questione: M. Bonazzi, «Pezzi di corpo, lettere di godimento. Lacan e la scrittura della contingenza», in *Corpo e linguaggio*, a cura di C. Sini, Università degli Studi di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, Dipartimento di Filosofia, Milano, Quaderni di Acme, Cisalpino, 2007.

Ma *chi* cade? Si chiede, infine, Derrida. «Il senso della caduta (*cbute*) in generale (sintomo, lapsus, incidente, accidentalità, cadenza, coincidenza, scadenza, *chance*, buona o cattiva) non è pensabile che nella situazione, i luoghi o lo spazio della finitudine» ⁵⁶. Il *finito non vero* di hegeliana memoria – il finito che per essenza deve passare in altro, andare oltre se stesso, per poter essere così inverato – nel sintomo si ferma, decade dal segno e dalla verità, e così diviene finito. C'è finitezza soltanto per un essere che può cadere. Ciò che cade è il finito non vero della traccia, che precipita fuori dal segno e nella caduta incontra la propria materialità, il proprio sintomo. Detto altrimenti, il sintomo dà corpo alla traccia del finito. Si tratta, allora, di avere un buon rapporto col caso, perché, in fondo, dice Derrida: «il limite tra la coscienza e l'inconscio, o anche tra l'io inconscio e l'altro della coscienza, è forse questa possibilità per le mie *chances* di essere una *malchance* e per la mia *malchance* di essere in verità una *chance*» ⁵⁷.

Qui ci porta, oltre il segno, il pensiero di Derrida, nel punto in cui la decostruzione incontra l'indecostruibile del sintomo. La sua è una scrittura del sintomo: «io – dice Derrida in *Posizioni* – leggo scrivendo: lentamente, godendo a prefare a lungo ogni termine» ⁵⁸. È un altro pensiero della finitudine, della morte, un altro modo di stare sul limite che separa e unisce il caso e la necessità. In fondo, un altro modo di abitare il reale della pulsione che, Derrida ci ricorda, Freud definisce nei *Tre saggi sulla sessualità* ⁵⁹ come concetto limite (*Grenzbe-griff*). Là dove c'è sintomo, caduta, *chance*, non ci siamo più io e l'altro, io con l'altro, io *contro* l'altro, non c'è più alcun riconoscimento possibile o impossibile, c'è l'incontro nello spazio lasciato libero dal segno a una comune solitudine. Così Derrida attraversa il testo di Freud, alla ricerca di ciò che *casca* tra le righe, lasciando traccia di uno spazio intermedio, non più interpretabile. È il caso del *Witz*, che in *Ulisse grammofono* Derrida raccoglie con queste parole:

forse resta da pensare il riso come resto, appunto. Cosa vuol dire il ridere? Che cosa vuol ridere?» ⁶⁰.

«Sì, sì, è proprio questo che fa ridere. E non si ride mai da soli, dice bene Freud, non si ride mai senza condividere un po' la stessa rimozione» ⁶¹.

⁵⁶ MC, p. 361, *trad. nostra*.

⁵⁷ Ivi, p. 374, *trad. nostra*.

⁵⁸ J. Derrida, *Posizioni* cit., p. 103.

⁵⁹ «La pulsione è uno dei concetti che stanno al limite tra lo psichico e il corporeo», S. Freud, *Opere*, vol. 4, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 477.

⁶⁰ J. Derrida, *Ulisse grammofono* cit., p. 90.

⁶¹ Ivi, p. 107.

Sì, sì. Ripetendo il sì dell'esordio con-dividiamo la stessa rimozione, «l'angolo di gioco della castrazione». Sicché, la rimozione freudiana è ripensata da Derrida al di là di ogni ontologia, secondo i modi e i tempi che sono propri dell'evento, di ciò che non è anticipabile. Al pari dell'inconscio lacaniano, quello trattato da Derrida, se ce n'è uno, eccede la logica dell'essere e del non-essere, per aprirsi – con le parola di Lacan – alla dimensione etica di «qualcosa che resta in attesa nell'area [...] del *non-nato*»⁶². E questo perché è lo stesso pensiero dell'evento che impone alla decostruzione di avventurarsi all'interno di una «nuova logica del rimosso», come Derrida afferma in *Posizioni*: «un simile evento non ha alcuno zoccolo archeologico, lo travolge e fa saltare la sicurezza, il codice o la tavola; non si produce, non si presenta, è individuabile, come un trauma, solo dagli effetti postumi. Ciò che non può essere anticipato (dalla coscienza discorsiva) richiede una nuova logica del rimosso»⁶³.

Così Derrida raccoglie ciò che *cade* nel testo di Freud a sottolineare il valore e la portata di uno spazio intermedio, lo spazio della pulsione, al di là dell'interpretazione. Le tre aggiunte⁶⁴ di Freud all'*Interpretazione dei sogni (La responsabilità morale per il contenuto dei sogni; I limiti della possibilità di interpretare; Il significato occulto dei sogni)* ci dicono che la responsabilità nei confronti del contenuto dei sogni ha a che fare con i limiti dell'interpretazione e chiama in causa il loro significato occulto. L'occulto del sogno è quell'*ombelico* inafferrabile su cui poggia l'interpretazione e che, proprio per questo, eccede l'interpretazione stessa. Ma quali sono per Freud i sogni ascrivibili ai fenomeni occulti? I sogni profetici e telepatici. «Sarebbe bellissimo – dice infatti Freud – se con l'aiuto della psicoanalisi, riuscissimo a ottenere informazioni più ampie e precise sulla telepatia»⁶⁵. A questo punta la scrittura di Derrida, smarcandosi dalla filosofia, com'anche dalla psicoanalisi e dalla letteratura:

è questo *a b c* della mia psicoanalisi. La realtà, quando ne parlo, è per farli addormentare, altrimenti non capiresti niente della mia retorica. Non ho mai potuto rinunciare all'ipnosi, semplicemente [...] ho reinvestito tutti i miei poteri e i miei desideri ipnagogici nella scrittura, la retorica, la messa in scena e la composizione dei testi. [...] Dunque l'annunciazione telepatica *has come true even if* non si è *eingetroffen* nella realtà esterna, ecco l'ipotesi che do a leggere nello stesso istante in cui la forcludo sulla superficie del mio testo⁶⁶.

⁶² Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI* cit., p. 24.

⁶³ J. Derrida, *Posizioni*, p. 126.

⁶⁴ Cfr. S. Freud, *Opere*, vol. 10, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 149-164.

⁶⁵ S. Freud, «Il significato occulto dei sogni», in *Opere*, vol. 10 cit. pp. 161-164, *passim*.

⁶⁶ J. Derrida, «Télépathie» in *Psyché* cit., p. 258, *trad. nostra*.

Esporsi alla *chance* dell'incontro, in caduta libera, senza alcuna possibilità di anticipazione, prefigurazione e garanzia in anticipo, ecco in cosa consiste, in ultima istanza, la pratica di scrittura di Derrida. Al pari di quella joyciana, seppur in altro ambito e con altra tradizione, si tratta di una *scrittura del sintomo* – attorno alla quale fanno nodo letteratura, psicoanalisi e filosofia, chiamando in causa non più un soggetto, un autore, ma neanche un'opera, un testo, bensì proprio ciò che *si scrive*, che accade, che s'incontra tra i due. «Questa scrittura non deve garantirci nulla, non ci dà nessuna certezza, nessun risultato, nessun vantaggio. È assolutamente avventurosa, è una *chance* e non una tecnica»⁶⁷. Derrida la chiama, sempre in *Mes chances*, «analisi [...] pragrammatologica, alla giuntura di una pragmatica e di una grammatologia»⁶⁸. La Cosa, *to pragma*, è sempre in decostruzione. La *grammatologia* ce lo insegna e invita a ripeterne il movimento originario di invio, la *chance* di una caduta libera, l'incontro inanticipabile con l'evento, secondo una «nuova logica del rimosso». Si tratta, allora, di ripensare la rimozione al di là dell'essere per liberare l'evento di corpo racchiuso nel sintomo, ciò che risuona sotto alle lingue, l'eco *nel corpo del fatto che ci sia un dire*⁶⁹.

L'evento, l'irruzione di ciò che avviene, non è nulla di cui si possa dire: questo è (dell'essente), questa è una quercia in cui riconosciamo (Hegel) lo sviluppo di una ghianda. Proprio questo evento a me interessa: lo (s)cadere [*échéance*] di *ben altra ghianda* [...] in sanscrito la ghianda, è il caso di dirlo, sembra essere – contrariamente a quello che pensava Hegel – ciò che cade [...] Non si può soffocare tutto ciò che risuona cadendo, è il caso di dirlo (come una ghianda, casca a proposito), sul tamburo delle lingue⁷⁰.

⁶⁷ J. Derrida, «De l'économie restreinte à l'économie générale: un hegelianisme sans réserve», in *L'écriture et la différence* cit., tr. it. di G. Pozzi, «Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve», in *La scrittura e la differenza* cit., p. 354.

⁶⁸ MC, p. 381, *trad. nostra*.

⁶⁹ Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XXIII* cit., p. 16.

⁷⁰ J. Derrida, *Posizioni* cit., pp. 125-35.

7.

I GESTI DEL PENSIERO GENEALOGIA, ERMENEUTICA, DECOSTRUZIONE: A PARTIRE DA J. DERRIDA

di Iginio Domanin

Ogni volta che la filosofia si mette all'opera e compie il suo esercizio deve chiarire non solo il contenuto delle proprie affermazioni, ma anche deve decidersi sul modo in cui dire la verità. Questa scelta non è mai innocente, ma pesa, come vedremo attraverso la lettura di alcuni luoghi eminenti della filosofia di Derrida, come un macigno su ciò che può e deve essere detto all'interno di un discorso. Non tutto si può, quindi, dire, ma solo ciò che le maglie necessarie di una griglia lasciano filtrare. Il che cosa la filosofia intende dire non è mai possibile indicarlo senza la funzione di un tramite, di un *medium* specifico, di una tecnologia comunicativa che renda possibile l'evento della verità. Quest'angolazione implica una dislocazione inevitabile dello sguardo, ancora fedele, in un certo senso, alla rivoluzione copernicana di Kant, e, cioè, determina lo spostamento d'attenzione dal *che cosa* al *come* della verità. Naturalmente, non si tratta qui di ritenere che si tratti di descrivere delle strutture trascendentali. Tutt'altro. Anzi, si dovrà riconoscere che i dispositivi comunicativi sono radicati in un terreno storicamente determinato, che resta del tutto eterogeneo rispetto alla pratica teorica della filosofia. Piuttosto, si tratterà di riflettere su una genealogia della filosofia e rimettere in discussione il rapporto tra la cultura occidentale e il mito delle sue origini.

Questo è il contesto nel quale qui tenteremo d'interpretare il decostruzionismo di Derrida come una peculiare strategia ermeneutica in grado di mostrare come le procedure della filosofia sono definite dai rapporti con il *medium* comunicativo. L'interpretazione della metafisica imperniata sul logo-

centrismo della tradizione mette, in effetti, in luce come una certa pratica di scrittura, che non esaurisce, né potrebbe in linea di diritto farlo, il concetto di scrittura in generale modelli la struttura del discorso filosofico e produca un tipo determinato di rappresentazione dell'esperienza di pensiero. Il decostruzionismo, quindi, indica appunto la natura di costruzione determinata e storicamente accaduta della filosofia ¹.

La morfologia complessiva dell'esercizio riconoscibile come appartenente all'orizzonte del filosofico si svela per la grammatologia derridiana come una forma simbolica chiusa, benché in essa sia possibile una infinita produzione di senso.

Il nostro approccio interpretativo nei confronti di Derrida è ovviamente prospettico. Anche in questo caso individueremo, in breve, ma analiticamente, dei luoghi del testo appartenenti al corpus derridiano, per metterli in relazione con un altro discorso. Il nostro scopo è, cioè, vedere come gli enunciati, per esempio, della grammatologia derridiana possano far luce sui compiti e i metodi di una genealogia della pratica filosofica. Non intendiamo, perciò, la decostruzione come una variante dell'ermeneutica, nel senso di una concezione eminentemente testualista delle operazioni del comprendere; al contrario, il legame con l'ermeneutica, che affronteremo in questo capitolo, deve essere qui stabilito sulla base della considerazione che l'interpretazione, cioè le operazioni di lettura e scrittura, è una descrizione radicale dei gesti primordiali che definiscono le forme di rappresentazione dell'esperienza di pensiero, e, più in particolare, della pratica filosofica nel corso della sua tradizione.

In particolare intendiamo mettere in evidenza la strategia decostruttiva nei confronti della temporalità. Come vedremo, questo aspetto è una costante che attraversa diverse fasi dell'elaborazione teorica di Derrida ed è, senz'altro, un angolo visuale estremamente significativo per esaminare i rapporti tra il decostruzionismo e la tradizione fenomenologico-ermeneutica. Inoltre, risulta altrettanto importante per comprendere la vocazione genealogica della decostruzione. La nostra ipotesi, cioè, è che la decostruzione sia una forma di comprensione genealogica dell'esercizio della filosofia e sia, in quest'ottica, una radicalizzazione di ciò che era implicito in certe tendenze del pensiero di Husserl e Heidegger.

La questione della temporalità, che assume un rilievo decisivo negli orientamenti teoretici del pensiero maturo di Husserl e dell'ontologia fondamentale heideggeriana, è il punto focale dove deve convergere lo sguardo genealogico.

¹ Sulla questione della fine e della finitudine nel decostruzionismo cfr. J. Derrida, «Fini dell'uomo», in J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972; tr. it. a cura di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 153-185.

Se la temporalità come orizzonte e come sfondo svolge un ruolo determinante per comprendere la concretezza delle operazioni che sottendono e schiudono le condizioni di possibilità stesse dell'esperienza filosofica, fino ad investire di storicità il piano fondamentale dell'essere, la decostruzione non abbandona mai la domanda, più husserliana che heideggeriana, sulla costituzione della temporalità. Gli esiti, però, della filosofia derridiana si discostano profondamente dallo stile husserliano, anche se tutto ciò avviene nel solco dell'eredità della fenomenologia.

La decostruzione diffida del ricorso a un terreno originario e trascendentalmente puro per indagare il problema della costituzione. Al contrario, essa sottolinea l'irriducibilità degli elementi empirici e la funzione della loro temporalità spuria e derivata, spogliata di un'essenza propria, riconducibile alla trasparenza concettuale, che persiste nell'articolazione di ogni trama discorsiva. L'analitica filosofica, cioè, non può essere impostata senza presupporre una relazione tra elementi logici interni alla struttura di un discorso teorico e la loro condizione di possibilità reale e materiale che poggia su dispositivi esterni che non possono essere resi neutrali rispetto all'esercizio del dire filosofico. In altri termini, il *medium* che veicola il dire filosofico non è indifferente rispetto ai contenuti che vengono affermati tramite il *logos*. Si tratta di pensare questa relazione, con le implicazioni temporali e storiche che sono in gioco, senza ritenere di poter risolvere la funzione del *medium* come una mera appendice strumentale ed esterna al regime della verità teorica.

Il rapporto tra genealogia ed ermeneutica del testo rinvia, infatti, alla questione della temporalità. L'ermeneutica filosofica, sia nelle sue accezioni metodologiche sia in quelle ontologiche, pone l'accento sulla temporalità del comprendere e sull'essenza temporale del circolo ermeneutico. La genealogia, per suo canto, si misura criticamente con la questione dell'origine e della provenienza di ciò che viene istituito e riconosciuto come oggetto di trasmissione storica. Vogliamo suggerire, quindi, che la genealogia assume in modo radicale la prospettiva ermeneutica per cui la comprensione del senso e i modi in cui questa si esercita sono, da un lato, storicamente determinati e, dall'altro, sono implicati attivamente nella costituzione della mediazione temporale.

La temporalità, cioè, non è meramente lo sfondo uniforme, l'orizzonte inoggettivabile e inaggrirabile, nel quale può e deve accadere ogni prassi interpretativa; al contrario i modi specifici della pratica del comprendere determinano forme di temporalità differenti. L'esercizio ermeneutico, cioè, reca con sé, come una funzione interna, una temporalità specifica, legata a condizioni strumentali e materiali, condizionata da dispositivi e forze in gioco.

La temporalità misurata cronologicamente, per esempio, è un effetto tipico di una rappresentazione del tempo che sta in relazione con la pratica di scrittura alfabetica. La datazione di un testo e la sua rilevanza epistemologica

poggiano sulle procedure di costruzione del tempo storico basate sulla preminenza degli ordinamenti lineari e irreversibili. Paradigmi differenti di temporalità sono spesso in conflitto tra loro; anzi, si potrebbe dire, che al di sotto delle rappresentazioni uniformi, omogenee, neutralizzanti della temporalità si possono scorgere direzioni di senso che si collegano a serie temporali divergenti e reciprocamente escludentisi. L'accadere del testo filosofico all'interno della prassi del comprendere, cioè, non si risolve meramente in una nuova rivelazione del senso, bensì produce degli effetti di storicità.

Questa referenza temporale, quindi, allude a un piano di relazioni concrete e materiali che si possono descrivere all'interno di una temporalità che s'impone e si attualizza, escludendo altre possibili concatenazioni storiche. La genealogia, dunque, scorge nell'atto del comprendere il modo di costituzione di un piano di temporalità concreta nel quale si inscrivono le possibilità di senso che appartengono al testo.

La decostruzione coglie l'atto del comprendere come un'articolazione gestuale primordiale. I gesti della lettura e della scrittura sono ricondotti alla loro pluralità disseminata e al loro collegamento con i dispositivi che ne modulano e rendono possibile il funzionamento. Il gesto corporeo non si separa mai dalla protesi tecnica. La decostruzione, a nostro avviso, compie una genealogia dell'ermeneutica, un'interpretazione di ciò che significa interpretare, un'operazione riflessiva e radicale sulle condizioni pratiche e operative dell'ermeneutica stessa.

Se l'essenza dell'atto ermeneutico può essere indicata nella temporalità del circolo ermeneutico, allora la decostruzione mostra, genealogicamente, il legame tra le forme di temporalizzazione specifiche e i dispositivi strumentali operanti all'interno di una pratica interpretativa.

Non si tratta, cioè, di spiegare una testualità filosofica entro l'assegnazione di un orizzonte storico-temporale già ontologicamente dato, ma di cercare di mostrare come il «tempo» di una pratica di scrittura sia l'effetto singolare di una certa configurazione di relazioni variabili che legano il piano della testualità ad altre forme di prassi. Dobbiamo, perciò, rinviare a un'analitica della temporalità, in grado di descrivere i molteplici livelli semantici che legano tra loro i tempi storici, piuttosto che a un'analitica esistenziale mirata a un'ontologia della finitudine. Il compito di un'analitica della temporalità dovrà essere quello di esibire il fondamento temporale che agisce in ogni diversa prassi e descrivere gli orizzonti di storicità che si determinano all'interno di un campo di relazioni che emergono tra differenti pratiche ².

² Il tentativo di costruire un'analitica della temporalità ha come riferimento essenziale l'«archeologia dei saperi» di Michel Foucault e la semantica dei tempi storici avvia-

La lettura che qui tentiamo dell'eredità di Derrida deve, pertanto, affidarsi a una fedeltà paradossale, che egli stesso ha più volte invocato nei confronti della storicità del pensiero filosofico (questione che non coincide affatto con l'idea dogmatica di «storia della filosofia»), che, per l'appunto, decostruisce la discorsività trascendentale della morte; là dove la morte svolge una funzione appropriante, unificante e identitaria nel totalizzare la pratica filosofica, al contrario deve agire una forza decostruttiva in grado di pluralizzare e disseminare gli eventi, sottraendoli al giogo di una temporalizzazione che operi, surrettiziamente, in guisa di fondamento ³.

In altri termini, il fondamento della temporalità non è dato in determinate condizioni culturali precostituite rispetto alla prassi, bensì è da analizzare nell'operatività delle pratiche e nelle varianti singolari della loro attività costituente. La temporalità, quindi, va riferita a un piano pragmatico che è qui ritenuto, in senso fenomenologico, come genetico e fondativo ⁴.

A partire da queste cautele preliminari, a nostro avviso, è possibile una certa interpretazione della questione della scrittura nella filosofia di Derrida.

In effetti, nella ricezione critica, lo svolgimento del cammino può essere sommariamente indicato in tre fasi.

La prima, quella giovanile, dove Derrida, attraverso un confronto teoretico tra la fenomenologia, Heidegger, la Nietzsche-Renaissance francese, lo strutturalismo elabora il paradigma di una decostruzione della filosofia occidentale imperniata su una lettura strategica della tradizione metafisica, in grado di mostrare i limiti logocentrici che definiscono e sorreggono questo ordine del discorso.

Una seconda fase, nella quale il genere filosofico è ricondotto entro un piano di testualità generale, che viene a essere riconosciuto come uno strato genetico e radicale del «pensiero».

ta da Reinhart Koselleck. Cfr. su questi temi: M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 1970; Id., *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1971; R. Koselleck, *Futuro passato*, Casale Monferrato, Marietti, 1986. Un'importante riflessione in Italia che costruisce una morfologia della temporalità, soprattutto nei termini di una teoria della storicità, si trova in G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti, 1983. In questo quadro si veda pure F. Merlini, *Incanti della Storia e patologie della memoria. Studi sulla trasformazione 1*, Milano, Guerini, 1997.

³ Cfr. J. Derrida, *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*, Paris, Galilée, 1996; tr. it. di G. Berto, *Aporie. Morire – attendersi ai «limiti della verità»*, Milano, Bompiani.

⁴ Su questo punto si vedano le importanti considerazioni di C. Sini, *Il silenzio e la parola*, Casale Monferrato, Marietti, 1989, pp. 74-87.

Una terza fase, invece, nella quale la decostruzione prende implicitamente le distanze dal precedente testualismo, e tende a diventare una certa prescrizione imperativa a rendere giustizia a ciò che non può comparire nella scena del riconoscimento etico-politico, a mostrare l'aporeticità delle ingiunzioni normative, a indicare le incongruità dei fondamenti di sovranità ritenuti alla base delle società democratiche.

Questa periodizzazione è, evidentemente, in contrasto con quanto Derrida ha affermato ripetutamente e sin dai suoi libri giovanili. Una cronologia non può essere scritta in modo neutro. La tendenza a rappresentare sequenzialmente l'ordine temporale è un'esigenza che si determina in relazione agli schemi di intelligibilità prodotti dal dispositivo della scrittura alfabetica, ovvero proviene dal *medium* che l'ambito geografico e culturale dell'Occidente ha privilegiato come strumento di rappresentazione del pensiero. La rappresentazione cronologica si radica in un terreno *etnico*.

Si potrebbe, al contrario, cercare di comprendere come differenti espressioni di pensiero si fondano, innanzitutto, su pratiche di testualizzazione differenti, piuttosto che riferirsi dogmaticamente a questa forma cronologica linearizzante. In altri termini, i testi non appartengono tutti a uno stesso orizzonte temporale, concepito in modo sincronico e omogeneo, e, perciò, non devono essere confrontati unitariamente, come se fossero collocati tutti nello stesso asse storico; il modo di produzione di un testo rinvia alle pratiche di scrittura e, quindi, a tecnologie comunicative che supportano in contesti diversi e in base a codici specifici le condizioni di accesso alla lettura e all'interpretazione del messaggio.

Al medesimo modo, la decostruzione potrebbe essere un compito che viene svolto secondo procedure differenti e in contesti pragmatici eterogenei. Il compito della decostruzione è, infatti, mostrare come la genesi del testo sia da analizzare congiuntamente alla pratica di scrittura che funziona al suo interno. La costruzione del testo è, cioè, un effetto di una gestualità regolata che iscrive il senso nel circuito ermeneutico della lettura e della comprensione. Come ricorderemo tra breve, la comprensione del senso immanente alla forma logica del discorso filosofico della tradizione occidentale non è separabile dall'evento della scrittura alfabetica, ovvero da un accadimento empirico e tecnologico. Il testo filosofico, quindi, è un effetto generato da un certo tipo di relazione che si istituisce tra le forme di rappresentazione dell'esperienza di pensiero e le tecnologie comunicative. L'ermeneutica del testo, dal punto di vista decostruttivo, non deve perciò isolare un piano idealizzato del senso, ovvero considerarne il contenuto prescindendo dal legame con il suo *medium* di trasmissione; al contrario, l'ermeneutica decostruzionista deve prendere in esame la trama di effetti di senso intrecciati dalla relazione tra il *medium* e la rappresentazione filosofica del pensiero.

In questa prospettiva, la grammatologia, cioè la scienza filosofica della scrittura, elaborata da Derrida nelle prime opere resta un filo conduttore necessario. Nel primo capitolo del celebre testo del 1967 intitolato emblematicamente *La fine del libro e l'inizio della scrittura* Derrida affermava che

con un lento movimento la cui necessità si lascia appena percepire, tutto ciò che almeno da circa venti secoli tendeva e alla fine giungeva a raccogliersi sotto il nome di linguaggio, comincia a lasciarsi spostare o almeno riassumere sotto il nome di scrittura. Per una necessità che si lascia appena percepire avviene come se, cessando di designare una forma particolare, derivata, ausiliaria del linguaggio in generale (che lo si intenda come comunicazione, relazione, espressione, significazione, costituzione del senso o pensiero ecc.), cessando di designare la pellicola esterna, l'inconsistente doppio di un significato maggiore, il significante del significato, il concetto di scrittura cominciasse a debordare l'estensione del linguaggio. In qualsiasi senso di questa parola, la scrittura *comprenderebbe* il linguaggio ⁵.

In questa citazione, per esempio, si evidenzia come la questione della scrittura si colleghi da una parte all'emergere di un evento storico e dall'altra come rivesta un senso trascendentale. Derrida esibisce programmaticamente il proprio stile filosofico, nel quale l'elemento empirico e quello trascendentale sono ripartiti all'interno di una sintesi non disgiungibile. Un evento storico agisce come una faglia, una rottura di continuità che ci permette di scorgere, improvvisamente, una lunga durata: il regime della scrittura alfabetica ⁶. In altri termini, una serie di trasformazioni che investono, innanzitutto, i *media* della comunicazione, fanno apparire e, quindi, rivelano che ciò che nominiamo come «il» linguaggio è, in effetti, una costruzione determinata dall'uso di una certa tecnologia di scrittura. Nel momento in cui l'ambito della scrittura si dilata, accadono, quindi, delle modificazioni profonde di ciò che è possibile intendere sotto l'espressione «linguaggio». Il dominio del linguaggio non è più regolato secondo le forme logiche tradizionali. Per comprendere questo slittamento di significato non si può restare fermi a un'analisi puramente se-

⁵ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967; tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A. C. Loaldi, a cura di G. Dalmaso, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1998, pp. 9-30.

⁶ La relazione tra empirico e trascendentale nella funzione della traccia grafica rimanda all'interpretazione del testo classico di Husserl *L'origine della geometria*, pubblicato in appendice alla *Krisis*, del quale il giovane Derrida ha scritto un formidabile commento. Cfr. J. Derrida, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1974; tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl, «L'origine della geometria»*, Milano, Jaca Book, 1987.

mantica; al contrario, bisogna risalire alla modalità di costituzione, alla genesi dell'esperienza del linguaggio in generale.

In questo modo, però, si scopre che essa non è dischiusa meramente in base alle operazioni del soggetto parlante, bensì all'immanenza irriducibile del *medium*, della protesi tecnica, del dispositivo comunicativo. In ultima istanza, cioè, dalla scrittura in generale o quella che Derrida chiamerà *archi-scrittura*. L'analisi fenomenologica rinvia alla genealogia. La comprensione del linguaggio e, quindi, del significato in tutte le sue possibilità di senso, rinvia alla relazione col *medium*, con un artificio tecnologico che è già all'opera, fin da ogni origine, nell'intimità più profonda del soggetto parlante. Nello stesso tempo, possiamo aggiungere, interpretando ciò che qui afferma Derrida, che ogni operazione di comprensione, ovvero ogni ermeneutica, può compiersi solo in relazione a un *medium* specifico. L'ermeneutica del senso, pertanto, deve essere decostruita e compresa a sua volta in relazione alla pluralità disseminata di dispositivi tecnologico-comunicativi che rendono possibile, di volta in volta, il suo concreto esercizio.

Questa relazione è di tipo funzionale e pragmatico. La scrittura, cioè, secondo la grammatologia derridiana non può avere che un senso metaforico e, quindi, continuamente differito. La scrittura, in senso proprio, è metaforica, ovvero disseminata in una pluralità, senza identità, di scritture.

Bisogna far bene attenzione – sostiene Derrida – al paradosso seguente: la scrittura naturale e universale, la scrittura intelligibile ed atemporale è chiamata in tal modo per metafora. La scrittura sensibile, finita ecc. è designata come scrittura in senso proprio; essa allora è pensata dalla parte della cultura, della tecnica, dell'artificio: procedimento umano, astuzia di un essere incarnato per accidente o di una creatura finita. Questa metafora beninteso resta enigmatica e rinvia ad un senso «proprio» della scrittura come prima metafora. Questo senso «proprio» è ancora impensato dai sostenitori di questo discorso. Dunque non si tratterebbe di invertire il senso proprio e il senso figurato, ma di determinare il senso «proprio» della scrittura come la metaforicità stessa ⁷.

Il sistema di contrapposizioni che fa capo all'opposizione tra metafora e senso proprio rinvia in ultima analisi appunto alla funzione della scrittura. Se, però, riconosciamo che la scrittura è costitutivamente metaforica, ovvero svolge in ogni caso una funzione di rinvio e di sostituzione, e se riconosciamo che ogni senso proprio, in quanto attraversato originariamente dalla traccia scritta, è catturato all'interno di questa metaforicità, dobbiamo allora decostruire la stessa opposizione che determina la differenza tra metafora e

⁷ J. Derrida, *Della grammatologia* cit, pp. 18-19.

senso proprio. Non si tratta di dire qual è il senso proprio della scrittura, ma di riconoscere il proprio in quanto metaforico ⁸.

Se allarghiamo questa considerazione alla contrapposizione tra ciò che è naturale e ciò che è artificiale, tra la scrittura come metafora e la scrittura come tecnica, e applichiamo lo stesso criterio genealogico e decostruttivo, allora dobbiamo ritenere che il carattere di protesi e di supplemento del dispositivo tecnico, del *medium* comunicativo, non cade all'esterno delle proprietà del messaggio che veicola e trasmette, bensì è immanente alla determinazione del significato.

Tecnica al servizio del linguaggio: qui non ricorriamo a una essenza generale della tecnica che ci sarebbe già familiare e ci aiuterebbe a *comprendere* – afferma Derrida – come un esempio, il concetto limitato e storicamente determinato della scrittura. Pensiamo al contrario che un certo tipo d'interrogazione sul senso o l'origine della scrittura preceda o almeno si confonda con un certo tipo d'interrogazione sul senso o l'origine della tecnica. Proprio per questo non avverrà mai che la nozione di tecnica illumini semplicemente la nozione di scrittura ⁹.

Questa densa citazione tratta da *Della grammatologia* ci permette di scorgere come Derrida assegni alla *technè* un ruolo costitutivo e irriducibile. L'operatività del dispositivo tecnico, cioè, è in relazione con il piano ideale del senso. Questo aspetto della grammatologia investe anche una dimensione antropologica. L'antropologia filosofica, infatti, ha indagato la condizione umana in quanto caratterizzata dalla sintesi necessaria di organizzazione biologica e protesi tecnica. L'uomo cioè, ha una *natura artificiale*, ovvero una forma di esistenza specifica nella quale la tecnologia rappresenta il *modus vivendi* dell'animale-uomo. L'indagine genealogica, quindi, indica, perlomeno, una direzione significativa nella quale essa affonda le proprie radici nella condizione umana e nelle sue modalità di azione intraspecifiche. Rimanendo nel contesto della grammatologia derridiana possiamo concludere che il filosofo francese ritiene che la comprensione del senso, ovvero l'esperienza ermeneutica, non possa essere a sua volta compresa, se non in relazione all'analisi del *medium* tecnologico.

D'altra parte, proprio nel periodo in cui si va formando storicamente il programma della decostruzione, Marshall McLuhan elaborava la propria teoria

⁸ Sull'interpretazione della funzione della metafora nel discorso filosofico. Cfr. J. Derrida, «La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico», in J. Derrida, *Margini della filosofia* cit., pp. 275-349.

⁹ J. Derrida, *Della grammatologia* cit., pp. 25-26.

dei *media*. Il protocollo fondamentale dell'analisi del sociologo canadese era appunto «*medium is the message*», ovvero l'indissociabilità dell'analisi e della comprensione del contenuto del messaggio dal contesto della specifica forma mediatica che lo trasmette. Il contenuto non ha una esistenza autonoma rispetto alla forma¹⁰. In termini filosofici potremmo dire che non è possibile fissare alcun a priori generale che determini il contenuto, poiché questo è manifesto e accessibile solo nella contingenza di apparati di trasmissione sempre trasformabili empiricamente.

La funzione trascendentale della scrittura, perciò, non può essere ritagliata in uno spazio meramente concettuale e idealizzato. La scrittura è descrivibile solo nelle operazioni concrete, che si trovano attualizzate nel funzionamento di certi dispositivi storicamente determinati: la chirografia, l'ideogramma, il geroglifico, l'alfabeto, l'ipertesto possono tutti essere considerati come paradigmi della scrittura. La grammatologia, cioè, per poter svolgere la propria comprensione genealogica del senso deve riferirsi sempre a paradigmi, a esempi pratici piuttosto che all'autosufficienza dei concetti.

La tradizione filosofica, pertanto, opera su un certo tipo di supporti; essa è legata al *medium* alfabetico, che non è neutrale rispetto alla formazione dei significati, ed è inoltre sollecitata rispetto al proprio senso dall'emergere di nuove forme di scrittura come, per esempio, quelle elettroniche.

Negli anni sessanta la riflessione filosofica di Jacques Derrida anticipava alcuni degli interrogativi che si presentano, con urgenza, nella congiuntura attuale e che riguardano il destino della filosofia. Con ciò non s'intende riferire la situazione attuale della pratica filosofica al dispiegamento di una qualche essenza nascosta o di una inattingibile provenienza originaria che da sempre agisce e provoca i fenomeni che si evidenziano di volta in volta nell'attualità; al contrario si tratta di pensare la filosofia nella propria finitudine costitutiva e, perciò, nella storicità dei suoi metodi e delle sue forme d'espressione. Se, dunque, la filosofia trascrive il contenuto della propria tradizione attraverso un *medium* non più alfabetico, non possiamo considerare quest'operazione come un fatto meramente strumentale e la sua funzione come del tutto sussidiaria rispetto al tipo di espressione consolidata dalla tradizione. La pratica di scrittura elettronica, infatti, esige abiti di risposta che devono elaborarsi secondo criteri diversi. L'esperienza di pensiero che sperimenta il cambiamento di *medium* genera un orizzonte di senso che prende distanza dalla tradizione precedente.

¹⁰ Sulla teoria dei *media* si veda il classico M. McLuhan, *Understanding Media*, Cambridge, MIT Press, 1964; tr. it. *Gli strumenti del comunicare*, Milano, EST, 1967.

Il decostruzionismo di Derrida avviava una riflessione sulle condizioni di possibilità di una scienza della scrittura in generale, cioè di una grammatologia¹¹. Lo scacco inevitabile di questo tentativo, poiché esso non può aggirare a propria volta il *medium* che ne codifica anticipatamente le mosse e lo iscrive all'interno dei protocolli di una scrittura in particolare (ovvero l'uso dell'alfabeto) poneva, però, l'esigenza di una riflessione filosofica che mettesse in discussione il privilegio della rappresentazione alfabetica del pensiero. La tradizione metafisica, entrata in crisi a partire dalla dissoluzione dei sistemi filosofici ottocenteschi, era impernata su un determinato tipo di scrittura. La filosofia come tradizione di testi scritti risulta essere codificata secondo lo schema dettato dal *medium* alfabetico.

Derrida mostra come la funzione della scrittura alfabetica sia messa in crisi dall'espansione della tecnica. Il ventesimo secolo attraverso l'espansione dell'industria culturale veicola contenuti culturali attraverso nuovi *media* (rivista illustrata, cinema, fotografia, radio, televisione ecc.) che trasformano l'ecologia comunicativa nella quale siamo immersi. Si produce, pertanto un nuovo *brainframe*, ovvero una nuova cornice di tecnologie comunicative che interagiscono col nostro cervello e modellano nuove esperienze di senso. Vorremmo suggerire, al di là di quanto lo stesso Derrida faccia esplicitamente, che è qui in gioco il modo in cui l'implementazione pervasiva della tecnologia colonizza le forme di vita tradizionali. La prossimità e l'intimità della specie umana col gesto silenzioso della scrittura alfabetica si è interrotta. La diffusione capillare della scrittura rompe gli argini tradizionali nei quali si collocava la pratica dell'iscrizione. La realizzazione di un nuovo ambiente mediatico determina un trauma, come è stato evidente nel caso dell'alfabetizzazione.

Si potrebbe parlare di una catastrofe ecologica profonda, se considerassimo l'ambiente non come la polarità della natura contrapposta alla cultura, bensì come l'ambito di senso nel quale si dischiudono le effettive possibilità dell'esperienza. La trasformazione delle tecnologie comunicative interagisce con le formazioni psichiche e implica una prestazione, una *performance* antropologica in grado di elaborare e produrre senso in una condizione di rischio e d'incertezza prodotti dalla contingenza dell'apparizione di nuovi dispositivi tecnologici.

Derrida indica come l'esigenza di una interrogazione filosofica sullo statuto epistemologico della scrittura sia determinata dall'apparizione di nuove e sconvolgenti forme di scrittura. In effetti molte delle pratiche tecnologiche

¹¹ Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia* cit., pp. 3-95.

si definiscono a partire dal riferimento al grafema: foto-grafia, cinemato-grafia-coreo-grafia ecc. Ma resta da capire e da interpretare appunto l'impiego metaforico del termine «scrittura». Diventiamo sempre più consapevoli che la pratica di scrittura alfabetica è solo un tipo di scrittura e che non possediamo, perciò, una definizione concettuale della scrittura in generale. La grammatologia dovrebbe essere la scienza in grado di dotarci del concetto necessario ed essenziale della scrittura. Derrida segue un percorso tradizionale dell'approccio metafisico. Da un lato riconosce un insieme di «fatti» da spiegare, dall'altro cerca di isolare la condizione di possibilità di questi fatti, al fine di determinare l'Essenza o la Causa di questi fatti imprevisi.

Se Derrida giunge a ritenere impossibile l'esecuzione di questo progetto scientifico fondato su un approccio filosofico di tipo metafisico, allora diventa interessante capire che tipo di filosofia è resa paradossalmente possibile proprio da questo scacco, da questa impossibilità. La possibilità dell'impossibilità di ogni possibile metafisica logocentrica apre lo spazio di un altro paradigma filosofico e di un altro modo d'intendere gli effetti pragmatici e critici dell'articolazione della ragione filosofica.

Derrida afferma che esiste una forma, la più originaria e potente, di etnocentrismo che sta imponendosi su scala planetaria. Si tratta del *logocentrismo*, ovvero della metafisica della scrittura fonetica (per esempio quella dell'alfabeto). Prima di addentrarci nelle argomentazioni del filosofo francese, dovremmo osservare come nella formulazione del *logocentrismo* sia già stata stabilita da Derrida una stretta correlazione tra un certo sviluppo della metafisica e l'adozione di un peculiare tipo di scrittura, in particolare della scrittura di tipo alfabetico. La storia della metafisica occidentale, e, quindi, della tradizione filosofica è stata determinata *dal modo in cui è stata scritta*. Ma dobbiamo anche *immediatamente* riconoscere i limiti del tentativo di mostrare la funzione costitutiva della scrittura. Se infatti riteniamo che la necessità che il pensiero filosofico si debba esprimere *mediante* la scrittura alfabetica sia un pregiudizio, cioè una pratica culturale storicamente determinata e, quindi, priva di motivazioni essenziali, dobbiamo anche sostenere che:

- La scrittura alfabetica sia stata un *paradigma* del pensiero filosofico. Siamo dunque in presenza di una serie di eventi che indicano il mutamento di paradigma e la trasformazione delle pratiche abituali della filosofia.
- Il passaggio da un paradigma all'altro sta a indicare una rottura della continuità storica. Questa discontinuità intacca il senso dei nostri vocabolari. Il modo in cui impieghiamo la terminologia filosofica nel contesto, per esempio, del logocentrismo non è corrispondente al modo in cui lo facciamo nel contesto, per esempio, delle tecnologie digitali e della scrittura elettronica. Un certo modo d'intendere cronologicamente la «storia» po-

trebbe non avere senso, o, più debolmente, non avere rilevanza, costituendo un nuovo paradigma.

- Possiamo descrivere questo mutamento di paradigma nei termini di *un progresso da*, ma non di *un progresso verso*. In altri termini far filosofia attraverso un *medium* differente dalla scrittura alfabetica non rende perciò più vera una teoria filosofica. Possiamo descrivere gli effetti di una trasformazione storica, consapevoli però, che la nostra descrizione storica, la nostra idea di «ciò che ha fatto storia» abbia il carattere provvisorio e contingente di una narrazione, piuttosto che lo svolgimento lineare e necessario di una Causa.
- Dobbiamo allora considerare la verità come un effetto interno alla pratica di scrittura, un evento che è espressione della sostanza quasi-trascendentale della scrittura. Usiamo il termine *quasi* non per sottolineare il carattere approssimativo e incerto dello statuto filosofico della scrittura, ma per indicare l'irriducibilità della provenienza storico-empirica della funzione trascendentale della scrittura.
- Il passaggio da un paradigma all'altro implica l'incommensurabilità della traduzione di una forma di sapere nell'altra. La traduzione, cioè l'insieme delle pratiche di trasmissione e archiviazione del sapere, non può avvenire senza una certa *alterazione* del senso. Tutto ciò non sta a indicare un limite o una mera alienazione, bensì la positività di una *differenza*.

A nostro avviso l'insieme di questi problemi può fare da sfondo a una lettura possibile di *Della Grammatologia*.

La prima sezione della prima parte di *Della Grammatologia* s'intitola significativamente «La fine del libro e l'inizio della scrittura». Derrida segnala come esista una crisi di autorità del linguaggio, anzi del termine stesso «linguaggio». Infatti questo termine non ha più una referenza immediata, non ha più un contesto d'uso limitato e circoscritto, si applica indistintamente e metaforicamente a un insieme sempre più vasto e onnicomprensivo di fenomeni. Il mondo dei fenomeni sembra non essere più esperibile senza potersi tradurre nei giochi linguistici.

Derrida sostiene che le forme della scrittura sembrano non più dipendere dallo schema dell'oralità, cioè da quel modello o paradigma che ha orientato la nostra maniera di scrivere: la pratica alfabetica. Dobbiamo notare come l'argomentazione di Derrida sia fondata sul riscontro di un insieme di eventi storici determinati, così come l'evoluzione delle tecnologie comunicative appariva sul finire degli anni sessanta. In quella fase storica, segnata dalla diffusione massiccia dei mezzi di comunicazione di massa, in particolare dalla televisione, ma anche dallo sviluppo planetario delle telecomunicazioni satellitari, dalla cibernetica e dalla genetica, si apre la crisi del Libro, ovvero, per dirla nei termini di McLuhan, della galassia Gutenberg.

L'epoca del libro a stampa, cioè di un peculiare tipo di istituzione culturale sembrava volgere al declino; non nel senso che non ci sarebbero stati più libri, dal momento che tuttora il libro è il mezzo di comunicazione privilegiato della cultura scientifica, bensì che la pratica di lettura del libro cominciava a svolgersi in un contesto che stava lentamente modificando i nostri gesti e le nostre disposizioni antropologiche, soggiacenti alla comprensione e all'interpretazione del mondo. Il contesto, l'ambiente, il *frame*, del nostro modo di leggere si stava così trasformando.

Ecco il punto sul quale dobbiamo soffermarci. Derrida fonda il suo progetto di grammatologia su dei fatti storici. Ma come distinguiamo la prospettiva della decostruzione da una normale variante della filosofia della storia?

Innanzitutto, la natura dei questi fatti sembrerebbe appartenere a un campo ristretto e disciplinare: la storia delle tecniche di comunicazione. Non è così. Derrida mostra come sia il nostro modo logocentrico di vedere il mondo e gli eventi a poterci far ritenere che la tecnica sia un puro strumento. Si tratta, al contrario, di mostrare l'implicazione originaria e costitutiva della tecnica e del linguaggio. Ovvero la costitutiva tecno-logicità di ogni ambito di significatività. Allora scopriremmo come il nostro privilegio dell'oralità corrisponda all'imposizione di una certa tecnica di scrittura, come la nostra concezione del *logos*, cioè la disposizione a imporre una forma logica ai nostri discorsi, non sia dissociabile da una certa maniera di scrivere. Una differente pratica di scrittura o di tecnologia comunicativa non sarebbe più *circoscrivibile* nell'ambito separato della mera strumentalità. L'espressione di queste differenti pratiche di scrittura si è resa autonoma rispetto al dominio delle forme discorsive del *logos* tradizionale.

Per questo motivo non può esserci una fondazione logico-metafisica della grammatologia, né un oggetto di una scienza della scrittura. A rigore non esiste *la* scrittura, ma solo differenti tipi di scrittura. La necessità di ridurre questa rete di differenze all'identità del concetto è solo di tipo logocentrico. Nel momento in cui si abbandona l'autorità del pregiudizio logocentrico (che identifica la scrittura alfabetica con la scrittura *tout court*) non v'è ragione di pensare che esista necessariamente *la* Scrittura, bensì dobbiamo riconoscere la positività delle differenze *tra* le scritture.

Possiamo parlare così di eventi storicamente determinati che tracciano l'orizzonte, il contesto, lo sfondo delle nostre argomentazioni, per cui la grammatologia di Derrida può essere scritta solo alla luce di alcune rilevanti trasformazioni storiche. D'altra parte il progetto grammatologico è impossibile (non esiste come abbiamo visto una scienza della scrittura), non è dunque possibile annullare le differenze tra le pratiche di scrittura in un concetto che le raccolga tutte e dica il senso della loro trasformazione storica. Possiamo

parlare allora di mutamento paradigmatico, di storia della scrittura, ma non nel senso storicistico e metafisico della filosofia della storia. Possiamo parlare di una presa di congedo dal logocentrismo, ma non di una necessità incontrovertibile di questo sviluppo. Non c'è uno schema trascendentale della storia della scrittura perché essa è legata all'irriducibilità di eventi contingenti determinati dall'avvento di pratiche comunicative differenti.

In conclusione possiamo allora capire come il progetto grammatologico di Derrida, cui abbiamo semplicemente fatto cenno, non possa essere condotto a termine, ma la possibilità dell'impossibilità di ogni possibilità di essere condotto a termine è la condizione stessa, storico-trascendentale, della decostruzione derridiana. L'interrogazione della tradizione metafisica non può essere condotta prescindendo da come si scrive il testo in cui è interrogata. La tradizione metafisica può essere compresa e interpretata a partire dal gesto in cui si scrive il proprio discorso. Nello stesso tempo la scrittura è implicata nel testo metafisico e l'eccede. La scrittura traduce il testo in un altro testo che lo comprende. La possibilità che la tradizione riattivi il proprio senso è affidata al gesto della scrittura che traduce un discorso nell'altro.

La decostruzione, dunque, non rinvia all'unità di un metodo che si ripete egualmente senza sosta in ogni luogo e in ogni tempo, ma, in quest'accezione teoretica, corrisponde essenzialmente a una radicalizzazione del compito della descrizione fenomenologica. La decostruzione esibisce il fondamento immanente a ogni pratica, ma non rinvia alle strutture di una soggettività trascendentale, ma a un campo storico. Decostruire implica descrivere il modo in cui una pratica, a partire dai propri dispositivi di funzionamento, costruisce il proprio senso temporale ed entra effettivamente in relazione con un complesso storico di altre esperienze.

Un'entità come «il» pensiero, «il» tempo, «lo» spazio deve pertanto essere analizzata e descritta in correlazione a un campo storico che ne produce le condizioni di esistenza discorsiva e pragmatica. In questo quadro, l'analisi fenomenologica risulta integrata radicalmente dalla genealogia. Il piano noematico e contenutistico non è la mera obiettivazione deducibile dall'attività originaria di una coscienza trascendentale. La relazione noetico-noematica deve essere chiarita all'interno della descrizione del funzionamento di una pratica in uno spazio regolato, cioè governato in base a un regime organizzato e storicamente determinato di saperi e poteri.

La lezione di Derrida, dunque, in questa prospettiva, che è certo dichiaratamente parziale, non è tanto nell'aver elaborato una strategia di lettura del testo filosofico in grado di mostrare l'alterità di senso che essi pure contenevano, ma di aver mostrato il fondamento genealogico della pratica filosofica. Dobbiamo approfondire quest'osservazione. In effetti, Derrida sembra orientato para-

dossalmente ad opporre una filosofia della differenza rispetto alla metafisica dell'identità; l'obiezione spontanea nei confronti di un tentativo del genere è che esso ricada necessariamente in una mera sostituzione dei termini, che ha gli stessi caratteri violenti e forzati della tradizione che contesta. Un'obiezione possibile che, per inciso, accomuna Derrida sia con pensatori della sua stessa area come Deleuze oppure della teoria critica come Adorno. Lo stesso Derrida, non a caso, ha riconosciuto una profonda affinità con la dialettica negativa, che egli preferisce alla differenza ontologica heideggeriana ¹².

Questa strategia, che mira, dunque, a valorizzare la differenza in quanto tale, per sottrarla alla presa totalizzante dell'identico è senz'altro una possibile esperienza filosofica, che s'inscrive all'interno di una certa metodologia di lettura d'ispirazione decostruzionista; in particolare, l'interpretazione testualista della filosofia di Derrida sembra soprattutto orientata a destabilizzare la struttura del testo filosofico, a dissolvere l'autonomia disciplinare che regola la logica del suo discorso, e a contaminarla con una testualità generalizzata dove gli aspetti retorici e letterari si sovrappongono senza soluzione di continuità a quelli argomentativi.

A cavallo tra gli anni settanta e gli anni ottanta il successo nordamericano del decostruzionismo coincide con l'affermazione del paradigma postmoderno, che enfatizza la possibilità di interpretare il testo filosofico come una *mimesis*, e che considera il gioco delle interpretazioni e dei paradossi come emancipatorio in quanto tale. L'ideologia postmoderna, cioè, assume il decostruzionismo come una prospettiva nichilistica e, perciò, anti-metafisica.

I limiti, però, di questa strategia sono evidenti. Essa assume l'orizzonte della testualità come una condizione trascendentale, non preoccupandosi, invece, come Derrida aveva fatto nelle sue ricerche degli anni sessanta, d'interrogare radicalmente il fondamento della testualità, ovvero le differenti pratiche di scrittura che generano i campi di esperienza del testo. Il testualismo affermando l'autonomia del testo precipita in una considerazione dogmatica e sterile dei processi ermeneutici, poiché non esamina la storicità mutevole delle pratiche di testualizzazione e i differenti campi di relazione in cui si situa l'evento della scrittura ¹³.

Il decostruzionismo, nella sua versione postmoderna e testualista, tende a ignorare la funzione del contesto, l'orizzonte di attesa e la dinamica della ricezione, per concentrarsi su un tipo di lettura che ripropone moduli

¹² Cfr. J. Derrida, *Fichus*, Paris, Galilée, 2002.

¹³ Un'ampia presentazione delle teorie decostruzioniste di tipo testualista si trova in M. Ferraris, *La svolta testuale*, Pavia, Clup, 1984.

ermeneutici di tipo romantico ed empatico¹⁴. Il critico, cioè, venendo meno il privilegio dell'autore, può sostituirsi all'autore e, in base a una sorta d'immedesimazione e di con-genialità, ri-creare l'opera stessa. L'interpretazione, cioè, s'identifica con l'atto originario e produttore del testo. La differenza profonda, comunque, con l'ermeneutica romantica è, però, il carattere ironico e mistificante dell'operazione. Il lettore-autore postmoderno non esalta l'organicità e la sistematicità della forma, al contrario intende dissolvere l'integrità dell'opera nella pulsionalità di un corpo schizofrenico e in frammenti, nell'ibridazione di un rapporto di differenze¹⁵. L'intenzionalità autorale è, cioè, assunta in chiave deformata. L'autore è considerato una determinante funzione testuale, piuttosto che un'entità soggettiva e psicologica.

A nostro avviso, questa lettura mette in luce come in realtà questa deriva postmoderna corrisponda a una sorta di iperbole dell'autorialità; invece di mettere in crisi la funzione del soggetto, essa determina un soggettivismo arbitrario, dispotico e nichilista che, pre-giudizialmente, intende comprendere il testo secondo un paradigma filosofico ingenuamente anti-metafisico. Se da un lato la messa in discussione della frontiera che stabilizza il rapporto tra autore e lettore e ripartisce, a partire dall'assunzioni di questi limiti, i poteri da assegnare alle operazioni della scrittura e della lettura, dall'altro essa è insufficiente a svolgere il proprio compito critico. La prospettiva postmoderna, cioè, non mette in evidenza come l'analisi del testo deve, quindi, rinviare all'analisi dei dispositivi, tecnici e sociali, che modulano i rapporti di forze tra i poli del processo ermeneutico, che condizionano le modalità di accesso e di comprensione del testo, che determinano materialmente le pratiche costitutive del senso. Il postmoderno compie perciò una neutralizzazione estetica delle analisi genealogiche implicite nel decostruzionismo.

Derrida nell'ultima fase della sua riflessione ha però insistito, anche enfaticamente, sul compito etico-politico della decostruzione; suggerendo in tal modo come quest'esperienza di pensiero non si riduca a una rilettura della tradizione culturale occidentale basata sull'idea di una testualità generalizzata e trascendentale, bensì come la posta in gioco di questa modalità filosofica sia anche legata a un tipo d'intervento – assai prossimo alla militanza politica – in grado confrontarsi, in modo imprevedibile, con gli eventi storici e sociali. Derrida, cioè, mostra come la decostruzione non sia una filosofia accademi-

¹⁴ Questo tipo di approccio è molto evidente nei lavori di Harold Bloom. In particolare si veda H. Bloom, *L'angoscia dell'influenza*, Milano, Feltrinelli, 1982.

¹⁵ Per una lettura critica dell'ermeneutica postmoderna restano fondamentali le analisi, ormai classiche, di F. Jameson, *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo*, Torino, Garzanti, 1989.

ca e umanistica, che si concentra esclusivamente nell'ermeneutica del testo, bensì come essa debba innanzitutto applicarsi alla sfera etica.

Derrida sostiene che, però, non si tratta di una svolta, ma di una rigorosa fedeltà a ciò che, dall'inizio, ha reso necessaria e urgente, per lui, la pratica decostruttiva in filosofia.

Vorremmo qui provare a interpretare il senso di questa possibile fedeltà al compito di una decostruzione, ritenendo così di scorgere un'eredità necessaria della filosofia di Derrida; nella consapevolezza – come Derrida pure ha indicato – che la rivendicazione di un'eredità è, inevitabilmente anche una presa di posizione teorica. In altri termini si tratta di assumersi la responsabilità di un discorso che, pur nel nome di Derrida, in effetti, decide, in base anche a delle proprie motivazioni più o meno esplicitate, quali siano le conseguenze possibili del discorso che si svolge in quel testo. Vorremmo, dunque, sottolineare che ciò che indichiamo qui come eredità di Derrida è la posta in gioco di un confronto filosofico e di una presa di posizione che può anche essere in contrasto con altri luoghi e altre esperienze di quella filosofia.

Riconoscersi in un'eredità è, dunque, una prassi che mira a costituire una forma di problematizzazione filosofica e un campo di esperienza di pensiero; non si tratta perciò di una fedeltà filologica o scientifica al testo, ma al compito di determinare che cosa significhi pensare a partire da Jacques Derrida ¹⁶.

Si può affermare, attraverso Derrida e, quindi, proprio a partire dall'assunzione di una certa eredità della sua filosofia, come la pratica di scrittura, nelle sue profonde variazioni tipologiche, operi in funzione della costituzione di forme di temporalità assai differenti.

La fenomenologia della temporalità, perciò, che cerchi il fondamento delle variazioni eidetiche del tempo in generale deve decostruirsi radicalmente nella molteplicità degli abiti pragmatici, piuttosto che rifugiarsi nell'unità intenzionale e tematica di un soggetto, per quanto stratificato e passivo.

La «scrittura», cioè, non è un concetto definibile in base al soddisfacimento di condizioni universali e destoricizzate – come ha indicato magistralmente Derrida – ma un insieme variabile e discontinuo di pratiche (es. ideografiche, alfabetiche, elettroniche) che producono diverse ed eterogenee esperienze di temporalità. Dobbiamo qui pertanto sottolineare con forza come le pratiche di scrittura siano a loro volta inscritte all'interno di determinati e specifici *media* di trasmissione. La decostruzione del fono-logo-centrismo, cioè dell'identifi-

¹⁶ Per un approfondimento del tema della responsabilità e della sua funzione nel processo ermeneutico mi permetto di rinviare a I. Domanin, *Testo e ripetizione. Il concetto teorico come effetto della pratica di scrittura*, Milano, LED, 2000, pp. 117-127.

cazione della scrittura alfabetica con la scrittura *tout court*, deve rinviare alla comprensione genealogica del rapporto tra il supporto comunicativo, i protocolli d'uso, e il regime di verità che sono implicati in un determinato *medium*. Il senso, quindi, non può essere interpretato se non secondo specifiche condizioni che rinviano al suo modo di produzione e circolazione.

Se consideriamo che la «filosofia», intesa qui come un sistema di rappresentazione privilegiato dell'attività di pensiero all'interno dell'area geografica occidentale, è prodotta in base a una tecnologia comunicativa come quella alfabetica, ed è perciò intimamente legata a certi supporti d'iscrizione e *media* di trasmissione, allora possiamo comprendere come le possibilità del discorso filosofico di rappresentare il pensiero sono da analizzare in relazione a un determinato ambito pragmatico. L'esperienza di pensiero, cioè, interagisce in un campo di relazioni nel quale sono presenti dispositivi tecnologici che non sono neutrali rispetto alla forma di rappresentazione nella quale il pensiero può aver luogo ¹⁷.

La grammatologia derridiana, per esempio, mostra come l'empiricità della scrittura si compenetri con le condizioni di possibilità della «filosofia»; per questo motivo la purezza e l'idealità del concetto, nella possibilità stessa della loro fondazione, devono presupporre una pratica di scrittura alfabetica. La filosofia della scrittura di Derrida, dunque, indicava già dalle sue prime mosse come fosse necessaria, appunto per radicalizzare l'indagine fenomenologica sulla genesi e sulla costituzione, un'interrogazione genealogica della pratica filosofica; mostrando, perciò, come la possibilità del pensiero, ovvero la sua esperienza, si lega sempre a determinate relazioni con differenti supporti d'iscrizione e tecnologie comunicative.

L'esperienza filosofica di Derrida, quindi, in questa prospettiva, non consiste nel gioco nichilistico di affermare la presenza del *nonsense* e del paradosso nella tradizione filosofica; al contrario, Derrida si è impegnato a descrivere fenomenologicamente come il «senso» sia l'effetto di un'attività costitutiva, di una prassi, che affonda la propria radice nei dispositivi comunicativi e nella rete di rapporti in cui quest'ultimi si trovano storicamente ad essere iscritti.

Lo sguardo genealogico cerca dunque di interrogare la «radice» del pensiero, scorgendola in un dispositivo pratico che combina insieme differenti elementi. Non si tratta, quindi, di risalire a un'identità stabile, a una matrice originaria, a un cominciamento astratto e ideale; al contrario, il senso della prassi rinvia a un concreto terreno di fondazione storico-effettuale, nel quale

¹⁷ Sul rapporto tra esperienza di pensiero e tecnologie comunicative cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, Milano, Led, 2002; P. D'Alessandro – I. Domani, *Filosofia dell'ipertesto*, Milano, Apogeo, 2005.

l'analisi delle condizioni di possibilità dell'esperienza si confronta necessariamente con la contingenza di elementi empirici.

Questa radicalizzazione della fenomenologia investe un cruciale aspetto ermeneutico. La genealogia, infatti, mostra come la costituzione debba essere intesa come una formazione storica. Le variazioni tematiche all'interno delle costruzioni problematiche della filosofia, per esempio, non si comprendono in base a una logica storiografica meramente concettuale e interna allo sviluppo ideale, bensì si collegano all'esteriorità dei dispositivi che regolano l'ordine del discorso e che consentono, in certo modo *a priori*, di poter tematizzare il reale. Il significato, perciò, viene *interpretato* da contesti pragmatici differenti e per poter essere compreso deve essere riferito al *frame* di azione che incornicia l'effettuazione di senso. In questa accezione, però, intendiamo l'ermeneutica in modo assai differente rispetto alle correnti tradizionali. I processi di comprensione non si arrestano davanti al presupposto ideale della «linguisticità», che come tale è evidentemente fondato sul pregiudizio logocentrico, bensì affondano lo sguardo sulle pratiche di scrittura e di testualizzazione che di volta in volta fondano la possibilità del discorso filosofico¹⁸.

La decostruzione derridiana è, dunque, una genealogia della filosofia che radicalizza l'esperienza fenomenologica ed ermeneutica. Nel primo caso mostra come il problema della costituzione e della genesi debba essere affrontato nell'ambito di una filosofia della temporalità e della descrizione storica di un sistema contingente di relazioni tra pratiche, piuttosto che nel quadro della soggettività trascendentale e delle sue operazioni. Nel secondo caso, la decostruzione mostra come il «comprendere» sia esso stesso un'attività che viene interpretata e performata diversamente in relazione a differenti supporti tecnico-comunicativi: il linguaggio, cioè, non può essere assunto come una formazione spontanea e ideale, ma come un prodotto tecnologico e mediatico. Il «comprendere» è perciò un termine a sua volta da comprendere in base a una genealogia; la decostruzione si presenta, quindi, come una ermeneutica dell'ermeneutica.

La decostruzione, perciò, ci indica una direzione di sguardo che converge strategicamente con i nostri intenti di fondo. Essa ci conduce sulle soglie di una genealogia del pensiero fenomenologico-ermeneutico, mostrandoci come esso sia un abito pratico, che appartiene alla tradizione filosofica, e che il modo d'intendere la problematica del senso, della sua produzione e della sua comprensione, sia un effetto che dipende da un certo tipo di esercizio concreto della pratica teorica, ovvero dal fare filosofia con certi strumenti.

¹⁸ Cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960; tr. it. *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983, pp. 455-465.

Il fare filosofia, in quanto pratica teorica, può realizzarsi solo istituendo relazioni con i *media*; d'altra parte, come la tradizione filosofica è portata a sostenere, proprio per cercare di spiegare a se stessa in che cosa consista l'esperienza del filosofare e la sua differenza con il sapere specializzato, l'interrogazione filosofica è caratterizzata dall'assenza di un oggetto preventivamente assegnato. La filosofia, cioè, ha come compito appunto la necessità di stabilire un rapporto con un oggetto selezionato, essa deve costruire una relazione tra le proprie forme discorsive e i saperi esistenti; nello stesso tempo la sua domanda può far emergere nuove relazioni che non sono affatto contenute nella dimensione del puro esistente. La natura eminentemente relazionale dell'esercizio filosofico esige quindi un rapporto decisivo con il *medium* che rende possibile la relazione. Questo rapporto non è di assoggettamento, bensì di confronto reciproco e di tensione critica. La filosofia ha bisogno del *medium* per potersi compiere, ma essa non smette mai di criticare a fondo la comunicazione che il *medium* potrebbe imporre surrettiziamente.

Per questo motivo l'eredità derridiana che in questo caso dobbiamo assumere consiste appunto nella decisiva trasformazione del nostro modo di «fare» filosofia; in altre parole – a partire da Derrida e, quindi, collocandosi in una prospettiva decostruzionista – il nostro sguardo è cambiato così come alcune procedure dell'attività teoretica. Non possiamo più interpretare il testo filosofico senza, nello stesso tempo, interrogarci sulle sue condizioni di scrittura, sui gesti silenziosi e impliciti che supportano la sua produzione, sul *medium* comunicativo e sulla *technè* che si rapportano all'ordine del discorso.

8.

DERRIDA E LACAN: UN INCONTRO MANCATO?

di Domenico Cosenza

8.1. DERRIDA/LACAN: UN «ECESSO DI VICINANZA»

Una *impasse* continua a permanere, a mio avviso, al cuore del rapporto tra Derrida e Lacan. Qualcosa di opaco, che ha caratterizzato il rapporto tra il pensiero del primo e l'insegnamento del secondo, nel segno di una sostanziale incomprensione reciproca, finché erano in vita. Opacità che permane in giacenza, non ancora veramente esplorata ed interrogata, ora che entrambi sono morti. Questo silenzio, che ancora permane in giacenza giungendo fino a noi, ha la struttura paradossale della lettera rubata, terreno attorno al quale la *querelle* tra il padre della decostruzione ed il fautore del ritorno a Freud in psicoanalisi si è avviata. Noi ne siamo oggi i destinatari e gli eredi, a condizione di volerci cimentare nel compito impossibile di riceverlo, questo silenzio, e di ascoltarlo, andando incontro agli effetti esproprianti e femminizzanti, di detotalizzazione, che strutturalmente comporta.

Non ritengo che il cuore del problema si situi a un livello meramente storiografico, né dunque che si risolva nel quadro di un capitolo ancora da scriversi interno alla storia dello strutturalismo francese nella sua fase di crisi interna e di decomposizione post-strutturalista. Una tale operazione, che certo può essere utile supporto nel quadro di una storia del pensiero occidentale delle ultime decadi del '900, non scalfisce il punto di maggiore inerzia che sta alla base del problema. Come mai due autori per molti aspetti così prossimi non abbiano potuto intendersi, entrambi dal proprio differente campo ai confini tra psicoanalisi e filosofia, entrambi lettori ispirati dalla triade Freud-Heidegger-Joyce, entrambi alle prese con un lavoro di messa in questione radicale della tradizione, è una questione aperta. Nel suo omaggio nel convegno «Lacan avec les philosophes», Derrida suggerisce in un punto

una chiave di lettura che radicalizza la questione, sottolineando il peso che l'«eccesso di vicinanza» ha esercitato nella sua lettura di Lacan. Per il padre della decostruzione infatti, «il discorso più prossimo», «il discorso più vicino e il più decostruibile [...] era senza dubbio quello di Lacan»¹. Il discorso di Lacan gli era così vicino, che non poteva non leggerlo. Al contempo tuttavia, e più radicalmente, tale principio dell'eccesso di vicinanza nella lettura può essere tradotto più precisamente, se si tiene conto di come effettivamente la lettura derridiana di Lacan e la sbrigativa replica di Lacan su Derrida si sono snodate, in questi termini: *troppo vicino per poter essere letto*. La mia tesi è che il principio esegetico dell'eccesso di vicinanza, nel rapporto Lacan/Derrida, vada inteso proprio nella logica strutturale della lettera rubata: proprio perché troppo vicina, non riesce ad essere vista né tantomeno letta. Al contempo, è l'esperienza analitica stessa a mostrarci nell'eccesso di vicinanza una condizione che mette l'analista stesso in condizioni di maggiore vulnerabilità rispetto agli effetti di cattura immaginaria e di specularizzazione nella relazione di transfert. Propongo *in primis* di leggere la *querelle* Derrida/Lacan come un caso che insegna sugli effetti occlusivi che l'«eccesso di vicinanza» produce nella lettura.

Su questa base possiamo per ora indicare la difficoltà di Derrida, soprattutto in *Le facteur de la vérité*, ad «essere giusto con Lacan» – per usare la formula che lo stesso Derrida impiega per Foucault rispetto all'«essere giusto con Freud» –, e viceversa la difficoltà di Lacan a riconoscere il valore proprio del discorso di Derrida. Ritornando recentemente sulla *querelle* nelle sue «Note passo passo» al *Seminario. Libro XXIII Il sintomo*, Jacques-Alain Miller ricomponne diplomaticamente la questione che ha contrapposto il suo antico maestro di filosofia e Lacan in questi termini:

Lacan e Derrida, ciascuno dei due è grande nel suo genere, si tratta solamente di sapere qual è.²

Non è tuttavia un'indicazione solo diplomatica questa offerta da Miller, nonostante il suo imbarazzo tra i due maestri. Può essere presa infatti come una tesi che orienta, che non chiude ma apre. Ci indica infatti una via per uscire dall'*impasse* sterile del mancato riconoscimento e del reciproco misconoscimento tra Derrida e Lacan. Una via simbolica per uscire dall'*impasse* immaginario tra

¹ J. Derrida, «Pour l'amour de Lacan» (1992), in J. Derrida, *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996, p. 74, trad. mia.

² J.A. Miller, «Note passo passo», in J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sintomo* (1975-1976), Roma, Astrolabio, 2006, p. 232.

Lacan e Derrida, tra lacaniani e derridiani. È importante tuttavia attraversare succintamente la storia di tale fraintendimento, per cercare di uscirne.

8.2. LACAN NELLA METAFISICA E OBLIO DEL REALE: INTENZIONALITÀ E PUNTO CIECO IN «LE FACTEUR DE LA VERITÉ»

In effetti, c'è qualcosa di paradossale nel rapporto tra Derrida e Lacan che dà luogo ad una sorta di cecità reciproca. Da un lato infatti, Derrida non riconoscerà in Lacan, se non qualche tempo dopo la morte di quest'ultimo, la riformulazione dell'insegnamento di Freud più prossima alla logica della decostruzione. Al contempo Lacan non riconoscerà al discorso di Derrida il suo situarsi il più vicino possibile, nel dibattito filosofico contemporaneo e nei limiti strutturali che tale discorso consente, alle istanze radicali e inaudite della pratica freudiana messe allo scoperto dalla lettura lacaniana stessa. Lacan non riconoscerà in Derrida un «amico della psicoanalisi», come lui stesso giungerà a definirsi, nell'accezione meditata che egli dà del termine «amicizia».

Come noto, il testo a partire dal quale si sviluppa il problema del rapporto Derrida/Lacan è costituito dalla lettura che Derrida opera, in *Le facteur de la vérité* del '75, dello scritto che apre la raccolta degli *Écrits* di Lacan, «La lettera rubata», in cui Lacan legge un celebre racconto di Edgar Allan Poe esponendo in questo scenario narrativo i principi della propria logica del significante in psicoanalisi. In un altro contesto ho già analizzato nel dettaglio gli elementi della critica derridiana a Lacan presenti in questo testo, indicando al contempo nel testo stesso di Lacan i punti ciechi che Derrida non vede nella sua lettura³. I capi d'imputazione che Derrida individua nella sua lettura sono noti: il pensiero di Lacan lì espresso prende la forma per Derrida di un «sistema della verità e della parola» dominato dal fonologocentrismo, dalla metafisica dell'autenticità, dall'idealismo del significante come atomo indistruttibile, dal trascendentalismo fallocentrico come condizione di funzionamento della logica significante, per non citare che le critiche fondamentali. In altri termini, il discorso di Lacan rientrerebbe essenzialmente, senza che lui se ne renda conto, nel quadro della tradizione metafisica che Derrida, nella sua ripresa originale

³ D. Cosenza, «La lettera di Freud tra psicoanalisi e decostruzione: Derrida e Lacan», in *Fenomenologia e società*, n. 2, anno XXII, 1999, pp. 137-143. Il volume raccoglie gli Atti del Convegno *Jacques Derrida: dalla fenomenologia all'etica*, organizzato dal Seminario permanente di Filosofia contemporanea e dall'Istituto filosofico *Aloisianum* di Padova il 16-17 gennaio 1999.

del progetto di distruzione fenomenologica dell'ontologia aperto da Heidegger in *Sein und Zeit*, lavora a decostruire, mettendola allo scoperto.

Ciò che mi colpì subito in questo testo di Derrida fu la presenza di un «doppio movimento» nella sua lettura volto a produrre un duplice effetto: mettere in piena luce tutti i punti del discorso di Lacan riconducibili per lui nell'alveo della metafisica della presenza, oscurando tutti i punti presenti nel testo stesso che non rendono possibile questa operazione, e che se evidenziati metterebbero così in questione la strategia stessa della lettura derridiana. Ciò colpisce in misura particolare in un autore come Derrida, solitamente sottilissimo nel mettere in evidenza nel testo che legge le tensioni interne ed i punti di opacità che resistono strutturalmente ad una totalizzazione ermeneutica. Le critiche alla lettura di Derrida non sono certo mancate da parte lacaniana. Scremando quelle dettate da un intento ideologico, mi limito a mettere in evidenza due livelli di contestazione critica della lettura derridiana che saltano all'occhio. Il primo livello riguarda la congiuntura storica della lettura derridiana, di cui il filosofo sorprendentemente non tiene conto nella sua decostruzione del *Seminario su «La lettera rubata»* di Lacan. Nel '75 sviluppa la sua critica a Lacan attorno ad un testo del '56, senza tener conto del fatto che l'insegnamento dello psicoanalista in un ventennio si era radicalmente trasformato giungendo agli esiti radicali, ed ancor oggi da decifrare, del Seminario XXIII *Le sinthome*, tenutosi proprio nel '75-76. Era infatti già dall'inizio degli Anni '60 che Lacan stesso aveva messo in questione alcune tesi controverse del suo insegnamento strutturalista degli Anni '50, quali il primato del simbolico e l'autonomia del significante, la centralità attribuita al significante fallico e al Nome-del-Padre; e ciò nello stesso tempo in cui la sua ricerca convergeva attorno al registro del reale ed alla nozione di godimento, di lettera e di scrittura come dimensioni nelle quali il significante non funziona tanto alla radice come operatore di significazione e produttore di effetto di verità, ma come veicolo di godimento fuori-senso. È questo il passaggio compiuto da Lacan dalla lingua della linguistica a *lalangue*, ed incarnato in modo paradigmatico dal caso di Joyce⁴, la cui scrittura incarna l'essenza della lettera come godimento e scarto rispetto al senso⁵.

Dunque la lettura di Derrida si presenta quantomeno con le caratteristiche di una lettura certo geniale e foriera di effetti, ma datata e priva di rigore sto-

⁴ Vedere al riguardo la lettura del Seminario XXIII operata da Jacques-Alain Miller in *Pezzi staccati*, Roma, Astrolabio, 2006.

⁵ «E per sottolineare il peso della parola letteratura riporto l'equivoco su cui Joyce gioca spesso – *letter*, *litter*. La lettera è scarto», (J. Lacan, *Joyce il sintomo* (1975), «Appendice» de *Il Seminario. Libro XXIII. Il sintomo* cit., p. 162).

rico-concettuale. In questo senso Jacques-Alain Miller parla di «cantonata», e fa notare al riguardo che lo scritto di Lacan «*Liturerterre*» era stato pubblicato poco prima de *Le facteur de la vérité*, e sarebbe bastato leggerlo e tenerne conto per cambiare prospettiva di lettura. Più precisamente fa notare inoltre che, in questa stessa prospettiva, quella che ritiene essere l'«obiezione centrale» di Derrida a Lacan, ossia la sua tesi dell'intangibilità ed indistruttibilità della lettera, che fa sì che la lettera giunga sempre a destinazione, già all'interno degli *Scritti* di Lacan trova una chiara confutazione, in particolare in *Giovinanza di Gide o la lettera e il desiderio* del '58; qui emerge infatti chiaramente, nella ripresa dell'atto di Madeleine di bruciare le lettere ricevute da André, una messa in evidenza dello statuto di materialità della lettera in Lacan⁶.

Feci notare nel mio articolo di dieci anni fa come nel testo stesso del *Seminario su «La lettera rubata»* vi sono almeno tre punti che Derrida non coglie, nei quali fa capolino la dimensione del reale come irriducibile ai quadri della metafisica della presenza, del primato del simbolico e della logica fallo-fono-logocentrica⁷. In *primis* un riferimento chiaro a Joyce attraverso il suo «*a letter, e litter*, una lettera una ordura»⁸. È la prima comparsa di Joyce e di questa omofonia joyciana, che avrà un peso decisivo nell'insegnamento avanzato di Lacan, fino ad assurgere a vero e proprio principio del suo ultimo insegnamento: «la lettera è scarto», come è detto nella conferenza del '75 «Joyce il sintomo». Proprio qui, nel *Seminario su «La lettera rubata»*, il testo incriminato da Derrida per aver edificato un sistema della verità e della parola attorno ad una dottrina dell'idealità della lettera, troviamo già depositato il meteorite joyciano, in attesa di esplodere nell'insegnamento di Lacan.

In secondo luogo, nella «Presentazione della suite», Lacan avanza un'affermazione che marca lo statuto limitato del simbolico, laddove afferma che «non basta quell'ordine costituente che è il simbolico per far fronte a tutto»⁹.

Infine, in un punto della «Parentesi della parentesi», aggiunto al *Seminario su «La lettera rubata»* nel 1966, Lacan smarca lo statuto dell'Es dall'inconscio strutturato come un linguaggio, sottolineando che il primo si presenta rispetto al secondo come «logicamente disgiunto e soggettivamente silenzioso», rinviando al «silenzio delle pulsioni»¹⁰.

⁶ J.A. Miller, *Note passo passo* cit., p. 231.

⁷ D. Cosenza, *La lettera di Freud tra psicoanalisi e Decostruzione: Derrida e Lacan* cit., pp. 141-142.

⁸ J. Lacan, «Seminario su 'La lettera rubata'», in *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 22.

⁹ Ivi, p. 39.

¹⁰ Ivi, p. 52.

8.3. LACAN SU DERRIDA: SCRITTURA DEL NODO E SCRITTURA DELLA PRECIPITAZIONE SIGNIFICANTE

I riferimenti di Lacan a Derrida nel corso del suo insegnamento sono estremamente rari. Possiamo isolare almeno due punti nell'arco del Seminario. Il primo riferimento è ampiamente precedente l'uscita de *Le facteur de la vérité*, e lo troviamo nel seminario XVIII *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (lezione del 10 marzo 1971). Qui Lacan opera un'allusione inequivocabile al pensiero di Derrida, pur non indicando esplicitamente il suo nome. Il secondo riferimento, stavolta esplicito, lo reperiamo nel seminario XXIII *Il sinthomo*, nell'ultima lezione dell'11 maggio 1976, dunque un po' dopo la pubblicazione del classico testo derridiano su Lacan. Tuttavia non troviamo qui alcuna traccia che ci faccia pensare ad una lettura e ad una presa di posizione di Lacan rispetto alla critica rivoltagli da Derrida. In questo senso, se il destinatario de *Le facteur de la vérité* fosse stato per Derrida Lacan stesso, bisogna dire che l'opera non è arrivata a destinazione, quantomeno nel senso di non aver suscitato una replica mirata. Erano però già edite da tempo le opere più classiche del pensiero di Derrida, tra cui la raccolta di saggi *La scrittura e la differenza* (1967), ove è incluso il celebre *Freud e la scena della scrittura*, che offre *in nuce* il cuore della lettura derridiana della psicoanalisi.

Tuttavia è già presente nel riferimento di Lacan del Seminario XVIII l'elemento della replica ad un'accusa. Accusa che ruota attorno allo statuto della «parola piena», come è noto presente nell'avvio dell'insegnamento di Lacan in psicoanalisi, in particolare in *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, ma anche per esempio in *La Cosa freudiana*. Parola piena, parola ispirata, che nella prospettiva derridiana riconducono nell'alveo del fonologocentrismo della metafisica della presenza, e di cui occorre operare una desedimentazione decostruttiva che permetta l'emergenza differita di una scrittura costituente ancorché impossibile (poiché non può darsi nella forma della semplice presenza), traccia di una non origine all'origine, di un supplemento all'origine, ciò che Derrida nomina come «archiscrittura». La replica di Lacan è sbrigativa e articolata su tre punti:

1. distinguere il campo della filosofia dal campo analitico, mostrando come si radichino in due discorsi diversi, il primo nel discorso universitario ed il secondo nel discorso analitico; è evidente l'allusione di Lacan secondo cui l'elaborazione di Derrida si muova all'interno della logica del discorso universitario, irriducibile alla logica del discorso analitico;
2. rimarcare la sterilità dell'operazione derridiana volta a ricondurre la cosiddetta parola ispirata e piena nell'alveo del logocentrismo, e ad aprire ad una mitica archiscrittura come punto cieco di tutto ciò che si è pensato sulla scrittura;

3. smarcare il proprio uso della nozione di «parola piena» dalla formulazione logocentrica che ne ha tratto Derrida, mettendo in evidenza due aspetti essenziali di essa:

- a. la parola piena riempie, e più precisamente «riempie la funzione dell'*achose*», e dunque il suo statuto non è affatto originario ma è subordinato alla funzione dell'oggetto (a) come presentificazione impossibile del mitico oggetto del primo soddisfacimento;
- b. «la parola supera sempre il parlante, il parlante è un parlato, ecco qui ciò che io enuncio da tempo»¹¹.

Di ben altro tono appare ciò che Lacan dice su Derrida nel seminario XXIII. Qui infatti, più che difendersi dalla critica derridiana, avanza affermativamente nella direzione di un al di là della posizione del maestro della decostruzione. Il punto-chiave riguarda il problema della scrittura, e proprio attorno a questo Lacan reinterpella Derrida, ma stavolta a partire da ciò che considera il punto terminale più solido del proprio insegnamento: la struttura del nodo borromeo.

Prima di tutto dunque, Lacan avanza la tesi del *nodo borromeo come scrittura*. L'esperienza del nodo s'incarna infatti in una pratica di scrittura ai limiti della deimmaginarizzazione e irriducibile alla strategia logocentrica di duplicazione della parola. Al contrario, il nodo non può prodursi senza scriverlo, è esso stesso una scrittura, un fare che è a sostegno del pensiero:

questo nodo è un sostegno per il pensiero ma, cosa curiosa, per tirarne fuori qualcosa bisogna scriverlo, mentre se ci si limita a pensarlo non è per nulla facile rappresentarselo, nemmeno quello più semplice, e vederlo funzionare. Questo nodo, questo *nodo bo*, comporta la necessità di scriverlo per vedere in che modo funziona¹².

In secondo luogo, Lacan distingue la propria posizione da quella di Derrida, nei termini di due modalità diverse di scrittura: la propria scrittura del nodo borromeo da un lato, e la «scrittura come precipitazione significante» per quanto riguarda Derrida. È uno spostamento rilevante rispetto al Seminario XVIII: lì la differenza veniva tracciata da Lacan nei termini di un'appartenenza a due discorsi diversi, quello universitario e quello analitico; qui viene rimarcata a partire dal problema della scrittura. È interessante anche vedere come Lacan qui articola tale differenza tra la scrittura del nodo e la scrittura come

¹¹ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant* cit., p. 78, trad. mia.

¹² J. Lacan, *Il seminario. Libro XXIII. Il sintomo* cit., p. 140.

precipitazione significativa. Lacan qui sembra leggere la posizione di Derrida sulla scrittura non più nei termini di una elaborazione speculativa sterile effetto della logica del discorso universitario, ma ben diversamente come l'espressione di una posizione appartenuta a Lacan stesso, e di cui il filosofo non riconoscerebbe il debito. Dunque è dalla prospettiva di un avanzamento prodottosi all'interno alla propria ricerca, che Lacan qui guarda alla posizione di Derrida, come ad una posizione che gli è appartenuta e che in parte ha oltrepassato:

una scrittura è dunque un fare che dà sostegno al pensiero. A dire il vero il nodo bo cambia completamente il senso della scrittura. Dà alla suddetta scrittura una autonomia, tanto più notevole in quanto c'è un'altra scrittura, quella che risulta da quanto potremmo chiamare una precipitazione significativa. Derrida ha insistito proprio su questo, ma è lampante che gli ho indicato io la via, come indica già sufficientemente il fatto che per dare supporto al significativo non ha trovato altro modo che la scrittura S.¹³

Potremmo qui riprendere l'indicazione dataci da Miller di addentrarci nel rapporto tra Derrida e Lacan a partire dalla distinzione dei generi di grandezza rispettivi, legandola a questa indicazione di Lacan sulla scrittura: la distinzione tra la scrittura del nodo borromeo e la scrittura come precipitazione significativa. L'area comune della scrittura assumerebbe infatti qui, secondo Lacan, due modalità diverse di esperienza e di pratica della scrittura. Che si possa pensare in questa luce la differenza specifica tra la pratica analitica lacaniana e la pratica della decostruzione?

8.4. TRA AMORE E MORTE: RITORNO DI DERRIDA SU LACAN IN «POUR L'AMOUR DE LACAN»

Derrida ritorna a confrontarsi in uno scritto su Lacan, diversi anni dopo la morte dello psicoanalista, nel convegno del '92 «Lacan avec les philosophes» organizzato a Parigi in suo onore dal *Collège International de Philosophie*. La congiuntura della sua morte avvenuta nel 1981 non è indifferente allo sviluppo del discorso che Derrida qui presenta: morto Lacan infatti, l'amore verso il suo pensiero può trovare il proprio posto esplicito nel testo del filosofo. Derrida infatti, pur non venendo meno alle critiche mossegli in *Le facteur de*

¹³ *Ibidem.*

la vérité, fa in questa occasione un elogio articolato di Lacan, mettendo in evidenza quei punti nodali che rendono il suo insegnamento imprescindibile per il pensiero contemporaneo. Tale elogio si articola fundamentalmente in tre punti: 1. funzione di Lacan rispetto al pensiero contemporaneo; 2. il modo di Lacan di essere-con i filosofi e di interrogarli; 3. Lacan, psicoanalista filosofo.

Sul primo punto, l'omaggio del filosofo è radicale: niente di nuovo ha potuto prodursi nel pensiero degli ultimi decenni senza rapporto con Lacan:

niente di ciò che ha potuto trasformare lo spazio del pensiero nel corso degli ultimi decenni sarebbe stato possibile senza qualche chiarimento *con* Lacan, senza la provocazione lacaniana, quale che sia il modo in cui la si riceva o la si discuta, e aggiungerei senza qualche chiarimento *con* Lacan nel suo chiarimento *con* i filosofi ¹⁴.

Possiamo considerarla in fondo un'ammissione implicita del debito che il proprio stesso pensiero ha contratto con l'insegnamento dello psicoanalista francese.

In secondo luogo, Derrida rimarca l'unicità del modo di Lacan di «essere-con i filosofi» ¹⁵, di ascoltarli, di interrogarli e di interpretarli. «Ascoltatore formidabile» ¹⁶, nella sua lettura dei pensatori di cui il suo insegnamento è costellato, «Lacan ha messo in scena il desiderio singolare *del* filosofo» ¹⁷, il punto di enunciazione del discorso di ciascuno, il punto cieco reso invisibile nel sistema dei suoi enunciati che ne causa la produzione. L'«essere-con i filosofi» di Lacan fa da *pendant* in Derrida al proprio definirsi «amico della psicoanalisi»; si tratta, nella logica rivisitata del *mit-sein* esposta da Heidegger nell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*, di un rapporto di coesistenzialità: niente Lacan senza il suo rapporto con i filosofi, niente Derrida senza il suo rapporto con la psicoanalisi.

Infine, Derrida sottolinea, al di là di Lacan lettore dei filosofi, l'originalità filosofica di Lacan stesso, a suo avviso il più rigoroso in filosofia tra gli psicoanalisti; elogio che non è certo che Lacan avrebbe gradito, anche se è egli stesso a sostenere nel Seminario *Il sinthomo* di avere tentato, attraverso la topologia del nodo borromeo, di dare vita a quella che per lui si presenta come la prima filosofia sostenibile:

¹⁴ J. Derrida, *Pour l'amour de Lacan* cit., p. 64, trad. mia.

¹⁵ Ivi, p. 65.

¹⁶ Ivi, p. 80.

¹⁷ *Ibidem*.

quel che tento di fare con il mio nodo bo è nientemeno che la prima filosofia che mi sembri poter reggere ¹⁸.

Per Derrida, Lacan è un filosofo molto più avvertito di Freud; e più generalmente

il raffinamento e la competenza, l'originalità filosofica di Lacan non hanno precedenti nella tradizione della psicoanalisi ¹⁹.

Proprio per tutto questo, Derrida dichiara una propria impossibilità-a-essere rispetto a Lacan:

io non potevo essere *con* Lacan come un filosofo sarebbe *con* uno psicoanalista ²⁰.

L'eccesso di prossimità, il Lacan troppo filosofo, il Derrida troppo addentro alla questione della psicoanalisi, torna a tracciare lo scenario del rapporto tra i due grandi maestri, stavolta in modo esplicito nell'elogio derridiano a Lacan. È in fondo un'interpretazione interna del destino di tale rapporto, quella che Derrida offre. Ad essa faranno seguito nel tempo riconoscimenti più diretti del peso dell'insegnamento di Lacan sul proprio pensiero, quale per esempio la centralità del riferimento alla teoria lacaniana dell'amore come dare ciò che non si ha ²¹, nella quale il filosofo riconoscerà un ruolo centrale, insieme a quello del suo maestro Levinas, nella tematizzazione sull'etica come dono sviluppata nella parte avanzata della sua ricerca.

8.5. DUE PRATICHE DELL'IMPOSSIBILE: PSICOANALISI E DECOSTRUZIONE

Dopo la morte di Derrida, la questione di venire in chiaro rispetto all'oggetto della loro contesa è trasmessa agli eredi del padre della decostruzione, ed agli allievi della psicoanalisi riformulata da Lacan. Sarebbe troppo semplice risolverla come una *querelle* immaginaria tra due grandi pensatori ormai morti, e che non avrebbe senso rivisitare. In realtà, la mia tesi è che l'oggetto

¹⁸ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sintomo* cit., p. 141.

¹⁹ J. Derrida, *Pour l'amour de Lacan* cit., p. 65.

²⁰ Ivi, p. 75.

²¹ J. Derrida, *Echographies of Televisions*, London, Polity Press, 2002; tr. it. *Ecografia della televisione*, Milano, Cortina, 1997, p. 23.

della questione Derrida/Lacan sia tutt'altro che immaginario, non riassorbibile nella dialettica speculare di riconoscimento/misconoscimento. Proprio al contrario, la posta in gioco è la *questione dell'impossibile*, a cui sia Lacan che Derrida, via Freud, giungono a partire da sponde diverse. Entrambi lettori radicali di *Al di là del principio di piacere*, elevano l'enigma freudiano della coazione a ripetere e della pulsione di morte a principio strutturale dell'esperienza, misurandone la portata delle conseguenze sulla tradizione del sapere occidentale e dei suoi assetti disciplinari e discorsivi. Lacan isola il reale del godimento, irriducibile tanto alla dialettica speculare del riconoscimento quanto alla logica del significante, come l'oggetto stesso della cura analitica da isolare attraverso un processo di riduzione e svuotamento progressivo, che va nella direzione di un alleggerimento del soggetto dalle significazioni fantasmatiche che lo hanno segnato per giungere al nucleo di non senso che gli è proprio: al suo modo singolare di godimento. Derrida, dal suo lato, definisce il cuore della decostruzione come una pratica che ruota attorno all'impossibile a dirsi:

l'impossibile è l'*affaire* della decostruzione ²².

Più precisamente, a smarcare la pratica decostruttiva di Derrida dalle derive metodologiche proliferate soprattutto negli Stati Uniti nell'ambito della teoria della letteratura, è essenziale tener conto della precisazione con cui la definisce, ossia come un'esperienza dell'impossibile:

inutile ricordare ancora una volta che la decostruzione, se ve ne è una, non è una critica, e ancor meno un'operazione teorica o speculativa metodicamente condotta da qualcuno, ma che se ve ne è, essa ha luogo [...] come esperienza dell'impossibile ²³.

Riprendendo l'indicazione di Miller, potremmo dire che effettivamente Lacan e Derrida si differenziano tra loro per la modalità di approccio all'impossibile, ma che trovano in quest'ultimo l'oggetto reale, il nucleo dell'eredità di Freud, che li tiene uniti nella discordia. In questa prospettiva, la psicoanalisi lacaniana e la decostruzione derridiana si configurano, prima tesi, come pratiche che ruotano entrambe attorno all'impossibile a dirsi, che puntano al punto cieco della significazione. Il rapporto tra psicoanalisi e decostruzione, tra Lacan e Derrida, non si caratterizza nei termini di un'intersezione vuota. L'«area Lacan/Derrida» esiste ed è abitata da un oggetto in comune che è l'impossibile a dirsi.

²² J. Derrida, *Pour l'amour de Lacan* cit., p. 66.

²³ Ivi, p. 73.

Tuttavia, seconda tesi, abbiamo a che fare con due diverse e irriducibili pratiche dell'impossibile. La pratica lacaniana va nella direzione di una riduzione che punta ad isolare il modo di godimento singolare del soggetto, e mira a configurarsi come un'esperienza che si conclude con l'assunzione, da parte dell'analizzante, del suo punto d'impossibile, Lacan dirà con l'identificazione al proprio *sinthomo*. Il taglio, la riduzione, l'isolamento, lo svuotamento, l'annodamento, l'incordonatura ne sono le operazioni pratiche, illuminate dalla topologia del nodo borromeo. La pratica derridiana non va nel senso di una riduzione conclusiva, ma mantiene in circolo la spinta infinita a quella che Lacan definiva come «precipitazione significante» senza momento di concludere. In questo senso può apparire ora più chiara la distinzione avanzata da Lacan nel Seminario XXIII tra la sua scrittura del nodo borromeo e la scrittura come «precipitazione significante» di Derrida. Molto del destino esegetico della questione Lacan/Derrida ci sembra debba passare dalla delucidazione di questi due generi differenti di scrittura dell'impossibile.

Un ulteriore punto d'interesse che merita di essere approfondito riguarda l'eredità di cui Lacan e Derrida si fanno portatori. Da un lato è più palese ciò che li accomuna, tra cui, oltre al riferimento cardinale a Freud, l'eredità da cui prendono le distanze di Hegel e Heidegger, oltre che il riferimento siderale a Joyce. Quest'ultimo riveste un posto del tutto speciale nel loro discorso, come qualcuno che parla loro dal futuro.

Importante mi sembra anche illuminare i punti di eterogeneità nella filiazione filosofica. Da un lato è indubbio il debito di Derrida nei confronti di Nietzsche, che non riveste affatto a mio avviso in Lacan una centralità paragonabile. Dall'altro lato v'è indubbiamente un riferimento cardinale nell'insegnamento di Lacan, che ha un ruolo marginale in Derrida: è Spinoza, dal quale Lacan ha indubbiamente appreso il gusto della formalizzazione della struttura dell'esperienza umana in termini di *mathema*²⁴. E se è vero che nella fase più avanzata dell'ultimo insegnamento di Lacan questi lascia la mano di Spinoza (oltre che quella di Freud) per tenderla a Joyce, non è senza fondamenti ipotizzare che la sua scrittura *more topologico* del nodo borromeo realizzi il desiderio di uno spinozismo sostenibile nell'epoca contemporanea.

²⁴ Sullo spinozismo *sui generis* di Lacan mi permetto di rinviare a D. Cosenza, «Spinoza e la clinica matematica degli affetti», in *La Psicoanalisi*, n. 27, gennaio-giugno 2000, pp. 109-121.

9.

TRA DERRIDA E LACAN: UN CHIASMO

di Daniele Tonazzo

Ma i miei sguardi, a lungo andare, dopo aver fatto un completo e accurato giro della camera, caddero su un qualsiasi portacarte adorno di lustrini, e sospeso a mezzo di un nastro scolorito a un piccolo bottone di metallo dorato proprio al centro della cappa del caminetto. Quel portacarte era diviso in tre o quattro compartimenti, e lasciava vedere, oltre a cinque o sei piccoli biglietti da visita, una lettera.

(E. A. Poe, *The purloined letter*, 1845)

Qui apro una piccola parentesi e vi pongo una piccola domanda, *che però ha una portata molto generale. Il narratore della storia è colui che la scrive?*

(J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, 1971)

Si potrebbe credere, a un certo momento, che Lacan si accinga a tener conto della narrazione (narrante), della struttura complessa della scena di scrittura che vi si svolge, del posto così strano del narratore. Ma una volta intravisto tale posto, la decifrazione analitica lo esclude, lo neutralizza...

(J. Derrida, *Le facteur de la vérité*, 1975)

9.1. TRA DERRIDA E LACAN: LA LETTERA

Tra Derrida e Lacan, apparentemente, vi sarebbe antitesi, polemica, forse ambivalente. Questa polemica interessa il valore della verità in psicoanalisi, o, meglio ancora, il valore della verità, *dentro e fuori* dalla psicoanalisi, dopo l'*evento* Freud. Se questa ci sembra essere la posta in gioco del confronto tra i due pensatori, non è da escludere a nostro avviso che un chiasmo si scriva tra i due una volta che siano superate certe contrapposizioni di superficie; negli scambi tra l'uno e l'altro dei due ci sarebbe infatti a nostro avviso lo spazio per un certo scambio dei posti, secondo cui Derrida leggerebbe Freud alla maniera di Lacan *senza saperlo*, mentre Lacan leggerebbe Freud alla maniera

di Derrida *senza curarsene*. Cerchiamo di produrre questo avvicinamento a partire da due posizioni polemiche che si sono ormai consolidate nella letteratura, sulla base delle dichiarazioni dei diretti interessati.

Procediamo con ordine.

La contesa, come è noto, si concentra anzitutto intorno all'interpretazione del racconto di E. A. Poe intitolato *The purloined letter* ¹.

Negli anni '50, a partire da un certo interessamento della cibernetica e da un modello di lettura interno alla tradizione psicoanalitica francese ², il racconto di Poe comincia ad essere letto da Lacan come un'illustrazione della stessa pratica analitica, in cui si intrecciano da una parte l'automatismo di ripetizione e dall'altra la dialettica intersoggettiva immaginaria. La struttura drammatica di *The purloined letter*, racconto di Poe dalle spiccate caratteristiche teatrali, appare allo psicoanalista francese come l'illustrazione del cosiddetto schema «L», che si colloca al centro del suo primo insegnamento e si presenta come un grafo (o un «mathema») scritto allo scopo di distinguere nettamente ogni forma di rapporto intersoggettivo immaginario dalla determinazione simbolica implicita nel sintomo psicoanalitico, che verrebbe esplicitata progressivamente nella dialettica psicoanalitica. Secondo il punto di vista promosso da Lacan il sintomo rappresenterebbe un'opacità o un *non-senso* riconosciuto come tale dal soggetto, attraverso cui egli/ella entrerebbe in un rapporto potenziale con la *rivelazione* del suo essere; per contro, quello che il sintomo non sarebbe, per lo psicoanalista, è il mero prodotto di una frustrazione circoscritta al rapporto *immaginario* dell'Io del soggetto con l'Io del suo simile ³.

¹ Cfr. «The purloined letter», in E.A. Poe, *Tales, poems, essays*, London and Glasgow, Collins, 1952; tr. it. «La lettera rubata», in *Racconti*, Milano, Garzanti, 1999, pp. 92-113.

² J. Lacan, *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978; tr. it. *Il Seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica psicoanalitica*, Torino, Einaudi, 1991, p. 228: «cerchiamo di considerare un momento che cosa vuol dire che una macchina gioca a pari o dispari. Non possiamo ricostruire tutto di testa nostra, perché avrebbe l'aria un po' elucubrata. Ci viene in soccorso un piccolo testo, di Edgar Poe, a cui mi sono accorto che i cibernetici attribuiscono un certo valore. Questo testo è nella *Lettera rubata*, racconto assolutamente sensazionale, che si potrebbe anzi considerare fondamentale per uno psicoanalista.» L'altra fonte dell'interesse di Lacan per *La lettera rubata*, mai citata dall'autore esplicitamente, è sicuramente la lettura del racconto svolta da Marie Bonaparte, di cui ci occupiamo più avanti. Si può osservare tuttavia a nostro avviso che in questo seminario la considerazione del racconto come l'illustrazione della trasmissione simbolica di un *messaggio* prevale sulla sua considerazione in rapporto alla castrazione simbolica.

³ Il sintomo è affine alla lettera del racconto di Poe perché si presenta al soggetto stesso come un *enigma*; per quanto riguarda il concetto di *rivelazione*, che è centrale

In questa connessione Lacan approfitta dell'interesse suscitato nella cibernetica e nella teoria dell'informazione da *The purloined letter* per proporre il racconto da un lato come un modello di trasmissione del *messaggio* che eccede i rapporti *coscienti* tra i soggetti che vi sono coinvolti e dall'altro come un modello dell'interpretazione del *senso* del messaggio che si traduce, superato ogni riferimento ad un'intenzione di significare, nell'itinerario complessivo disegnato dai successivi passaggi di mano della lettera tra i personaggi del racconto di Poe, culminante nell'intervento del proto-analista Dupin ⁴.

Secondo l'impronta fondamentale di questa lettura, il *senso* della lettera consisterebbe sicuramente meno nel suo *contenuto* che nell'insieme degli effetti che essa determina su coloro che sono coinvolti nel suo *movimento*.

Sembra peraltro chiaro, inoltre, che il *senso* della lettera interessa in qualche modo il rapporto tra le figure allegoriche del Re e della Regina, anche se, diversamente da quanto farà negli anni '70, Lacan mette l'accento negli anni '50 più sulle caratteristiche simboliche, di *patto*, di questo legame, che sulla sua natura di rapporto sessuale.

A partire da queste esigenze, in parte interne ad un insegnamento che si viene strutturando in risposta a molteplici sollecitazioni storiche e filosofiche ⁵, Lacan opera a nostro avviso una lettura tematica del racconto di Poe,

nel primo insegnamento di Lacan e definisce a nostro avviso il punto limite del processo di *significazione* avviato dal sintomo, ci sembra significativo ricordare la conclusione della conferenza *Psicoanalisi e cibernetica*, che anticipa la chiusura del seminario sull'io: «il fine del processo simbolico è che il non-essere venga ad essere, che sia perché ha parlato». (Cfr. *ivi*, p. 388).

⁴ *Ivi*, p. 238: «cosa c'è di convincente in questa storia così poco convincente? Ci si stupisce malgrado tutto che i poliziotti non trovino la lettera nel corso di tutte le loro perquisizioni. Per spiegarlo Poe tira fuori l'intersoggettività – il tipo più bravo arriva all'estremo dell'impensabile per l'altro e in tal modo la spunterà. Ma se leggete il racconto nel suo valore fondamentale vi rendete conto che c'è un'altra chiave che tiene il tutto e lo rende convincente. Se la storia fosse costruita un po' diversamente non ci interesserebbe un minuto. Questa chiave – mi sembra che voi analisti dovreste riconoscerla subito – è semplicemente l'identità della formula simbolica della situazione nelle due tappe principali del suo sviluppo».

⁵ Nella sospensione (*epoché*) della relazione immaginaria con il *simile* bisogna leggere, in particolare, il lento processo di integrazione della versione kojéviana della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel nel concetto freudiano di *narcisismo* messo in atto da Lacan. Fin dal dopoguerra infatti lo psicoanalista lavora ad inscrivere la dialettica hegel-kojéviana nella categoria dell'immaginario (processo lento e laborioso) e sposta contemporaneamente il sintomo sul piano della *rivelazione* simbolica che si ottiene attraverso il rapporto con l'analista inteso come partner *asimmetrico*. Questa manovra indica in primo luogo che, se il sintomo si riferisce al desiderio del soggetto (o al soggetto *in quanto* desiderio), il riconoscimento non è che una fase d'*arresto* nel processo

in cui procede ad isolare una logica specifica, che bisognerebbe considerare (anche alla luce dell'insegnamento tardo) come un tentativo di descrivere il processo di *significazione* che costituisce una psicoanalisi; questa logica si traduce, di fatto, nell'isolamento di due scene composte da tre sguardi, che si avvicinano secondo l'identico ritmo di una ripetizione, fino al taglio finale imposto dal proto-analista Dupin attraverso la sua interpretazione ⁶.

Nella prima scena del racconto di Poe, per Lacan, la Regina vede ciò che non vede il Re, mentre il Ministro vede quello che non vede la Regina. Per questo il Ministro, che entra in possesso della lettera rubandola, comincia ad esercitare un *potere* effettivo sulla Coppia Reale che dipende dal fatto che la Regina sappia (o veda), ma soprattutto dal fatto che il Re continui a non sapere (o non vedere) qual è il contenuto della lettera ⁷.

Lacan sottolinea a questo proposito che il possesso della lettera da un lato conferisce un potere al soggetto, ma dall'altro lo *femminizza*, mettendolo in condizione di non potere mai esibire il prezioso documento di cui è entrato in possesso, pena la perdita del suo ascendente sulla Regina. Il Ministro ricade pertanto sotto il cono d'ombra ambiguo proiettato dalla *detenzione* della lettera.

di rivelazione in cui esso impegna il suo essere. Tra le numerose tracce di questo lavoro vedi la conferenza «Considerazioni sull'io», pronunciata da Lacan nel 1951, in *La psicoanalisi*, n. 12, Roma, Astrolabio-Ubalchini, 1992, in cui a p. 23 leggiamo che «l'intero sviluppo della coscienza non conduce che alla riscoperta dell'antinomia di Hegel come punto di partenza dell'Io. Come afferma la ben nota dottrina di Hegel [*sic*!], il conflitto che sorge dalla coesistenza di due coscienze può essere risolto solamente con la distruzione di una di esse».

⁶ Shoshana Felman, «On reading poetry: Reflections on the Limits and Possibilities of Psychoanalytical Approaches», in A.A. V.V., *The purloined Poe. Lacan, Derrida & psychoanalytic reading*, London, The John Hopkins University Press, 1988, pp. 133-156, dove l'autrice, che si interessa al contributo di Lacan dal punto di vista della teoria della letteratura, analizza la struttura del racconto di Poe e abbozza un diagramma delle cosiddette «triadi intersoggettive» isolate da Lacan.

⁷ L'esistenza della lettera rompe *potenzialmente* il rapporto tra il Re e la Regina. Poiché la Regina non intende rompere il rapporto con il Re, il Ministro può sfruttare la *detenzione* della lettera per esercitare un *potere* sulla Coppia Reale. Tuttavia, se egli mostrasse effettivamente la lettera, questo potere avrebbe fine, perché la lettera romperebbe effettivamente il rapporto. Il potere che la lettera garantisce quindi non è simbolico, ma è basato sulla frattura potenziale del simbolico, che crea una trama di effetti paranoici o immaginari. Nel testo di *The purloined letter* Poe sottolinea che l'*uso* della lettera ne annulla il potere, perché riporta il rapporto immaginario al livello esplicito e simbolico, in cui la Coppia Reale si riequilibra in una specie di *omeostasi*; E. A. Poe, *Racconti* cit., pp. 95-96: «come del resto voi stesso non avete mancato di notare, la lettera è tuttora nelle mani del ministro; dal momento che soltanto il suo *possesso* – e non l'*uso* – è ragione del suo ascendente» (corsivo nostro).

Nella seconda scena il Ministro vede ciò che non vede il Prefetto di polizia (che con le sue perquisizioni prolunga lo sguardo della Regina), mentre Dupin vede quello che non vede il Ministro.

Per evitare di rimanere preso nella dinamica ripetitiva dei passaggi di mano della lettera (e quindi di essere visto non vedere), il proto-analista Dupin si è fatto *pagare* dal Prefetto di polizia per rivelare dove si trova la lettera ed ha neutralizzato economicamente il rapporto immaginario che lo coinvolgerebbe nelle illusioni del potere. Beneficiando di questa *neutralizzazione*, che gli permette secondo Lacan di intervenire nel movimento della lettera senza farsi coinvolgere nel tessuto della visione (o meglio ancora del visibile), egli sottrae silenziosamente la lettera al Ministro e la restituisce alla Regina, lasciando allo stesso tempo sul posto una copia contraffatta con un messaggio redatto in una grafia riconoscibile indirizzato al Ministro.

Nel testo di questo messaggio, che Poe trae da una tragedia di Prosper Jolyot de Crébillon⁸, Lacan sostituisce il termine *dessin* con il termine *destin*, enfaticamente a nostro avviso il fatto che il senso del messaggio inconscio rappresentato dalla lettera risulti *après coup* dalla *figura del destino* che si compie con la mediazione del proto-analista e non sia vincolato, al contrario, ad un'intenzione preliminare specifica. In questo modo è possibile affermare che la lettera, come il sintomo, al principio del dramma non è molto di più che il pretesto per un nuovo inizio, e rivela il suo senso, alla fine, a partire dall'immagine rovesciata di ciò che a questo inizio ha seguito.

Vero questo, il racconto di Poe diviene per Lacan l'illustrazione di un processo di *significazione* che si ripete identicamente per almeno due volte (ma in linea di principio anche di più), determinando i rapporti immaginari tra i soggetti che vi sono implicati, e procede finché il protoanalista-Dupin ne determina il senso o la *verità*, interrompendone l'*insistenza* con lo stesso gesto con cui se ne chiama in disparte. Se l'insistenza della lettera viene interpretata come la rottura di un legame simbolico che interessa la Coppia Reale (ma non è, come vedremo, l'unica possibilità), allora l'azione di Dupin rappresenta una *restituzione* dell'integrità del legame, che avrebbe come condizione *empiristica* l'estraneità del proto-analista allo stesso circuito simbolico. Si ha così l'impressione che due logiche si intreccino, in modo tale che all'incompletezza dell'una (simbolica) supplisca l'intrusione dell'altra (economica): l'interruzione del movimento della lettera avrebbe come con-

⁸ Cfr. *Atrée et Thyeste* (1707), Atto V, scena IV: «quel qu'en soit le forfait, un dessin si funeste, S'il n'est digne d'Atree, est digne de Thyeste», in P. J. De Crébillon, *Théâtre complet*, Paris, Laplace, 1885, p. 88.

dizione l'estraneità del proto-analista Dupin, che verrebbe ottenuta secondo Lacan attraverso il rituale compensatorio del pagamento in denaro.

Ci sarebbe pertanto una *neutralizzazione* economica del debito simbolico, che permetterebbe a Dupin di intervenire su di esso senza lasciarsene contaminare: questa neutralizzazione sembra individuare, nel testo del *Seminario su «La lettera rubata»*, la condizione in cui si trova l'analista ⁹.

È su questa interruzione del processo di significazione, identico al movimento della lettera-messaggio, che si impernia la critica di J. Derrida. A partire da una serie di esigenze senza dubbio diverse da quelle di Lacan, Derrida si interessa a *The purloined letter* anzitutto come ad un *racconto interpretato*, prima che da Lacan, dalla psicoanalista francese Marie Bonaparte. Rispetto alla lettura della psicoanalista la versione di Lacan appare a Derrida a prima vista più libera dai vincoli del semantismo e dello psicobiografismo; il racconto non avrebbe il suo senso o il suo soggetto nella rificalizzazione della madre di Poe, come scrive senz'altro Marie Bonaparte ¹⁰, ma lo avrebbe nella lettera stessa; in altri termini, per Derrida, *apparentemente il racconto non avrebbe per Lacan alcun senso nascosto*. Sarebbe questo il merito che Derrida riconosce in prima battuta al *Seminario su «La lettera rubata»*: il non-senso ¹¹.

Senonché per Derrida si verificherebbe lentamente nel testo del *Seminario* una progressiva subordinazione di questa intuizione fondamentale alle esigenze di un rinnovato semantismo, senza dubbio molto più raffinato, ma

⁹ J. Lacan, «Séminaire sur 'La lettre volée'», in *Écrits*, Paris, Seuil, 1970, tome I; tr. it. «Seminario su 'La lettera rubata'», in *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, vol. I, pp. 33-34. Bisognerebbe riflettere tuttavia sul fatto che questa caratterizzazione *negativa* dell'analista come *neutrale* viene progressivamente sostituita da Lacan, a partire dal 1960, con una caratterizzazione *positiva* secondo cui l'analista non si limita ad essere «sufficientemente morto» dal punto di vista immaginario e *neutrale* dal punto di vista simbolico, ma è mosso da un desiderio che *fonda* la posizione che egli viene ad occupare nel *reale*.

¹⁰ Per Marie Bonaparte *The purloined letter* è, non diversamente da *The black cat* (la cui analisi costituisce un modello), un racconto il cui senso ultimo consiste nella *restituzione* del pene materno alla Madre-Regina da parte del Figlio-Dupin, al termine del conflitto edipico intellettuale con il Padre-Ministro, a cui si possono forse aggiungere i Fratelli-Rivali in amore incontrati nella sua vita da Poe. Nonostante l'adozione di un *codice* analitico ed il tentativo costante di trovare nella vita di Poe un ancoraggio per la sua applicazione, il lavoro di Bonaparte a nostro avviso rimane, insieme alla cibernetica, una delle radici dell'interesse di Lacan per il racconto. Per le (poche) pagine dedicate dall'autrice a *The purloined letter* vedi M. Bonaparte, *Edgar Poe: sa vie, son œuvre*, Paris, PUF, 1958, tome II, pp. 580-583.

¹¹ J. Derrida, «Le facteur de la vérité», in *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980; tr. it. *Il fattore della verità*, Milano, Adelphi, 1978, pp. 22-23: «tutt'altra cosa è il *Seminario su 'La lettera rubata'*. Almeno in apparenza. [...] Qui la logica del significante interrompe il semantismo ingenuo». E più avanti, a p. 25:

in sostanza indiscernibile da quello promosso da Marie Bonaparte; il senso del processo di significazione innescato dal furto della lettera si ricostituirebbe nella lettura di Lacan attraverso l'isolamento della logica delle due-scenetre-sguardi-una-stessa-politica (quella dello struzzo ¹²) che prende avvio dalla rottura del legame simbolico (e non sessuale) tra il Re e la Regina e trova il suo snodo finale, non diversamente da quanto sostenuto da Marie Bonaparte, nella rivelazione del fallo come *luogo* che attrae fin dal principio il movimento della lettera, di cui il proto-analista Dupin è a *conoscenza*.

Pertanto, pur non avendo la lettera un contenuto ermeneutico ingenuo, il suo senso verrebbe trasferito da Lacan nel suo movimento complessivo, che sottenderebbe la dottrina della *Bedeutung* del fallo concepita come il caposaldo della psicoanalisi.

Accanto a questa critica del movimento complessivo del *Seminario su «La lettera rubata»* occorre rilevare il fatto che per Derrida l'ingenuità di questa decifrazione semantica comunicherebbe in modo essenziale con la totale disattenzione di Lacan nei confronti del rapporto ambiguo tra le figure dell'autore, del narratore e di Dupin che caratterizza la scrittura di *The purloined letter*: le tre figure verrebbero allineate nella lettura del *Seminario* secondo una logica edipico-trinitaria in cui si farebbe questione ormai unicamente del Figlio, della Madre, del Padre e soprattutto del fallo ¹³. Nella sua lettura

«perciò, apparentemente, la lettera non ha proprietari. Apparentemente non è proprietà di nessuno. Non ha alcun senso proprio, alcun contenuto proprio che importi, apparentemente, al suo tragitto. Essa è quindi strutturalmente volante e involata, ossia rubata. E questo volo o furto non avrebbe luogo se essa avesse un senso o almeno se fosse costituita dal contenuto del suo senso, se si limitasse ad avere senso e ad essere determinata dalla leggibilità di tale senso». E infine, prima di invertire rotta, a p. 26: «se la critica di un certo semantismo costituisce una fase indispensabile nell'elaborazione di una teoria del testo, si può allora riconoscere nel Seminario un nettissimo passo avanti rispetto a una certa critica psicoanalitica post-freudiana. Senza alcuna precipitazione verso il contenuto semantico, o tematico, vi è presa in considerazione l'organizzazione del significante. Nella sua materialità e formalità».

¹² La politica dello struzzo per Lacan interesserebbe solo l'intersoggettività immaginaria; da qui l'invenzione del neologismo *Autruiche* da *Autruche* (struzzo) su cui vedi J. Lacan, *Séminaire sur «La lettre volée»* cit., p. 12. Per Derrida, invece, alla fine dell'operazione decostruttiva «ci sono soltanto struzzi. Nessuno evita di farsi spennare, e più si è padroni (più si è maestri) e più si espone il didietro. Sarà dunque il caso per chiunque si identifichi con Dupin». (Ivi compreso l'autore del *Seminario*. J. Derrida, *Il fattore della verità* cit., p. 72).

¹³ Non diversamente, in fondo, da quanto accade nella lettura di Marie Bonaparte, secondo la quale il racconto è, come si è detto, una variazione sul tema fondamentale del conflitto edipico: secondo questa logica il Re-Padre, la Regina-Madre ed il Figlio-Autore-Narratore-Dupin (tutti quanti identici) risulterebbero i protagonisti di una procedura *familiare* di *restituzione* del fallo alla Madre il cui soggetto *reale* sarebbe, in ultima istanza, Edgar Poe.

il filosofo francese prende dunque di mira il nesso profondo tra il primato del fallo ed un certo disinteresse dell'autore del *Seminario* per la (scena di) scrittura (del racconto) – storicamente problematico ¹⁴ – attraverso il quale diventa possibile coniugare la radicalizzazione della critica della metafisica, già intesa altrove come primato della *phoné*, con la critica di una certa psicoanalisi intesa come una teoria del desiderio centrata sulla mancanza del fallo. In sostanza per Derrida Lacan avrebbe dimenticato la scena della *propria* scrittura, con un gesto che il filosofo caratterizza altrove, leggendo Artaud, come solidale con la rimozione della scrittura che delimita lo spazio della metafisica della presenza:

per mezzo della parola [...] e sotto l'influenza teologica di quel Verbo che dà la misura della nostra impotenza e della nostra paura, è la scena stessa che continua ad essere minacciata nel corso della tradizione occidentale. L'Occidente – e questa sarebbe l'energia della sua essenza – avrebbe sempre e solo lavorato alla cancellazione della scena. *Perché una scena che non fa altro che illustrare un discorso non può essere una scena.* Il suo rapporto con la parola è la sua malattia e «noi ripetiamo che l'epoca è malata». Ricostruire la scena, mettere finalmente in scena e rovesciare la tirannia del testo, significa quindi un solo e stesso gesto: «trionfo della messa in scena pura» ¹⁵.

¹⁴ Se è vero infatti che Lacan non ha inteso in senso tecnico il termine scena, come fa Derrida, è falso che non si sia abbondantemente interessato al problema della scrittura. Fin dal seminario del 1960-61 su *L'identificazione*, infatti, dopo essersi domandato «che cos'è un significante?» Lacan risponde che non è sufficiente definirlo attraverso la *finzione* della *lettera* a cui si attiene il *Seminario* su «*La lettera rubata*», ma occorre andare più a fondo chiedendosi *quale* sia il significante a cui il soggetto si *identifica* simbolicamente. Lo psicoanalista risponde che questo significante è il nome proprio e si domanda quindi che cosa sia, in generale, un nome proprio; ne consegue una critica della teoria neo-positivista dei nomi propri di B. Russell (*La filosofia dell'atomismo logico*, 1918), che Lacan condivide in quegli stessi anni con C. Lévi-Strauss (*Il pensiero selvaggio*, 1962) e più avanti, un passo oltre tutta la questione del *Seminario* su «*La lettera rubata*», l'approfondimento della natura del nome-proprio come tratto differenziale *scritto* e *contabile*, che Lacan chiama con il neologismo «unario». Intendiamo dire con questo che l'aver ignorato questa riflessione sull'*identificazione* ha reso più agevole a Derrida il compito di rintracciare nei testi di Lacan un concetto volgare di scrittura. Vedi in particolare J. Lacan, *L'identification*, inedito, lezione 6, 20.11.1961. Detto questo, ci sembra che il percorso del filosofo e quello dello psicoanalista si incrocino nuovamente proprio intorno alla questione del *tratto*, che ispira i saggi di Derrida dedicati alla pittura: vedi J. Derrida, «Passe-partout», in *La verità in pittura*, Roma, Newton Compton, 1981, p. 16: «Il tratto comune di queste quattro volte è forse il tratto». Il seminario *L'identification*, inedito, è disponibile on-line presso il sito della scuola di psicoanalisi «Ecolelacanienne»: www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.

¹⁵ J. Derrida, «Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation», in *L'écriture*

Seguendo il filo di un innesto strategico del concetto freudiano di *scena* (Altra scena, scena primaria, serie complementare di scene ecc...) sulla messinscena (*Darstellung*) crudele di Artaud (che non possiamo qui approfondire ¹⁶) Derrida *accusa* Lacan di avere asservito sia la scena della scrittura di *The purloined letter* sia quella della scrittura di *Al di là del principio del piacere* ¹⁷ all'illustrazione di un solo discorso: il suo. Dalla rimozione della propria scena di scrittura, che si accoppia con la rimozione della scena di scrittura di *The purloined letter* (o del suo narratore, ch      lo stesso) e mette entrambe al riparo dagli effetti di disseminazione-distruzione trascendentali, discenderebbe in linea retta la determinazione del senso del desiderio come mancanza e, pi   esattamente, mancanza di una presenza specifica: del fallo.

La metafisica del desiderio di Lacan discenderebbe cos   in linea retta, per Derrida, da una considerazione disinibita della scrittura ¹⁸:

se «il fallo    il significante privilegiato di questo marchio, in cui la parte del *logos* si congiunge con l'avvento del desiderio» [Derrida cita da *La significazione del fallo*, 1958], il luogo privilegiato di questo significante privilegiato, allora la sua lettera    la voce: la lettera porta-voce. Essa soltanto comporta, non appena

et la difference, Paris, Seuil, 1967; tr. it. «Il teatro della crudelt   e la chiusura della rappresentazione», in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, p. 303 (corsivo nostro).

¹⁶ Ivi, p. 311: «   difficile sapere fino a che punto Artaud, che ha fatto spesso riferimento alla psicoanalisi, si fosse accostato al testo di Freud.    in ogni caso notevole il fatto che egli descrive il gioco della parola e della scrittura nella scena della crudelt   secondo i termini stessi di Freud» e pi   avanti, a p. 312, prefigurando le critiche rivolte all'autore del *Seminario*, «Artaud non    stato per questo meno attento a rilevare le distanze che lo separano dalla psicoanalisi e soprattutto dallo psicoanalista, da colui che crede di poter tenere il discorso della psicoanalisi, detenerne l'iniziativa ed il potere di iniziazione».

¹⁷ Mette conto di ricordare che, in una lettura parallela a quella del *Seminario su «La lettera rubata»*, Derrida ha cercato di mostrare che *Al di l   del principio di piacere*    un testo a-tetico o zoppo, in cui Freud non sostiene alcuna tesi, ma lascia determinare il suo gesto di scrittura dal contenuto del suo stesso dire, impedendosi per questo di dire. Cfr. J. Derrida, *Speculare – su Freud*, Milano, Raffaello Cortina, 2000, *passim*.

¹⁸ Nell'intervista con Guy Scarpetta e Jean-Louis Houdebine, la terza raccolta in *Posizioni*, Derrida elenca una serie di imprecisioni filosofiche riscontrate nella lettura degli *Scritti*: tra queste colpisce in modo particolare l'attribuzione a Lacan di un concetto *volgare* di scrittura, imperniato sul privilegio implicito della *phon  *.    dal logocentrismo, quindi, che discenderebbe il *fallocentrismo*. Se il primo indica per Derrida la tutela del primato del presente vivente, in primo luogo quello del *soffio*, della *voce* e della *coscienza*, il secondo indica una determinazione del desiderio come *mancanza*, ovvero come assenza di un oggetto *presente* e *conosciuto*, che sarebbe, appunto, il fallo. Per la nota aggiunta da J. Derrida all'intervista vedi *Posizioni*, Milano, Ombre corte, 1999, pp. 99-105.

il *point de capiton* del significato le assicura la sua identità ripetibile, l'idealità o il potere di idealizzazione necessari a salvaguardare (in ogni caso è questo che vuol dire) l'integrità indivisibile, singolare, viva, non soggetta a smembramento del fallo, del significante privilegiato cui essa dà luogo ¹⁹.

Cercheremo ora di sviluppare un percorso che smussi questi capi d'accusa, ma lo faremo a partire dal consolidamento e dalla quasi-urbanizzazione delle tesi di J. Derrida e dalla parallela attivazione di una risposta, per lo più polemica, in ambito psicoanalitico.

9.2. ANTITESI DI POSIZIONI

A partire dalla lettura di Derrida e dalle risposte, sempre molto ellittiche, di Lacan, si sono venute infatti strutturando due posizioni, che interessano il problema della verità di un sintomo psicoanalitico e, fino ad un certo punto, il problema della verità in filosofia.

Procediamo anche qui con ordine cercando di enunciarle.

Seguendo la critica che, secondo certe strategie personali, Derrida indirizza a Lacan, lo psicoanalista francese René Major ha rivolto alla psicoanalisi lacaniana l'accusa di essere effettivamente una teoria logocentrica del desiderio e di fondarsi su un'appropriazione violenta del lascito inappropriabile di Freud. La lettura critica di René Major, che estende l'apparato ed il modello delle obiezioni di Derrida ad alcuni altri testi di Lacan ²⁰, rimprovera all'autore del *Seminario* di avere infranto il principio dell'interminabilità dell'interpretazione di un testo e in modo particolare del maggior lavoro di Freud dedicato alla ripetizione, *Al di là del principio del piacere*. René Major contrappone all'intenzione appropriante e in ultima istanza metafisica della psicoanalisi lacaniana la nozione di *desistenza* (*désistance*), formulata da Derrida ²¹, e intende proporla come principio di una vera e propria *analisi de-esistenziale*, o, detto in altri termini, di una psicoanalisi derridiana ²². Si tratterebbe

¹⁹ J. Derrida, *Il fattore della verità* cit., p. 103.

²⁰ R. Major, *Lacan avec Derrida. Analyse désistentielle*, Paris, Flammarion, 2001. Nel capitolo intitolato «La parabola della lettera» R. Major riproduce il ragionamento condotto da Derrida su *La lettera rubata* a partire dal testo di alcuni sogni analizzati da Lacan nell'articolo del 1958 *La direzione della cura e i principi del suo potere*.

²¹ J. Derrida, *Désistance*, in *Psyché. Inventiones de l'autre*, Paris, Galilée, 1987-2003, pp. 201-238; il saggio è la prefazione a *Typography* di P. Lacoue-Labarthe.

²² La proposta, per la verità piuttosto incerta, è contenuta nella comunicazione presentata da R. Major al convegno *Lacan avec les philosophes* che ebbe luogo presso

in sostanza per l'autore di rivendicare l'istanza di un'analisi infinita, contro gli effetti di chiusura circolare che caratterizzerebbero la lettura lacaniana di Freud. Scrive Major nella prefazione alla nuova edizione del libro in cui sviluppa le obiezioni di Derrida a Lacan:

ho voluto mostrare in «la parabola della lettera», che occupa il posto centrale in questo libro, come l'esclusione neutralizzante del narratore nella lettura del racconto di Poe, che si ritrova nell'esclusione del posto dell'interprete nell'interpretazione in *La direzione della cura* (uno scritto dello stesso periodo e formalizzato secondo lo stesso modello) comporti un'identificazione con uno dei protagonisti della scena e come questa identificazione giochi come resistenza alla desistenza (*désistance*) del soggetto, che, sola, è suscettibile di situare l'interpretazione fuori della scena in cui essa *non può che essere attesa e convenuta per l'analizzante e per l'analista*. Facendo questo si vedrà che ciò che chiude, aprendola, una lettura simile del racconto di Poe non è niente di meno che una scena storica, contemporanea alla scrittura del *Seminario* e di *La direzione della cura*, che si sottrae nel corso di questa stessa lettura ²³.

Si potrebbero elencare a questo punto alcune ragioni per le quali la lettura dello psicoanalista ci sembra essere assai più debitrice della frequentazione dei testi del filosofo che dei testi del *Seminario*; tuttavia ci sembra più importante mostrare come questa *posizione*, che a nostro avviso espande quella di Derrida, trovi un opposto simmetrico da parte «lacaniana».

Sull'altro versante della polemica, infatti, non sono mancate le repliche. Il lavoro dello psicoanalista messicano Marcelo Pasternac rappresenta per noi il modello della posizione diametralmente opposta rispetto a quella di René Major. Da un punto di vista lacaniano che si pretende «pratico», Pasternac rimprovera a Derrida una dissoluzione della specificità del concetto di *psicoanalisi* a beneficio di un concetto generalizzato di *analisi*, che costituirebbe secondo l'autore la condizione di possibilità dell'accusa rivolta a Lacan di chiudere l'interpretazione della lettera (e quindi del messaggio inscritto in un

la sede parigina dell'Unesco nel 1990, in cui lo psicoanalista si domanda, appunto, se esiste una psicoanalisi derridiana. Vedi R. Major, «Depuis Lacan», a cui seguono le discussioni con Stephen Melville e con Jacques Derrida («Pour l'amour de Lacan»), in A.A. V.V., *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991, pp. 375-396; testo successivamente raccolto, senza il colloquio con S. Melville, in R. Major, *Lacan avec Derrida* cit., pp. 127-150.

²³ R. Major, *Lacan avec Derrida* cit., «Prefazione», p. XV (corsivo nostro). Il libro di R. Major raccoglie i testi di articoli e interventi tenuti dallo psicoanalista prima del 1990; la «Prefazione» risale al 2001.

sintomo) sulla verità metafisica della castrazione ²⁴. Pasternac ci sembra ritenere in sostanza che la pratica psicoanalitica finisca proprio perché è *pratica*, mentre l'*analisi* derridiana, essendo «solamente» una pratica *testuale*, possa procedere all'infinito, senza che l'analista se ne preoccupi troppo, se non per il fatto che gli permette, costituendo l'esempio di una lettura particolarmente accurata e stimolante degli *Scritti*, di mettere a fuoco la specificità degli enunciati lacaniani ²⁵. La generalizzazione derridiana del concetto di analisi, che presuppone a nostro avviso un punto di vista *genealogico* sull'opera di Freud legittimo e anzi doveroso, per Pasternac rappresenta senz'altro una degradazione ²⁶, le cui conseguenze si riflettono nel misconoscimento della specificità *pratica* dell'analisi. Scrive Pasternac concludendo una lettura at-

²⁴ Vedi M. Pasternac, *Limites de la psychanalyse. Lacan ou Derrida*, Paris, L'Harmattan, 2003, parte I, pp. 19-88: non abbiamo avuto la possibilità di consultare l'originale, *Psicoanalisi o analisi deconstructiva*, Mexico, Epee, 2000. L'autore si riferisce ad una tesi formulata da Derrida nella conferenza intitolata «Résistances», pronunciata nel 1991 durante un convegno dedicato al concetto di *analisi*: secondo questa tesi da un lato, inventando l'analisi, Freud non avrebbe inventato qualcosa di nuovo e dall'altro, sviluppando l'analisi, la decostruzione si presenterebbe come una specie di *iperanalisi* della metafisica. Cfr. J. Derrida, *Résistances*, Paris, Galilée, 1996, p. 43: «ciò che spinge la decostruzione ad analizzare senza tregua i presupposti analitici e dialettici di queste filosofie e senza dubbio della filosofia stessa, ciò che somiglia in essa alla pulsione e al polso del suo movimento proprio, a una compulsione ritmata a braccare il desiderio di originalità semplice e presente a se stessa, ebbene, proprio questo [...] la spinge ad un rilancio analitista e trascendentalista. Ad un iperbolismo (*iperbolisme*) dell'analisi che prende talvolta agli occhi di certuni la forma di un iperdiavolismo (*iperdiabolisme*). In questo senso, la decostruzione è anche il dramma interminabile dell'analisi» (corsivo nostro). Di conseguenza, sottolinea M. Pasternac, Derrida potrebbe sentirsi «psicoanalista a suo piacimento» (*psychanalyste quand ça lui chante*) senza avere mai *praticato* la psicoanalisi; a questo proposito ci sembra che nel lavoro dello psicoanalista messicano insista, più o meno esplicitamente, il commento di Lacan alla conferenza tenuta da Derrida al convegno di Baltimora del 1966, raccolto da René Girard e ricordato dallo stesso Derrida in *Pour l'amour de Lacan* (1990): «Sì, sì, va bene, ma la differenza tra lui e me è che lui non ha a che vedere con persone che soffrono.» Vedi J. Derrida, «Pour l'amour de Lacan», in *Résistances* cit. p. 86, a cui segue la risposta del filosofo. Per il convegno di Baltimora, a partire dal quale secondo la storica Elisabeth Roudinesco avrebbe cominciato a diffondersi il termine americano «post-strutturalismo», vedi A.A. VV., *La controversia sullo strutturalismo*, Napoli, Liguori, 1975. Un racconto dell'incontro (mancato) di Baltimora si trova in E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. II, Paris, Fayard, 1994, pp. 417-419.

²⁵ Nella prima parte del suo lavoro M. Pasternac legge in modo molto attento *Il fattore della verità* (come del resto nella seconda «Fors», la prefazione derridiana a *Il verbario dell'uomo dei lupi* di Nicolas Abraham e Maria Torok) ma si limita infine a considerarlo, appunto, come «una lettura stimolante». Vedi M. Pasternac, *Limites de la psychanalyse. Lacan ou Derrida* cit., pp. 83-88.

²⁶ Ivi, p. 31.

tenta de *Il Fattore della verità* intesa a dissociare i rispettivi concetti di analisi di Derrida e di Lacan:

in sintesi, partendo da una posizione non-psicoanalitica, Derrida rimprovera a Lacan che la sua analisi del testo di Poe non sia dello stesso ordine di quella che egli stesso formula: che egli non esca dal «quadro» né si arresti sulla dimensione narrativa (che a lui interessa) e si attenga (deliberatamente) alla problematica della castrazione, che Derrida rifiuta. Ma questi rimproveri non arrivano a contestare la formalizzazione che Derrida non affronta affatto nel testo di Lacan. Applicandogli il suo stesso rilievo, si può deplorare il fatto che Derrida escluda dalla sua lettura tutto quello che fonda precisamente il fatto che la lettera – nel senso di Lacan – non soffra la partizione e che essa giunga a destinazione ²⁷.

Ma, appunto, *che cosa fonda* il fatto che la lettera non soffra la partizione e che essa giunga *sempre* a destinazione? Lo psicoanalista messicano non spiega a nostro avviso quale sia il rapporto tra la sua difesa dell'analisi in quanto *pratica* ed il suo rifiuto netto dell'infinità dell'interpretazione. Infatti se nulla si aggiunge alla tesi secondo cui ciò che fonda il fatto che la lettera giunga necessariamente a destinazione è la differenza *pratica* tra la *psicoanalisi* e l'*iperanalisi decostruttiva* (o l'analisi de-esistenziale di René Major), allora ci sembra che vadano perduti sia il senso della critica di Derrida, sia, soprattutto, il senso acuto della vicinanza che si può ravvisare tra questa critica e le posizioni che Lacan è venuto assumendo nei confronti del problema della verità in psicoanalisi a partire, ci sembra, dal *Seminario* del 1971 intitolato *Di un discorso che non sarebbe di sembante*.

Ora, rispetto alla duplicità delle posizioni qui rapidamente enunciate (critica della riappropriazione della lettera da una parte; critica dell'interminabilità dell'analisi decostruttiva dall'altra), a noi sembra che sia possibile lavorare a produrre una convergenza tra i due pensatori che concepiamo, appunto, come una specie di *chiasmo*.

9.3. UN CHIASMO

Accusando il fallocentrismo della lettura lacaniana di *The purloined letter* Derrida intende mettere in discussione la verità della psicoanalisi intesa come castrazione a partire da un'interrogazione *indiretta* della teoria della significazione del fallo: infatti al culmine della sua critica della «strana materialità»

²⁷ Ivi, pp. 81-82.

della lettera lacaniana il filosofo afferma che il fallo non può essere *saputo* necessariamente come il luogo della verità verso cui converge la traiettoria della lettera:

se per disgrazia il fallo fosse divisibile o fosse ridotto allo statuto di oggetto parziale, l'intero edificio crollerebbe – ed è appunto quello che bisogna evitare ad ogni costo. Questo può sempre accadere se il suo aver-luogo non ha l'idealità di una lettera fonematica (quella che il Seminario chiama così stranamente «materialità del significante» adducendo il fatto che sopravvive alla carta bruciata o stracciata e dura proprio perché non si lascia dividere). [...] Se lo si ritiene ormai dimostrato, il legame sistematico e storico tra l'idealizzazione, il ri-levarmento (*Aufhebung*) e la voce insiste perciò nella *Significazione del fallo* ²⁸.

Se a prima vista ci sembra che Derrida abbia dalla sua numerose ragioni per coniugare logocentrismo e fallocentrismo in base al presupposto comune dell'*idealità* (e dunque della mancanza di un contenuto o di un significato conosciuto), riteniamo tuttavia che per mostrarlo occorra almeno prendere in considerazione alcuni punti del *Seminario* in cui Lacan si sofferma sul significato del fallo per la teoria psicoanalitica. Cerchiamo di proporre qualche breve precisazione a questo proposito.

Nell'insegnamento di Lacan il fallo occupa diverse posizioni: se la sua presenza in linea di principio nella teoria è *indeducibile* perché discende fondamentalmente dall'esperienza ²⁹, il valore che viene conferito a questo elemento in un insieme teorico varia decisamente nel corso del tempo: si assiste a nostro avviso ad un progressivo slittamento dal significato del fallo o, si potrebbe dire, dal fallo come significato e termine ultimo a cui si riferisce la verità del desiderio ad una sua svalorizzazione e riduzione allo statuto di *sembiante*.

La procedura si dispiega attraverso una serie di tappe; possiamo prenderne in considerazione alcune.

²⁸ J. Derrida, *Il fattore della verità* cit., p. 104.

²⁹ Lacan insiste sempre sull'*indeducibilità* della significazione del fallo. Vedi J. Lacan, *Le séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998; tr. it. *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 281-282: «la funzione costituente del fallo nella dialettica dell'introduzione del soggetto alla sua esistenza pura e semplice e alla sua posizione sessuale è impossibile da dedurre» e anche J. Lacan, *Le séminaire. Livre VIII. Le transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 310: «ma allora perché il fallo in questo posto e con questa funzione? È qui che oggi voglio ancora avanzare abbastanza per farvi sentire quello che potrei chiamare la convenienza di questa elaborazione. Non parlo della sua deduzione, perché è l'esperienza, la scoperta empirica che ce l'assicura, ma qui c'è anche qualcosa che ci fa accorgere che, come esperienza, non è irrazionale. Il fallo, quindi, è l'esperienza che ce lo mostra».

Cominciando da *Amleto*. Se infatti guardiamo alle lezioni di Lacan dedicate alla tragedia di Shakespeare, vi troviamo un'illustrazione particolarmente pertinente del significato del fallo, che oscilla tra la soluzione dell'enigma letterario e la fenomenologia dell'allucinazione. Nella sua interpretazione Lacan concepisce l'indecisione dell'eroe di Shakespeare come l'incapacità di fare il *lutto* del Padre morto e interpreta un episodio molto speciale della tragedia, che si può considerare psicotico, come la manifestazione dell'incapacità di Amleto di rinunciare all'attaccamento narcisistico al fallo che Freud ha descritto ne *Il tramonto del complesso edipico* come il motivo fondamentale sotteso alla rivalità edipica³⁰. In questo modo, coniugando ancora una volta il motivo mitico del Padre morto (*Totem e tabù*) con il motivo della castrazione, vale a dire annodando i due corollari fondamentali della concezione freudiana del complesso di Edipo, Lacan concepisce il dramma come la lenta elaborazione del *lutto* che resta da fare allo stesso tempo per il Padre morto e per il fallo. Nel contesto di questa lettura lo psicoanalista si spinge fino a leggere nelle parole di Amleto la confessione delirante dell'attaccamento al fallo, paragonabile alla confessione dell'allucinazione del dito tagliato resa a Freud dall'uomo dei lupi³¹: dopo l'episodio dell'assassinio di Polonio, scambiato da Amleto per lo zio Claudio, l'eroe è interrogato dagli amici incaricati di seppellire il cadavere e risponde pronunciando queste parole:

- Rosencrantz: *My lord, you must tell us where the body is, and go with us to the king.*

- Hamlet: *The body is with the king, but the king is not with the body. The king is a thing.*

³⁰ Se ne *Il tramonto del complesso edipico* (1924) Freud descrive la *percezione* dell'*as-senza* del fallo sul corpo dell'altro (ma in quanto interessa potenzialmente il proprio) come quell'esperienza traumatica che determina il crollo (*Untergang*) del complesso di Edipo, Lacan alla fine degli anni '50 gli fa eco con un linguaggio hegeliano riferendo l'origine della *negazione* (e quindi del simbolico) proprio al fallo: «anche se con un'accentuazione diversa ritroviamo qui l'osservazione fatta da coloro che, a torto o a ragione, sono stati chiamati esistenzialisti, cioè che è il soggetto umano colui che introduce la nullificazione. Tuttavia questa nullificazione, con cui i filosofi trascorrono le loro domeniche e addirittura, come Raymond Queneau, le loro domeniche della vita, non ci soddisfa affatto malgrado l'uso artificioso che ne fa la prestidigitazione dialettica. Questa funzione noi la chiamiamo meno *pbi*. Si tratta di quello che Freud ha isolato come il segno sull'uomo del suo rapporto con il *logos*, cioè la castrazione, qui assunta di fatto sul piano immaginario». Vedi rispettivamente S. Freud, «Il tramonto del complesso edipico», in *Opere* vol. 10, Torino, Boringhieri, 1978, pp. 23-33 e J. Lacan, «Amleto», da «Il seminario. Il desiderio e la sua interpretazione, Lezione 7», in *La psicoanalisi*, n. 5, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1989, p. 110.

³¹ S. Freud, «Caso clinico dell'uomo dei lupi», in *Opere* vol. 7, Torino, Boringhieri, 1975, pp. 558-559.

— Guildenstern: «*A thing*», *my lord*?

— Hamlet: *Of nothing. Bring me to him. Hide fox, and all after* ³².

Si tratta di frasi deliranti, che hanno sempre lasciato gli interpreti interdetti; Lacan, sostituendo al Re il fallo sulla base del nesso dinamico tra l'Edipo e la castrazione, afferma che il fallo qui è la cosa allucinata – «*a thing*», appunto – che è fatta di *niente* e sopravvive al massacro del corpo fisico di Polonio. Leggiamo:

egli proferisce quelle parole che sono rimaste fino ad ora del tutto inaccessibili agli interpreti: *The body is with the King* – vi prego di notare che non utilizza la parola *corpse* – *but the King is not with the body*. Sostituite la parola «Re» con la parola «Fallo» e vi renderete conto che è esattamente di questo che si tratta – il corpo è legato al Fallo, e come! Ma al suo contrario il Fallo non si lega a nulla, vi scivola sempre tra le dita ³³.

Si potrebbe pertanto dire che il fallo, elemento sfuggente di cui Amleto dovrebbe fare il lutto vendicando *allo stesso tempo* il Padre morto, continua a risorgere come una presenza allucinata dal desiderio dell'eroe. Presenza certamente non fisica (e quindi, direbbe Derrida, *ideale*), in quanto sopravvive ad ogni tentativo di annientamento.

Seconda tappa. Un anno dopo, nelle lezioni su *Antigone*, Lacan dice ancora qualcosa di simile. Piuttosto in sordina per la verità rispetto al suo commento letterale della tragedia di Sofocle, lo psicoanalista insiste tuttavia sul fatto che, sacrificandosi per Polinice, Antigone non si limita soltanto a rispettare l'*Ate* familiare ³⁴, vale a dire il legame parentale che la unisce indissolubilmente alla stirpe di Edipo, ma si identifica allo stesso tempo con il fallo perduto della madre Giocasta:

pensateci bene – che ne è del suo desiderio? Non deve forse essere il desiderio dell'Altro e innestarsi sul desiderio della madre? Il desiderio della madre, il testo vi fa allusione, è l'origine di tutto. Il desiderio della madre è al tempo stesso il desiderio fondante di tutta la struttura, quello che ha fatto venire alla luce quei rampolli straordinari, Eteocle, Polinice, Antigone, Ismene, ma è al tempo stesso un desiderio criminale. Ritroviamo qui, all'origine della tragedia

³² W. Shakespeare, *Amleto*, Atto IV, scena I, Milano, Garzanti, 1993, p. 200.

³³ J. Lacan, *Amleto* cit., p. 113.

³⁴ J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Torino, Einaudi, 1994, p. 333: «la stessa parola, *Ate*, serve in atroce. È di questo che si tratta, ed è questo che il Coro ripete in certi momenti del suo intervento con un'insistenza tecnica. Ci si avvicina oppure non ci si avvicina ad *Ate*, e quando ci si va vicino è in ragione di qualcosa che dipende in questo caso da un inizio e da una catena, quella della sventura della famiglia dei Labdacidi».

e dell'umanesimo, un'*impasse* simile a quella di Amleto e, cosa assai singolare, più radicale ³⁵.

Giusta questa precisazione un po' marginale, possiamo dire allora che nel punto culminante della tragedia, in cui per lo psicoanalista francese Antigone incarna l'immagine fulgida del desiderio e rende quest'ultimo *presente* sulla scena, l'eroina si mostra allo stesso tempo come il fallo. Il fallo sarebbe pertanto, ancora una volta, il desiderio reso presente o, meglio ancora, la presenza del desiderio resa *visibile*.

Terza tappa. Se guardiamo, infine, alle lezioni dedicate a *Il transfert* dell'anno successivo, vi troviamo, nel contesto di una lettura delle fasi dell'evoluzione della sessualità infantile nel loro stretto rapporto con il linguaggio (i termini orale, anale e genitale non sono accettati da Lacan come nomi di fasi di evoluzione, ma danno luogo rispettivamente ad una teorizzazione della domanda orale e della domanda anale e ad una critica dell'oblatività genitale), una definizione esplicita del fallo come *segno* della *presenza reale* del desiderio. Anche se Lacan qui distingue tra un'esperienza immaginaria del fallo che può essere esemplificata, ci sembra, sia dall'episodio di Amleto che dal destino di Antigone, ed una concezione strutturale del fallo e anche se il contesto di questi enunciati è quello dell'analisi di alcune fantasie sacrileghe caratteristiche della nevrosi ossessiva (quindi del tutto speciale), si può certamente dire che Lacan pone il fallo come *segno* della *presenza reale* del desiderio, come a dire di una fine, di un fine o di un silenzio (come dirà più avanti ³⁶), che si situa al di là di ogni possibile significazione. Leggiamo:

tra tutti i significanti possibili, non è quello che riunisce in se stesso il segno e lo strumento d'azione e la presenza stessa del desiderio in quanto tale? Lasciare venire alla luce il fallo nella sua presenza reale, non è forse questo di natura tale da arrestare tutto il rinvio che ha luogo nella catena dei segni e, ancora di più, da fare rientrare i segni in non so quale ombra di niente? *Non c'è segno più sicuro del desiderio, a condizione che non ci sia più niente eccetto il desiderio*. Tra questo significante del desiderio e tutta la catena significante si stabilisce un rapporto di o ... o ³⁷.

³⁵ Ivi, p. 356.

³⁶ In *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, a p. 170, leggiamo che alla significazione del fallo corrisponde il silenzio: «se c'è qualcosa che caratterizza il fallo, non è di essere il significante della mancanza, come certuni hanno potuto intendere le mie parole, ma di essere sicuramente ciò da cui non esce alcuna parola (*ce dont ne sort aucune parole*)».

³⁷ J. Lacan, *Le séminaire. Livre VIII. Le transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 291, (corsivo nostro).

Il fallo è pertanto posto in antitesi con tutto il campo dell'Altro.

Se la trasformazione della posizione del fallo nella teoria prosegue in un modo che non possiamo qui ricostruire, quello che crediamo tuttavia di avere cominciato a mostrare è che in questa fase del suo insegnamento Lacan ha formulato una teoria del fallo (e quindi della psicoanalisi come rapporto del desiderio, inteso come mancanza, al fallo) che può ricadere sotto le critiche di Derrida.

Tuttavia ci sembra altrettanto vero che, a partire almeno da un certo momento, questo insegnamento mette da parte il fallo come termine teorico e approfondisce una regione che si estende, potremmo dire, a lato o a margine di esso. Questo movimento viene in primo piano, come abbiamo anticipato, con il seminario *Di un discorso che non sarebbe di semblante* del 1971: all'inizio di questo seminario il fallo è richiamato (di nuovo) come un dato elementare dell'esperienza analitica che rivoluziona la polarità sessuale, facendola migrare dalla coppia attivo/passivo alla coppia avere/essere che caratterizza la *legge* sessuale:

la funzione detta del fallo, che è a dire la verità la più maldestramente maneggiata, ma che si trova qui e che funziona in quello che ne è di un'esperienza che non è solamente legata a non so cosa sarebbe da considerare come deviante e patologico, ma è essenziale in quanto tale all'istituzione del discorso analitico – questa funzione del fallo rende ormai intenibile (*intenable*) la bipolarità sessuale e intenibile in un modo che volatilizza letteralmente quel che ne è di quello che si può scrivere di questo rapporto ³⁸.

Detto questo, però, Lacan sostiene che la *legge* sessuale, centrata sull'essere e sull'avere il fallo, non dice ancora nulla del rapporto *reale* tra i sessi:

tuttavia è questo che si chiama la castrazione. Quello che io propongo è questo. È di porre che il linguaggio – non è forse vero che lo mettiamo qui in alto – ha il suo spazio riservato nella beanza del rapporto sessuale così come la lascia aperta il fallo. Quello che esso vi introduce non sono due termini che si definiscano come maschio e femmina, ma come la scelta che c'è tra temini la cui natura e funzione sono molto diversi, che si chiamano l'essere e l'avere. Quello che lo prova, quello che lo supporta, quello che rende del tutto evidente, definitiva questa distanza è *questo fatto di cui non sembra che si sia notata la differenza, vale a dire la sostituzione al rapporto sessuale di quello che si chiama la legge sessuale* ³⁹.

³⁸ J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, p. 67.

³⁹ Ivi, p. 68 (corsivo nostro).

Detto questo, Lacan aggiunge che il fallo, su cui impernia la legge, anziché essere considerato come il significante che manca all'insieme degli altri significanti, va considerato come *ostacolo* al rapporto sessuale («non è di mancanza di significante che si tratta, ma dell'ostacolo (*obstacle*) posto ad un rapporto»⁴⁰); più avanti, infine, il fallo è definito come un *sembiante*:

questo sembiante ha un nome, pure lui, ripreso dai tempi misteriosi a partire dal fatto che vi si giocassero i misteri, niente di più, in cui esso battezzava il sapere supposto alla fecondità e, come tale, offerto all'adorazione nella figura del sembiante d'organo⁴¹.

Come a dire che, pur non scomparendo dall'orizzonte teorico e clinico, il fallo scivola sempre di più nello statuto di una *finzione*, oltre la quale si tratta per Lacan di interrogare il rapporto sessuale con gli strumenti di una nuova logica.

Senza tentare qui di ricostruire le ragioni per cui Lacan ritiene necessario formulare una logica «sottosviluppata», come a dire arcaica, per pensare la differenza reale tra i sessi, bisogna però notare che in questa logica lo psicoanalista introduce una *funzione fallica* concepita sul modello di una funzione matematica in cui l'essere parlante si iscrive come una *variabile*, come a dire che egli/ella trova il *sembiante* maggiore del sesso davanti a sé come un problema con cui misurarsi, ma *senza che si possa sapere necessariamente*, in linea di principio, come vi si rapporterà⁴².

Possiamo certamente dire, allora, trovandoci ancora nel 1971, che Derrida, mettendo più tardi in questione la verità (metafisica) del fallo (nel 1975), ha letto Freud, senza saperlo, in un modo che si accorda in profondità con l'evoluzione dell'insegnamento di Lacan⁴³.

⁴⁰ Ivi, p. 67.

⁴¹ Ivi, p. 147.

⁴² La funzione è indicata nel *Seminario* con il simbolo $\Phi(x)$. Per quanto riguarda il senso di questa scrittura ci sembra significativo ricordare il seguente commento di Lacan, tratto dal seminario *...ou pire* (1971-1972), lezione 2, 15.12.1971: «con questo crederete che faccia luce quando vi dico che $\Phi(x)$ vuol dire la funzione che si chiama la castrazione. Siccome credete di sapere che cos'è la castrazione, allora penso che sarete contenti, almeno per un momento! Solamente figuratevi che se scrivo tutto questo alla lavagna e mi accingo a continuare è perché io *non so affatto* che cosa sia la castrazione!» (corsivo nostro).

⁴³ Ne *Il fattore della verità* infatti è proprio la polarità maschile/femminile ad essere messa in discussione a partire dall'interrogazione *indiretta* della significazione del fallo: vedi J. Derrida, *Il fattore della verità* cit., pp. 105: «il fallogocentrismo è una cosa. E quello che è chiamato uomo e quella che è chiamata donna potrebbero esservi assoggettati. [...] L'androcentrismo perciò dovrebbe essere un'altra cosa». E più avanti, a p. 106: «la profondità è l'altezza. Sbocca verso l'alto, la bocca in cui «s'incarna» il *Nous*, il *Logos*, e che dice

Ora, perché varrebbe per noi anche il rilievo simmetrico, secondo cui Lacan ha letto Freud, *apparentemente* senza preoccuparsene troppo, in un modo che sarebbe derridiano? Ci sembra che sia impossibile non notare che in questo seminario la disgiunzione della legge fallica dalle rispettive modalità di sessuazione reale dell'essere parlante, di cui Lacan comincia a sviluppare la logica, va di pari passo con l'interesse sempre più acuto (ma, come abbiamo detto, non nuovo) per la scrittura. Se qui infatti Lacan affronta per la prima volta il problema del rapporto tra la scrittura, il sapere ed il rapporto sessuale, definito ormai come l'oggetto della psicoanalisi che si *legge* in filigrana attraverso tutta l'opera di Freud, egli lo fa ripartendo dalla lettura strategica di *The purloined letter* di Edgar Poe.

Questa volta però, a differenza di quanto accadeva nel *Seminario* del 1954-55, lo psicoanalista interroga il racconto di Poe come il filosofo gli rimprovererà di non aver fatto quattro anni dopo: infatti Lacan non solo si domanda se Poe ed il narratore di *The purloined letter* siano la stessa persona (nerbo dell'argomentazione di Derrida), ma sviluppa in modo diretto le implicazioni di questa domanda, che il filosofo indicherà più avanti come una *divisione* trascendentale della scena di scrittura del *Seminario* su «La lettera rubata». In altri termini Lacan, maestro di verità, si domanda, *avendolo scritto*, che cosa ha mai potuto sapere della *verità* messa in scena nel *Seminario* su «La lettera rubata»:

qui apro una piccola parentesi e vi pongo una piccola domanda, che però ha una portata molto generale. Il narratore della storia è colui che la scrive? [...] Questa lettera, che è ciò di cui parlo da questa pagina a questa pagina, vedrete che *sono io* colui che l'ha scritta. *Sapevo quello che facevo?* Ebbene, non ve lo dirò. Ciò di cui parlo è il fallo. E vi dirò anche di più: nessuno ne ha mai parlato meglio ⁴⁴.

Questa verità, insieme alla significazione del fallo come presenza, scivola ormai verso un'impossibile da *sapere* e, meglio ancora, dato che vi scivola a partire dall'interesse per la scrittura (che per Lacan, a differenza che per Derrida, sembra avere la sua radice nella critica della concezione neopositivista del linguaggio) ⁴⁵, verso un *impossibile* da *scrivere*.

profondamente: c'è una sola *libido*, perciò nessuna differenza, e ancor meno opposizione in essa fra maschile e femminile; del resto essa è maschile per natura. La «ragione di questo tratto mai chiarito» può essere in effetti solo «intravista»: il fatto è che questo tratto non ha una ragione, esso è la ragione. Prima, durante e dopo Freud.

⁴⁴ Ivi, p. 93 (corsivi nostri).

⁴⁵ Come mostrano a nostro avviso nel *Seminario* i frequenti riferimenti alla teoria degli insiemi, al metodo della dimostrazione matematica e al problema della distinzione tra linguaggio oggetto e metalinguaggio.

Se attraverso questa lenta procedura apprendiamo che la verità contenuta in *The purloined letter*, intesa come la verità dell'inconscio, non si può conoscere in modo *necessario*, è altrettanto vero che questa verità non è ormai (o forse dovremmo dire non è già) più la verità di un patto simbolico tra il Re e la Regina (come pensava Lacan nel 1955 e come avrà pensato Derrida nel 1975), ma è quella che interessa il rapporto sessuale tra il Re e la Regina.

Quello che è inconscio e non si può scrivere, e quindi sapere, non è il legame simbolico, che ricade sotto il fallo, la mancanza, la castrazione, il fantasma, e soprattutto sotto la *verità*, ma il rapporto sessuale.

Eppure, come dirà Lacan all'inizio del seminario successivo, ... *ou pire* (1971-72), bisogna (*il faut*) farne una logica, una logica che renda conto delle *modalità* in cui l'impossibilità di scrivere il rapporto si declina ⁴⁶.

Concludendo, possiamo quindi dire che come Derrida, mettendo in questione il fallo e la logica trinitaria dell'Edipo, legge inconsapevolmente Freud in modo lacaniano, così Lacan, riprendendo il problema della scrittura del *Seminario su «La lettera rubata»* in stretto rapporto con la degradazione del fallo al rango di *sembiante*, legge Freud in modo derridiano e interroga di nuovo la psicoanalisi a partire dalla scrittura freudiana del rapporto sessuale, che avviene sotto la dettatura dell'isterica e coincide con la scrittura del mito di origine *narrato in Totem e tabù*:

vi farò notare anzitutto che tutta la nostra faccenda, che è la storia del rapporto sessuale, gira attorno al fatto che voi potreste credere che è scritto. Insomma è quello che si è trovato nella psicoanalisi: ci si è pur sempre rifatti completamente ad uno scritto. *Totem e tabù* è un mito scritto e, dirò di più, è molto precisamente la sola cosa che lo caratterizza. Si sarebbe potuto precisamente prenderne uno qualsiasi, a condizione che fosse scritto. Il proprio di un mito che è scritto, come ha già fatto notare Claude Lévi-Strauss è che, per il fatto di scriverlo, esso non ha che *una sola forma*, mentre il proprio di un mito, come tutta l'opera di Lévi-Strauss cerca di dimostrare, è di averne *una quantità mol-*

⁴⁶ In questo senso, come nota Guy Le Gaufey nel suo studio sul «*Pastout*» di Lacan, la logica del non-tutto è una scrittura del non rapporto che presuppone l'impossibilità di scrivere il rapporto. È come se quest'ultima condizione costituisse la premessa *filosofica* e soprattutto *etica* che rende necessaria (*il faut*) per Lacan la costruzione di una logica modale dell'evento, dove questo evento è il rapporto. Vedi Guy Le Gaufey, *Le pas-tout de Lacan*, Paris, EPEL, 2006, parte prima, pp. 17-101. E sull'uso *etico* di *Il faut* (*l'écriture*), che costituisce un altro punto di intersezione notevole tra Lacan e Derrida, vedi ...*ou pire*, lezione 2, 15.12.1971: «vi ho annunciato – ho già fatto il passo l'anno scorso – che questo *non-rapporto*, se posso esprimermi così, *bisogna scriverlo ad ogni costo* (*il faut l'écriture à tout prix*); voglio dire scrivere l'altro rapporto, quello che fa da tappo alla possibilità di scrivere questo qui» (corsivi nostri).

to, molto grande. È questo che costituisce *Totem e tabù* come mito, mito scritto. Questo mito scritto potrebbe passare molto facilmente per l'iscrizione di quello che ne è il rapporto sessuale. Ma vorrei farvi notare alcune cose ⁴⁷.

A partire da qui, vale a dire dalla mano di Freud (o di Poe?) ⁴⁸, si farà, al posto del mito (ma senza razionalizzarne il messaggio), una logica «sottosviluppata», arcaica, o flessibile (*souple*) che rispetta il reale perché non scrive mai il rapporto eppure tenta, sotto l'incombenza del peggio (... *ou pire*) ⁴⁹, vale a dire dell'Uno, di scrivere il non-rapporto.

Per noi, intanto, una specie di chiasmo tra Derrida e Lacan ha cominciato a scriversi lentamente. Si potrebbe a questo punto pensarne meglio la posta, o, più discretamente, circoscriverne meglio il posto.

⁴⁷ J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* cit., p. 105 (corsivi nostri).

⁴⁸ Intendiamo dire: se il mito scritto di Freud è *Totem e tabù*, il mito (racconto) impossibile da scrivere a partire da cui Lacan ripensa il detto di Freud non è forse *The purloined letter* di Edgar Poe? Su questo punto resta da riflettere.

⁴⁹ Ci sembra che sia questo il senso del titolo del seminario ...*ou pire*, da cui Lacan sviluppa il neologismo verbale *oupirer* (tr. it. «opeggiare») per indicare l'atteggiamento che occorre *non* assumere nei confronti dell'oggetto della psicoanalisi, indicato ormai come il rapporto sessuale in quanto impossibile da scrivere. Vedi J. Lacan, *Compte rendu* di ...*ou pire* (1971-72), in *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001; tr. it. in *La psicoanalisi*, n. 13, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1993, p. 13: «titolo di una scelta. Altri s'...*oupirent*. Non farlo è per me una questione d'onore. Si tratta del senso di una pratica che è la psicoanalisi. [...] Quelli che designo con il s'...*oupirer*, sono da ciò portati all'Uno. Non facevo, del resto, un pensiero dell'Uno, ma a partire dal detto «C'è dell'Uno» riandavo ai termini dimostrati dal suo uso per farne psicoanalisi» e J. Lacan ...*ou pire*, inedito, lezione 1, 8.12.1971: «questo dire, quello che riprendo dal mio seminario dell'anno scorso, si esprime, come ogni dire, in una proposizione completa: non c'è rapporto sessuale. Quello che il mio titolo avanza è che non c'è ambiguità: è che uscendo di lì non enuncerete, non direte che peggio. Non c'è rapporto sessuale si propone dunque come *verità*. Ma ho già detto che la verità non si può che semi-dire. Quindi quello che dico è che si tratta, tutto sommato, del fatto che l'altra metà dica peggio» (corsivo nostro).

10.

POSTFAZIONE

L'EVENTO DELLA VERITÀ TRA FENOMENOLOGIA ED ERMENEUTICA IL DIBATTITO ITALIANO SULL'OPERA DI DERRIDA

di Andrea Potestio

Ripeterò dunque, lasciando alla frase e alla forma del verbo tutti i loro poteri disseminatori: *c'è bisogno della verità (il faut la vérité)*.

J. Derrida, *Posizioni*

Il pensiero di Derrida sfugge a definizioni dogmatiche e difficilmente può essere inserito in un ambito disciplinare particolare a causa della sua complessità e del grande numero di testi che compongono la sua opera. Gli scritti del filosofo francese si occupano di diversi campi del sapere e spaziano dalla ricerca filosofica più stretta, alla letteratura, alla poesia, al cinema e alla psicanalisi. Questo articolo, quindi, vuole limitarsi ad analizzare gli effetti che le opere del filosofo francese hanno avuto sulla discussione filosofica italiana a partire dagli anni settanta fino ai nostri giorni. Le interpretazioni più significative all'interno del dibattito filosofico italiano sulla decostruzione ¹ hanno

¹ Non sarà possibile prendere in considerazione tutti gli aspetti del dibattito sull'opera di Derrida a causa del numero di monografie che vengono dedicate al filosofo francese anche in ambiti non filosofici e su problemi particolari legati alla psicanalisi e alla filosofia del linguaggio. Gli effetti e gli stimoli che i testi derridiani hanno prodotto sono eterogenei e non hanno sviluppato, nel panorama filosofico italiano, una vera e propria ricezione che possa essere ben definita e vada in una direzione univoca. Questo scritto, quindi, data l'impossibilità di dare conto in modo esaustivo di tutti gli aspetti della lettura italiana dell'opera di Derrida, vuole sottolineare, a partire dagli atti prodotti in questo volume, alcune possibili linee interpretative che la decostruzione ha sollevato nella lettura della fenomenologia husserliana e dell'ermeneutica, in particolare quella heideggeriana e gadameriana. Per quanto riguarda i testi di introduzione alla

evidenziato gli aspetti più filosofici del pensiero di Derrida e il suo interesse per una filosofia intesa come pratica testuale che, pur non rinunciando a proporre la necessità dell'idea di verità come fine della filosofia, vuole analizzare e problematizzare le condizioni di possibilità della tradizione di pensiero che l'ha prodotta. La tesi che si cercherà di sostenere è che Derrida sia stato considerato all'interno del dibattito filosofico italiano, fin dalla pubblicazione delle sue prime opere, come un interprete originale che, partendo da una lettura particolare della fenomenologia, ha sviluppato un percorso che si inserisce all'interno dell'ampio panorama ermeneutico contemporaneo.

I testi di Derrida vengono tradotti prestissimo in Italia e giudicati di grande interesse in ambito accademico. È interessante notare che le prime traduzioni delle sue opere sono state proprio in italiano: per esempio *La voce e il fenomeno*, a cura di Gianfranco Dalmasso, è stato pubblicato nel 1968 dalla Jaca Book, *Della Grammatologia* è uscito nel 1969 presso la stessa casa editrice ed Einaudi ha curato l'edizione italiana de *La scrittura e la differenza* nel 1981. Anche se i testi principali di Derrida sono conosciuti in ambito italiano nei primi anni settanta, la decostruzione non riesce a penetrare profondamente nel dibattito filosofico e, viene spesso considerata una disciplina di confine che propone un metodo di critica letteraria.

La situazione si modifica negli anni ottanta e novanta quando si assiste a un continuo moltiplicarsi di articoli e monografie dedicati alla decostruzione e ai suoi effetti. L'incremento di pubblicazioni dedicate a Derrida, anche grazie al successo ottenuto negli Stati Uniti, espone però la decostruzione a fraintendimenti e incomprensioni perché risulta difficile da codificare e inserire in categorie già strutturate. La diffidenza e il disinteresse iniziale di vari ambienti accademici è dovuto, anche, alla mole e alla varietà di argomenti presenti negli scritti di Derrida. Per questo alcuni filosofi hanno sottovalutato la portata filosofica dell'opera di Derrida considerandola come un contenitore di intuizioni filosofico-letterarie e di analisi suggestive su opere di altri. Non a caso alcuni studiosi sostengono che non esiste una filosofia di Derrida e che la sua intenzione è solo quella di disarticolare, decostruire il *logos* tradizionale e i sistemi filosofici di altri autori ².

figura e al pensiero di Derrida si veda tra gli altri: M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003, C. Di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Milano, Franco Angeli, 2001 e S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Milano, Jaca Book, 1987.

² Tra gli autori che hanno una posizione critica nei confronti della decostruzione segnaliamo Habermas e Rorty (cfr. R. Rorty, *Consequences of pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota, 1982; tr. it. di F. Elefante, *Conseguenze del pragmatismo*, Mila-

La decostruzione sarebbe, se si seguono queste interpretazioni, un continuo tentativo di problematizzare e mettere in discussione l'idea di fondamento e avrebbe il merito di essere una critica costante alle tendenze definitorie del pensiero logocentrico. Se questa tesi ha un proprio fondamento e una giustificazione nei testi di Derrida, nasconde però il pericolo di generare una barriera interpretativa che non spinge a cercare un senso all'interno del progetto decostruttivo e porta a considerarlo come una filosofia dell'assenza assimilabile alle tendenze scettiche e nichilistiche contemporanee. Derrida diviene, allora, il pensatore della differenza, del testo e dell'assenza, cioè di un insieme di idee che devono essere opposte all'identità, al libro e alla presenza che rappresentano ciò che deve essere criticato e negato in quanto prodotto della metafisica logocentrica. Questa interpretazione, però, ha il limite di non cogliere il carattere positivo del termine decostruzione – più volte ricordato dallo stesso Derrida – che non si esaurisce nell'opera di messa in guardia e di distruzione delle illusioni della tradizione.

Se anche in Italia alcuni interpreti hanno considerato la decostruzione nel senso riduttivo sopra ricordato, è vero anche che diversi studiosi hanno sottolineato il carattere filosofico e positivo dell'intera produzione derridiana poiché il filosofo francese ha presentato un pensiero in opera che deve essere interrogato a partire dalle sue eccedenze rispetto al significato dichiarato e alle intenzioni dello stesso autore. La decostruzione è un pensiero imponente non perché è chiaro, lineare e con un forte impianto dimostrativo, ma perché è ricco di suggestioni e si pone sui margini della tradizione e di ciò che può essere detto. In questa direzione si colloca Petrosino che nel testo *Jacques Derrida e la legge del possibile* afferma a proposito delle linee guida del proprio scritto:

esso [il saggio di Petrosino] si fonda su due convinzioni: la prima è che esista una filosofia di Derrida, almeno nel senso più ampio di questo termine, vale a dire come rinvio ad una visione generale ed argomentata di tutta la realtà; la seconda convinzione è che tale filosofia non sia affatto riducibile ad una forma di problematizzazione e tantomeno ad una sorta di elogio dell'assenza, del negativo, dell'effimero ecc., e che quindi essa non possa essere classificata – come

no, Feltrinelli, 1986; Id. *Essay on Heidegger and Others. Philosophical Papers Vol II*, Cambridge, Cambridge ed., 1991; tr. it. di B. Agnese, *Scritti filosofici*, vol.2, Roma, Laterza, 1993; J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985; tr. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, Laterza, 1987).

Per un'analisi sulla ricezione della decostruzione nel panorama filosofico americano si veda J. Culler, *Sulla decostruzione*, Milano, Bompiani, 1988.

spesso è avvenuto, in genere troppo frettolosamente ed evitando accuratamente di leggere i testi – come un'espressione del tanto conclamato nichilismo e/o scetticismo contemporanei³.

La decostruzione, secondo questa interpretazione, non si limita a criticare l'idea di origine e fondamento della tradizione metafisica, ma propone, attraverso le nozioni di differenza e traccia, una continua contaminazione tra presenza e assenza che non sono mai pensabili nella loro purezza assoluta. Petrosino parla di «legge del possibile»⁴ per identificare le forme della contaminazione poiché «il reale – che non può mai essere identificato con il mondo, con il luogo in quanto appartenenza alla mano, ai calcoli della logica d'appropriazione della mano – è sottomesso alla legge del possibile, ed è per questo ch'esso, in un certo senso, è anche impossibile, cioè eccedente, irrapresentabile, incalcolabile, abitato dall'evento, ma mai inerme, anzi in continua attività proprio all'interno del suo sottrarsi ad ogni possibile rappresentazione»⁵.

Petrosino insiste molto sul carattere affermativo della decostruzione che trova la sua massima espressione nella pratica di scrittura. L'atto della scrittura non è solo esercizio stilistico o virtuosismo letterario ma si costituisce come relazione tra presente e assente, come coincidenza tra un segno visibile e il suo fantasma irrimediabilmente perduto. La scrittura rappresenta la contaminazione del possibile che si mostra, sempre, nella propria eccedenza e nel tentativo di rapportarsi con l'impossibile:

emerge così non tanto una logica della mancanza, quanto piuttosto un pensiero dell'affermazione che pur riconoscendo la mancanza, pur sforzandosi costantemente e con rigore di non misconoscere o sublimare mai la mancanza, pur tuttavia non si limita a essa, non indugia su di essa e non può arrestarsi alla semplice perdita: dunque un pensiero senza dubbio della finitezza, ma [...] della finitezza in quanto fecondità o in quanto abitata dalla fecondità, una fecondità che decostruisce l'esperienza e il concetto stesso di finitezza rilanciandoli

³ S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile* cit., p. 23.

⁴ L'espressione «legge del possibile» accentua fortemente il carattere positivo della decostruzione per sottolineare l'aspetto di forza e vitalità della realtà che non porta a un esaurimento del possibile, ma al suo continuo rilancio e affermazione. Petrosino spiega che questa espressione cerca di interpretare l'insistenza di Derrida, soprattutto negli scritti degli ultimi anni, sul tema dell'impossibile «per non cadere nell'equivoco di vedere nell'impossibile, almeno così come viene frequentato dai testi derridiani, un'opposizione, un limite, una riduzione, un'alternativa, se non addirittura una cancellazione del possibile» (ivi, p. 221).

⁵ Ivi, p. 24.

verso una promessa che nessuna coscienza sarebbe in grado di determinare e potrebbe sperare di evitare o dominare. Pensiero della finitezza in quanto pensiero dell'affermazione della fecondità e della fecondità dell'affermazione ⁶.

La fecondità e la forza della decostruzione è colta nella sua capacità di mantenere insieme le opposizioni attraverso l'individuazione di coppie concettuali indecidibili, come possibile/impossibile, presenza/assenza, metodo/non metodo che vengono analizzate e disarticolate senza mai privilegiare uno dei due termini. Gli indecidibili sono gli snodi più significativi che Derrida utilizza per studiare la tradizione filosofica e sono prodotto della stessa tradizione che si va ad analizzare. In questo modo la decostruzione produce aporie ⁷ che non sono momenti di scacco del pensiero, ma rappresentano un modo di procedere del pensiero che non vuole escludere o sintetizzare il negativo.

Derrida introduce il termine «aporie» per sottolineare la fragilità e l'indeterminatezza delle linee che costituiscono i confini delle forme, dei concetti e del pensiero stesso. Se manca una linea di distinzione e separazione diviene problematico il passaggio o il superamento poiché anche i confini della soggettività sono messi in questione. Gli indecidibili sono aporetici perché non si sa dove andare, non vi è una netta separazione tra i due concetti che li compongono e non si può decidere in modo dogmatico per uno dei due termini dell'opposizione. L'indecidibile diventa il luogo dove, secondo Derrida, si può fare esperienza della nostra condizione che manca di confini sicuri e rassicuranti e iniziare a pensare in modo aporetico. Nell'introduzione ad *Aporie*, Graziella Berto sottolinea come le domande sullo sfaldamento dei confini, sulla mancanza di rigore del pensiero e sull'impossibilità di decidere tra vero e falso, immaginazione e realtà siano sempre presenti nell'intera produzione derridiana. Pensare all'interno dell'aporia diviene un modo paziente di sostare «in quell'assenza di passaggio che nasce dallo sfilacciarsi dei confini, nell'indistinzione che questo comporta e che non può essere tolta ⁸, senza, però rinunciare al rapporto con la verità:

⁶ Ivi, p. 26.

⁷ Derrida sceglie la parola «aporie» come titolo della riscrittura della relazione tenuta, nell'estate 1992, durante una decade a Cerisy-la-Salle sul tema «Il passaggio di confini. A partire dal lavoro di Jacques Derrida». Il testo tratta il tema del superamento dei confini, in particolare della morte come simbolo dell'impossibilità di violare i limiti della nostra soggettività (cfr. J. Derrida, *Apories. Mourir – s'attendre aux limites de la vérité*, Paris, Galilée, 1996; tr. it. di G. Berto, *Aporie. Morire – attendersi ai limiti della verità*, Milano, Bompiani, 2004).

⁸ Cfr. G. Berto, «Pensare 'secondo l'aporia'» in J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai limiti della verità* cit., p. XI.

se pensare significa rapportarsi alla verità questo gesto comporta il tendersi a un limite: non nel senso che la verità sia limitata, che vi sia qualcosa al di là di essa, o che costituisca una meta raggiungibile solo all'infinito, ma in quanto essa ha a che fare con il limite, con l'esperienza del confine, o dei confini, nella loro indeterminatezza, nell'impossibilità di essere fissati una volta per tutte, di distinguere nettamente ciò che vi è contenuto da ciò che ne è escluso, o addirittura ciò che è contenuto da ciò che contiene ⁹.

Cosa ne è, quindi, della verità? Proprio sulla linea, rimanendo all'interno dell'aporia in un luogo che ci impedisce un superamento, vi è la possibilità che accada qualcosa, che si imponga a noi come evento imprevedibile e inatteso qualcosa del quale nessuna definizione può impadronirsi. La verità è così l'evento che accade dove i confini si sfaldano e le identità sono insicure. La verità è l'arrivante (*arriver*), ciò che fa accadere un evento prima ancora che ci siano delimitazioni e confini. Derrida spiega in *Aporie*:

parlo dell'«arrivante» assoluto, che non è nemmeno un ospite (*guest*). Esso sorprende l'ospite che non è ancora un ospite (*host*) o una potenza da cui proviene l'invito, al punto da rimettere in questione, fino ad annullarli o a renderli indeterminati, tutti i segni distintivi di un'identità prestabilita, a cominciare dal confine stesso che delimitava un presso-di-sé legittimo e assicurava le filiazioni, i nomi e la lingua, le nazioni, le famiglie e le genealogie. L'«arrivante» assoluto non ha ancora né nome né identità ¹⁰.

La mancanza di confini certi e di identità sicure non significa la negazione totale di ogni forma di identità e verità in una confusione senza fine. Al contrario, dato che un confine non si può tracciare in modo definitivo, la singola identità tracciata rimane inappropriabile, segreta e vincolante. Siamo così legati alla finitezza di quel singolare che non possiamo oltrepassare, ma che costituisce l'unico punto di partenza verso l'idea di verità che nessun metodo o progetto possono raggiungere. A conferma dell'attenzione per il tema della verità, così Derrida si esprime in *Posizioni*:

è chiaro che non si tratta affatto di tenere un *discorso contro la verità* o contro la scienza (cosa impossibile e assurda – come lo è ogni accusa buttata là in proposito). Se si analizza sistematicamente il valore di verità come *homoiosis* o *adaequatio*, come certezza del *cogito* (Descartes, Husserl) o come certezza opposta alla verità nell'orizzonte del sapere assoluto (*Fenomenologia dello spirito*) o infine come *aletheia*, svelamento o presenza (ripetizione heideg-

⁹ Ivi, p. XI-XII.

¹⁰ J. Derrida, *Aporie* cit., p. 30.

geriana), non è già per tornare ingenuamente a un empirismo relativista o scettico. Ripeterò dunque, lasciando alla frase e alla forma del verbo tutti i loro poteri disseminatori: *c'è bisogno* della verità (*il faut la vérité*). E ciò vale per quelli che (si) mistificano avendola sempre in bocca o all'occhiello. È la legge. Parafrasando Freud, che lo dice a proposito del pene presente/assente (ma è la stessa cosa), bisogna riconoscere nella verità «il prototipo normale del feticcio». Come farne a meno ¹¹?

La decostruzione non si pone come pratica che rinuncia alla verità e alla filosofia, ma come un tentativo di rapportarsi all'evento della verità senza dimenticare il carattere impossibile di questa esperienza. Come giustamente osserva Di Martino nel testo *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*: «non si tratta allora di abbandonare al nulla l'eredità e la memoria europea, ma di cominciare a risponderne, a rispondere del suo avvenire». ¹² Egli insiste, come molti interpreti italiani, sul carattere filosofico della decostruzione che non tende a negare la razionalità della tradizione filosofica né quella del sapere tecnico-scientifico a favore di una pratica puramente narrativa e letteraria. Il rapporto con la verità rimane necessario anche se questa verità non può essere detta e dimostrata con il rigore della logica. Il rapporto con la verità rimane il compito di chi si occupa di filosofia, un compito etico che si pone in ascolto e in attesa di ciò che è a-venire, dell'arrivante assoluto.

L'idea di verità come evento, come possibilità a venire e, quindi, il carattere positivo e filosofico della decostruzione è evidente fin dai primi testi di Derrida sulla fenomenologia che costituiscono il punto di partenza della sua ricerca filosofica e rimangono un punto di riferimento per comprendere il progetto decostruttivo. Infatti, proprio a partire dal metodo husserliano e dalla sua idea di fenomeno e di *logos* come presenze su cui attivare la ricerca filosofica, Derrida propone il progetto grammatologico e il tema della scrittura che concepisce il *logos* come una necessaria contaminazione che avviene attraverso le tracce che rendono possibile, nella continua iterazione, il *logos* stesso.

¹¹ J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972; tr. it. di G. Sertoli, *Posizioni*, Verona, Bertani editore, 1975, pp. 91-92.

¹² C. Di Martino, *Oltre segno* cit., p. 221.

10.1. FENOMENOLOGIA E DECOSTRUZIONE

L'interesse in Italia per l'opera di Derrida è caratterizzato inizialmente dalle interpretazioni che il filosofo francese propone della fenomenologia husserliana. Non è un caso che *La voce e il fenomeno*¹³, testo di confronto con il pensiero di Husserl, viene tradotto in italiano nel 1968, un anno dopo la pubblicazione in Francia quando Derrida è ancora un filosofo poco noto al pubblico italiano. Nel 1987 viene pubblicato *Introduzione a Husserl – L'origine della geometria*¹⁴, scritto nel 1962, nel 1992 esce, a completare il quadro delle opere più significative¹⁵ che Derrida dedica a Husserl, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*¹⁶, che è una dissertazione giovanile del 1953-54.

Derrida si forma come pensatore proprio sui testi di Husserl, stimolato dall'atmosfera francese di quegli anni in cui l'opera del filosofo tedesco costituisce un grande polo di attrazione verso il quale si indirizzano molti giovani studiosi. Husserl viene studiato insieme ai testi di Heidegger, un altro punto

¹³ La traduzione di *La voce e il fenomeno* è giunta alla terza edizione (1968, 1984, 2001) a testimoniare il continuo interesse in ambito italiano per il confronto tra decostruzione e fenomenologia. Cfr. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967; tr. it. a cura di G. Dalmasso, prefaz. di C. Sini, postfaz. di V. Costa, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Milano, Jaca Book, 1997.

¹⁴ Cfr. J. Derrida, «Introduction», in E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1974; tr. it. a cura di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl – L'origine della geometria*, Milano, Jaca Book, 1987.

¹⁵ I tre scritti citati possono essere considerati come la testimonianza diretta e i risultati della formazione di Derrida come filosofo che avviene proprio sulla fenomenologia husserliana. I tre saggi presentano numerose connessioni e una struttura che li rende complementari. Non a caso alcune pagine importanti dell'introduzione a *La voce e il fenomeno* sono state scritte nel 1963 poco dopo l'uscita di *Introduzione a L'origine della geometria di Husserl* (1962) (cfr. J. Derrida, «Phänomenologische Psychologie, de E. Husserl», in *Les Études philosophiques*, 2, 1963, pp. 203-206).

Altri saggi sulla fenomenologia verranno pubblicati successivamente, tra questi segnaliamo: J. Derrida, «Genèse et structure' et la phénoménologie», in *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967; tr. it. di G. Pozzi, «Genesi e struttura' e la fenomenologia», in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 199-219 e Id. «La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage» in *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972; tr. it. a cura di M. Iofrida, «La forma e il voler-dire. Nota sulla fenomenologia del linguaggio», in *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 209-233.

¹⁶ Cfr. J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Galilée, 1990; tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Milano, Jaca Book, 1992.

di riferimento costante per la produzione derridiana, anche se l'interesse di Derrida è, in questi anni, volto non tanto verso la fusione tra fenomenologia e esistenzialismo ¹⁷, bensì verso la teoria della conoscenza della fenomenologia e la genesi delle scienze oggettive.

Il testo in cui emerge in modo chiaro l'interpretazione originale di Derrida su Husserl è la *La voce e il fenomeno* ¹⁸ che può essere considerato già una premessa ai temi che saranno centrali ne *La Grammatologia* o in *La scrittura e la differenza*. Infatti la fenomenologia viene analizzata per cogliere e smascherare gli aspetti che la accomunano alla tradizione metafisica occidentale, come sottolinea Sini nell'*Introduzione* al testo:

ma il libro è anzitutto ben altro. Esso presenta lo smascheramento radicale dell'intera strategia metafisica da Platone a Husserl di cui pone a nudo le radici. L'edificio della *ratio*, con suo millenario dominio, viene scandagliato nelle sue reali fondamenta e nei suoi silenziosi sotterranei. Si tratta di un'operazione di tale audacia e acume che la cultura contemporanea è ben lungi dall'averla assimilata e compresa, anche se più segni manifestano l'estendersi attuale della sua influenza (negli ultimi anni, per esempio negli Stati Uniti) e anche se è facile avanzare la profezia che tale operazione non potrà non acquistare in futuro tutto il peso che le compete ¹⁹.

L'aspetto che interessa, da subito, gli studiosi italiani non è una particolare interpretazione della fenomenologia, ma la capacità delle analisi derridiane, sulla scorta delle letture di Heidegger, di analizzare gli aspetti che mettono in relazione Husserl con la tradizione metafisica per cogliere le strutture di

¹⁷ Ferraris nella *Introduzione a Derrida*, a proposito degli studi del filosofo francese sulla fenomenologia afferma che «lo Husserl dei francesi è una miscela di fenomenologia ed esistenzialismo, con qualche apertura nei confronti della psicologia; una mistura ben rappresentata dal titolo di tre opere influentissime, *L'essere e il nulla* (1943) di Sartre, *Fenomenologia della percezione* (1945) di Merleau-Ponty e *Scoprendo l'esistenza con Husserl e Heidegger* (1949) di Levinas» (cfr. Ferraris M., *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 4-5).

¹⁸ Costa, nel saggio pubblicato come postfazione alla terza edizione di *La voce e il fenomeno*, sottolinea il ruolo del testo derridiano all'interno del dibattito filosofico contemporaneo e afferma che «si tratta di un classico perché non è possibile allo studioso di oggi e non sarà possibile a quello del futuro comprendere il dibattito filosofico odierno senza fare riferimento a questo testo, perché esso ha introdotto elementi decisivi nella riflessione filosofica e perché è rispetto ad esso che si sono espressi autorevoli rappresentanti del panorama filosofico contemporaneo» (cfr. V. Costa, «Postfazione. Volerne sapere. Intenzionalità e produzione del significato», in *La voce e il fenomeno* cit., p. 148).

¹⁹ C. Sini, «Prefazione», in J. Derrida, *La voce e il fenomeno* cit., p. 13.

dominio del *logos* che appartengono alle radici del pensiero filosofico e che si trovano costantemente in atto nella produzione teoretica. Questo compito è svolto attraverso un lavoro di contaminazione tra la struttura trascendentale e l'empiricità che Sini commenta così: «la mossa felice di Derrida è stata proprio quella di porre alla fenomenologia husserliana, alla sua coscienza trascendentale e intenzionale, cioè al luogo «puro» di ogni sapere, la questione «impura» del segno»²⁰.

Derrida interroga le istanze fenomenologiche attraverso la questione del segno e mostra che ogni presenza a sé, in qualunque modo venga intesa la presenza, è sempre un rimando ad altro. In questo modo egli evidenzia il carattere illusorio dell'idea di origine piena e presenza pura che, invece, sono da sempre contaminate da una traccia iterabile che differisce costantemente proprio per il suo carattere iterabile e segnico²¹. L'operazione di Derrida non è priva di conseguenze; infatti, ridurre l'idea di origine pura a segno iscrivibile e iterabile significa mettere in discussione ogni punto di riferimento stabile e ogni forma di sapere assoluto.

L'aspetto più originale e interessante della lettura derridiana di Husserl, per molti interpreti italiani, si colloca nell'aver colto che la costituzione stessa della storia della metafisica e dell'idea di essere come presenza piena che attraversa il pensiero occidentale è un effetto del linguaggio e dell'idea di segno che la stessa tradizione ha prodotto. Derrida, quindi, va a sviluppare alcune intuizioni heideggeriane sul linguaggio attraverso le quali interroga i testi husserliani sul tema del presente e della parola. La grande illusione della metafisica, e anche della fenomenologia, consiste nel pensare la voce come pura presenza che è in grado di comprendersi completamente in modo intuitivo e che produce l'idea di identità e autocoscienza:

²⁰ Ivi, pp. 16-17.

²¹ Sini sottolinea la vicinanza delle tesi di Derrida con quelle di Peirce che avrebbe anticipato molti temi del filosofo francese attraverso l'idea della «semiosi infinita». L'idea di presenza a sé viene ridotta, da entrambi i filosofi, a relazione segnica destabilizzando l'idea di verità e i progetti di fondazione metafisica. Sini aggiunge anche che Derrida sottovaluta la posizione di Peirce perché pensa il segno riferendosi a De Saussure che propone un «concetto di segno fondamentalmente metafisico e binario, cioè ridotto all'opposizione semplice tra significato e significante» e ignora l'idea triadica del segno proposta da Peirce. Sini critica Derrida proprio per aver pensato il segno solo nella forma di rapporto tra significato e significante senza confrontarsi con i limiti di questa visione. Per un'analisi di questo problema rimandiamo al saggio di Sini su *Scrittura e decostruzione* in questo volume e alla sua prefazione de *La voce e il fenomeno* (cfr. C. Sini, «Prefazione», in *La voce e il fenomeno* cit., p. 18 e ss.).

il necessario privilegio della *phonè*, che è implicato da tutta la storia della metafisica, Husserl lo radicalizzerà, sfruttandone tutte le risorse con la più grande raffinatezza critica. Poiché non è alla sostanza sonora o alla voce fisica, al corpo della voce nel mondo che egli riconosce un'affinità d'origine con il *logos* in generale, ma alla voce fenomenologica, alla voce nella sua carne trascendentale, al soffio, all'animazione intenzionale che trasforma il corpo della parola in carne, che fa del *Körper* un *Leib*, una *geistige Leiblichkeit*. La voce fenomenologica sarebbe questa carne spirituale che continua a parlare e ad essere presente a sé – *ad intendersi* – nell'assenza del mondo. Ben inteso, ciò che viene accordato alla voce è accordato al linguaggio di *parole*, ad un linguaggio costituito di unità che hanno potuto essere credute irriducibili, indecomponibili – saldando il concetto significato al «complesso fonico» significante. Malgrado la vigilanza della descrizione, un trattamento forse ingenuo del concetto «parola» ha senza dubbio lasciata irrisolta nella fenomenologia la tensione dei suoi due motivi maggiori: la purezza del formalismo e la radicalità dell'intuizionismo²².

Derrida sottolinea che questa concezione della voce nasconde un residuo metafisico che agisce sui presupposti stessi della fenomenologia, ossia sulla sua concezione di presente vivente, di vita e soffio vitale come fine e origine del pensiero e della soggettività. A questa visione, egli contrappone il problema del segno inteso come ciò che è iscrivibile, reiterabile e scritto. Il segno scritto è traccia contaminata sempre dal materiale empirico e si costituisce come un rimando infinito a ciò che è altro, assente e non coglibile completamente. Questo aspetto innovativo della lettura derridiana viene messo in evidenza da molti interpreti come Sini, Costa e Dalmaso in quanto avvicina il pensiero di Derrida a posizioni ermeneutiche.

L'interpretazione derridiana della fenomenologia non si mantiene all'interno del contesto fenomenologico, ma mostra una valenza originale e innovatrice che la collocano al centro del dibattito filosofico contemporaneo. I temi in questione non coinvolgono solo Husserl, ma anche l'intera struttura di pensiero della tradizione filosofica che vuole essere denunciata come illusoria e ingannevole. *La voce e il fenomeno* e gli altri scritti su Husserl costituiscono, da un lato, un'introduzione alla produzione matura del filosofo francese²³ in cui alcuni temi futuri della decostruzione sono già presenti, dal-

²² J. Derrida, *La voce e il fenomeno* cit., p. 45.

²³ È noto il commento dello stesso Derrida su *La voce e il fenomeno* che egli considera uno dei suoi saggi più significativi: «è forse il saggio a cui tengo di più. Certo avrei potuto collegarlo come una lunga nota, a una delle due altre opere. *De la grammatologie* vi fa infatti spesso riferimento e ne utilizza lo sviluppo. In un'architettura filosofica classica, però, *La voix* verrebbe prima» (cfr. J. Derrida, *Posizioni* cit., p. 44).

l'altro un punto di riferimento, ormai classico, per comprendere il dibattito e il contesto filosofico degli anni sessanta e settanta.

Gli interpreti più attenti ²⁴ sottolineano che la posizione di Derrida sulla fenomenologia è complessa e necessita di una nuova lettura che si astenga da semplificazioni che contrappongono Derrida e Husserl prendendo le parti di uno dei due pensatori ²⁵. La decostruzione non può essere letta come una critica definitiva alla fenomenologia che le toglie ogni pretesa scientifica e nemmeno una interpretazione ricca di fraintendimenti e incomprendimenti. Lo stesso Derrida afferma nella *Grammatologia* che «un pensiero della traccia non può rompere con la fenomenologia trascendentale più di quanto non possa ridurvisi» ²⁶. La decostruzione non si contrappone alla fenomenologia e non vuole rinunciare al rigore filosofico, ma continua a esprimersi attraverso la filosofia senza avere alcuna intenzione di ridurre la logica alla retorica.

Emerge, quindi, già dal confronto con Husserl, come il compito della decostruzione non è quello di ridurre la filosofia a un genere letterario bensì

di mostrare che una lingua puramente logica non sarebbe reperibile nemmeno se si sospendesse l'aspetto comunicativo del linguaggio, ed è proprio per questo che, se va rifiutata l'idea di un linguaggio ideale puramente espressivo, lo stesso occorre fare rispetto all'idea di un linguaggio meramente metaforico. Per Derrida non si tratta di sostituire il privilegio che il discorso logico si è tradizionalmente visto riconoscere con il privilegio del discorso retorico, ma di mostrare l'intreccio che vi è tra i due, o meglio ancora: di cogliere *il movimento originario che genera la differenza tra logica e retorica* ²⁷.

²³ Tra gli autori nel panorama italiano che riflettono sul rapporto tra fenomenologia e decostruzione interessante è la posizione di Costa che afferma la necessità di una «rilettura – della decostruzione – che vada oltre quelle che sono le sue interpretazioni attuali» (cfr. V. Costa, *Postfazione* cit., p. 149).

²⁵ Tra i pensatori che hanno letto la decostruzione in completa opposizione alla fenomenologia vi è Habermas che afferma: «Derrida vuole estendere la sovranità della retorica sul territorio della logica». Egli considera l'opera di Derrida come un ribaltamento dell'impostazione fenomenologica che rinuncia a ogni pretesa argomentativa e a ogni dimostrazione rigorosa. Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità* cit., p. 191.

²⁶ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967; tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A. C. Loaldi, a cura di G. Dalmaso, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1998, p. 70.

²⁷ V. Costa, *Postfazione* cit., p. 151.

Nei testi su Husserl è già presente una «sorta di legge»²⁸ che guida e determina l'opera intera di Derrida. Questa legge che si impone come necessità al filosofo è una contaminazione originaria dell'origine, della presenza che nessuna analisi può ridurre a semplice fenomeno istantaneo o a lingua pura. La differenza che contamina l'origine permette l'iterazione, ossia il movimento generativo della differenza attraverso i segni. Questa legge è il filo rosso con il quale Derrida interroga la fenomenologia senza volersi contrapporre a essa o esaurirne la forza.

Derrida, quindi, pur sottolineando che la fenomenologia trascendentale di Husserl si presenta come il massimo compimento del progetto metafisico in quanto decreta il trionfo della ragione, della presenza e della voce, afferma anche la necessità dell'operazione fenomenologica come ciò che permette di dissotterrare le radici occultate della metafisica sollevando alcune interrogazioni fondamentali sulle origini del pensiero. La fenomenologia radicalizza il progetto metafisico portandolo a compimento attraverso la consacrazione dell'idea teleologica di presenza piena, però, nello stesso tempo, propone un'interrogazione radicale sui segni che costituiscono senso e valore nella produzione di significato. Per questa ragione Derrida insiste sul ruolo del segno nella produzione del significato, un ruolo che apre la via al problema della traccia e della scrittura.

La fenomenologia, nella lettura derridiana, non viene pensata solamente come filosofia della presenza e per questo rifiutata o criticata, ma diviene un punto centrale nello sviluppo del pensiero che permette di costituirsi della domanda sul segno, apre al problema della scrittura e, di conseguenza, al progetto grammatologico. Costa rifiuta l'idea di una netta contrapposizione tra fenomenologia e decostruzione – come, invece, avviene in ambito anglosassone – e sottolinea come il filosofo francese voglia mettere in discussione l'idea che la fenomenologia abbia come unico esito un sapere trasparente e controllabile da un soggetto che è sempre padrone del proprio discorso.

²⁸ Derrida parla nell'avvertenza del 1990 a *Il problema della genesi della filosofia di Husserl* di «una sorta di legge la cui stabilità mi sembra oggi tanto più sorprendente in quanto, fin nella sua formulazione letterale, non ha cessato, da allora, di guidare tutto quanto ho tentato di dimostrare, come se una specie di idiosincrasia negoziasse già, a modo suo, una necessità che l'avrebbe sempre superata e di cui sarebbe stato interminabilmente necessario riappropriarsi. Quale necessità? Si tratta sempre di una complicazione originaria dell'origine, di una contaminazione iniziale del semplice, di uno scarto inaugurale che nessuna analisi potrebbe *presentare, rendere presente* nel suo fenomeno o ridurre alla puntualità istantanea, identica a sé, dell'elemento» (cfr. J. Derrida, *Il problema della genesi della filosofia di Husserl* cit., pp. 50-51).

Cerchiamo, ora, di cogliere le domande fondamentali che Derrida pone alla fenomenologia a partire dalla questione dell'intenzionalità, centrale in Husserl, che, secondo il filosofo francese non deve essere abbandonata ma ripensata a partire dalla struttura che egli colloca alla base di ogni fenomeno e ogni idea: l'iterabilità ²⁹. Senza dubbio in Husserl il discorso e il pensiero esistono nel momento in cui vi è un significato univoco, chiaro ed evidente alla coscienza di chi parla e di colui a cui è rivolto. Il linguaggio come espressione deve essere chiaro ed evidente nell'interiorità di colui che lo produce. Nella coscienza esiste, quindi, un'origine intenzionale presente senza mediazione alla quale si può tornare per evitare equivoci. Proprio su questo punto vi è la differenza più marcata con Derrida che nega l'esistenza di un'origine pura in quanto essa si presenta come ciò che è sempre contaminata.

Il fraintendimento e l'errore, secondo la posizione fenomenologica, insorge nella comunicazione, dove il discorso, l'espressione pura diventa segno e può generare fraintendimenti. Nella comunicazione il messaggio può generare errori perché può arrivare a destinatari imprevisi e può circolare in modo incontrollabile ³⁰. La circolazione dei segni impedisce il controllo da parte di chi li usa che non riesce più a dominare completamente il loro significato. È la struttura di rinvio, l'empiricità della lingua a minacciare l'intenzione significante, la sua presenza pura perché una lingua opera come una struttura di iterazione. Il compito dell'indagine fenomenologica è ritornare alla purezza del fenomeno della coscienza, dove il significato è immediatamente presente senza mediazioni e contaminazioni.

Il luogo dove non può avvenire nessun fraintendimento è il monologo interiore, la situazione dove la coscienza ha un rapporto diretto con

²⁹ Derrida sul rapporto tra intenzionalità e iterabilità scrive: «se la legge dell'intenzionalità, con tutte le sue leggi associate, deborda la struttura intenzionale che essa rende possibile e di cui limita la teleo-archeologia, se non è solamente la legge dell'intenzionalità (né del resto soltanto del linguaggio o della scrittura dell'uomo), allora resta aperta la questione della specificità dell'intenzionalità in questo campo senza limite: che cos'è l'intenzionalità? Che vuol dire propriamente «intenzione» come messa in opera particolare o originale dell'iterabilità? Confesso qui che l'enigma è sempre oscuro per me» (cfr. J. Derrida, «Vers une éthique de la discussion», in *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1993; tr. it. *Limited Inc.*, Milano, Cortina, 1997, p. 236).

³⁰ Husserl distingue nel segno due aspetti: l'indice e l'espressione. L'indice rappresenta la comunicazione che può generare fraintendimenti e allontanare dalla purezza intenzionale dell'espressione. Il compito della fenomenologia è di cogliere le essenze dei fenomeni, per ciò dissociare l'indice, la parte segnica empirica e temporale dall'espressione pura della coscienza (cfr. E. Husserl, *Formale und transcendente Logik*, Halle, 1929; tr. it. di G.D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Bari, Laterza, 1966).

se stessa senza mediazioni e rimandi empirici che possono contaminarla. Il monologo, quindi, è pura espressione in cui è presente un significato senza comunicazione. Derrida, riflettendo su questo aspetto dell'indagine husserliana, sostiene sia l'evidenza degli aspetti metafisici della fenomenologia che partono dalla certezza di un'esistenza interiore che può essere esteriorizzata, sia il fatto che nell'idea di segno husserliana vi sia già il superamento della tradizione in quanto proprio il monologo interiore mostra il carattere ripetitivo del linguaggio, evidente anche senza percezione sensibile. Costa così si esprime su questo argomento:

da un lato, infatti, non vi è dubbio che il progetto fenomenologico sia un progetto metafisico, che intenda fondare una certa idea di sapere e chiarire che cosa significhi «sapere». Vi è sapere solo se vi è esteriorizzazione di qualcosa che sta innanzitutto in un dentro, se questa avviene *volontariamente*, e se avviene in una situazione, quella del discorso orale, in cui la comprensione reciproca tra soggetti è possibile. Proprio per questo il concetto di intenzionalità resterebbe nell'ambito di una metafisica volontaristica [...]. *D'altra parte*, bisogna però notare che Husserl, proprio nella misura in cui tenta di esibire la possibilità di un monologo interiore in cui la comunicazione sarebbe sospesa, finisce per mostrare in primo luogo il carattere essenzialmente ripetitivo del linguaggio, l'iterabilità della marca linguistica, ed in secondo luogo che la parola resta tale anche in mancanza di un'intuizione riempiente, che la sua capacità di significare non viene meno con il venire meno della percezione ³¹.

Derrida insiste, proprio partendo dalle analisi husserliane, sul fatto che il segno non è mai un avvenimento unico, insostituibile e irreversibile, ma è sempre inserito e reso possibile dagli atti di ripetizione. Il monologo interiore rappresenta un significato che continua a mantenere il proprio valore indipendentemente dai significanti attraverso cui si comunica. Esso si costituisce come un'idealità che per essere tale ha bisogno della riproduzione perché soltanto attraverso la forma della riproduzione si concretizza nel mondo reale. In questo modo, sostiene Derrida, non è più possibile distinguere tra un linguaggio originario e uno derivato perché entrambi sono possibili in quanto viene messa in atto una struttura di ripetizione ³². Il segno non può essere inteso

³¹ V. Costa, *Postfazione* cit., pp. 163-164.

³² In *Logica formale e trascendentale* Husserl sostiene la distinzione tra la parola pronunciata, intesa come fenomeno sensibile e le proposizioni stesse, ideali che costituiscono l'essenza del segno linguistico. Egli afferma che «il linguaggio ha l'oggettività che compete alle oggettualità del cosiddetto mondo spirituale o mondo di cultura, e non quella propria della pura natura fisica. In quanto formazione spirituale obiettiva il

come qualcosa che deriva da una struttura originaria interna alla coscienza perché anche nella vita solitaria dell'anima è in atto un continuo rinvio che in quanto ripetizione altera e modifica ogni pretesa di presenza a sé stabile.

La riflessione derridiana sulla fenomenologia sottolinea l'elemento di alterità e di differenza che costituisce l'idea di vissuto e ogni rimando segnico. Il «ritornare alle cose stesse», a un vissuto originario viene interpretato come un tentativo di riattivare l'intenzione originaria del significato senza dimenticare che la pura espressività e la comunicazione hanno una genesi comune nella struttura di rimando che costituisce il segno. L'analisi di questa idea di segno diventa il compito della decostruzione.

Il problema del segno si lega con la questione teleologica e diventa la chiave che apre a tutte le questioni di carattere etico e politico sulla tradizione e sul destino della razionalità occidentale che caratterizzeranno l'opera matura di Derrida³³. In Husserl l'espressione ha un carattere teleologico in quanto mira al riempimento, a cogliere l'intenzione originaria e piena del parlante anche se questo riempimento è differito all'infinito a causa dei fraintendimenti linguistici. La tensione verso la piena comprensione rende possibile e necessaria una verità completamente presente che diviene l'obiettivo, il fine del linguaggio. Derrida, sottolineando l'iterabilità linguistica, l'impossibilità di avere un fuori dal linguaggio e un'origine che lo garantisca, rifiuta la nozione teleologica husserliana e l'idea di un sapere assoluto e certo a cui tendere. Il segno derridiano rende impossibile la presenza, ma allo stesso tempo non

linguaggio ha le stesse proprietà delle altre formazioni spirituali». Il linguaggio, quindi, porta significato indipendentemente dalle singole percezioni, per esempio espressioni come un «cerchio quadrato» mantengono comunque un significato anche se manca ogni aderenza alla realtà, però ogni atto linguistico ha esistenza nel mondo reale solo attraverso la forma della ripetizione (cfr. E. Husserl, *Logica formale e trascendentale* cit., pp. 25-26).

³³ Costa a conferma dell'idea di continuità presente nell'opera derridiana afferma: «il tema del segno si intreccia con quello più ampio della storia e della storia dell'Occidente, con il problema stesso di che cosa significhi essere europei, e di che cosa accada alla nostra autorappresentazione quando non crediamo più al sapere assoluto e non crediamo più che l'Occidente sia la manifestazione stessa della verità e della ragione» (V. Costa, *Postfazione* cit., p. 170). Anche Petrosino sostiene la tesi della continuità all'interno dell'opera derridiana e così si esprime «non mi sembra che vi siano fratture tra gli ultimi lavori di Derrida sull'amicizia, sull'ospitalità o sulla testimonianza, e i primi testi sul segno in Husserl o sulla scrittura in Rousseau, ed anzi credo che gli ultimi testi derridiani siano uno sviluppo di potenzialità contenute e chiaramente delineate già nei saggi degli anni '60. In tal senso non mi pare si possa negare la sostanziale unità di pensiero che caratterizza l'opera di Derrida» (S. Petrosino, *La legge del possibile* cit., p. 23).

può fare a meno del rapporto con la nozione di verità perché è lo stesso segno a produrre e funzionare grazie alla logica del proprio ripetersi differenziandosi che lo consegna a un rapporto aperto con la sua alterità sempre impossibile, ma carica di senso.

10.2. IL PROBLEMA DEL SEGNO E L'ERMENEUTICA

Negli anni ottanta e novanta la circolazione dei testi di Derrida diventa rilevante in Europa e, soprattutto, negli Stati Uniti. Molti scritti di questi anni sono segnati da aperture sempre più evidenti a tematiche etiche, politiche e argomenti di critica letteraria pur mantenendo una continuità con i problemi dei primi anni. Il successo della decostruzione negli Stati Uniti produce effetti sulle interpretazioni di alcuni studiosi italiani che utilizzano le indagini decostruttive anche in ambiti non strettamente filosofici ³⁴. Per quanto riguarda i temi più filosofici Derrida continua a essere studiato in ambito ermeneutico per l'attenzione al problema del linguaggio e del segno.

Il rapporto di Derrida con l'ermeneutica è complesso e parte dalla sua prima formazione come studente di filosofia presso l'École Normale Supérieure dove nell'immediato dopoguerra si assiste al recupero della filosofia heideggeriana ³⁵ dopo la compromissione con il nazismo grazie agli studi di Jean Beaufret. L'École è una scuola con un forte interesse nei confronti della storia della filosofia, però è caratterizzata anche da una profonda attenzione verso l'esegesi dei testi attraverso un'analisi rigorosa dei classici con lo scopo

³⁴ Interessanti, per esempio, sono le riflessioni di Cambi e successivamente del suo allievo Mariani sull'utilità di alcuni snodi della decostruzione in ambito pedagogico (cfr. F. Cambi, «Decostruzionismo e pedagogia. Note e appunti», in *Studi di storia dell'educazione*, 1, 1992 e A. Mariani, *La decostruzione e il discorso pedagogico. Saggio su Derrida*, Pisa, ETS edizioni, 2000). Analoga operazione è stata effettuata in ambito giuridico e di teoria del diritto da Andronico (cfr. A. Andronico, *La decostruzione come metodo: riflessi di Derrida nella teoria del diritto*, Milano, Giuffrè, 2002).

³⁵ Heiggeder è il pensatore che influenza maggiormente Derrida nell'ambito ermeneutico ed è il suo costante riferimento nella lettura dei testi husserliani. In particolare l'attenzione di Heidegger al divenire temporale e al linguaggio gli permettono di criticare il logocentrismo della fenomenologia e la staticità di molte analisi strutturaliste attraverso il tema della scrittura e della *différance*. Per il confronto di Derrida con Heidegger sulla questione temporale si veda J. Derrida, «Ousia e grammè», in *Margini della filosofia* cit., pp. 59-98 e Id. *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987; tr. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Milano, Feltrinelli, 1989.

di evidenziare snodi concettuali e problemi che non necessariamente sono presenti nelle intenzioni dell'autore. L'attenzione al testo, alle sue dinamiche interne che risultano indipendenti dalle istanze esterne dello scritto, costituisce un argomento centrale della decostruzione e un punto di contatto con la tradizione ermeneutica.

Derrida, infatti, scrive di essere stato molto influenzato dal metodo proposto da Martial Gueroult, storico della filosofia e suo maestro all'Ecole, che afferma che i problemi della filosofia devono essere analizzati proprio a partire dal funzionamento formale degli scritti:

era un modello per tutti noi, credo, in quel momento. Bisognava leggere, pensavamo, come leggeva Gueroult. In quel modello, c'è insieme il rispetto per il funzionamento del testo, per la logica dei filosofemi senza tenere conto dell'autore; era [...] una attenzione al funzionamento formale; non era questione di sottoscrivere o meno la tesi, né di filosofare per filosofare, ma di vedere come funziona; una specie di tecnologia filosofica. Contemporaneamente, bisognava prestare attenzione alla lettera, alla letteralità: non al soffio che spira attraverso il testo, a quello che vuol dire, ma al suo funzionamento letterale ³⁶.

La decostruzione propone un'ermeneutica del testo in cui gli snodi teoretici e la struttura dello scritto costituiscono l'obiettivo dell'indagine filosofica senza però arrivare a produrre un metodo o un modello che possano essere applicati in modo universale indipendentemente dal testo particolare sul quale si sta operando. Infatti le contraddizioni, le note e le pause del testo divengono i punti centrali dell'analisi derridiana per esplicitare il non-detto che appare più importante del detto, di ciò che è chiaro e manifesto ³⁷. In questo modo inizia il lavoro interminabile della decostruzione sui margini della tradizione attraverso una paziente operazione di lettura e scrittura che deve sempre considerare il «qui e ora» del testo e le condizioni storiche e materiali di questa pratica interpretativa.

Ferraris afferma che Derrida ha inserito la dialettica nell'ermeneutica del testo e che la decostruzione sottolinea il ruolo del negativo, di ciò che è stato escluso e rimosso all'interno della struttura che compone ogni testo:

per mettere in movimento questo sistema di testi, la dialettica, che valorizza il ruolo del negativo o di ciò che freudianamente si può chiamare «rimosso», risulta lo strumento più appropriato. Si tratta di sottolineare, in perfetto stile

³⁶ J. Derrida e M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 41.

³⁷ Per un approfondimento sul ruolo delle pause e del non detto all'interno del linguaggio si veda in questo volume l'intervento di Rovatti, *La scrittura di Derrida*.

dialettico ma con un intento psicanalitico, che ciò che i filosofi non dicono ed escludono dal loro percorso teorico o dalla forma compiuta del sistema è in realtà un ingrediente altrettanto importante che quanto dicono apertamente ³⁸.

L'idea di dialettica ³⁹ che Ferraris attribuisce a Derrida non ha un valore di indagine razionale, ma è pensata come una pratica che vuole indagare ciò che non è esplicitato, rimane ai margini dei testi della tradizione e costituisce la condizione di possibilità dell'iterazione interpretativa della stessa tradizione. L'attenzione nei confronti di ciò che psicoanaliticamente possiamo chiamare «rimosso» spinge Derrida a interrogare, inizialmente, la fenomenologia husserliana proprio sul rapporto tra genesi materiale e struttura ideale. L'individuale e il concreto non possono essere pensati come elementi privativi dell'idea, ma al contrario, attraverso il movimento di iterazione, essi permettono la genesi della struttura ideale. L'empirico, ciò che viene normalmente rimosso dalla tradizione, diviene il punto di partenza della decostruzione soprattutto nelle sue determinazioni storiche e comunicative. Infatti, le domande poste ai testi husserliani portano Derrida a interrogarsi sul rapporto tra oggetti ideali e trasmissione storica, ossia a chiedersi come le modalità di comunicazione, linguaggio e scrittura, vanno a interferire con la struttura ideale e la formazione della teoria.

La decostruzione afferma che i mezzi di trasmissione non sono mai esterni rispetto alla formulazione dell'idea ma ne costituiscono un elemento significativo che non può essere escluso dalla pura teoresi. In particolare la scrittura, attraverso il contenuto segnico, diventa il luogo ideale per dimostrare come non possa esistere un contenuto puramente astratto e un'idealità pura a cui ricondurre teleologicamente la ricerca scientifica. La struttura

³⁸ M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 8.

³⁹ Il confronto con la dialettica hegeliana è in opera, anche se non sempre in modo evidente, nella produzione derridiana. Derrida in particolare è interessato alle modalità di irruzione del negativo nella produzione di pensiero e nell'atto di lettura e scrittura. Infatti se l'idealità è sempre iterazione che si produce nel tempo attraverso la memoria, ogni idea è possibile in quanto è in relazione costante con la propria negazione che la costituisce nella sua ripetizione. La dialettica hegeliana è criticata da Derrida per la fase sintetica che rappresenta una teleologia interna che deve essere rifiutata perché non deve essere l'idea di verità assoluta e sintetica a orientare la ricerca filosofica, ma un'idea di verità aporetica e sempre aperta al rapporto non conciliabile tra positivo e negativo. Tra gli scritti di Derrida dedicati al filosofo tedesco segnaliamo J. Derrida, «Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel», in *Margini della filosofia* cit., pp. 105-153 e Id. *Glas*, Paris, Galilée, 1974; tr. it. di S. Facioni, *Glas*, a cura di S. Facioni, Milano, Bompiani, 2006.

universale è sempre in rapporto con quella individuale ed empirica che si mostra nel divenire storico. La decostruzione sottolinea il ruolo del lettore che diviene l'interpretante del testo e, quindi, colui che deve smuovere le strutture rigide che possono essere riconosciute nello scritto per comprenderne, attraverso la sua pratica ermeneutica, i silenzi, le censure involontarie, le note marginali e ciò che non risulta evidente.

Il segno scritto, come iterazione testuale concreta ed empirica, è ciò che può essere interpretato perché, in quanto traccia, può essere ripetuto attraverso infiniti atti di lettura che non necessitano della presenza dell'autore e della sua volontà. Attraverso la riflessione sulla scrittura la decostruzione si allontana dalla fenomenologia, dalla sua pretesa di giungere alle cose stesse e dall'ideale del monologo interiore come luogo dove si realizza un dialogo perfetto e sempre presente della coscienza con se stessa e si avvicina alle riflessioni dell'ermeneutica contemporanea. Se il monologo interiore non può rappresentare una perfezione da raggiungere priva di ogni mediazione linguistica, significa che la mediazione del segno scritto e iterabile è da sempre la condizione di possibilità di ogni idea. L'obiettivo della decostruzione diviene quello di mostrare il ruolo della mediazione, della contaminazione del segno attraverso un'analisi interminabile e interna ai testi della tradizione:

così decostruire questa tradizione (il riferimento sono le analisi di Saussure sul segno e la scrittura) non consisterà nel rovesciarla, nel dichiarare innocente la scrittura. Ma piuttosto nel dimostrare perché la violenza della scrittura non *sopravviene* ad un linguaggio innocente. C'è una violenza originaria della scrittura perché il linguaggio è anzitutto, in un senso che si svelerà man mano, scrittura. L'«usurpazione» è cominciata già da sempre. Il senso del buon diritto appare in un mitologico effetto di ritorno.⁴⁰

Derrida, quindi, rifiuta il concetto di una soggettività interiore pura che possa essere considerata il punto di arrivo e il fondamento del sapere scientifico. La coscienza, la voce e l'espressione sono forme già contaminate dalla ripetizione che le rende possibili e dal supporto materiale attraverso le quali si iterano. La stessa soggettività si costituisce come insieme di segni che compongono le forme, già da sempre mediate, attraverso le quali si mostra la realtà.

⁴⁰ Analizzando le affermazioni di De Saussure sulla scrittura che allontana dalla verità, proprio per il contenuto materiale, Derrida critica come logocentrica la sua posizione e sottolinea che la violenza della scrittura e la sua contaminazione attraverso l'empiricità è in atto da sempre e costituisce la condizione necessaria di ogni forma ideale (cfr. J. Derrida, *Della Grammatologia* cit., p. 61).

La decostruzione, mettendo in discussione l'idea di una soggettività pura che, in qualche modo, è il fine o l'origine della ricerca scientifica e rendendo problematica l'esistenza di un sapere puro che non sia influenzato dalle modalità con cui viene comunicato, non vuole, però, proporre un totale ribaltamento delle categorie tradizionali del pensiero filosofico per sviluppare un pensiero che abbandona la filosofia a favore di un linguaggio simbolico o poetico come sembra affermare Heidegger nei suoi ultimi testi. La realtà è pensata da Derrida come un insieme di segni e il nostro rapporto con essa è sempre interpretativo. Il reale costituisce il limite che rende impossibile un rapporto interiore e senza mediazioni del soggetto con se stesso perché rimane l'unico contesto dentro al quale è possibile pensare e produrre filosofia ⁴¹. La relazione con il testo, che rende impossibile teorizzare un'alterità assoluta, è la grande eredità che Derrida riprende dalla tradizione ermeneutica.

Ferraris, che si occupa in modo approfondito dei rapporti tra decostruzione ed ermeneutica, osserva che sono entrambe forme di testualismo che escludono ogni metodo radicalmente fondato e qualsiasi verità assoluta ⁴² che sia completamente trasparente a se stessa e costituisca l'obiettivo della ricerca:

il mondo si presenta pienamente come libro, come testo che ha significato solo per l'intenzione del nostro pensiero; ma, al tempo stesso, il pensiero non è in grado di compiere la poderosa circumnavigazione enciclopedica del libro del mondo, della totalità dei libri e delle istituzioni dello spirito oggettivo che lo

⁴¹ Riflettendo sul testo come luogo dove si produce pensiero, Dalmasso afferma che «se ogni realtà è un testo, allora il segno non è più espressione sensibile che rimanda a un significato preesistente perché questo significato non ha luogo fuori dal testo, è esso stesso prodotto nel testo» (cfr. G. Dalmasso, *Il luogo dell'ideologia*, Milano, Jaca Book, 1973, p. 112).

⁴² Anche Umberto Eco ne *La struttura assente* sottolinea che la decostruzione è una pratica interpretativa testuale che nega ogni possibilità di fondare strutture definitive perché il linguaggio che pretende di fondarle è ciò che produce gli inganni che le strutture definitive dovrebbero smascherare. Il rapporto tra soggetto ed essere non è fondato, non può essere colto perché l'essere è pensato da Derrida come *différance*, negazione e mancanza che produce il gioco dei rimandi simboli alla base della realtà e del linguaggio che la esprime. Il soggetto non può uscire dalla catena dei rimandi che costituisce il proprio linguaggio e può solo continuare a smascherare, senza fine, le illusioni che il linguaggio produce senza giungere a una fondazione e alla costituzione di una struttura. La decostruzione, secondo la lettura echiana, ha una funzione di controllo nei confronti di quelle filosofie che vogliono proporre modelli e strutture definitive: «il ciclo si è compiuto, l'ultimo residuo di strutturalità si è perduto nella definizione statistica di una catena significativa che è solo matrice, indefinibile, del puro gioco combinatorio in cui Derrida (con Nietzsche) risolverà la verità e l'errore» (cfr. U. Eco, *La struttura assente*, Milano, Bompiani, 1968, p. 354).

compongono, non è in grado quindi di porsi rispetto al testo in condizione di exteriorità; così che il soggetto del sapere di trova parlato e inscritto nel libro del mondo ben più di quanto non parli e non scriva su di esso; è impossibile scrivere sopra dei testi, in senso proprio e vero, giacché si scrive sempre e anzitutto dentro a essi ⁴³.

La decostruzione, come forma di testualismo, si trova in una situazione limite perché epistemologicamente non è in grado di pensare in modo completo la natura ontologica del proprio oggetto. Essa non può separare la conoscenza della realtà come insieme di segni da colui che attua quella conoscenza e che si trova coinvolto e coimplotato nell'azione conoscitiva. Questa situazione limite che appartiene sia all'ermeneutica che alla decostruzione non è né un punto di arrivo né uno scacco per il pensiero con esiti nichilistici, bensì un punto di partenza per mettere in crisi l'idea di una verità assoluta e pensare la verità come una pratica non dogmatica, sempre aperta e flessibile in relazione alle condizioni materiali da cui è prodotta.

Il soggetto è parte del testo che costituisce la realtà e, per questo, esso, in quanto parte dell'oggetto che sta indagando, non può decidere preventivamente sulle condizioni di verità di questo testo. Per il soggetto non vi è nulla al di fuori del testo perché non è possibile uscire dalla posizione interna alla realtà nella quale si è inseriti. Ciò comporta una negazione totale dell'alterità assoluta che non può essere colta nella sua interezza e non può diventare un punto di osservazione privilegiato della realtà. Quindi Derrida nega l'idea di oltrepassamento radicale ⁴⁴ della tradizione e dei limiti storico-epocali nei quali si è inseriti e afferma che per poter impostare un rapporto con l'alterità radicale, con l'impossibile è necessario rimanere all'interno della tradizione ed essere consapevoli della struttura nella quale si è inseriti. Come sostiene Heidegger ogni *Überwindung*, superamento e slancio oltre la tradizione non può avvenire senza una *Verwindung*, ossia uno stare nella tradizione che generi dall'interno uno spostamento, una torsione non ingenua delle regole della realtà che ci costituisce.

⁴³ M. Ferraris, *Postille a Derrida* cit., p. 119.

⁴⁴ Una posizione contraria e critica sul rapporto con l'alterità è quella di Foucault che afferma che è necessario collocarsi dalla parte dell'alterità perché è l'unico modo per arrivare a una definizione della razionalità. Il testualismo ermeneutico e il progetto grammatologico sono, per Foucault, forme di negazione dell'alterità e ultimi residui della metafisica che continuano a pensare la diversità come ciò che deve essere ricondotto a una tradizione razionale già presente e strutturata (cfr. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966; tr. it. *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967, p. 349). Sul problema del testualismo in Derrida, Gadamer e Foucault segnalano anche M. Ferraris, «La realtà del testo», in *Postille a Derrida* cit., pp. 115-129).

L'ermeneutica e la decostruzione hanno in comune, come inevitabile conseguenza del rifiuto di un sapere assoluto che guida la ricerca e permette un distacco dalla realtà, l'idea che la verità abbia un carattere pragmatico e politico ⁴⁵, infatti ogni analisi testuale produce effetti nel testo che compone la realtà. Questi effetti generano slittamenti, aperture a nuovi problemi che vengono accettati e diventano fecondi o vengono rifiutati e diventano sterili. L'assiologia etico-politica che determina la fecondità di un'interpretazione è costituita dal contesto storico determinato nel quale siamo inseriti e da cui non possiamo sfuggire. Però ogni interpretazione porta con sé uno slittamento, un'eccedenza di significato che produce effetti continui, sia che siano fecondi o meno, e che pone il rapporto con l'altro come l'evento costitutivo dell'idea di verità che si mostra nel suo differenziarsi pratico. La verità deve essere prodotta, diviene un'operazione, un compito etico come sottolinea Di Martino in *Oltre il segno*:

tutti i contenuti, i significati, i concetti che frequentiamo si mostrano allora nella loro dipendenza da un evento di senso che continuamente li deistituisce, perciò nella loro relatività alle operazioni, alle scritture, alle pratiche in cui si trovano messi in opera. Essi non si rivelano estranei alla verità, ma figure delle verità come evento, la cui eccedenza si disegna sull'orlo del loro non-funzionamento. L'eccedenza dell'altro, dell'evento, della verità come evento, della giustizia, viene, nella pratica decostruttiva, affermata come tale, lasciata essere, ospitata. Questo la decostruzione fa, intende fare, è praticare l'impossibile, l'altro, l'evento. In ciò si misura il carattere etico, più e prim'ancora che teoretico, dell'esercizio decostruttivo. Non si tratta, cioè, di formulare una teoria dell'evento, di informare sull'evento e sulla verità nell'ordine della ragione cognitiva, ma di fare la verità, ossia di praticarla, di renderle testimonianza: nel gesto stesso della decostruzione, nell'esercizio stesso della propria scrittura, decostruendo e decostruendosi, accettando quindi il proprio essere in stato di decostruzione ⁴⁶.

La lunga citazione che ho riportato mette bene in evidenza come il dibattito italiano sulla decostruzione abbia sottolineato la dimensione ermeneutica dell'opera di Derrida che, partendo dall'analisi dei testi, rifiuta l'idea di un sapere assoluto e teleologico e problematizza la natura di colui che interpreta

⁴⁵ L'aspetto pragmatico della verità e quindi il compito politico della decostruzione come forma di interpretazione dei testi è sottolineato dallo stesso Derrida: «credo che occorra continuare a spiegarsi con la filosofia, anche se non si è fondazionalisti, continuare a riproporre la questione del fondamento e soprattutto la questione politica» (cfr. «Colloquio con Jacques Derrida», a cura di Mariapia Telmon, in *Paradosso*, 2/1992, p. 194).

⁴⁶ C. Di Martino, *Oltre il segno* cit., p. 220.

e di ciò che è interpretato. La decostruzione diviene, quindi, una costante interpretazione della realtà che avvolge anche l'interpretante senza proporre un metodo conoscitivo ed epistemologico universale, ma realizzando una operazione etica e politica sulla realtà.

Se l'aspetto etico-politico e il riconoscimento della centralità della dimensione storica determinata da cui si origina ogni interpretazione sono gli aspetti comuni più significativi tra ermeneutica e decostruzione, alcuni interpreti, come Ferraris, hanno sottolineato anche le differenze che rendono la filosofia di Derrida una pratica originale nell'orizzonte ermeneutico contemporaneo. La distanza più significativa tra Derrida e gran parte dell'ermeneutica del Novecento ⁴⁷ riguarda il tema del vitalismo e l'idea che i testi scritti possano essere letti con lo scopo di attualizzarli, di renderli vivi nel presente.

La filosofia ermeneutica ha criticato lo studio della tradizione in sé come oggetto di analisi determinato e trasparente in quanto lo studio del passato non porta a un sapere certo e non è finalizzato a se stesso, ma è una continua interpretazione nel tentativo di attualizzare la tradizione nella dimensione presente. La riflessione nietzscheana sulla storia nella *Seconda Inattuale* ⁴⁸ è significativa per evidenziare come l'eccesso di storicismo allontana dalla vita e dalla forza del presente. Il passato può essere accettato solo quando viene messo al servizio del presente e della forza vitale senza vincoli e dogmatismo.

La posizione nietzscheana viene accolta e sviluppata nel Novecento dalla riflessione di Gadamer che condanna lo storicismo come un atteggiamento dannoso nei confronti del presente. È necessario liberarsi dal passato come oggetto di sapere che diviene ideologia e perde il proprio valore nei confronti dell'attualità. Gadamer sottolinea che proprio la scrittura può essere utile

⁴⁷ Il confronto di Derrida con l'ermeneutica parte dalla lettura dei testi heideggeriani e si spinge a un confronto negli ultimi anni con le posizioni di Ricoeur e soprattutto Gadamer. Per approfondire la discussione tra Gadamer e Derrida si veda J. Derrida, *Bèliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003; «Buone volontà di potenza (Una risposta a Hans-George Gadamer)», in *aut aut*, 217-218, 1987, p. 59-60 e H.G. Gadamer, «Decostruzione e interpretazione», in *aut aut*, 208, 1985, pp. 1-11.

⁴⁸ Nietzsche rappresenta un autore di riferimento per la tradizione ermeneutica in quanto propone un'idea di verità che si basa sulle diverse prospettive e interpretazioni che vengono date della realtà. La storia non può essere considerata un oggetto di conoscenza certo e stabile che produce verità oggettive, ma diventa utile solo come luogo di applicazione delle interpretazioni e della forza del presente (cfr. F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. München, Hanser, 1977; tr. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Adelphi, 1982).

per liberarsi dalla trasmissione dogmatica del passato, perché il testo scritto può essere letto in assenza del proprio autore, lontano da ogni contesto originario e da lettori a cui lo scritto non era destinato. Il testo scritto lascia ampie libertà interpretative, può diventare un ottimo veicolo di trasmissione non dogmatica del passato e, quindi, l'interpretante assume il ruolo di rivitalizzare il passato e la tradizione, ossia di rendere le lettere morte di un testo utili e feconde per il presente e per la vita. I testi «hanno la loro esistenza non nel conservarsi come lettere morte, bensì nell'applicazione e appropriazione sempre nuova ⁴⁹» che permette un dialogo vivente, partecipato e privo di ogni irrigidimento metafisico e dogmatico.

La decostruzione, invece, si distanzia dal paradigma vitalistico in quanto sostiene che la scrittura non ha il compito di rivitalizzare il passato. Derrida radicalizza l'argomentazione di Heidegger sulla tradizione metafisica intesa come oblio del problema dell'essere e afferma che la scrittura come operazione è costituita da un insieme di tracce che sono sempre contaminate dal negativo e non possono essere ricondotte a una presenza piena. Infatti in *La scrittura e la differenza* scrive che «la traccia è la cancellazione di sé, della propria presenza, è costituita dalla minaccia o dall'angoscia della propria scomparsa irrimediabile, della scomparsa della propria scomparsa» ⁵⁰. Ferraris, infatti, sottolinea che questa concezione della scrittura come costante rapporto con il negativo porta inevitabilmente a negare la sua funzione di attualizzazione del passato:

che la scrittura sia un trascendentale, che sia cioè la condizione ideale della tradizione che orienta la nostra comprensione, non significa per ciò stesso che la tradizione possa venire riportata in vita. [...] Il passato è allora anzitutto lettera morta. Questa ipotesi non pensa più la tradizione sotto il modello della vita e della rivitalizzazione che Nietzsche presentava nella *Seconda Inattuale*. [...] È la mortalità della tradizione, molto più che la sua vitalità, a orientare il decostruzionismo di Derrida ⁵¹.

⁴⁹ H.G. Gadamer, «In cammino verso la scrittura?», in *Il Mulino*, 4, Bologna, edizioni Il Mulino, luglio-agosto 1985, p. 573.

⁵⁰ J. Derrida, *La scrittura e la differenza* cit., p. 296.

⁵¹ M. Ferraris, *Postille a Derrida* cit., p.170-171. Interessante a tal proposito è anche la posizione di Vattimo sulla decostruzione che è articolata, ma nel complesso sostiene che l'idea di differenza di Derrida sia un sostanziale regresso rispetto a quella proposta da Heidegger. Secondo Vattimo la filosofia heideggeriana riesce a pensare la questione ontologica in relazione alla storia e all'esistenza umana, mentre la costruzione di una filosofia della differenza in Derrida riduce la filosofia stessa a una forma espressiva vuota e ironica (cfr. G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1980, pp. 151-171).

L'elemento negativo, la differenza e la minaccia della sparizione sono costitutivi della scrittura e del suo rapporto con il passato. Il passato rimane tale e si mostra nei testi come lettera morta che non può essere riutilizzata nel presente e a cui può non essere data una seconda vita perché il distacco temporale è ineliminabile. Il compito della decostruzione è quello di conservare e analizzare il passato senza dimenticare che la tradizione si mostra sempre come un insieme di tracce che non possono giungere mai alla pienezza trasparente di un senso definito.

L'importanza dell'elemento negativo, l'impossibilità di sintetizzarlo nel presente e, di conseguenza, la negazione del vitalismo rappresentano i punti di massima distanza della decostruzione da molte correnti ermeneutiche del Novecento, come quelle di Gadamer e Ricoeur, che, anche se con modalità differenti, pensano la scrittura come un ponte tra tradizione e attualità.

La concezione di scrittura e l'idea di vitalismo dell'ermeneutica, secondo Derrida, rimangono legati a una concezione logocentrica perché il fine è quello di giungere a cogliere l'essenza della realtà che si manifesta nel presente assoluto inteso sia come fondamento ontologico (Heidegger) sia come volontà di potenza (Nietzsche). Il vitalismo dell'ermeneutica, da Nietzsche a Heidegger fino a Gadamer, non sarebbe altro che una riproposizione mascherata dell'esistenza di un'origine e di un fondamento ontologico sempre presente che ha lo scopo di garantire l'intero processo veritativo.

La decostruzione radicalizza l'idea di verità come interpretazione e sostiene la dissoluzione della garanzia ontologica di ogni interpretazione conoscitiva perché l'essere non è fondamento ma *différance*, ossia continuo rimando, gioco distanziante che non può essere ricondotto a una sintesi né mostrato attraverso il linguaggio. La *différance* non può essere garanzia della verità, ma è la condizione di possibilità del linguaggio che genera senso e verità attraverso il proprio gioco di iterazioni e differenze. La verità diviene un evento pratico e irrinunciabile in quanto caratterizza il movimento di apertura aporetica verso l'alterità che appartiene al prodursi nel pensiero attraverso l'iterazione linguistica.

Il merito del dibattito italiano sull'opera di Derrida negli ultimi decenni è di aver sottolineato, se pur da posizioni diverse, che la negazione di una verità universale che la decostruzione teorizza non coincide con la negazione di ogni forma di verità. L'indagine filosofica decostruttiva ha come obiettivo una idea di verità che si manifesta come evento aporetico, che non può giungere a una sintesi tra la propria affermazione e il negativo che la costituisce. Ne deriva il carattere pratico e fattivo della verità che si mostra proprio nel riconoscimento dei limiti e del contesto spazio-temporale che la costituiscono e nell'interminabile e necessario percorso di lettura e scrittura che rende possibile l'iterazione differenziale di ciò che chiamiamo tradizione o memoria.

L'idea di verità, come evento pragmatico, acquisisce, quindi, un ruolo decisivo e centrale nel modo in cui è stata interpretata la decostruzione nel panorama filosofico italiano perché costituisce un elemento di unitarietà che collega i primi testi di Derrida sulla fenomenologia fino alle sue ultime riflessioni sui valori etici e perché rappresenta l'esigenza propriamente filosofica della decostruzione che la rende una pratica attuale e feconda all'interno del panorama ermeneutico contemporaneo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

LA RICEZIONE ITALIANA DEI TESTI DI JACQUES DERRIDA

La presente bibliografia, pur non avendo la pretesa di essere una rassegna completa, vuole segnalare l'interesse e la fecondità che gli scritti derrididani hanno prodotto nel panorama interpretativo italiano a partire dalla comparsa delle prime traduzioni delle opere del filosofo francese.

Per quanto riguarda le rassegne bibliografiche in italiano dei testi di Derrida si veda: S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Milano Jaca Book, 1997; M. Vergani, *Jacques Derrida*, Milano, Bruno Mondadori, 2000; M. Ferraris, *Postille a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990 e *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003. Altre bibliografie complete attente anche al dibattito sulla decostruzione negli Stati Uniti si possono trovare in J. Derrida e G. Bennington, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991; P. Kamuf (a cura di), *A Derrida Reader between the Blinds*, New York, Columbia University Press, 1991; W.R. Schulz e L.L.B. Fried, *Jacques Derrida. An Annotated Primary and Secondary Bibliography*, New York and London, Garland, 1992.

Testi e monografie

1968

Eco U., *La struttura assente*, Milano, Bompiani.

1973

Dalmasso G., *Il luogo dell'ideologia*, Milano, Jaca Book.

1974

Barilli R., *Tra presenza e assenza*, Milano, Bompiani.

1975

Moravia S., *Lo strutturalismo francese*, Firenze, Sansoni.

1976

Accame L., *La decostruzione e il testo*, Firenze, Sansoni.

1977

Patrizzi G., *Roland Barthes o le peripezie della semiologia*, Roma, Istituto dell'enciclopedia italiana.

1979

Natoli S., *Ermeneutica e genealogia*, Milano, Feltrinelli.

1980

Bottiroli G., *La contraddizione e la differenza: il materialismo dialettico e la semiotica di Julia Kristeva*, Torino, G. Giappichelli.

Vattimo G., *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti.

1981

Benelli G., *La nouvelle critique: il dibattito critico in Francia dal 1960 a oggi*, Bologna, Zanichelli.

Ferraris M., *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano, Multipla.

1982

Di Giovanni P., *Platone e l'antiplatonismo di oggi*, Palermo, Palombo.

1983

Petrosino S., *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Napoli, Guida.

1986

Ferraris M., *La svolta testuale*, Milano, Unicopli.

1987

Aiazzi M., Bagatti F. (a cura di), *Allegorie della critica. Strategie della decostruzione nella critica americana*, Napoli, Liguori.

Biagini E., *Forme e funzioni della critica*, Pisa, Pacini.

Bottiroli G., *Interpretazione e strategia*, Milano, Guerini e Associati.

Rovatti P.A., *La posta in gioco*, Milano, Bompiani.

1988

Iofrida M., *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques Derrida*, Pisa, ETS Editrice.

Moroncini B., *Il discorso e la cenere: dieci variazioni sulla responsabilità filosofica*, Napoli, Guida.

1989

Zulli M.G., *Strategia di scrittura. Grammatologia, decostruzione, critica letteraria*, Chieti, Vecchio Faggio.

1990

Dalmaso G. (a cura di), *La De-costruzione: testualità e interpretazione*, Pisa, ETS Editrice.

Eco U., *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani.

Ferraris M., *Postille a Derrida*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Fortunati V., Franci G. (a cura di), *L'ansia dell'interpretazione. Saggi su ermeneutica, semiotica e decostruzione*, Modena, Mucchi.

Resta C., *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Milano, Guerini.

1991

Bottero B. (a cura di), *Decostruzione in architettura e in filosofia*, Milano, Città studi.

1992

Chiurazzi G., *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Di Martino C., *L'evento, la traccia e l'esperienza*, Milano, Cuem.

Garritano F., *Sul neutro. Saggio su Maurice Blanchot*, Firenze, Ponte delle Grazie.

Petrosino S., *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Levinas*, Genova, Marietti.

Sini C., *Etica della scrittura*, Milano, Il Saggiatore.

Van Sevenant, *La decostruzione e Derrida*, Palermo, Aesthetica Preprint.

1993

Vitiello V. (a cura di), *Jacques Derrida. Ritorno da Mosca*, Milano, Guerini e associati.

1994

Giuliano D., *Derrida-Saussure*, Roma, Bulzoni.

1995

Dovolich C., *Derrida tra differenza e trascendentale*, Milano, Franco Angeli.

1996

Costa V., *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Milano, Jaca Book.

1997

Telmon M.P., *La differenza praticata. Saggio su Derrida*, Milano, Jaca Book.

1998

Bianco F., *Introduzione all'ermeneutica*, Roma-Bari, Laterza.

Marzano S., *Levinas, Jaspers e il pensiero della differenza. Un confronto con Derrida, Vattimo e Lyotard*, Torino, Zamorani.

Rovatti P.A., *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale*, Milano, Raffaello Cortina.

1999

Berto G., *Freud, Heidegger: lo spaesamento*, Milano, Bompiani.

Centrone M., *Pensare la differenza*, Bari, Levante.

Pistone P., *L'anima e la macchina: Cartesio, Heidegger, Derrida*, Milano, Giuffrè.

2000

Cassinari F., *Dalla differenza al soggetto. Note per un'antropologia metafisica della storia*, Milano, Mimesis.

Cecchi D., *Effetti di filosofia. Figure della differenza in Heidegger e Derrida*, Pisa, ETS edizioni.

Mariani A., *La decostruzione e il discorso pedagogico: saggio su Derrida*, Pisa, ETS edizioni.

Vergani M., *Jacques Derrida*, Milano, Bruno Mondadori.

2001

Lorenzetti L.M., Zani M. (a cura di), *Estetica ed esistenza: Deleuze, Derrida, Foucault, Weil*, Milano, Franco Angeli.

Di Martino C., *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Milano, Franco Angeli.

Piana G., *Le scene della scrittura nell'opera di Derrida*, Milano, Mimesis.

2002

Andronico A., *La decostruzione come metodo: riflessi di Derrida nella teoria del diritto*, Milano, Giuffrè.

Dal Bo F., *Società e discorso. L'etica della comunicazione in Karl Otto Apel e Jacques Derrida*, Milano, Mimesis.

Vergani M., *Sull'aporia. Saggio su Derrida*, Padova, Il Poligrafo.

2003

Antonelli A., *Essere e divenire. Su Jacques Derrida*, Roma, Carocci.

Berta L., *Derrida e Artaud. Decostruzione e teatro della crudeltà*, Roma, Bulzoni.

Ferraris M., *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari, Laterza.

Resta C., *L'evento dell'altro: etica e politica in Jacques Derrida*, Torino, Bollati Boringhieri.

Zoletto D., *Il doppio legame Bateson Derrida. Verso un'etica delle cornici*, Milano, Bompiani.

2004

Bonazzi M., *Il libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida*, Milano, Mimesis.

2005

Curro S., *Il dono e l'altro: in dialogo con Derrida, Levinas e Marion*, Roma, LAS.

2006

Andronico A., *La disfunzione del sistema: giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Milano, Giuffrè.

Fabbri L., *L'addomesticamento di Derrida. Pragmatismo/decostruzione*, Milano, Mimesis.

Ferraris M., *Jackie Derrida. Ritratto a memoria*, Milano, Bollati Boringhieri.

Regazzoni S., *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, Genova, Il Melangolo.

2007

Dalmasso G. (a cura di), *A partire da Jacques Derrida*, Milano, Jaca Book.

2008

Vitale F., *Spettrografie*, Genova, il nuovo melangolo.

Articoli e saggi

1966

Perniola M., «Grammatologia ed estetica», *Rivista di estetica*, 11, pp. 436-441.

1968

Agosti S., «L'écriture et la différance», *Strumenti critici*, 2, pp. 133-136.

1969

Rosiello L., «La grammatologia: un esempio di ideologizzazione della scienza», *Lingua e stile: trimestrale di linguistica e critica letteraria*, 4, pp. 461-475.

1970

Rigoni M.A., «La lettera e il logos», *Sigma*, 25, pp. 85-120.

1972

Dalmasso G., «Logo e scrittura in J. Derrida», *Università cattolica del S. Cuore*, pp. 161-178.

Favale C., «La linguistica strutturale e Jacques Derrida», *Il Protagora*, pp. 80-88.

1975

Sertoli G., «Prefazione», in Derrida J., *Posizioni*, Verona, Bertani, 1975.

1976

Castellana M., «Il post-strutturalismo di Jacques Derrida», *Il Protagora*, 105-108, pp. 10-15.

Cesco S., «Jacques Derrida: per una critica allo strutturalismo», *Annali della scuola superiore delle comunicazione sociali*, 1-2, pp. 5-25.

Mecchia R., «L'interpretazione della linguistica saussuriana e la duplice nozione di 'scrittura' in Jacques Derrida», *Lingua e stile: trimestrale di linguistica e critica letteraria*, 1, pp. 91-99.

1979

Ferraris M., «Retorica: identità e differenza», *Rivista di estetica*, 2, pp. 99-106.

1980

- Agamben G., «La parola e il sapere», *aut aut*, 179-180, pp. 155-166
- Benvenuto S., «Il gioco impari. A proposito dell'epistemologia lacaniana», *aut aut*, 177-178, pp. 137-153.
- Bottioli G., «Strutturalismo e strategia in Jacques Lacan. Un'interpretazione della 'Lettera rubata'», *aut aut*, 177-178, pp. 95-116.

1981

- Cacciari M., Ciampa M., «Sul fondamento. Nietzsche letto da Derrida», *Il Centauro*, 1, pp. 123-133.
- Calzolari A., «Esercizio di scrittura: le poste, il mimo e il ritmo», *Nuova corrente*, 84, pp. 101-121.
- Ferraris M., «Una storia di errori: 'La verità in pittura'», *Nuova corrente*, 84, pp. 67-84.

1982

- Cacciavillani G., «Nella cripta di Derrida», prefazione a J. Derrida, *Sopra-vivere*, Milano, Feltrinelli, 1982, pp. 7-11.
- Ferraris M., «Metafora, proprio, figurato. Da Loos a Derrida», *Rivista di estetica*, 12, pp. 60-73.

1983

- Ferraris M., «Il testualismo americano», *Rivista di estetica*, 23, pp. 151-180.
- Ferraris M., «La filosofia come genere di scrittura. Rorty, Derrida, l'ermeneutica», *aut aut*, 197-198, pp. 38-44.

1984

- Baudino M., «Poesia e processi di scrittura», in D'Ambrosio M., Carlino M. (a cura di), *L'affermazione negata: antologia di 'Altri termini' poesia, teoria e critica*, Napoli, Guida.
- Ferraris M., «Derrida 1975-1985. Sviluppi teoretici e fortuna filosofica», *Nuova corrente*, 93-94, pp. 351-378.
- Ferraris M., «La 'svolta testuale' in filosofia», *Nuova corrente*, 93-94, pp. 318-326.
- Ferraris M., «L'etnologia bianca. Decostruzionismo e scienze umane», *aut aut*, 201, pp. 39-50.
- Ferraris M., «Note su decostruzionismo e metodo», *Rivista di estetica*, 25, pp. 93-98.
- Ossola C., «La rosa profonda», *Lettere italiane*, 36, pp. 461-483.
- Pucci P., «Decostruzione intertestualità», *Nuova corrente*, 94, pp. 283-301.

- Sini C., «Introduzione», in Derrida J., *La voce e il fenomeno*, Milano, Jaca Book, pp. 7-23.
- Zamboni C., «Ermeneutica della scrittura o iniziazione attraverso il testo?», *aut aut*, 202-203, pp. 161-171.

1985

- Ferraris M., «Habermas, Foucault, Derrida. A proposito di 'neoilluminismo' e 'neoconservatorismo'», *aut aut*, 208, pp. 41-46.
- Iofrida M., «Genesi e struttura. Note su Derrida e Condillac», *Teoria*, 5.1, pp. 95-117.
- Petrosino S., «Il pharmakon di Derrida», in Derrida J., *La farmacia di Platone*, Milano, Jaca Book, pp. 7-41.

1986

- Briosi S., «Per una critica 'ricostruttrice'. Note a proposito di Derrida, di Barthes, del misticismo e del dogmatismo dei decostruttivisti», *Ipotesi 80. Rivista quadrimestrale di cultura*, 18-19, pp. 106-118.
- Ferraris M., «Recensione a J. Derrida, *La farmacia di Platone*», *aut aut*, 213, pp. 142-144.

1987

- Carboni M., «Del tratto. Attraverso Heidegger, Benjamin, Derrida», *aut aut*, 220-221, pp. 79-91.
- Di Martino C., «Derrida all'origine», in Derrida J., *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, Milano, Jaca Book, pp. 11-68.
- Picchione J., «I tragitti del testo. Dalla polisemia alla disseminazione», *Rivista di studi italiani*, 5-6, pp. 72-83.
- Roncolata P., «Levinas e Derrida: critica della presenza», in Rovatti A. (a cura di), *Intorno a Levinas*, Milano, Unicopli, pp. 191-199.
- Scibilia G., «Oltre Derrida», *Strumenti critici*, 55, pp. 409-419.

1988

- Ferraris M., «Dallo spirito al fuoco», *aut aut*, 225, pp. 23-32.
- Marinelli A., «Recensione a J. Derrida, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*», *aut aut*, 225, pp. 128-130.
- Zuccarino G., «Modalità di lettura-scrittura in Derrida», *Nuova corrente*, 35, pp. 32-47.

1989

- Bottiroli G., «Ritorno al futuro. Dalla grammatologia alla semiotica», *Strumenti critici*, 59, pp. 49-83.

- Cederna C.M., «Derrida e la critica decostruttiva americana», *Lingua e stile: trimestrale di linguistica e critica letteraria*, 24.1, pp. 159-170.
- Ferraris M., «Jacques Derrida: fenomenologia, ermeneutica, decostruzione», *Inonija*, 5-6, pp. 79-89.
- Ferraris M., «Jacques Derrida e il dibattito sulla decostruzione», *Cultura e scuola*, 110, pp. 113-124.
- Mazzara G., «Tempo e linguaggio del pensiero di Derrida e Lyotard», *Metalogicon*, 11, pp. 307-311.
- Petrosino S., «Del segno (Disseminario)», in J. Derrida, *La disseminazione*, Milano, Jaca Book, pp. 7-41.
- Petrosino S., «La parola 'decostruzione' e il rilancio di Derrida» *Inonija*, 5-6, pp. 55-62.
- Scibilia G., «Morfologie di Derrida», *aut aut*, 231, pp. 99-114.
- Scibilia G., «Dire il tempo. Derrida lettore di Heidegger. Un percorso», *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, 20.

1990

- Calzolari A., «Jacques Derrida o il lavoro di Penelope. Esergo», in Zuccarino G. (a cura di), *Palinsesto. I modi del discorso letterario e filosofico*, Genova, Marietti.
- Moroncini B., «La lettera disseminata e l'invenzione della verità. Poe, Lacan, Derrida», in Zuccarino G. (a cura di), *Palinsesto. I modi del discorso letterario e filosofico*, Genova, Marietti.
- Resta C., «La pazienza della differenza. Prospettive metafisiche», in Corona D. (a cura di), *Donne e scrittura*, Palermo, La Luna.
- Vattimo G., «Derrida e l'oltrepassamento della metafisica», in Derrida J., *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, pp.VII-XXIV.

1991

- Agosti S., «Colpo su colpo», in Derrida J., *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Milano, Adelphi, pp. 9-34.
- Fagioli E., «Derrida contra Gadamer», *Itinerari filosofici*, 1, pp. 64-67.
- Ferraris M., «A mano, troppo a mano», in Derrida J., *La mano di Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, pp. V-XXXIX.
- Ferraris M., «L'Europa in capo al mondo, postfazione a Derrida J.», *Oggi l'Europa*, Milano, Garzanti, pp. 87-114.
- Pappalardo S., «Rythmos e differenza ontologica. L'evento ritmico da Platone a Derrida», *Itinerari filosofici*, 2, pp. 29-44.

Patella G., «Heidegger e Derrida nella critica americana», *Il ponte. Rivista mensile di politica e letteratura*, 47, pp. 91-106.

1992

Cambi F., «Decostruzionismo e pedagogia. Note e appunti», in *Studi di storia dell'educazione*, 1, 1992, pp. 14-28.

Costa V., «La fenomenologia della contaminazione», in Derrida J., *Il problema della genesi di Husserl*, Milano, Jaca Book, pp. 7-46.

1993

Quaglia S., «Recensione a 'Otobiographies'. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio», *Itinerari filosofici*, 6-7, pp. 162-164.

1994

Garritano F., «Recensione 'Spettri di Marx'», *Ou*, 1, pp. 151-152

Petrosino S., «Sulla destinazione», *aut aut*, 262-263, pp. 205-217.

Rovatti P.A., «Introduzione», in Derrida J., *Essere giusti con Freud*, Milano, Cortina, pp. 7-19.

1995

Berto G., «I fantasmi del futuro. A proposito di 'Spettri di Marx' di Derrida», *aut aut*, 265-266, pp. 27-48.

Chirazzi G., «Lo spirito e il 'revenant'. Riflessioni e problemi nella spettrografia di Jacques Derrida», *aut aut*, 265-266, pp. 49-55.

Dovolich C., «Con Derrida un passo al di là di fenomenologia ed ermeneutica», *Psichiatria e psicoterapia analitica*, XIV-4, pp. 337-355.

Galvano G., «Derrida lettore di Freud», *Bollettino società filosofica italiana*, 155, pp. 37-52.

Iofrida M., «Derrida e la rivendicazione dello spirito marxista», *Iride*, 14, pp. 197-211.

Petrosino S., «Il dovere dell'affermazione», in Derrida J., *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Milano, Jaca Book, pp. I-XXVI.

1996

Garritano F., «La legge e i suoi fantasmi», in Derrida J., *Pregiudicati. Davanti alla legge*, Catanzaro, Abramo, pp. 7-52.

Rovatti P.A., «Premessa: 'Cercare mezzodi alle quattordici'», in Derrida J., *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, Raffaello Cortina, pp. IX-XVI.

1997

Costa V., «Volerne sapere. Intenzionalità e produzione del significato», in Derrida J., *La voce e il fenomeno*, Milano, Jaca Book, pp. 147-173.

Dalmasso G., «Dare il nome», in Derrida J., *Il segreto del nome*, Milano, Jaca Book, pp. 7-34.

1998

Dalmasso G., «Impensabilità della scrittura», in Derrida J., *Della grammatologia*, (nuova edizione), Milano, Jaca Book, pp. I-VIII.

2000

Berto G., «Premessa. Il passo zoppo di Freud», in Derrida J., *Speculare – su «Freud»*, Milano, Raffaello Cortina, pp. IX-XVII.

Garritano F., «Sul bordo della legge», in Derrida J., *Paraggi*, Milano, Jaca Book, pp. 7-67.

2003

Dalmasso G., «L'eccesso di sapere», in Derrida J., *Donare la morte*, Milano, Jaca Book, pp. 187-207.

Petrosino S., «L'assioma assoluto», in Derrida J., *Donare la morte*, Milano, Jaca Book, pp. 7-36.

Regazzoni S., «Esposizioni (...dal punto di vista di una democrazia a venire)», in Derrida J., *Il diritto della filosofia dal punto di vista cosmopolitico*, Genova, Il Melangolo, pp. 7-22.

2004

Berto G., «Il disagio della traduzione», in Derrida J., *Il monolinguisma dell'altro*, Milano, Raffaello Cortina, pp. IX-XXI.

Berto G., «Pensare 'secondo l'aporia'», in Derrida J., *Aporie. Attendersi ai 'limiti della verità'*, Milano, Bompiani, pp. IX-XIV.

2005

Vitale F., «Artifici», in Derrida J., *Economimesis. Politiche del bello*, Milano, Jaca Book, pp. 7-32.

2006

Facioni S., «Cenere consumata nel primo mattino di una penombra», in J. Derrida, *Glas*, Milano, Bompiani, pp. 5-31.

Numeri di riviste dedicate a Derrida

- «Derrida o la lezione di calcolo», *Nuova corrente*, 84, 1981, (articoli di Agosti S., Calzolari A., Carroll D., Cixous H., Ferraris M., Graciet B., Kambouchner D., Risset J., Sertoli G., Zanzotto A.).
- «Decostruzione tra filosofia e letteratura», *Nuova corrente*, 93-94, 1984, (articoli di Almansi G., Ferraris M., Fisch S., Graham J.F., Hanson S., Kujundzic D., Lydon M., de Man P., Pucci P., Rosso S., Schehr L.R., Weber S.).
- «Estetica e decostruzione», *Rivista di estetica*, 17, 1984, (articoli di Burger R., Carchia G., Ferraris M., Fynsk C., Gasché R., Margolis J., Marin L., Sbisa M., Snuder J., Vercellone F.).
- «Jacques Derrida decostruzioni», *aut aut*, 327, 2005, (articoli di Barone P., Berto G., Ferraris M., Kirchmayr R., Leghista G., Nancy J.L., Odello L., Polidori F., Schiacchitano A., Scibilia G., Spivak G.C., Waldenfels B., Vattimo G., Zoletto D.).

LABORATORIO TEORETICO

Collana diretta da Paolo D'Alessandro

P. D'Alessandro • *Esperienza di lettura e produzione di pensiero. Introduzione alla filosofia teoretica*

P. D'Alessandro • *Critica della ragione telematica. Il pensiero in rete e le reti del pensiero Internet e la filosofia. Con CD Rom: Laboratorio teoretico multimediale* • A cura di P. D'Alessandro

I. Domanin • *Testo e ripetizione. Il concetto teorico come effetto della pratica di scrittura*

P. D'Alessandro - A. Potestio (cur.) • *Filosofia della tecnica*

Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione • A cura di Paolo D'Alessandro e Andrea Potestio

Altri titoli dal catalogo LED:

E. Gritti • *Proclo. Dialettica, anima, esegesi*

N. Ambrosetti • *L'eredità arabo-islamica nelle scienze e nelle arti del calcolo dell'Europa medievale*

Forma e Contenuto. Aspetti di teoria della conoscenza, della mente e della morale • A cura di R. Lanfredini

Forma dat esse rei. Studi su razionalità e ontologia • A cura di P. Valore

S. Chiodo • *Visione o costruzione. Nelson Goodman e la filosofia analitica contemporanea*

G. Mancuso • *Il giovane Scheler (1899-1906)*

M. Maraviglia • *La penultima guerra. Il concetto di *katéchon* nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*

Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni • A cura di P. Donatelli e E. Lecaldano

C. Bagnoli • *Il dilemma morale e i limiti della teoria etica*

I luoghi del sublime moderno. Percorso antologico-critico • A cura di P. Giordanetti e M. Mazzocut-Mis • e-book

E. Ruffaldi - M. Trombino • *L'Officina del pensiero. Insegnare e apprendere filosofia. Manuale-laboratorio didattico per le scuole superiori e per le scuole di specializzazione universitaria* • Con CD rom. • 2 voll. • *Capire la filosofia. con CD rom* • Agorà (pacchetto per gli studenti) • *Filosofia in aula* (testo per gli insegnanti)

Riviste:

Leitmotiv • e-journal

Problemata. Quaderni di Filosofia

Il catalogo aggiornato di LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto è consultabile all'indirizzo web <http://www.lededizioni.com>, dove si possono trovare anche informazioni dettagliate sui volumi sopra citati: di tutti è disponibile il sommario, di alcuni vengono date un certo numero di pagine in lettura. Tutti i volumi possono essere ordinati on line.